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.

Reflexiones lógicas y espirituales

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

©Copyright AVI SION , 2008-2009.

Publicado por primera vez en 2008, revisado y ampliado en 2009 por Avi Sion, Ginebra, Suiza.
Edición CreateSpace 2014

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, SALVO EN EL CASO DE CITAS BREVES CON LA DEBIDA ATRIBUCIÓN.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
Reflexiones lógicas y espirituales

Sin índice. Sin bibliografía.

ISBN 978-1495220951

Abstracto

Reflexiones lógicas y espirituales es una colección de seis obras filosóficas breves, divididas en dos partes.

La primera parte, que consta de **Reflexiones lógicas** , incluye:

- ***El libro «Los problemas de la inducción según Hume»*** tiene como objetivo describir y refutar algunas de las principales dudas y objeciones que David Hume planteó respecto al razonamiento inductivo. Sustituye el llamado problema de la inducción por un principio de inducción. El notorio escepticismo de David Hume se basaba en errores de observación y razonamiento en relación con la inducción, la causalidad, la necesidad, el yo y el libre albedrío. Estos errores se señalan y analizan críticamente en detalle, y se proponen teorías más precisas y lógicas. Esta obra también incluye refutaciones de las supuestas paradojas de la inducción de Hempel y Goodman.
- ***Breve crítica de la sinrazón de Kant*** , un análisis crítico de algunas de las ideas y tesis epistemológicas y ontológicas más relevantes de la célebre Crítica de la razón pura de Immanuel Kant. Demuestra que Kant no estaba en condiciones de criticar la razón, pues no comprendía suficientemente su funcionamiento ni poseía las herramientas lógicas necesarias para ello. La realidad trascendental de Kant, su dicotomía analítico-sintética, sus concepciones sobre la experiencia y la formación de conceptos, y sobre las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) y el entendimiento (sus doce categorías), se someten aquí a una rigurosa evaluación lógica y se encuentran profundamente defectuosas; en su lugar, se proponen teorías más coherentes.
- ***En defensa de las leyes del pensamiento de Aristóteles*** , se abordan, desde una perspectiva fenomenológica, numerosas objeciones y malentendidos modernos y budistas respecto a los principios básicos de la lógica aristotélica. Hoy en día, muchas personas parecen estar atacando las leyes del pensamiento de Aristóteles, algunas provenientes de Occidente y otras de Oriente. Es importante revisar y refutar estas ideas a medida que surgen.

La segunda parte, que consta de **Reflexiones espirituales** , incluye:

- ***Más meditaciones*** , continuación de la obra anterior del autor, *Meditaciones* , propone métodos prácticos adicionales y reflexiones teóricas sobre la meditación y el budismo. También aborda ciertos temas relacionados con el budismo que suelen pasarse por alto, como la historicidad, la idolatría, el mesianismo y su influencia en Occidente.
- ***El judaísmo zen*** es una reflexión sincera sobre las tensiones entre la razón y la fe en el contexto del conocimiento actual, y sobre la necesidad de incorporar la meditación zen al judaísmo. Esta obra también aborda cuestiones de ética y teodicea.
- ***No a Sodoma*** , que es un ensayo contra la homosexualidad, que utiliza argumentos biológicos, psicológicos, espirituales, éticos y políticos.

Contenido

I. Reflexiones lógicas 5

Libro 1. LOS PROBLEMAS DE HUME CON LA INDUCCIÓN 7

1. El "problema de la inducción" de Hume 8
2. El principio de inducción 13
3. Causalidad, necesidad y conexión 19
4. La psicología de la inducción 24
5. El yo o alma 33
6. Libre albedrío 38
7. La dicotomía ser-deber ser 40
8. La paradoja de la confirmación de Hempel 44
9. La paradoja de la predicción de Goodman 54
10. La inducción de la inducción 61
11. La dicotomía mente-cuerpo de Descartes 66
12. Algunas observaciones adicionales sobre la lógica causal 71
13. Anexos (2009) 79

Libro 2. UNA BREVE CRÍTICA DE LA SINRAZONES DE KANT 83

1. La realidad trascendental de Kant 84
2. La dicotomía analítico-sintética 94
3. Teoría del conocimiento 105
4. Experiencia, espacio y tiempo 111
5. Las "categorías" de Kant 122
6. Racionamientos 132
7. Cómo surgen los números 141
8. Lógica geométrica 145
9. Anexos (2009-10) 151

Libro 3. EN DEFENSA DE LAS LEYES DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES 155

1. Los lógicos tienen que introspeccionar 156
2. La primacía de las leyes del pensamiento 161
3. El estatus ontológico de las leyes 166
4. Lógica difusa 169
5. Tergiversación de Aristóteles 172
6. No en el modelo geométrico 177
7. Una poción venenosa 180
8. El juego de la rivalidad 184
9. En el discurso budista 188
10. Llamar a las cosas por su nombre 193
11. Teoría de la causalidad budista 196
12. Una lógica formal del cambio 199
13. Crítica budista del cambio 201
14. Diferentes estratos del conocimiento 204
15. Impermanencia 207
16. Negación budista del alma 212
17. El estado de las percepciones sensoriales 216

18. El estado de los sueños y las fantasías 221
19. El estado de las concepciones 225
20. Las leyes del pensamiento en la meditación 228
21. Razón y espiritualidad 232
22. Anexos (2010) 235
II. Reflexiones espirituales 237
Libro 4. MÁS MEDITACIONES 239
1. Ve directamente y continúa 240
2. Conciencia de la respiración y los pensamientos 242
3. Autoconciencia 244
4. Meditación sobre el yo 246
5. Diversas observaciones sobre la meditación 249
6. Salud mental 255
7. Contempla la mente 258
8. Los cuatro fundamentos y la práctica central 262
9. Trascendiendo el sufrimiento y el karma 265
10. Contempla el alma 267
11. La teoría budista de la no existencia del alma 270
12. Historicidad budista 275
13. Sobre la idolatría budista 277
14. Mesianismo budista 280
15. La asimilación del budismo 283
16. Anexos (2009) 285
Libro 5. JUDAÍSMO ZEN 291
1. Dios y la Creación 292
2. La Torá y la fe 295
3. Texto bíblico y comentario 300
4. Tradición frente a innovación 307
5. El patrimonio rabínico 310
6. Ilógica judía 313
7. Meditación judía 319
8. La Ilustración sin idolatría 325
9. Buena gente 329
10. Un mundo de misericordia 332
11. Comprender la injusticia 334
12. El perdón 338
13. Acciones y reacciones. 341
14. (Apéndice 1) Números redondos en las estadísticas de la Torá 344
15. (Apéndice 2) La oración en la incertidumbre 359
16. Anexos (2009) 367
17. Lógica en defensa del sionismo (2009) 373
18. El milagro de las luces de Janucá: 380
Libro 6. NO A SODOMA 387
1. Tomando el guante 388
2. Definición de homosexuales 390
3. Tendencias homosexuales 393
4. El papel biológico del sexo 395

5. Sexo no reproductivo 397
6. Desviación y sufrimiento 399
7. Algunas causas probables 401
8. Cambio de racionalizaciones 404
9. Es elegido libremente 406
10. Sensualidad y perversión 409
11. Impureza espiritual 412
12. La esencia de la sodomía 415
13. Una revolución social 417
14. Los defensores y promotores de la homosexualidad 420
15. Algunas cuestiones legales 422
16. Un llamado a la recuperación 425
17. (Anexo) Los rabinos deben prohibir a los homosexuales en el judaísmo 428

Figuras

1. Un silogismo m con proposiciones geométricas 1 36
2. Terminología definida e indefinida 1 56
3. Visualizaciones de la negación 17 1

I. REFLEXIONES LÓGICAS

"Vengan, y razonemos juntos."

(Isaías, 1:18)

Book 1. LOS PROBLEMAS DE HUME CON LA INDUCCIÓN

El libro "Los problemas de Hume con la inducción" tiene como objetivo describir y refutar algunas de las principales dudas y objeciones que David Hume planteó con respecto al razonamiento inductivo.

Sustituye el llamado problema de la inducción por un principio de inducción.

El notorio escepticismo de David Hume se basaba en errores de observación y razonamiento con respecto a la inducción, la causalidad, la necesidad, el yo y el libre albedrío.

Aquí se señalan y analizan críticamente en detalle estos aspectos, y se proponen teorías más precisas y lógicas.

El presente trabajo incluye también refutaciones de las supuestas paradojas de la inducción de Hempel y Goodman.

1. El “problema de la inducción” de Hume

En este ensayo, quisiera hacer varios comentarios sobre el llamado problema de la inducción de Hume, o mejor dicho, destacar sus numerosos problemas con la inducción. Siempre tengo presente a Hume en mis escritos. En al menos dos ocasiones, dedico cierta atención a sus puntos de vista particulares [1]. Si en otros lugares no lo menciono, o solo lo hago de pasada [2], como uno de los defensores de tal o cual doctrina en discusión, es porque mi énfasis está en proponer teorías coherentes en lugar de detenerme en las incoherentes.

David Hume [3]es, sin duda, un filósofo desafiante e influyente. En sus obras, ataca repetidamente muchos conceptos comunes, como la validez de la inducción (en particular, la generalización); la existencia o cognoscibilidad de la necesidad o ley natural, la conexión causal o la causalidad; y la existencia o cognoscibilidad de un yo o una persona; que la voluntad está libre de determinismo e indeterminismo; que un "deber ser" puede derivarse de un "ser" o ser un tipo especial de "ser".

Estas son, por supuesto, diversas facetas de un mismo ataque contra el sentido común, contra la razón humana. Responderé brevemente a cada una de estas objeciones escépticas. La cuestión central, o fundamental, es, a mi parecer, la de la validez de la inducción. Pues los demás problemas se resuelven mayoritariamente por medios inductivos. Así pues, si la inducción no es válida, resulta difícil justificar las demás ideas básicas de la razón.

Respecto al problema de Hume con **la generalización** : Hume [4]dudaba de la validez de la generalización argumentando que *haber observado ciertas regularidades en el pasado no garantiza que dichas regularidades se mantengan en el futuro* . Apelar al principio de uniformidad de la naturaleza sería, según él, un argumento circular, puesto que tal principio solo podría conocerse mediante la generalización.

En opinión de Hume, una generalización no es más que una reacción mental instintiva de los seres humanos (e incluso de los animales, aunque lo hagan de forma no verbal), una expresión de la expectativa formada por experiencias repetidas de un tipo similar, una especie de instinto o hábito psicológico más que una metodología científica epistemológicamente justificable.

---

[1] Concretamente, en *Fenomenología* , capítulo II (sección 5), y en *Reflexiones* , parte I, capítulo 8 (secciones 4-7).

[2] Ver menciones en: *Lógica del futuro* , capítulos 65 y 67. *Fenomenología* , cap. I, V, VI y VII. *Lógica judía* , cap. 2. *Ilógica budista* , cap. 7. *La lógica de la causalidad* , cap. 3, 10, 16 y apéndice 1. *Voluntad y conceptos causales afines* , cap. 2. *Rumiaciones* , parte I, cap. 9, y parte II, cap. 1, 6, 7. *Meditaciones* , cap. 32.

[3] Escocia, 1711-76.

[4] En su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40) y obras posteriores. El *Tratado* está disponible íntegramente en http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hume/treatise1.html .

Todo esto podría parecer creíble si no nos diéramos cuenta de algunos errores flagrantes en la comprensión que Hume tenía de la generalización y, más ampliamente, de la inducción [5].

El error de Hume consistió en centrarse en el aspecto positivo de la generalización e ignorar por completo el aspecto negativo de la particularización . [6]Dado que, inconscientemente, equiparó el razonamiento inductivo únicamente con la generalización a partir de regularidades pasadas, interpretó, naturalmente, que el hecho de que alguna ruptura de la regularidad pudiera ocurrir en el futuro (como suele suceder) como prueba de que la generalización *en sí misma* es defectuosa. Pero esto no es más que una interpretación errónea de la naturaleza de la inducción por su parte.

Debería haberlo sabido, ya que Francis Bacon (unos 80 años antes, en su *Novum Organon*) [7]ya había aclarado la importancia fundamental del «ejemplo negativo» como contrapeso a la generalización excesiva y en otras formas de inducción. Dado que Hume no logró comprender esta idea crucial, podemos afirmar que su comprensión de la inducción era fragmentaria e insuficiente.

Toda generalización es condicional; podemos inferir una generalidad a partir de particulares similares, *siempre que hayamos buscado y no encontrado evidencia de lo contrario* . Para generalizar a "Todos los X son Y", necesitamos saber dos cosas, no solo una: (a) que algunos X son Y, y (b) que hasta la fecha ningún X parece no ser Y. Aunque esta última condición suele darse por implícita, es absolutamente esencial [8].

Si encontráramos evidencia contraria al principio, antes de generalizar, simplemente no generalizaríamos. Si la encontramos más tarde, después de generalizar, entonces lógicamente estamos obligados a particularizar. Las generalizaciones sintéticas no deben considerarse absolutos estáticos, sino *las mejores suposiciones disponibles en el contexto del conocimiento dado* . La generalización es un proceso dinámico, estrechamente ligado a la particularización; no es un proceso único e inmutable.

La misma lógica se aplica a otras formas de inducción [9], especialmente **a la aducción** . Esta última se refiere a un concepto más amplio de inducción, que va desde cualquier evidencia hasta cualquier hipótesis derivada (la cual puede contener términos diferentes a los de la evidencia). La hipótesis no solo se confirma por la evidencia que explica, *sino también por la ausencia de evidencia contraria y por la ausencia de mejores hipótesis alternativas* .

Tenga esto en cuenta: los datos que confirman una hipótesis *no* bastan para que creamos en ella. La prueba es simple: cuando una hipótesis se rechaza por alguna razón, los datos que antes la confirmaban *siguen* confirmándola lógicamente, pero aun así la hipótesis se descarta. Existen

---

[5] Para una comprensión más completa de estos temas, remito al lector a la Parte VI *de Lógica del Futuro* . Se recomienda leer al menos los capítulos 50 y 55.

[6] Según he leído, Karl Popper ya detectó este error.

[7] Inglaterra, 1561-1626. El texto completo (1620) está publicado en Internet en http://etext.library.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/organon/complete.html .

[8] Aún hoy, muchos escritores, filósofos y docentes no reconocen ni mencionan esta condición esencial al definir o analizar la generalización. No debería dejarse implícita jamás, para evitar perpetuar el error de Hume.

[9] En efecto, en el acto mismo de la formación de conceptos, no solo *incluimos* ciertos casos, sino que también (aunque sea tácitamente) *excluimos* otros. El pensamiento siempre tiene un aspecto positivo y otro negativo, si bien este último suele ser menos evidente. La integración siempre va de la mano de la diferenciación.

condiciones adicionales esenciales que hacen que nuestra conclusión inductiva sea inexpugnable hasta el momento, a saber (reitero): que hasta la fecha no tenemos datos que la refuten ni ninguna hipótesis más adecuada.[10]

La verdad inductiva siempre es, francamente, contextual. Es absurdo atacar la inducción como «poco fiable» porque no produce verdades tan ciertas e infalibles como se supone que lo hace la deducción. Argumentar así equivale a afirmar que se posee un criterio de juicio distinto (o superior) al único que los seres humanos pueden tener: la inducción.

Cuando la lógica inductiva nos dice: «en el contexto del conocimiento dado, la hipótesis X es la mejor opción, en comparación con las hipótesis Y, Z, etc.», no deja la cuestión abierta a una postura adicional y más escéptica. Pues, ¿qué es tal **escepticismo** sino una mera pretensión de una comprensión lógica y una hipótesis material?

Si se examina el escepticismo hacia la inducción, se observa que *no es más que un intento de generalizar a partir de errores cometidos en el pasado (en otros ámbitos), sin tener en cuenta los errores cometidos en el pasado y en el presente (en el ámbito en cuestión)* . Es decir, se trata de una teoría en sí misma, sujeta a evaluación inductiva como cualquier otra.

La lógica inductiva *ya ha* tomado en consideración esa hipótesis escéptica y la ha declarado inferior, porque no toma debidamente en consideración la evidencia actual específica a favor de X en lugar de todas las demás alternativas.

Aunque una teoría científica no sea absolutamente cierta para siempre, debemos aferrarnos a ella si en este momento parece ser la más cercana a la verdad. El escéptico no puede objetar que «lo más cercano no es suficiente», pues eso significaría que considera (absurdamente) que tiene una teoría aún más cercana a la verdad.

Hume, neciamente, ignoró todo este razonamiento. Se centró únicamente en el aspecto positivo y, con razón, se quejó de que esto no podía considerarse lógicamente definitivo ni vinculante. En estas circunstancias, no es de extrañar que no viera ninguna «prueba» de razonamiento generalizador o aductivo. Si definimos erróneamente un proceso y no lo comprendemos, inevitablemente nos parecerá defectuoso.

Cuando Hume descubrió la falta de fiabilidad de la inducción tal como la concebía, debería haber buscado un fallo en *su propia visión* de la inducción y haberla modificado, en lugar de considerarla inválida. *Ese* habría sido el comportamiento inductivo correcto por su parte. Cuando una teoría conduce a consecuencias absurdas, nuestra primera reacción debería ser modificarla, no teorizar como tal. En lugar de dudar de su propio pensamiento, Hume atacó el conocimiento humano en general, quejándose de que no se puede «probar».[11]

Pero, por supuesto, la lógica —y en este caso me refiero a la lógica deductiva— no puede tolerar tal contradicción. Si alguien afirma que los medios humanos para adquirir conocimiento, que

---

[10] El cálculo lógico implicado no se reduce, por tanto, a una simple dependencia de la «confirmación», sino que abarca un conjunto de consideraciones mucho más complejo y global, incluyendo la «no negación» y la «competitividad». Véase, al respecto, mi ensayo detallado «Principios de aducción» en *Fenomenología* (capítulo VII, sección 1).

[11] El pensamiento egocéntrico de Hume en este y muchos otros asuntos era muy similar al de ciertos filósofos de épocas anteriores en la India (en particular, el budista Nagarjuna). Por no mencionar las sofisterías griegas.

incluyen tanto la inducción como la deducción, son erróneos, entonces hay que preguntarle cómo llegó a esa supuesta proposición impecable. No se puede pretender tenerlo todo.

El argumento contra la generalización es en sí mismo una generalización y, por lo tanto, contradictorio. No podemos afirmar: puesto que *algunas* generalizaciones son evidentemente erróneas, por consiguiente, *toda* generalización es inválida (es decir, no podemos estar seguros de la validez de ninguna generalización, lo que la convierte prácticamente en inválida), porque, por supuesto, este argumento es en sí mismo una generalización y, por lo tanto, se invalida a sí mismo. Lo que sí podemos afirmar con certeza es que una generalización (como esa) que conduce a una contradicción es deductivamente inválida.

Cuando uno descubre una contradicción en su pensamiento, no es la lógica en sí lo que se pone en duda, sino únicamente el pensamiento actual. Es absurdo aferrarse a una idea concreta y rechazar la lógica. Hume tenía más fe en sus nociones lógicas particulares (que, como se demostró, no eran muy lógicas) que en la lógica en sí misma. El verdadero científico se mantiene humilde y abierto a la corrección.

Nuestras ideas y teorías deben ser, como dijo Karl Popper, *no solo verificables sino también falsables* , para ser creíbles y dignas de confianza. Albert Einstein también comentó [12]:

> La creencia en un mundo externo independiente del sujeto perceptor es la base de toda ciencia natural. Sin embargo, dado que la percepción sensorial solo proporciona información sobre este mundo externo o sobre la «realidad física» de forma indirecta, solo podemos comprender esta última mediante la especulación. De ello se deduce que nuestras nociones de la realidad física nunca pueden ser definitivas. Debemos estar siempre dispuestos a modificar estas nociones —es decir, el fundamento axiomático de la física— para hacer justicia a los hechos percibidos de la manera más perfecta desde un punto de vista lógico.

Si se examina el discurso de Hume en sus libros, se observa que, aun cuando niega explícitamente la fiabilidad de la inducción, la utiliza implícitamente en la medida de sus posibilidades. Es decir, recurre a los hechos y la lógica, conceptualiza, generaliza y propone teorías, compara sus teorías preferidas con otras posibles interpretaciones o explicaciones, ofrece razones (observaciones y argumentos) para justificar su preferencia, etc. Todo ello constituye la inducción. Por lo tanto, la metodología que rechaza es la que emplea (aunque de forma imperfecta), y esto es inevitable, ya que los seres humanos no poseen otra metodología posible.

Afirmar esto implicaría que la autocontradicción es factible. No es así, si se considera cómo ambos aspectos, la teoría y la práctica, pueden estar en conflicto en la misma persona. Cuando Hume dice que la inducción no es fiable, se refiere, por supuesto, a que la inducción, *tal como él la percibe,* no es fiable; pero no se da cuenta de que *la percibe erróneamente* [13], es decir, que existe una *contraprestación* . De hecho, aparentemente no se da cuenta de que su perspectiva *influye* en cómo llega a esa conclusión, es decir, que también se engaña a sí mismo.

---

[12] No sabría decir exactamente dónde la encontré, ya que extraje esta cita de contexto de algún lugar de Internet.

[13] O al menos, de forma incompleta, por ejemplo, siendo conscientes del lado positivo (como la aparente constancia), pero sin ser conscientes del lado negativo (como la comprobación de la inconstancia).

Aunque niega conscientemente la validez de la inducción, inconsciente y subconscientemente continúa utilizándola. Sin embargo, debido a que ha optado (prejuiciosamente) por negar la inducción en principio, no puede estudiarla con la misma apertura, imparcialidad y profundidad que de otro modo lo habría hecho, y cae en el error tanto en su comprensión como en su aplicación. Una mala teoría genera una mala práctica. Y, por supuesto, lo contrario también es cierto: las malas prácticas promueven teorías erróneas. Está atrapado en un círculo vicioso del que se requiere un esfuerzo especial de objetividad para salir.

Siempre debemos tener presente que lo que parece imposible o necesario para un filósofo (o para cualquier otra persona) depende de su perspectiva general. Todo filósofo se desenvuelve dentro del marco de ciertas creencias y decisiones fundamentales. Estas no constituyen una prisión eterna, pero superarlas requiere tiempo y esfuerzo. Tarde o temprano, un filósofo queda atrapado por sus convicciones pasadas, a menos que se esfuerce enormemente por mantener una mente abierta e inquisitiva.

2. El principio de inducción

En cuanto al principio de uniformidad, que Hume niega, es cierto que resulta una idea difícil de sostener, en el sentido de que no podemos definir fácilmente la uniformidad ni generalizarla. Podríamos hablar de repetición, de dos o más cosas particulares que nos parecen iguales; pero sabemos bien que tal regularidad no se extiende hasta el infinito. Al contrario, sabemos que tarde o temprano, algo inevitablemente será diferente de lo anterior, puesto que el mundo que nos rodea es multiplicitario.

Por lo tanto, este «principio» solo puede considerarse una idea heurística, una regla general, una guía práctica, amplia pero vaga, para el razonamiento. No formula afirmaciones específicas en ningún caso concreto. Simplemente nos recuerda que existen (o nos parecen existir) «similitudes» en este mundo de materia, mente y espíritu. No pretende negar que también existan (aparentes) «diferencias». Obviamente, no es una afirmación de que todo sea uno y lo mismo, una negación de la multiplicidad y la diversidad (al menos en el mundo de las apariencias [14]). Hablar de uniformidad en la Naturaleza no implica uniformidad de la Naturaleza.

También podríamos preguntarnos: ¿puede existir un mundo *sin* «uniformidades»? Un mundo de diferencias universales, donde no haya dos cosas iguales en ningún aspecto, es impensable. ¿Por qué? Porque caracterizar el mundo de esa manera implicaría apelar a la uniformidad. Un mundo uniformemente no uniforme es una contradicción en sí misma. Por lo tanto, debemos admitir que existe *cierta* uniformidad en el mundo. No es necesario que el mundo sea uniforme en su totalidad para que se aplique el principio de uniformidad. Basta con que exista cierta uniformidad.

Dada esta uniformidad, por pequeña que sea, lógicamente podemos y debemos hablar de generalización y particularización. Existen ciertas «uniformidades»; por lo tanto, debemos tenerlas en cuenta en nuestra construcción del conocimiento. El principio de uniformidad no es, pues, una idea descabellada, como parece sugerir Hume. Es simplemente un primer intento de los filósofos por explicar la inducción; un primer intento, pero sin duda no el último. Después viene un tratamiento formal detallado del tema. Este procede con referencia a casos específicos, simbolizados por X e Y, y a la lógica estricta.

El principio de uniformidad no es una generalización de una generalización; no es una afirmación circular, como sostienen algunos críticos. ¿Qué es, entonces? Sencillamente esto: ***cuando encontramos cierta uniformidad en nuestra experiencia o pensamiento, podemos asumir fácilmente que dicha uniformidad continuará hasta que encontremos alguna evidencia o razón que le ponga un límite*** . ¿Por qué? Porque en tal caso, la suposición de

[14] Es decir, tal reconocimiento del pluralismo no excluye de entrada el monismo. Lo primero puede ser cierto a nivel fenomenológico superficial, mientras que lo segundo impera a nivel metafísico, en lo que respecta a la realidad última.

uniformidad ya tiene fundamento, mientras que la suposición contraria de diferencia no lo tiene, o aún no se ha encontrado que lo tenga. La generalización tiene alguna justificación; mientras que la particularización carece de ella por completo, es una afirmación arbitraria.

No se puede argumentar que podamos asumir igualmente la suposición contraria (es decir, la particularización propuesta) basándonos en que en eventos de inducción pasados otras suposiciones contrarias han resultado ser verdaderas (es decir, para las cuales se han aducido experiencias o razones), por la sencilla razón de que tal generalización a partir de diversas inducciones pasadas está formalmente excluida por el hecho de que conocemos muchos casos que hasta la fecha no se han considerado dignos de particularización.

Es decir, si hemos buscado algo y no lo hemos encontrado, parece más razonable suponer que no existe que suponer que, a pesar de ello, sí existe. Ciertamente, en muchos casos, los hechos posteriores desmienten esta suposición de continuidad; pero estos casos son relativamente pocos en comparación. Lo más probable es que se actúe con cautela.

En cualquier caso, esta cautela no es inflexible, puesto que decimos «a menos que» se presente alguna evidencia o argumento en contrario. Esta frase, «a menos que», es fundamental para comprender la inducción. Significa: «si *acaso* », es decir, no implica que necesariamente ocurra lo contrario, ni excluye que pueda ocurrir con el tiempo. Es una expresión de apertura mental, de sana receptividad ante la realidad, de constante disposición a adaptar dinámicamente las propias creencias a los hechos.

De esta forma, podemos afirmar que nuestras creencias se ajustan siempre a los hechos en la medida de lo posible. Si seguimos una lógica inductiva tan rigurosa, libre de irracionalidad, podemos confiar en obtener las mejores conclusiones disponibles en el contexto actual del conocimiento. Generalizamos cuando los hechos lo permiten y particularizamos cuando lo exigen. No particularizamos fuera de contexto ni generalizamos en contra de la evidencia ni cuando esto pudiera generar contradicciones.

Hume dudaba de la validez de la generalización porque pensaba que adoptábamos una proposición general como «Todos los X son Y» *solo* sobre la base de la particularidad correspondiente «Algunos X son Y». Pero si esta última fuera *suficiente* para establecer (inductivamente) la primera, entonces, cuando nos enfrentáramos a una contingencia como «Algunos X son Y y algunos X no son Y», podríamos generalizar tanto los particulares positivos como los negativos, y nos encontraríamos con una contradicción [15]en nuestro conocimiento, a saber, con «Todos los X son Y» y «Ningún X es Y».

Pero como la contradicción es un error, según la segunda [ley] del pensamiento, se deduce que un caso particular no basta por sí solo para confirmar una generalidad. Para ello, primero debemos aducir que el caso particular opuesto no está justificado. Nótese bien lo que hemos demostrado: este criterio de generalización se deriva de la ley de no contradicción. Hume y sus sucesores escépticos no tuvieron en cuenta este criterio adicional. Observaron el aspecto de la «confirmación», pero ignoraron el de la «no refutación».

El principio de uniformidad debe considerarse una aplicación de un principio mucho más amplio e importante, que podemos denominar simplemente ***principio de inducción*** (en oposición al llamado problema de la inducción). Este principio fundamental podría formularse de la siguiente

[15] O, más precisamente, una contradicción.

manera: ***ante cualquier apariencia, podemos considerarla real, a menos que se demuestre que es ilusoria*** .[16]

Este es el principio fundamental de la lógica inductiva, del cual derivan tanto su forma como su contenido todos los demás. Y, en efecto, así es como funcionan todos los seres humanos en la práctica (con la rara excepción de algunas personas, como Hume, que quieren parecer más inteligentes que sus iguales). Es, junto con las tres leyes del pensamiento de Aristóteles, el principio supremo de la metodología, tanto para el pensamiento ordinario como para el científico, cualquiera que sea el ámbito de investigación [17].

En efecto, podríamos interpretar este principio de inducción como ***la cuarta ley del pensamiento*** . Así como las tres leyes propuestas por Aristóteles son en realidad tres facetas de una misma ley, esta cuarta ley también debe considerarse implícita en las otras tres. Siendo la inducción el aspecto más pragmático de la lógica, este principio constituye el fundamento más práctico del discurso racional.

El principio de inducción es una verdad fenomenológica, pues no presupone de entrada que lo que se nos presenta sea real o ilusorio, material o mental, pleno o vacío, ni nada por el estilo. Es un principio perfectamente neutral, sin prejuicios respecto al contenido final de la experiencia y el conocimiento racional. No constituye una cosmovisión particular ni una suposición *a priori* sobre el contenido del conocimiento.

Sin embargo, en una segunda fase, tras la reflexión, el mismo principio favorece la opción de la realidad sobre la de la ilusión como hipótesis de trabajo. Este sesgo inherente no solo es útil, sino que además (y esto es muy importante que los escépticos lo comprendan) es lógicamente sólido, como lo demuestra claramente el siguiente razonamiento:

Este principio es evidente por sí mismo, pues su negación es contradictoria. Si alguien afirma que *toda apariencia es ilusoria, es decir, irreal* , lo que implica que todo nuestro supuesto conocimiento es falso y no verdadero, esa persona está atribuyéndose cierto conocimiento de la realidad (a saber, el conocimiento de que todo es irreal e incognoscible), contradiciéndose así. De ello se deduce que solo podemos ser *coherentes* admitiendo que, en efecto, somos capaces de conocer algunas cosas (lo cual no significa conocerlo todo).

De ello se deduce que la neutralidad lógica inicial de la apariencia debe reinterpretarse como una realidad inicial *que, en todos los casos, puede ser degradada* a la categoría de ilusión si (y solo si) existen razones específicas que lo justifiquen. La realidad es la caracterización por defecto, que a veces resulta ilusoria. El conocimiento es esencialmente realista, aunque en casos excepcionales se manifiesta como irreal. Cabe destacar que tales descubrimientos ocasionales de errores también constituyen conocimiento; no están por encima de él.

---

[16] He formulado y enfatizado este principio desde que comencé a escribir sobre lógica, aunque aquí lo denomino por primera vez «principio de inducción». Véase, por ejemplo: *Lógica del futuro* , capítulo 2, etc.; *Fenomenología* , capítulo 1, etc.; *Reflexiones* , capítulos 1 y 2.

[17] Hago hincapié en esto para evitar cualquier intento de separar el pensamiento ordinario del científico. Siempre debemos destacar su continuidad. La diferencia entre ambos radica (al menos en teoría) únicamente en el rigor, es decir, en el esfuerzo por asegurar la máxima adhesión a la lógica y los hechos. Esto solo significa, como mucho, que más personas comunes y corrientes no observan con atención ni piensan con claridad que la mayoría de los científicos; pero ambos grupos son humanos. Otro punto importante a destacar es que este método es el mismo para el conocimiento de la materia o la mente, de cuestiones terrenales o metafísicas, etc. El principio es el mismo, sea cual sea el contenido.

Si no adoptáramos esta postura, según la cual la apariencia tiende a la realidad más que a la ilusión, estaríamos atrapados en un agnosticismo inextricable. Todo sería « *quizás real, quizás ilusorio* », sin salida posible. Pero esta postura problemática constituye en sí misma una pretensión de conocimiento, al igual que la afirmación de que todo es ilusorio, y por lo tanto, también es contradictoria. De ello se deduce que la interpretación de la apariencia como realidad, salvo prueba en contrario, es *la única* alternativa plausible.[18]

Si la apariencia no se admitiera, al menos *desde un principio* , como realidad en lugar de como ilusión o como algo problemático, la estaríamos negando o poniendo en duda sin motivo alguno; y, sin embargo, estaríamos otorgando a esta negación o duda infundada el estatus de verdad primaria que no necesita justificación. Esta sería una postura arbitraria y contradictoria, una impostura disfrazada de intuición lógica. Todo discurso *debe* partir de alguna verdad concedida; y, en ese caso, la verdad más creíble y coherente es la presunción de la apariencia como realidad, salvo prueba en contrario.

última instancia, podríamos concluir que nuestra suposición de que esta apariencia era real era errónea y reclasificarla como ilusoria. Esto ocurre ocasionalmente, cuando nos topamos con conflictos entre apariencias (o nuestras interpretaciones de ellas). En tales casos, debemos revisar en detalle el fundamento de cada una de las tesis en conflicto y luego decidir cuál de ellas es la más creíble (de acuerdo con numerosos principios de aducción).

Cabe destacar que esta etapa de reconciliación entre apariencias contradictorias no es consecuencia de adoptar la realidad como valor predeterminado de las apariencias. Ocurriría incluso si insistiéramos en apariencias neutrales y rechazáramos todas las hipótesis de trabajo. Los conflictos seguirían apareciendo y tendríamos que resolver el problema que plantean. En cualquier caso, no olvidemos que la presuposición de la realidad, en lugar de la ilusión, solo se produce cuando y mientras no surja ninguna contradicción. De lo contrario, las contradicciones aparecerían con mucha frecuencia.

> Cabe señalar que no entiendo la apariencia exactamente del mismo modo que Edmund Husserl, como algo *ab initio* e intrínsecamente mental; esa visión está más cerca de Hume o incluso de Berkeley que de mí.
>
> La base de la fenomenología de Husserl y la mía difieren en la primacía que se otorga a los conceptos de conciencia y de sujeto de conciencia. Mi enfoque busca la máxima neutralidad, considerando inicialmente las apariencias simplemente como «lo que se ve», sin juzgarlas de inmediato como «contenidos de la conciencia de alguien». En cambio, en el enfoque de Husserl, el contexto más amplio de la apariencia se considera desde el principio como parte integrante de la misma.
>
> Para mí, primero surge el contenido, y *solo después* , mediante deducción, inferencia inductiva o, quizás con mayor precisión, mediante intuición (un acto de consciencia adicional, secundario y reflexivo), tomamos conciencia del contexto de la consciencia y del sujeto consciente. En esta etapa posterior, volvemos atrás y denominamos a la

[18] Cabe destacar también la importancia de las hipótesis de trabajo como motores del desarrollo activo del conocimiento. Una postura escéptica o agnóstica es esencialmente estática y pasiva; tomada en serio, frena todo desarrollo posterior. Los científicos informan repetidamente sobre el papel crucial que desempeña su hipótesis de trabajo, cómo les ayudó a buscar nuevos datos que la confirmaran o la refutaran, cómo les indicó qué buscar, dónde y cómo buscar (véase, por ejemplo, Gould, p. 172). Esto es cierto no solo para las grandes teorías científicas, sino también para los conceptos cotidianos.

aparición como un «contenido de» la consciencia, es decir, como algo cuya aparición (aunque no cuya existencia) es posible gracias a un acto de consciencia de algún sujeto. El contenido es cronológicamente primario; el contexto, secundario.

En la filosofía de Husserl, el hecho de la conciencia y su sujeto están presentes desde el principio, desde que aparece la apariencia. El error de Husserl, a mi parecer, radica en confundir el orden lógico con el orden cronológico, o el ontológico con el epistemológico. Por supuesto, lógica y ontológicamente, la apariencia implica conciencia y que alguien sea consciente; pero cronológica y epistemológicamente, se suceden.

Como resultado de esta diferencia, su enfoque tiene un carácter más subjetivista que el mío, y el mío un carácter más objetivista que el suyo. Cabe señalar, sin embargo, que en sus trabajos posteriores Husserl intentó cada vez más pasar del subjetivismo implícito al objetivismo explícito.

Hemos visto la lógica de la inducción en el caso especial de la generalización. Dado el particular positivo «Algunos X son Y» (apariencia), podemos generalizar a la generalidad correspondiente «Todos los X son Y» (realidad), *siempre que* no tengamos evidencia de que «Algunos X no son Y» (apariencia no contradictoria). Sin esta salvedad, surgirían muchas contradicciones (al generalizar contingencias en generalidades contrarias); esto demuestra la validez de la salvedad. Si (como ocurre a veces) finalmente se encuentra evidencia contradictoria (es decir, sucede que algunos X no son Y), entonces lo que antes se clasificaba como real (es decir, todos los X son Y) pasa a clasificarse como ilusorio (esto se llama particularización).

La inducción es una respuesta flexible a los datos cambiantes, un esfuerzo continuo de adaptación inteligente a los hechos aparentes. Pocos lógicos y filósofos se dan cuenta, o toman en consideración, de que una de las principales disciplinas de la lógica inductiva es **la armonización** . Discuten la observación y la experimentación, la generalización y la aducción, y la deducción, con distinta perspicacia y habilidad, pero la lógica para resolver las contradicciones que a veces surgen mediante esos otros métodos inductivos les es prácticamente desconocida, o al menos muy poco discutida o estudiada. Esta ignorancia, o ceguera, respecto a un componente crucial de la inducción ha dado lugar a muchas teorías erróneas [19].

Nótese bien, para reiterarlo, la *forma condicional* del principio de inducción: otorga credibilidad a las apariencias iniciales «hasta que y a menos que» surjan apariencias contrarias que refuten dicha suposición inmediata. Así, en el caso del principio de uniformidad más estricto, la apariencia inicial son los pocos casos conocidos de similitud (o confirmación) y el hecho de no haber encontrado hasta la fecha casos de disimilitud (o datos contradictorios); esto permite la generalización (o, en un sentido más amplio, la adopción de la teoría) hasta que, si acaso, tengamos razones o evidencia para revertir nuestro juicio y particularizar (o rechazar, o al menos modificar, la teoría).

El principio de inducción también puede utilizarse para validar nuestra confianza en la intuición, la percepción sensorial e interna, así como en la concepción. Asimismo, puede aplicarse a la causalidad, si la formulamos de forma general como: se puede asumir que existe orden en todas partes, a menos que el desorden resulte evidente. Sin embargo, este último principio no es realmente necesario para explicar la causalidad, ya que podemos hacerlo mejor mediante la

[19] Por ejemplo, la llamada paradoja de la confirmación de Hempel.

regularidad, es decir, haciendo referencia al principio de uniformidad, o sea, a la generalización y la aducción.

En cualquier caso, el principio de inducción es claramente un principio *fenomenológico* , antes de convertirse en epistemológico u ontológico. Es un procedimiento lógico aplicable a *la apariencia en sí misma* , libre de o anterior a cualquier pretensión de conocimiento de la realidad desprovista de toda ilusión. Sus afirmaciones son mínimas; son puramente procedimentales. Por esta razón, es tan universal e indudable como cualquier principio puede serlo.

Además, el principio de inducción (y, asimismo, su corolario, el principio de uniformidad) se aplica por igual a los ámbitos material, mental y espiritual. Es un método válido para el análisis de datos, independientemente de su naturaleza, es decir, sin importar su contenido. Mucha gente asocia la inducción exclusivamente con las ciencias físicas, pero esto es erróneo. La lógica inductiva establece criterios de juicio aplicables a todos los campos, incluyendo la psicología y las cuestiones morales y espirituales.

3. Causalidad, necesidad y conexión

Uno de los principales puntos de controversia en el ataque de Hume contra la inducción es su tratamiento de **la causalidad** . Esto no es casualidad, ya que una de las funciones más importantes de la inducción es encontrar y establecer relaciones causales. Si ahora nos centramos en este tema, encontramos prácticamente el mismo error por parte de Hume.

Define la causalidad como una "conjunción constante", ignorando su aspecto inverso (*a contrario*), igualmente importante. En realidad, la causalidad (en su determinación más estricta) de Y por X se definiría así: "X siempre va acompañado o seguido de Y" (el aspecto positivo), *y* "no X siempre va acompañado o seguido de no Y" (el aspecto negativo).

presencia constante de X e Y no bastaría para convencernos de que existe una relación causal entre ellas; también tendríamos que comprobar que *sus ausencias* están relacionadas de igual modo. Esto es cierto, al menos, en la determinación más rigurosa de la causalidad, conocida como causalidad completa y necesaria. Existen, en realidad, determinaciones menos rigurosas, pero estas también incluyen un aspecto positivo y otro negativo, por lo que el argumento es válido también para ellas [20].

Definir la causalidad, como hizo Hume, únicamente en función de su aspecto positivo, necesariamente haría que el vínculo implicado pareciera más débil. El aspecto negativo es lo que otorga al positivo toda su fuerza. La moneda tiene dos caras. Si uno se centra solo en la causalidad completa e ignora la causalidad necesaria subyacente, no es de extrañar que uno (como Hume) no vea ninguna «necesidad» en la causalidad.[21]

La idea de causalidad implica, por lo tanto, no una, sino dos generalizaciones: una conjunción aparentemente constante entre X e Y, *y* una conjunción aparentemente constante entre la negación de X y la negación de Y. Cabe destacar que no se puede hablar de «conjunción constante» sin admitir la generalización.

No se puede hablar de causalidad sin considerar tanto la presencia como la ausencia de la supuesta causa y efecto. Digo «supuesta» porque no es correcto denominar causa y efecto a los dos eventos o elementos en cuestión hasta que se haya establecido formalmente que lo son [22]. Generalmente, se entiende por causa algo que *influye* en otra cosa, es decir, que tiene un efecto sobre ella. Si algo no tiene ningún efecto sobre nada, no puede considerarse una causa.

---

[20] Como demuestro con gran detalle en mi obra *La lógica de la causalidad*.

[21] En efecto, si uno o ambos elementos, denominados X e Y, son categóricamente constantes, la conjunción constante de X e Y es formalmente verdadera, aunque ambos elementos sean independientes entre sí. Para que la constancia sea aplicable específicamente a la conjunción de X e Y, debe existir inconstancia en circunstancias opuestas.

[22] Muchos argumentos falsos contra la causalidad se basan en nombrar los elementos en cuestión como causa y efecto antes de que se haya demostrado que lo son.

Otra forma de expresar esto es señalar que el término "conjunción constante" es muy ambiguo, ya que no especifica la dirección. A primera vista, significa que la causa (X) siempre va seguida (o acompañada) por el efecto (Y), es decir, "si X, entonces Y". Pero, tras reflexionar, también podría referirse a la dirección inversa, a saber, que el efecto siempre implica (o presupone) la causa, es decir, "si Y, entonces X". Y, en última instancia, la interpretación correcta (para la forma más fuerte de causalidad) es que ambas direcciones deben estar implícitas, ya que esto garantizaría la doble condición de causalidad mencionada anteriormente; es decir, que la relación tenga un lado positivo y otro negativo (ya que "si Y, entonces X" puede oponerse a "si no X, entonces no Y").

La expresión «conjunción constante» sería una descripción correcta de la causalidad (completa y necesaria) solo si se entendiera de esta doble manera. La ambigüedad de la frase permite a Hume interpretarla como si solo significara «cada ocurrencia de C tiene una ocurrencia de E asociada», mientras que, al mismo tiempo, la frase nos transmite inconscientemente el significado de una constancia bidireccional de la conjunción, es decir, que incluye «cada ocurrencia de E tiene una ocurrencia de C asociada». Debido a esta tergiversación del significado tácito, muchas de las afirmaciones escépticas de Hume sobre la causalidad parecen superficialmente creíbles cuando, en realidad, no lo son.

Debido a la vaguedad de su análisis, Hume aparentemente solo consideraba causas completas como tales, sin tener en cuenta las causas parciales. Además, parece haber ignorado por completo la causalidad necesaria y contingente. Estas sospechas se desprenden de su definición de causalidad como «conjunción constante». Dicha definición no considera las causas parciales en el sentido positivo, ni las causas necesarias y contingentes en el negativo. Solo abarca una pequeña parte del ámbito de la causalidad. (Y, por supuesto, como veremos más adelante, también ignora la causalidad indeterminista, es decir, la voluntad).

Hume argumenta, además, que la generalidad de la conjunción no es lo mismo que **la necesidad** . Si dos cosas *están* constantemente unidas, no significa que *deban estarlo* . Esto es cierto, pero plantear esta objeción implica no comprender la relación lógica exacta entre la modalidad actual (estar) y la necesidad (deber estar). Son dos *categorías modales* , y su relación es simplemente esta: que la necesidad es *más general que* la actualidad, así como la actualidad es más general que la posibilidad.

Es decir: afirmar la «necesidad» de una relación implica una generalización mayor que afirmar su «actualidad general». De ello se deduce que si se admite la relevancia y validez de una conjunción actual general, también se deben admitir las mismas para la conjunción necesaria, más pronunciada. Si la generalización puede llegar hasta aquí, en principio puede ir aún más lejos. Aceptar una sin la otra, simplemente porque la necesidad es más abstracta (situada en un nivel superior de la escala modal) que la actualidad general, sería arbitrario. No existe fundamento lógico para adoptar una postura tan selectiva como la de Hume.

En efecto, cuando Hume niega la posibilidad del conocimiento humano de la necesidad (admitiendo, en el mejor de los casos, una generalidad, si acaso), ¿qué hace realmente sino reivindicar para sí mismo una necesidad? Al fin y al cabo, la imposibilidad (es decir, la negación de la posibilidad) es simplemente la forma negativa de la necesidad (es decir, la necesidad de la negación). Por lo tanto, Hume se encuentra aquí de nuevo en una posición de autocontradicción inextricable.

Además, es lógicamente imposible negar el concepto de necesidad y admitir el de posibilidad. En el momento en que se admite que algunas cosas son posibles (ya que su realidad implica lógicamente que lo son), también se debe admitir que otras son imposibles. Es decir, todas las posibilidades tienen límites. Si todo fuera posible, nada sería posible, pues las contradicciones se entrelazarían. Por lo tanto, negar toda necesidad es una postura lógicamente insostenible.

Existe otra forma en que el escepticismo de Hume respecto a la causalidad se relaciona con su problema de inducción. Hume se pregunta repetidamente sobre qué base creemos en una " **conexión** " causal. Según él, todo lo que observamos y podemos observar son las coincidencias de la conjunción; *nunca observamos ni podemos observar ningún vínculo o conexión entre las cosas conjuntadas* .

La conexión no es un hecho observable a partir del cual podamos generalizar, incluso si la generalización fuera válida. La causalidad es, en el mejor de los casos, una generalización sobre la conjunción, pero no nos dice nada sobre un vínculo subyacente más fuerte, que es realmente lo que popularmente entendemos por causalidad. La idea de conexión es, por lo tanto, una proyección a posteriori de alguna fuerza oscura sobre un informe esencialmente estadístico; presupone algo más de lo que se da empíricamente.

En respuesta, cabe señalar que «conjunción» no es un objeto concreto, sino una abstracción. Fenomenológicamente, se refiere a la aparición de dos objetos uno al lado del otro en un contexto determinado. El término no alude a un fenómeno con cualidades sensibles en sí mismo, sino más bien a una relación entre fenómenos (o, de forma similar, otras apariencias o conceptos) que proyectamos para unificarlos con fines racionales. Es una herramienta de razonamiento.

«Conexión» es también un término abstracto. Por lo tanto, podríamos preguntarnos por qué Hume reconoce la conjunción pero no la conexión. La respuesta sería que esta última es una abstracción más compleja que la primera. La conexión no se relaciona tan directamente con la observación como la conjunción. Se requiere más imaginación para comprenderla, ya que se refiere a propiedades colectivas, no individuales, de las cosas.

Es cierto, como sugiere Hume, que la causalidad (es decir, la causalidad determinista, a diferencia de la voluntad) nunca se conoce ni se puede conocer en casos individuales, salvo mediante el conocimiento del comportamiento de tipos de cosas. Por lo tanto, la causalidad no puede ser una generalización de conexiones individuales percibidas, sino solo una generalización a partir de conjunciones individuales. La conexión es una idea racional, descendente, más que una idea empírica, ascendente. Se imagina a partir de múltiples observaciones, en lugar de simplemente observarse.

Aunque Hume comprendió correctamente esto, su objeción a la conexión carece de fundamento, porque según la lógica inductiva (es decir, los principios de aducción), podemos imaginar cualquier cosa que elijamos como hipótesis y afirmarla como verdadera, siempre que siga siendo compatible con toda la experiencia (tanto positiva como negativa), significativa, consistente consigo misma y con todo el demás conocimiento empírico y abstracto, y más coherente, relevante [23]y creíble que todas las hipótesis alternativas.

---

[23] Aquí, la relevancia se refiere a que exista algo más que la mera compatibilidad entre la tesis y los datos empíricos; para que la tesis sea relevante para los datos en cuestión, debe implicar algunos de ellos y, por lo tanto, verse reforzada por ellos. La tesis resulta útil, pues, al explicar en cierta medida los datos. Y debe ser más útil que otras, ya que si solo es tan útil y sólida como sus alternativas, sigue siendo problemática (es decir, no podemos decidir entre todas ellas).

En otras palabras, lo que Hume se niega a comprender es que la mayor parte del conocimiento humano se basa en la abstracción y la imaginación. No entiende que esto es perfectamente legítimo, siempre que se rija por las reglas de la aducción. La generalización directa a partir de la experiencia es solo un tipo de inducción, la más simple. En un sentido más amplio, tenemos el proceso de aducción, es decir, el de formular hipótesis complejas o elaboradas y ponerlas a prueba repetidamente, tanto experimental como racionalmente.

La idea de conexión causal (o vínculo o conexión) es solo una de esas hipótesis. No se trata de una generalización directa de la experiencia, como la de la "conjunción constante", sino de una aducción bastante legítima y común derivada de la experiencia. Es una construcción racional que nos resulta útil para nuestra comprensión, coherente con toda la evidencia que tenemos de la experiencia y con coherencia interna. Es decir, la génesis del concepto de conexión concuerda con el método científico.

Una objeción común es: «la noche sigue al día y el día sigue a la noche, pero no decimos que el día cause la noche ni viceversa». En efecto, en términos más generales, toda cosa impermanente inevitablemente será seguida, tarde o temprano, por su negación; pero no consideramos tales secuencias de eventos como consecuenciales. La secuencia no siempre implica consecuencia. Por lo tanto, la causalidad es para nosotros algo más que la mera conjunción repetida. Necesitamos un concepto de conexión, más allá del de simple conjunción constante, para poder expresar esta importante idea. No se trata de una tautología.

Podríamos sugerir, además, que la «conexión» no se suele concebir como algo general, el mismo elemento abstracto en todos los casos particulares de causalidad. En la práctica, en cada caso se identifica algo específico y relativamente concreto como la conexión operativa. Se requiere un análisis más preciso en cada caso para determinar dónde reside dicha conexión. Por ejemplo, en el caso del día y la noche, el elemento común es la luz solar y la rotación terrestre, con algunas excepciones durante los eclipses causados por la luna.

Así pues, se puede decir que los fenómenos del día y la noche se deben a la acción de causas comunes. Su conjunción constante se debe a que ambos son efectos alternativos de otros fenómenos. Deben sucederse, pues no pueden ocurrir simultáneamente. En determinadas circunstancias, ocurre uno; en las demás, ocurre el otro. El sol y la tierra orientados de cierta manera, junto con la luna en esa posición, dan lugar al día; lo mismo ocurre con la tierra orientada en la dirección opuesta, dando lugar a la noche; y así sucesivamente.

Podemos generalizar este ejemplo diciendo que debemos considerar la conjunción constante solo como un primer *indicador* de causalidad. En la mayoría de los casos, es indicativa de causalidad, como categorización inicial por defecto. Pero en algunos casos, debemos admitir que los fenómenos conjuntivos se suceden debido a un tercer factor (o conjunto de factores), con el que, a su vez, están constantemente conjuntados. Tienen una o varias causas comunes, o conjunciones constantes, que explican con mayor precisión su sorprendente regularidad de sucesión.

En tales casos, no diríamos que los dos fenómenos están conectados causalmente de forma directa (aunque invariablemente se alternen). En cambio, consideraríamos que cada uno de ellos está directamente conectado causalmente al tercer fenómeno (o conjunto de fenómenos) [24]. Por

[24] Podemos decir entonces también que los dos fenómenos están conectados causalmente de forma 'indirecta' *a través* del tercer fenómeno.

lo tanto, nuestra idea de conexión causal es una subcategoría de conjunción constante, en lugar de un misterioso añadido universal. Por esta razón, necesitamos dos conceptos distintos.

Si nos tomamos la molestia de analizar el discurso de Hume, encontraremos miles de conceptos y creencias *tan abstractos como* el de la causalidad, que él mismo ridiculiza [25]. Su afán por atacar esta abstracción en particular no es más que una negativa arbitraria a aceptar argumentos perfectamente racionales. No aporta ninguna prueba ni razón sólida que demuestre que este concepto sea más endeble que cualquiera de los que él mismo acepta. No debemos tolerar semejante doble rasero.

La generalización y la aducción están igualmente justificadas y, lógicamente, no son procesos muy diferentes. De hecho, cada una podría considerarse un caso particular de la otra. No se puede admitir una y rechazar la otra. No se puede admitir una en mayor o menor medida y rechazar la otra en mayor o menor medida. Son esencialmente lo mismo. Ambas son *indispensables . y son medios ineludibles* del conocimiento humano, que en su mayoría es conceptual y teórico. Nadie puede pretender criticarlos racionalmente sin utilizarlos.

Personajes como Hume muestran una insatisfacción meticulosa con la naturaleza tentativa e incierta del conocimiento inducido, pues su mentalidad estrecha se basa firmemente en la idea de que solo la deducción proporciona «pruebas». Nada más lejos de la realidad. La mayoría, si no todas, las verdades aparentemente deducidas dependen en cierta medida de la inducción a partir de la experiencia. La deducción es solo una herramienta más en la esencialmente inductiva empresa del conocimiento humano. Incluso el empirista más acérrimo no puede formular ninguna idea sin recurrir a la inducción.

La validez (así como la necesidad) de la inducción es igual a la de la deducción. La deducción no es superior a la inducción. La validación de la deducción (es decir, la ciencia de la lógica deductiva, incluidas las leyes del pensamiento) depende de numerosas inducciones. La validación de la inducción también depende de numerosas inducciones. En ambos casos, nos basamos en nuestra *intuición lógica* , en lo que parece o no parece lógico y creíble, así como en una gran cantidad de información.

Los escépticos no pueden rechazar tales intuiciones lógicas sin apelar a esa misma facultad que poseemos. Cuando un escéptico afirma que tal o cual idea o creencia es o no lógica, creíble, fiable, convincente, demostrable, válida, o cualquier otra cualidad similar, está demostrando tener una comprensión lógica y nos pide que tengamos la misma. Podemos estar de acuerdo o en desacuerdo. En ningún caso puede pretender tener una capacidad superior a la de la comprensión lógica. No es un ser sobrehumano dotado de privilegios especiales.

---

[25] Por mencionar solo un ejemplo: la noción de «asociación» de ideas. ¿Cuál es el contenido concreto de este término abstracto? ¿Tiene la «asociación» una cualidad sensible, como un color, una melodía, un olor, un sabor o una sensación? Evidentemente no; sin embargo, Hume utiliza esta abstracción con frecuencia. De hecho, para él es la fuerza principal (otra abstracción) en la mecánica de las ideas que desea instituir en la psicología, emulando el tratamiento que Isaac Newton dio a la física.

4. La psicología de la inducción

Hume se esforzó por desmitificar la ciencia de la inducción, psicologizando nuestra comprensión de la misma. Por supuesto, existe una psicología de la inducción, ya que los humanos poseen psique e inducen. Sin embargo, Hume intentó reducir la inducción a mecanismos psicológicos, es decir, sustituir la lógica del pensamiento inductivo por una psicología del pensamiento inductivo. Propuso una descripción que, en la práctica, eliminaba la posibilidad de evaluación y prescripción. Su objetivo era socavar definitivamente cualquier intento de validar la inducción.

Con este objetivo en mente, Hume propuso una teoría psicológica. de **generalización** . Para él, la generalización era una mera reacción casi mecánica o instintiva de expectativa debida a impresiones repetidas en la mente; era, en efecto, un hábito adquirido. En esencia, Hume argumentaba que la experiencia repetida de casos de X que son Y nos lleva a concluir que todos los X son Y (es decir, a esperar que los casos aún no vistos se ajusten a la experiencia pasada), aunque en principio las cosas bien podrían (y a menudo lo hacen) resultar de otra manera.

Pero según la lógica inductiva, la teoría de Hume es solo una hipótesis que, como todas las hipótesis, debe confirmarse repetidamente y nunca refutarse. Hume no puede considerarla exenta de la lógica inductiva ni trascendente. Está subsumida en ella como cualquier otra teoría. De hecho, no existe ningún impulso psicológico como el que Hume plantea, y su teoría es prueba de ello, puesto que él mismo es consciente de que las cosas pueden resultar (y a menudo resultan) diferentes de lo esperado.

Es importante destacar que, en la práctica, si bien solemos generalizar, a menudo lo hacemos con cautela, plenamente conscientes de que podríamos cambiar de opinión más adelante. Además, solemos abstenernos de generalizar, ya sea porque no queremos actuar precipitadamente o porque ya conocemos evidencia en contra. Asimismo, con frecuencia particularizamos después de haber generalizado, al encontrar nueva evidencia que contradice esta generalización.

De consideraciones tan simples se desprende que *la afirmación de Hume sobre una ley psicológica es empíricamente inexacta* . Se trata de una observación falsa, una generalización apresurada basada en una introspección limitada o selectiva. No solo no explica el fenómeno de la generalización ni sustituye la necesidad de un tratamiento lógico y epistemológico del tema, sino que es una afirmación psicológica errónea, una psicología incorrecta.

Otro intento de psicologización reduccionista fue el intento de Hume de descartar la causalidad como una mera **asociación de ideas** . Básicamente, esto sugiere que Hume tenía dificultades personales para distinguir el hecho de la causalidad de nuestra manera de llegar al conocimiento de la causalidad; debido a que confundía ambos conceptos, intentó fusionarlos.

basaba , por supuesto, en su creencia de que lo que percibimos (cuando parecemos percibir el mundo) no son cosas que existen en el mundo exterior, sino imágenes de tales cosas producidas en la mente a través de las sensaciones. Debido a este análisis erróneo (por ser internamente inconsistente y contradictorio) del proceso experiencial, Hume parece tener cierta credibilidad al afirmar que la causalidad es una mera asociación de ideas.

Hume adoptó, en efecto, la teoría del conocimiento humano de John Locke como punto de partida. Esta teoría, ciertamente, parece de sentido común: tenemos sentidos y, obviamente, estos producen imágenes y recuerdos en nosotros. Sin embargo, esta es la base de la cosmovisión que se conoce como realismo ingenuo (o materialismo acrítico). Parece razonable, pero, tras una reflexión, se revela inestable.

Si los sentidos realmente producen imágenes en nuestra mente del mundo que hay más allá de ellos, entonces no tenemos conocimiento directo de ese mundo exterior, sino solo de dichas imágenes (este término abarca todas las modalidades fenoménicas, es decir, no solo la vista, sino también el oído, el olfato, el gusto y las diversas sensaciones táctiles). En ese caso, ¿cómo podemos siquiera conocer los sentidos corporales y sobre qué base podríamos afirmar la existencia de un mundo más allá de ellos? Es un dilema aparentemente irresoluble.

A primera vista, afirmar que nuestra relación cognitiva con el mundo exterior está mediada por ideas parece inofensivo. Resulta bastante obvio que nuestras ideas, o la mayoría de ellas, de alguna manera «representan» o «se corresponden» con el mundo. Pero, tras reflexionar, esta visión de cómo se constituye y justifica nuestro conocimiento es lógicamente insostenible. ¿Cómo podemos afirmar que nuestras ideas son representativas o se corresponden con la realidad si no tenemos un contacto inmediato con ella para emitir este juicio? ¿Cómo podemos, en efecto, afirmar que nuestras ideas *no* representan ni se corresponden con la realidad? Parecemos condenados a la ignorancia absoluta.

Cabe reconocer que Hume (a diferencia de Locke [26]) se percató de la dificultad insuperable que planteaba la teoría del conocimiento basada en el sentido común. Sin embargo, no es tan meritorio que Hume desarrollara un profundo escepticismo ante este dilema, pues asumió que no existía otra alternativa. Es decir, en lugar de considerar que el enfoque teórico particular de Locke había originado el dilema, lo veía como una causa definitiva para dudar de todo conocimiento humano.

Que semejante duda radical pusiera en duda, a su vez, su propia capacidad de conocimiento y sus conclusiones, al parecer no se le pasó por la cabeza a Hume (o no lo suficiente). Pues, aunque a partir de entonces fue fundamentalmente escéptico, continuó buscando y reivindicando conocimiento. Pero no se esforzó demasiado por encontrar una solución al problema inherente. Nunca descubrió la solución que posibilitaba un enfoque fenomenológico.[27]

---

[26] Estoy generalizando un poco, porque, en realidad, Locke era consciente del problema, al igual que Berkeley después de él (y antes de Hume). Quizás el filósofo más culpable debería ser Descartes. Pero no puedo entrar aquí en los detalles históricos.

[27] Esto surgió mucho más tarde en la historia de la filosofía. Incluso Immanuel Kant, sucesor intelectual de Hume, nunca llegó a comprender la fenomenología, sino que desarrolló un complejo sistema filosófico que acentuó la brecha entre apariencia y realidad. Cabe señalar que, al usar este término, no me refiero necesariamente a los intentos hegelianos o husserlianos de fenomenología, si bien estos dos filósofos posteriores desempeñaron sin duda un papel importante.

Este enfoque se resume en el *principio de inducción mencionado anteriormente* , que inicia la búsqueda del conocimiento a partir de las apariencias, más que de las percepciones sensoriales. El término «apariencias» se refiere a los contenidos de la conciencia, independientemente de su origen, por lo que no conlleva presuposiciones como «percepciones sensoriales». No se trata de una cuestión verbal, sino de una cuestión de ordenamiento del conocimiento. Desde una perspectiva fenomenológica, la teoría de Locke sobre las sensaciones y las ideas es precisamente eso: un intento de explicación de ciertas apariencias. Vista desde esta perspectiva, las dificultades que presenta parecen mucho menos amenazantes.[28]

Ahora bien, todo esto se dice aquí solo para explicar por qué Hume se vio prácticamente obligado a reducir la causalidad a la «asociación de ideas». Dado que su punto de vista *separaba efectivamente* las ideas de sus objetos, no podía hablar de los objetos en sí mismos sin cierta incomodidad, y se vio bastante acorralado a centrarse en las ideas.

Pero cabe destacar que, para nosotros, libres del dilema que plantea la teoría de Locke gracias a un enfoque más fenomenológico, el panorama es muy diferente. Podemos distinguir lógicamente las ideas de los objetos a los que se refieren, ya sean físicos, mentales o espirituales. Si bien es posible que las ideas aparezcan siempre en ciertas secuencias, esto no nos basta para afirmar que los objetos a los que se refieren estén relacionados causalmente.

Una vez más, debemos aplicar criterios deductivos e inductivos para juzgar la cuestión.

Para empezar, cabe señalar que el concepto de asociación de ideas es inherentemente causal. Dejando de lado la visión de Hume sobre la causalidad como mera conjunción constante, en contraposición a la conexión, afirmar que las ideas están asociadas de alguna manera implica una conexión entre ellas. Si pensamos en términos de que una idea «da origen» a otra, o utilizamos cualquier otra expresión similar, estamos pensando en causalidad. La implicación puede ser tácita, pero está claramente presente.

Que la secuencia causal se refiera al tipo específico de cosas que llamamos ideas, en lugar de al tipo de cosas que llamamos objetos, es irrelevante para la relación en sí, que se concibe como técnicamente la misma independientemente del tipo de cosa relacionada. La causalidad es un tipo de relación entre términos o tesis, que no tiene nada que ver con su contenido real.

Afirmar que la idea de X causa la idea de Y es una afirmación de causalidad, al igual que afirmar que X causa Y. La prueba formal consiste en que podemos llamar a la «idea de X» un caso particular de X, y a la «idea de Y» un caso particular de Y. En lógica formal, X e Y son símbolos que representan cualquier par de términos; no se reservan para objetos en contraposición a las ideas. Por esta razón, los principios desarrollados con respecto a X e Y son universales.

Si admitimos formalmente una relación causal entre ideas (o impresiones, sensaciones, conceptos, creencias, pensamientos o cualquier otro fenómeno mental), no hay razón para no admitir una relación causal entre otros tipos de cosas (es decir, entre no-ideas, es decir, los objetos de la mayoría de las ideas). Aceptar una y rechazar la otra, como hace Hume, solo puede ser arbitrario, pues no hay nada que las distinga formalmente. Las variables difieren, pero la relación subyacente entre ellas es la misma.

En resumen, nuestro uso de la palabra «asociación» en un caso y «causalidad» en el otro es un mero adorno verbal. El argumento principal de Hume se basa, por lo tanto, en una distinción

[28] Para obtener más información sobre este tema, remito al lector a mi trabajo sobre fenomenología.

verbal superficial. Y aquí, una vez más, su intento de sustituir la lógica por la psicología resulta inverosímil. Las verdades de la lógica son independientes de cualquier tesis psicológica.

En segundo lugar, Hume incurre en incoherencia al formular un concepto de asociación de ideas que *excluye* la causalidad entre los objetos a los que se refieren dichas ideas. Este contraste excluyente entre ambos conceptos constituye la falacia del concepto robado. Para invalidar la asociación de ideas, es decir, para señalar que las ideas pueden asociarse erróneamente, necesitamos un conocimiento más objetivo con el que compararlas. Resulta lógicamente imposible afirmar que las asociaciones de ideas son ocasional o inherentemente erróneas sin presumir de un conocimiento independiente de la verdadera causalidad entre los objetos en cuestión.

Al minimizar o negar la causalidad entre objetos mediante la postulación de la asociación de ideas, Hume se basa en su experiencia y en la nuestra, que demuestra que a veces las asociaciones no coinciden con las causalidades. Si careciéramos de tales experiencias, no podríamos comprender el argumento de Hume ni convencernos de él. El discurso de Hume implica tácitamente su capacidad y la nuestra para comprender la causalidad independientemente de la asociación, es decir, que todos tenemos acceso a alguna realidad objetiva.[29]

Hume comete aquí el mismo error absurdo que Kant cometería más tarde al afirmar que las cosas tal como son en realidad («en sí mismas») son radicalmente diferentes de las cosas tal como se ven. ¿Cómo podía *saberlo* ? Nadie puede postular de forma coherente un conflicto entre realidad y apariencia sin tener acceso a ambas. Si alguien acusa a los humanos de un engaño total, pierde todo derecho lógico a debatir sobre el supuesto mundo «real», pues tal debate (incluso hipotéticamente) sería contradictorio, ya que implica en sí mismo una pretensión de conocimiento.

El crítico no puede pretender ser una excepción a la regla general que plantea. No podemos proyectar un escenario que nos excluya, ¡pero algunos lo siguen intentando! Es cierto que todos tenemos ilusiones a veces; nadie es infalible, pero esto dista mucho de ser un engaño total.

Cabe señalar que somos perfectamente capaces de distinguir entre ideas y objetos. Hume lo hace en la práctica, aunque niega nuestra capacidad para hacerlo teóricamente. De hecho, ¿cómo podría su discurso tener sentido para él y para nosotros si no pudiéramos establecer esa distinción? Si los objetos aparentes no fueran más que ideas, es dudoso que pudiéramos siquiera imaginar tal distinción; sin duda, sería lógicamente contradictoria, al igual que lo fue posteriormente la dicotomía de Kant.

En tercer lugar, analicemos con más detalle los hechos del caso. Cabe señalar que, por lo general, no nos detenemos a pensar si nuestras ideas se combinan repetidamente, sino que nos centramos únicamente en sus objetos. Además, podríamos preguntarnos si en nuestra experiencia real dos ideas se combinan constantemente; la respuesta me parece evidente: no. En cambio, muchos objetos sí nos parecen estar constantemente combinados.

Además, si reflexionamos lo suficiente, notamos fácilmente que las ideas pueden asociarse en nuestra mente por razones que no tienen nada que ver con los objetos a los que se refieren. Dicha asociación no se basa en conjunciones constantes, sino en una sola coincidencia. La fuerza de

[29] Es evidente que Hume creía en la existencia del mundo exterior, ¡ya que dedicó gran parte de su tiempo a escribir y publicar libros para que otros los leyeran!

la asociación mental no se debe a la frecuencia estadística. Por ejemplo, una determinada melodía me recuerda a cierta mujer, simplemente porque sonaba en el restaurante donde nos sentamos el día que la conocí. Es muy posible que haya escuchado la misma melodía cien veces antes, sin que se produjera ninguna asociación.

Esto significa que, en nuestra experiencia cotidiana, sin hacer referencia a Hume, la conjunción de ideas y la conjunción de los objetos a los que se refieren son dos cuestiones muy distintas. *Incluso si* observáramos nuestras ideas y las encontráramos constantemente unidas, no necesariamente concluiríamos que los objetos a los que se refieren están causalmente relacionados; no somos (la mayoría de nosotros) tan ingenuos. Asimismo, somos perfectamente capaces de creer que dos objetos están causalmente relacionados, *incluso cuando* nuestras ideas relativas a estos objetos no surgen fácilmente de forma conjunta.

También cabe destacar que, intuitivamente, tenemos la capacidad volitiva (a menudo, si no siempre) de suscitar o reprimir ideas, mientras que no parecemos tener un poder similar con respecto a los objetos aparentes. Podemos ignorarlos u olvidarlos, pero eso no los borra: si los buscamos de nuevo, reaparecen o alguien más podría verlos. Sin embargo, en el caso de las ideas, o más precisamente de muchos recuerdos e imaginaciones derivadas, experimentamos un mayor poder de manipulación. Por ello, cabe esperar que las asociaciones entre ideas sean más tenues: dependen más de nuestra voluntad.

Todas estas observaciones y argumentos sencillos nos llevan, una vez más, a la conclusión de que Hume se entregó a una generalización excesivamente apresurada, fruto de muy poca introspección y reflexión. Fue perezoso o deshonesto, centrándose en los datos que respaldaban su teoría predilecta e ignorando los datos y razonamientos que la contradecían. El asunto está abierto a un juicio objetivo; no se trata de mi palabra contra la suya: cualquiera puede examinar cuidadosamente los datos y juzgar de forma independiente.

Las ciencias filosóficas de la lógica, la fenomenología, la epistemología y la ontología proporcionan el modelo y las directrices para la inducción. Por supuesto, también es necesario considerar la psicología de la inducción, ya que, al fin y al cabo, la inducción es una actividad de la psique humana. Mediante este estudio complementario, podemos comprender mejor cómo se produce realmente la inducción. Pero la psicología y la lógica son dos campos muy diferentes.

En resumen, describiría la psicología de la inducción de la siguiente manera: El alma humana posee facultades de cognición, voluntad y valoración. Estas tres funciones entran en juego en todo acto inductivo. El fin es cognitivo; el medio es volitivo (combinado con elementos no volitivos, proporcionados por el sistema nervioso, principalmente el cerebro); la motivación proviene de la valoración del conocimiento, o de las cosas o eventos a los que el conocimiento puede servir como medio.

La relación entre las ciencias filosóficas (incluida la lógica) y la psicología de la inducción (en un individuo en un momento dado) radica en que dichas ciencias (en la medida en que la persona las conoce y las tiene presentes) *influyen* en su actividad inductiva. No la determinan, cabe destacar, pero sí la influyen. Esta relación, por lo tanto, deja espacio para los factores cognitivos, volitivos y axiológicos de la inducción.

Si una persona tiene un bajo nivel de conocimiento o comprensión de los fundamentos científicos de la inducción, es natural que cometa errores con frecuencia. Sin embargo, incluso sin formación formal ni reflexión sobre la inducción, la mayoría de las personas piensan de forma subconsciente y lógica, y por lo tanto, a menudo logran cierto éxito en sus inducciones.

Después de todo, los seres humanos poseen una considerable inteligencia natural; de lo contrario, no habrían sobrevivido hasta ahora. En definitiva, dichas ciencias son creaciones muy recientes de la mente humana.

La raíz del problema de Hume con la inducción reside quizás en su concepción errónea de lo que [30]son las ideas. Sugiero que, en su mente, las ideas son nubes de «materia mental» producidas por la sensación. Estas nubes a menudo se asemejan a los objetos que generaron nuestras sensaciones, pero no podemos estar seguros de ello, ya que no tenemos acceso a dichos objetos salvo a través de las ideas. Por lo tanto, lo que realmente percibimos y conocemos son solo ideas. Así pues, las ideas son velos que nos separan de la realidad, en lugar de vías de acceso a ella.

Esta perspectiva, como ya se ha señalado, resulta contraproducente, puesto que también se acusa de ignorancia y error. Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es cómo se *reifican las ideas* en el discurso de Hume. Al visualizar las ideas como átomos de sustancia mental, su visión del conocimiento humano en su conjunto quedó completamente distorsionada.

De hecho, una idea es algo muy abstracto, una intención [31]hacia algún objeto, una *relación* que apunta en cierta dirección, que dirige nuestra atención hacia allí, más que una entidad sustancial. Una idea es la idea *de* un objeto. No existe independientemente de un objeto (aunque, por supuesto, el objeto en cuestión no tiene por qué ser real, sino que puede ser ilusorio).

Es cierto que los procesos físicos de la sensación desempeñan un papel fundamental en nuestra relación noética con un dominio que trasciende nuestro cuerpo físico aparente. Pero *de ello no se deduce* que lo que percibimos al sentir este «mundo externo» sean sensaciones o incluso imágenes [32]del mundo.

- **La única teoría coherente es que lo que percibimos es *el mundo mismo* .**

---

[30] Mientras que Locke utilizaba el término «idea» de forma muy general (incluyendo todos los fenómenos mentales, incluso las emociones), Hume distingue las impresiones primarias de las ideas derivadas, es decir, las sensaciones empíricas simples de las construcciones mentales más complejas que se elaboran a partir de ellas. Sin embargo, aquí utilizo el término «idea» de forma similar a Locke, ya que la distinción más precisa de Hume no afecta al tema que nos ocupa.

[31] La palabra «intención» está muy bien elegida aquí, nótese bien. No es la idea, ni su nombre, la que pretende el objeto, sino nosotros, el sujeto, quienes lo hacemos. La palabra no se refiere principalmente a un acto de conciencia, en el sentido en que Husserl definió la conciencia en referencia a una misteriosa «intencionalidad». La conciencia no es esencialmente una acción, sino más bien un evento receptivo. No, la intención se refiere a *un acto de voluntad* . El sujeto (yo, tú) programa dicha intención en cada noción o símbolo que produce. El sujeto dirige su atención (conciencia) hacia el objeto en cuestión cuando vuelve a encontrarse con esa idea o palabra. Cuando nos comunicamos, nos transmitimos mutuamente estas guías para la acción mental.

[32] Un problema verbal que siempre debemos tener presente es la ambigüedad del término «sensaciones»: usado en sentido general, se refiere a todo el material sensorial, mientras que, más específicamente, nos hace pensar en sensaciones táctiles. Del mismo modo, el término «imágenes» tiende a evocar imágenes visuales, pero en este contexto se refiere a cualquier semejanza, es decir, tanto a fenómenos auditivos como a otros fenómenos sensoriales. Tales ambigüedades pueden parecer inofensivas, pero confunden a muchas personas.

- **Las imágenes que formamos en nuestra mente de esas percepciones primarias son solo *recuerdos ex post facto* de lo que percibimos [33].**
- **Los conceptos abstractos que formamos posteriormente no son meras manipulaciones de recuerdos concretos, sino *relaciones que pretendemos establecer con los objetos percibidos inicialmente* .**

El hecho de que percibamos objetos externos, y no impresiones o ideas sobre ellos, es sin duda maravilloso, tanto que aún no podemos comprender cómo sucede. Pero nuestra dificultad e incapacidad para explicar esta maravilla de la naturaleza no son razón suficiente para negar su existencia. Que percibamos el mundo es bastante obvio; cómo es posible tal cosa es una cuestión distinta, que quizás nunca respondamos. La ciencia normalmente no niega la existencia misma de aquello que hasta ahora no puede explicar.

Cabe destacar que podemos afirmar *que* percibimos directamente el mundo exterior, sin pretender saber aún *cómo* lo logramos. Sabemos que podemos, porque, como ya se explicó, esta es la única teoría coherente que podemos plantear. Sin embargo, el papel exacto que desempeñan los sentidos y el cerebro (más allá de la producción, el almacenamiento y la reactivación de la memoria) en esta evidente percepción directa sigue siendo una incógnita. El hecho de que persista una pregunta incompleta no invalida la veracidad de la respuesta parcial ya obtenida. Existen muchos problemas en las ciencias específicas que aún permanecen sin resolver, y por ello no descartamos el conocimiento que ya poseemos.[34]

De una teoría del conocimiento objetivista y no escéptica no se deduce que la percepción o la concepción nunca puedan ser erróneas. Los errores en el conocimiento humano son esencialmente conceptuales, y la lógica se encarga de minimizarlos. A veces, la percepción parece errónea a posteriori, debido a que observamos percepciones posteriores que parecen contradecir las anteriores. En tales casos, nos damos cuenta de que, de hecho, extrajimos una inferencia conceptual de las percepciones iniciales, que las posteriores evidencian que era injustificada, y corregimos nuestra suposición previa. Esto no es más que una aplicación de las leyes del pensamiento y del principio de inducción para dilucidar percepciones contradictorias.

---

[33] Más precisamente, **los recuerdos** son elementos *físicos* (producidos por sensaciones visuales y auditivas) almacenados en el cerebro que, al reactivarse (voluntaria o involuntariamente), proyectan imágenes o sonidos *mentales* que percibimos y reconocemos internamente como previamente percibidos directamente (en el mundo físico, cuando corresponde). En el caso de los olores, los sabores o los fenómenos táctiles, sospecho que no podemos «recordar» de esta manera las percepciones pasadas o presentes, sino solo «reconocerlas» como familiares, por lo que el término memoria tiene un significado ligeramente diferente. Cabe destacar que no solemos confundir nuestras percepciones de cosas y eventos materiales con nuestros recuerdos de dichas percepciones; solo filósofos de salón como Locke y Hume equiparan estas dos experiencias, de forma totalmente irreflexiva.

[34] Por ejemplo, ¿qué es exactamente una "fuerza" como la gravedad en física? ¿O qué es la "energía"? Isaac Newton admitió su ignorancia al decir " *hypotheses non fingo* " (que significa "no tengo explicación"); e incluso después de los avances modernos en física, como las teorías de la relatividad y la mecánica cuántica, todavía no sabemos a qué se refieren concretamente estas abstracciones ni por qué ocurren estos procesos. A pesar de esta ignorancia parcial (e incluso crucial), no consideramos que la física sea menos una ciencia. Porque ¿qué es la ciencia? No es la omnisciencia, sino simplemente la garantía de que nuestras opiniones actuales son las mejores posibles en el contexto actual de la experiencia, porque son las más *rigurosamente* inducidas.

Una vez que comprendemos el conocimiento humano de esta manera verdaderamente esclarecedora, queda claro por qué Hume estaba tan confundido y era tan contradictorio en sus ideas sobre la inducción y otras cuestiones lógicas y filosóficas. Si uno parte de premisas falsas, es muy probable que termine con conclusiones falsas. Debería haber sido más cuidadoso.

Filósofos como Hume siempre han encontrado difícil de comprender o explicar la idea de que podamos percibir y concebir el mundo exterior, y no solo nuestras impresiones e ideas sobre él. Esto es comprensible, porque esta aparente capacidad nuestra (es decir, la conciencia externa) es algo verdaderamente sorprendente y, bueno, *milagroso* ; no se me ocurre una palabra mejor para describirlo.

Pero estos mismos filósofos dan por sentado que nuestras percepciones y concepciones internas son válidas y no necesitan explicación. Al parecer, no se dan cuenta de que esta capacidad (la conciencia interna) también es milagrosa, de hecho, igual de milagrosa. Porque la diferencia entre ambas, al fin y al cabo, es solo una cuestión de distancia. ¿Y quién puede decir cuán grande es el alma (el sujeto de la conciencia) o dónde se encuentra realmente? ¿Por qué suponen que está más «dentro» que «fuera» del cuerpo aparente?

En ambos casos, hay algo maravilloso e inexplicable: la conciencia, una relación entre un objeto y un sujeto. ¿Cómo puede un ser (un alma, una entidad espiritual) experimentar a otro (un fenómeno mental o material)? En el caso de la autointuición, sujeto y objeto son excepcionalmente uno solo. Pero incluso esto es un acontecimiento maravilloso: que algo pueda experimentarse a sí mismo.[35]

El mero hecho de la consciencia es el mayor misterio. En comparación, cuestiones como hasta dónde puede llegar la consciencia y cómo, en algunos casos, se despierta y se posibilita mediante la sensación, sin que el cuerpo bloquee ni distorsione nuestra percepción, son cuestiones relativamente menores.

Por supuesto, una teoría sobre el papel exacto de los sentidos sigue siendo muy deseable. Obviamente, cada órgano sensorial (ya sea en humanos u otros animales) proporciona al organismo en su conjunto acceso a un rango de datos específicos, y a ningún otro: por ejemplo, los ojos humanos abren la ventana a un rango de ondas de luz (el espectro visible), pero no a todas las frecuencias (no a las ondas de radio, los rayos ultravioleta ni las microondas, por ejemplo) ni a otras modalidades (como el sonido o las señales químicas). Los diferentes órganos sensoriales han evolucionado a lo largo de millones de años (a ritmos y en direcciones diferentes en distintos organismos).

Sin estos órganos sensoriales, no seríamos capaces (al parecer) de percibir la realidad externa. Por lo tanto, su función no se limita a la producción de memoria, sino que son de alguna manera esenciales para el contacto real entre el organismo como Sujeto y los objetos materiales que percibe. Aun así, cabe reiterar que no se puede afirmar de forma consistente que lo que el Sujeto percibe sean productos internos de la sensación. Tampoco basta con la explicación de que los órganos sensoriales sirven para filtrar parte de la realidad externa. Los órganos sensoriales deben tener un papel más significativo en la interacción Sujeto-Objeto. ¿Pero cuál?

---

[35] Dejo abierta la cuestión de si podemos experimentar la presencia *de otras* almas. Algunos sugieren que es posible, es decir, afirman tener una especie de intuición sobre otros. Incluso hay quienes afirman haber experimentado a Dios.

5. El yo o alma

Como vimos en los ejemplos de las teorías psicológicas de Hume sobre la generalización como hábito y la causalidad como asociación de ideas, en la práctica tendía a incurrir en inducción errónea (y, por supuesto, en deducción errónea).

Sintetizaba a partir de pocos datos o un análisis superficial, sin prestar atención a la información o los argumentos que hubieran delimitado o refutado sus conclusiones preconcebidas. Se centraba en los aspectos positivos de un tema, aquellos que confirmaban sus tesis, e ignoraba o descartaba alegremente los negativos, aquellos que debilitaban sus posturas.

Estas prácticas erróneas por su parte no sorprenden, dada su oposición teórica a la inducción, es decir, su creencia de que la inducción tiene un problema intrínseco. Si existe una falta general de comprensión lógica, esto inevitablemente se traducirá en errores prácticos. A la inversa, el error teórico se debe a su propia falta de práctica. Por supuesto, tal error nunca es generalizado; de lo contrario, quien lo comete no podría participar en el diálogo.

La misma tendencia a la inducción errónea se encuentra en el tratamiento que hace Hume del alma humana y de la libertad de la voluntad. Rechazando de plano la inferencia cartesiana « *cogito, ergo sum* », Hume negó la existencia o la posibilidad de conocer un yo o alma humana, concibiendo nuestra creencia común en tal cosa como debida únicamente a la «agrupación o recopilación» de nuestras diversas percepciones:

> *"Debe ser una sola impresión la que da origen a toda idea real. Pero el yo o la persona no es una sola impresión, sino aquello a lo que se supone que remiten nuestras diversas impresiones e ideas. Si alguna impresión da origen a la idea del yo, esa impresión debe permanecer invariable a lo largo de toda nuestra vida, puesto que se supone que el yo existe de esa manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la tristeza y la alegría, las pasiones y las sensaciones se suceden, y nunca coexisten todas al mismo tiempo. Por lo tanto, no puede derivarse la idea del yo de ninguna de estas impresiones, ni de ninguna otra; y, en consecuencia, tal idea no existe."*[36]

Aunque su reflexión sobre este importante tema, como sobre muchos otros, se basa claramente en la observación y la intuición personal, lo que demuestra que Hume es un verdadero filósofo, digno de considerable respeto, su razonamiento vuelve a ser erróneo. Sostiene que necesitaríamos experimentar una única «impresión», una que impregne toda nuestra experiencia, para justificar la idea del yo. Con esto, parece referirse a un fenómeno mental concreto de algún tipo específico. Al no encontrar tal experiencia central, reduce nuestra identidad personal, en el mejor de los casos, a la suma total de la masa de impresiones fugaces

---

[36] *Tratado* , Libro I, Parte IV, Sec. VI.

de todo tipo que obviamente tenemos. Pero podemos discrepar de este punto de vista por varias razones.

En primer lugar, ¿con qué fundamento Hume exige desde el principio que el yo se configure como una única «impresión» permanente que subyace a toda experiencia interior? Esto debe considerarse una hipótesis suya, que necesita ser probada inductivamente, y no necesariamente, como él supone, la única manera posible de concebir el tema. El yo podría no ser una entidad tan fenoménica como él la presenta (es decir, una impresión), y tal vez sea más prudente definirlo en función de sus funciones (cognición, voluntad y valoración) en lugar de su sustancia.

Respecto a la condición de singularidad de la impresión de Hume: no sería inductivamente erróneo afirmar que el yo es la suma total de todas las impresiones. Esto podría interpretarse como que todas nuestras impresiones son indicativas de, o incluso causan, una entidad subyacente que, aunque nunca perceptible, se supone perdura en el tiempo. En otras palabras, el todo es más que la suma de las partes. Tal suposición constituiría simplemente una hipótesis conceptual, como por ejemplo la hipótesis de los electrones en física como entidades subyacentes a los fenómenos eléctricos. Una abstracción no tiene por qué ser idéntica a los datos experienciales que la sustentan.

Respecto a la condición de permanencia de la impresión propuesta por Hume: exigir, como él lo hace, que seamos conscientes del yo a tiempo completo, o incluso parcial, antes de creer en él, no concuerda con la lógica inductiva. Esta última nos permite extrapolar de una aparente autoconciencia ocasional a la suposición de la presencia permanente de un yo real; esto sería simplemente una generalización. Incluso podríamos postular un yo sin ninguna impresión directa del mismo, a modo de hipótesis aductiva que se sustentaría en diversas experiencias y consideraciones. Cualquiera de los dos enfoques concordaría con la lógica inductiva, siempre que respetemos las reglas habituales de la inducción (especialmente, que no se encuentre evidencia contraria ni inconsistencia).

En segundo lugar, Hume argumenta de forma circular cuando afirma (en la cita anterior): «Por lo tanto, no puede derivarse la idea del yo de ninguna de estas impresiones, *ni de ninguna otra* ». Aun aceptando (cosa que no hago, como acabo de explicar) su afirmación de que el yo no puede inferirse de impresiones distintas a la del yo, no se deduce que, de hecho, no tengamos impresiones del yo. Cuando dice «ni de ninguna otra», pretende excluir categóricamente esta experiencia particular, que afirma no haber tenido jamás.

Debemos considerar seriamente el estatus empírico e inductivo de la afirmación de Hume de no tener autoconciencia. Es importante señalar que esta afirmación es *negativa* , lo que significa que informa de una búsqueda infructuosa de algo (una impresión con la que puede identificarse). *¿ En qué medida se basa realmente esta afirmación en la observación introspectiva? ¿* Acaso meditó con gran esfuerzo una hora al día durante cinco años, por ejemplo, en busca de su yo? ¿O, como sospecho, simplemente se evaluó mentalmente durante cinco segundos, un par de veces, y concluyó lo que ya había decidido afirmar como cierto, a saber, que no tenía un yo?[37]

[37] No quiero decir que si Hume hubiera meditado lo suficiente, necesariamente habría afirmado la existencia del yo. Muchos meditadores, presumiblemente importantes, niegan la existencia del yo (por ejemplo, la doctrina budista *del anatman*), o al menos su cognoscibilidad (por ejemplo, en el *Brihadaranyaka Upanishad* : «Nadie puede conocer el atman, puesto que el atman es el conocedor de todas las cosas»); no es que siempre esté de acuerdo con su lógica. Pero la palabra de un observador casual como Hume no es comparable a la de tales meditadores. En cualquier caso, seguimos ante meros rumores, que deben ser sopesados empírica y racionalmente. Dichos meditadores bien podrían

Además, ya sea que se proponga con prejuicios, de forma casual o tras una investigación minuciosa, una afirmación negativa de ese tipo *siempre implica necesariamente una generalización* . Generalizamos desde «Busqué en mí por todas partes durante mucho tiempo y no encontré lo que buscaba» hasta «no existe tal cosa como lo que busco, ni en mí ni en nadie más». Repetir esto es una generalización, y no hay otra forma de llegar a una afirmación negativa empírica.

Hume generaliza: desde los pocos momentos en que no percibía un yo, hasta toda su existencia temporal; y desde su propia vida interior hasta la misma condición en todas las demás personas. Sin embargo, ¡Hume no cree oficialmente en la generalización! ¿Está exento? ¿Debemos suponer que a él se le permite generalizar (y de hecho hacerlo a partir de datos muy tenues, su dudosa introspección), pero a nadie más? Esto es claramente un doble rasero o una autocontradicción por parte de Hume. Se presenta como empirista [38], y así se le considera ampliamente, pero su empirismo es claramente muy superficial y ilusorio.

En tercer lugar, existe una postura alternativa (a la que me adhiero), que concuerda plenamente con los principios de la lógica inductiva. Consiste en que todos experimentamos nuestro propio yo con frecuencia, aunque dicha experiencia varíe en intensidad y dependa de las circunstancias. El yo siempre está implícito y presente en cada momento de cognición, voluntad o valoración. Pero para ser conscientes de él, o lo suficientemente conscientes como para declarar su presencia con certeza, se requiere un esfuerzo de autoconciencia.

Además, dicha autoconciencia no es una percepción, sino una intuición, porque el yo no es una entidad fenoménica (es decir, con cualidades visibles, audibles u otras cualidades sensibles), sino *no fenoménica* . Para experimentarla, uno debe dirigir su atención «hacia adentro», es decir, hacia el objeto buscado, y no hacia afuera, en dirección a objetos mentales o físicos.

Se requiere mucha práctica de meditación para apaciguar, silenciar y serenar la mente lo suficiente como para contemplar el yo con claridad y confianza. Si existe una etapa en la que el yo desaparece efectivamente, o se percibe como «vacío», como afirman algunos meditadores avanzados, esa etapa es mucho más profunda de lo que Hume evidentemente llegó. Por lo tanto, no se puede recurrir a la filosofía oriental para justificar a Hume.

Si uno espera encontrar el yo en impresiones sensoriales o mentales burdas, como las que Hume tenía en mente, sin duda se sentirá decepcionado. Pero si uno comprende que el yo es una apariencia mucho más *sutil* que esas, algo que se percibe más que se apercibe, entonces puede afirmar que experimenta el alma directamente.[39]

Se manifiesta más fácilmente como una «presencia» inherente a todas las intenciones y actos de conciencia, voluntad y valoración, que como un objeto aislado. Sin embargo, existen indicios

---

tener razón, pero otras personas no pueden aceptarlos sin más y abstenerse de meditar. Para reclamar el conocimiento para uno mismo, uno debe meditar personalmente como lo hicieron esos meditadores. Después de eso, también hay que juzgar sus afirmaciones teóricas, y no simplemente asumir que eran genios infalibles.

[38] Incluso como empirista extremo, en el sentido del “positivismo lógico” moderno.

[39] Si intentamos explicarle el color a un ciego, podría preguntarnos si es ruidoso, huele bien, sabe bien o tiene una textura áspera. Pero no podemos responder a su pregunta basándonos en tales cualidades fenoménicas, porque la respuesta es una experiencia completamente distinta. Entonces podría decir: ¡el color no existe! Pero eso se debe simplemente a que no *puede* verlo. De manera similar, para experimentar el yo, uno necesita intuirlo; no puede percibirlo, pues carece de características fenoménicas.

de que, a un nivel más profundo, el yo puede contemplarse «en sí mismo», y más adelante (de forma más mística) como parte o aspecto de un Ser universal.

Además, contamos con un *concepto justificable* del yo. Podríamos aceptar el yo como una mera construcción conceptual; esta sería, lógicamente, una postura aceptable. Lógicamente, se nos permite e incluso se nos recomienda proponer hipótesis que *unifiquen y expliquen* los datos empíricos.

Podríamos argumentar que eventos como la conciencia, la voluntad y la valoración implican un yo. Son incomprensibles sin la presuposición de un yo. Ser consciente es tener un yo; querer es tener un yo; desear o sentir aversión es tener un yo. El cerebro y los demás órganos sensoriales y motores no son conscientes ni poseen la capacidad de voluntad; no son sujetos ni agentes, sino meros canales o instrumentos.

Pero, en mi opinión, esta postura constructivista y restrictiva *no* explicaría todos los hechos de la experiencia. ¿Cómo podríamos entonces afirmar conocer *detalles específicos* sobre nuestro propio funcionamiento mental individual a partir de una abstracción tan general? Para superar esta dificultad, debemos adherirnos a un postulado intuicionista.

Por ejemplo, si tengo un pensamiento ahora mismo, puedo discernir con precisión si surge de mi propia voluntad o si aparece sin ella o en contra de ella. Soy perfectamente capaz de distinguir entre mis propias creencias, voluntades y valores, y aquellos que me impone mi cerebro o influencias externas. Si no tuviera una intuición directa sobre mí mismo, o al menos sobre mis propios actos internos, tal distinción sería imposible.

Ningún conocimiento teórico del yo puede generar certezas tan íntimas. Por lo tanto, debemos admitir que sí experimentamos el yo mismo, aunque sea ocasionalmente, por ejemplo, cuando nos esforzamos específicamente por hacerlo. Para nosotros, no es simplemente un concepto, sino también una experiencia directa.

La dificultad para alcanzar la autoconciencia se debe quizás a nuestra incapacidad, salvo posiblemente en la meditación profunda, para detectar el yo como tal. Normalmente, experimentamos nuestro yo a través de su funcionamiento real, es decir, cuando participamos en actos específicos de cognición, voluntad o valoración. Cuando el yo no se «expresa» en tales actos, es transparente como el espacio para nuestros ojos, salvo quizás (para reiterar) en la meditación. Si bien la intuición del yo también es un acto del yo, parece existir un requisito para que el yo se exprese primero de otra manera que no sea a través de la intuición, ¡antes de que la intuición pueda detectarlo!

Hume se negó a reconocer tales manifestaciones de autoconciencia como datos válidos. Practicó la introspección, pero claramente no la suficiente; tal vez fue demasiado impaciente y llegó a una conclusión prematura. Generalizó, partiendo de su propia falta de experiencia del yo en algún momento, a todas las personas para siempre. Por estas razones, su conclusión negativa no puede considerarse un hecho innegable (como muchos lo creen). Es solo una teoría, con muy poca evidencia que la respalda y que además es inconclusa.

Por mi parte, insisto: existen *datos* experienciales no fenoménicos a partir de los cuales se puede extraer legítimamente una idea concreta del yo. Ese yo momentáneo puede generalizarse y considerarse razonablemente más permanente, al menos durante la vida terrenal del individuo. Podemos especular además que el yo existe antes y después de la muerte; pero ese es otro tema, mucho más difícil de establecer inductivamente, si es que se puede.

Además , basándonos en dichos datos sutiles y en las impresiones fenoménicas, podemos postular aductivamente un concepto de sí mismo, un yo abstracto. Esta aducción es posible incluso sin recurrir a los datos intuitivos, sino simplemente a partir de los datos más burdos que reconoce Hume. La abstracción así iniciada proporciona entonces apoyo a los datos intuitivos, y estos, a su vez, sirven para confirmar y ampliar aún más la abstracción.

En conclusión, la postura escéptica de Hume hacia el yo se debe principalmente a sus dificultades personales con la introspección y el procedimiento inductivo. Establece criterios teóricos erróneos de observación y juicio, y además, en la práctica, no se adhiere a sus propias reglas y restricciones.

6. Libre albedrío

A continuación, consideremos las opiniones de Hume sobre el libre albedrío. Dadas sus ideas sobre el yo y la causalidad, podemos prever con relativa facilidad la dirección que tomará su pensamiento respecto a la voluntad humana y la ética.

Dado que Hume negó la existencia del yo, no se puede esperar que creyera en la voluntad en el sentido ordinario, es decir, en la libertad del alma individual para querer o no querer algo independientemente de las influencias externas. Por lo tanto, cabría esperar que optara por algún tipo de determinismo [40]. Si bien negó la causalidad, o nuestro conocimiento de ella, en el ámbito físico, esto no excluye lógicamente la causalidad en el ámbito mental, por lo que dicho determinismo sería coherente con él.

Sin embargo, se esfuerza por rescatar para los seres humanos algún vestigio de voluntad. En su opinión, no somos meras pelotas de goma que reaccionan a los acontecimientos de forma totalmente predecible. Parece que tenemos cierta libertad para hacer lo que nos apetece. Nuestras acciones están relacionadas con nuestro carácter, nuestros deseos y nuestras pasiones; son precisamente estos atributos distintivos los que nos hacen únicos. Por lo tanto, estamos determinados por impulsos, preferencias y emociones; o mejor dicho, ellos *son* «nosotros», nosotros somos su suma total. Esto concuerda con su visión del yo como un conjunto de fenómenos mentales transitorios.

Esto, por supuesto, no es lo que llamaríamos libre albedrío. Es más bien esclavitud a pasiones arbitrarias. Hume lo admite cuando dice: «La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y jamás puede pretender otra función que la de servirlas y obedecerlas» [41]. Con esto quiere decir que, si bien la inducción y la deducción nos proporcionan información que puede influir en nuestras acciones, no pueden determinarlas. Según él, solo las pasiones pueden movernos verdaderamente; en última instancia, es con ellas con las que nos identificamos y actuamos.

Esto nos dice mucho sobre el funcionamiento de la mente de Hume, e incluso sobre el de muchas otras personas, pero no refleja con exactitud la totalidad de la naturaleza humana. Puede aplicarse a algunas personas en ciertos momentos, pero no a todas en todo momento. Porque si bien es cierto que la razón no necesariamente afecta nuestras acciones, también lo es que las pasiones no tienen por qué hacerlo. Así como la información que nos brinda la razón puede influir en nuestras acciones, pero bien puede ser ignorada, es decir, no es determinante, lo mismo

---

[40] Entre paréntesis: cabe reconocer que Hume comprende que el libre albedrío no debe identificarse con la mera espontaneidad. El indeterminismo, tanto en el ámbito físico como en el mental, constituye una especie de determinismo en relación con los seres humanos. Si las cosas nos suceden al azar, sin causa alguna, estamos sujetos a ellas con la misma certeza que si fueran factores causales deterministas. Es decir, su propia falta de causas no disminuye su impacto causal sobre nosotros.

[41] *Tratado* , Libro II, Parte III, Sec. iii.

ocurre con las pasiones. No tenemos por qué ser esclavos de nuestras pasiones ni identificarnos con ellas; de hecho, somos distintos de ellas y capaces de trascenderlas.

Es cierto que muchas personas (quizás la mayoría) desconocen esta libertad de voluntad y se dejan dominar por sus pasiones. Algunas, por cierto, también se dejan guiar por la razón; es decir, se ven atormentadas por obligaciones familiares, sociales, políticas o religiosas, y son incapaces de resistirse a ellas. Pero tal pasividad o dependencia no es normal ni inevitable; es una enfermedad del alma que tiene cura. Las pasiones, al igual que la razón, solo pueden influir en el alma, no determinarla; el alma conserva en todo caso la capacidad y la responsabilidad de elegir entre ellas y decidir cómo actuar. Esto resulta evidente para cualquiera que practique el autocontrol.

Con esfuerzo podemos aprender a dominar nuestra propia mente, y de hecho, esa política es la sabiduría misma. Pero esta exigente virtud depende de que distingamos claramente entre causalidad (o causalidad determinista) y voluntad (o causalidad personal), y de que comprendamos qué significa «influencia».

Se dice que una persona se ve influenciada por algo para actuar (o no actuar) de cierta manera si su percepción o concepción de ese algo facilita (o dificulta) dicha acción. Esta *facilitación* (o, por el contrario, impedimento) de la voluntad nunca es determinante: la persona conserva la libertad de no querer actuar en la dirección de la influencia (o en contra de ella); aún puede optar por la otra vía. La capacidad de la voluntad aumenta (o disminuye), pero la persona sigue teniendo la última palabra.

Así pues, la influencia es una forma especial de condicionamiento de la acción voluntaria. La acción no es causada (en el sentido de causalidad) directamente por el evento o la cosa que la influye, sino que nuestra *conciencia* , en cierto grado, de ese evento o cosa (ya sea concreto o abstracto) nos afecta (a quienes realizamos la acción), haciendo que dicha acción sea más o menos fácil de lo que sería de otro modo. El pensamiento influyente nos impulsa o nos frena, pero aun así (mientras tengamos libre albedrío) debemos esforzarnos para concretar cualquier cosa.

Una vez que comprendemos la relación causal denominada influencia, podemos distanciarnos de nuestras pasiones e incluso de nuestra razón, y considerarlas como mera información influyente, a tener en cuenta al motivar o decidir nuestras acciones, pero sin permitirles jamás usurpar la soberanía del alma, que en última instancia es la única que rige la voluntad y es responsable de sus orientaciones. Sin embargo, Hume no logra comprender esto, pues aún se encuentra demasiado inconsciente y absorto en sus pasiones. Al negar la existencia misma del yo o de la persona, concibe erróneamente la voluntad como subordinada a las pasiones.

Así, Hume confunde sus opiniones y comportamientos personales con verdades generales sobre la naturaleza humana. Una vez más, lo encontramos haciendo observaciones inexactas y generalizando en exceso. No siempre se da cuenta del carácter hipotético de sus proposiciones ni de la necesidad de intentar fundamentarlas mediante procedimientos inductivos precisos. Dado que desde el principio malinterpretó la inducción, se vio incapacitado metodológicamente.

Los filósofos no poseen poderes especiales de "intuición" para alcanzar la verdad, independientes del análisis y la corrección lógica. Piensan como todos los demás, mediante el razonamiento inductivo, y pueden cometer errores como cualquier otra persona si no tienen cuidado.

7. La dicotomía ser-deber ser

Las opiniones de David Hume sobre muchos temas filosóficos parecen estar motivadas (a mi parecer) por el deseo de eximirse de la moralidad. A menudo, este parece ser el motor subyacente de toda su filosofía escéptica, hacia donde toda ella tiende manifiestamente. Al negar la inducción, la causalidad, el yo y un libre albedrío efectivo, justifica la idea de que «todo vale» en el conocimiento y en el comportamiento personal. Esta tendencia general se confirma al considerar algunas de sus posturas respecto al razonamiento ético.

Hume cuestiona la posibilidad de derivar enunciados prescriptivos, que nos dicen lo que debemos hacer o no hacer, de enunciados descriptivos, que nos dicen cómo son o no son las cosas. La distinción entre estos dos tipos de enunciados es, en su opinión, tan radical que uno no puede reducirse al otro. Esto significa, en efecto, que las proposiciones morales o éticas carecen de fundamento formal en los hechos; es decir, no pueden afirmarse como verdaderas en un sentido absoluto. En su opinión, no existe una manera lógica de deducir o inferir un «deber ser» a partir de un «ser».

Según Hume, las afirmaciones prescriptivas son, en el mejor de los casos, meros consejos prácticos sobre cómo perseguir nuestro propio interés y el de las personas que valoramos (o, en un sentido más amplio, con las que simpatizamos o empatizamos). Se trata de una forma de pragmatismo o utilitarismo, en lugar de nociones morales más profundas de deber u obligación. De este modo, la ética se vuelve esencialmente amoral: una cuestión de conveniencia, una mera descripción de las mejores maneras de perseguir nuestros valores arbitrarios. La implicación es de relativismo y convención.

Cabe añadir que la conclusión de Hume sobre una ética no ética o relativista es coherente con su postura sobre el libre albedrío. Pues si en realidad no poseemos libre albedrío, sino que nos dejamos guiar inevitablemente por nuestras pasiones, y además podemos confiar en ellas en lugar de en la razón, entonces no necesitamos la ética. *La ética solo tiene sentido si tenemos un verdadero poder de elección y, por lo tanto, debemos tomar decisiones.*

La visión de Hume sobre la lógica ética es una interesante mezcla de verdad y falsedad, razón por la cual muchos han coincidido con él y a otros les ha resultado difícil refutarlo. La ética es, sin duda, un tema vasto y complejo, y no pretendo aquí abordarlo en detalle [42]. Simplemente

[42] Cabe señalar que no creo que sea tarea del filósofo ético prever todas las situaciones de la vida y prescribir el comportamiento óptimo para cada una. Ciertamente, el filósofo está llamado a considerar casos generales complejos y proponer respuestas acertadas. Pero cada situación es única en ciertos aspectos, por lo que la tarea principal en este campo es enseñar a las personas a pensar por sí mismas —de manera sensible, inteligente y lógica— sobre cuestiones éticas. La filosofía ética es, ante todo, lógica ética, y solo secundariamente aborda ciertos contenidos. No es una doctrina totalitaria. Cada persona debe vivir su propia vida.

quiero mostrar brevemente cómo y por qué el enfoque de Hume, a pesar de su aparente dominio escéptico, resulta aquí, una vez más, superficial y limitado.

La cuestión planteada es principalmente formal. ¿Qué son las proposiciones prescriptivas y cómo se relacionan con las descriptivas? La respuesta obvia sería que las prescripciones *relacionan fines con medios* . Debo hacer (o no hacer) esto *si* quiero (o no quiero) obtener o alcanzar aquello. La modalidad «deber» (o «tener que» o «deber») es esencialmente el vínculo en un tipo específico de proposición condicional (si-entonces), donde un deseo o «valor» es el antecedente y una acción o «virtud» es el consecuente.

Tales proposiciones condicionales no son descriptivas en sí mismas, sino que se derivan deductivamente de formas descriptivas. Cuando decimos «si queremos tal cosa, entonces esta es la manera de conseguirla», afirmamos que «así y así» es/son *causa(s) de* «tal cosa» [43]. Esta última es una afirmación fáctica, que puede ser verdadera o falsa. De ello se deduce que la proposición prescriptiva también puede juzgarse como verdadera o falsa, al menos en lo que respecta a la corrección de la conexión implícita entre su antecedente y su consecuente.

Cabe mencionar que las proposiciones pueden ser positivas (imperativos) o negativas (prohibiciones). Asimismo, las negaciones de las proposiciones, es decir, «no imperativo» (exento) y «no prohibido» (permitido), también constituyen modalidades éticas importantes. Sin embargo, por brevedad, nos centraremos aquí únicamente en los imperativos, ya que el resto se deduce lógicamente.

Como se desprende de nuestra definición anterior de imperativo, este es *condicional* . Bueno o malo significa bueno o malo *para* algo o alguien. El imperativo solo es verdadero *si* concedemos que el valor perseguido es, en efecto, valioso. Pero, ¿cómo podemos saber si alguno de nuestros valores es valioso en un sentido absoluto? Esta es la pregunta de Hume, y es bastante válida. Sin embargo, su conclusión de que los valores están formalmente obligados a ser arbitrarios (es decir, no pueden deducirse de hechos concretos) es cuestionable.

Nuestra tarea consiste en demostrar que podemos llegar de alguna manera a imperativos [44]*categóricos* , es decir, estándares éticos que puedan fundamentar y justificar todos los imperativos condicionales subsiguientes. Una forma concebible de hacerlo es mediante un argumento dilemático: «Tanto si se desea esto como aquello o cualquier otra cosa, la búsqueda de tal o cual cosa sería, en cualquier caso, una condición previa».

---

[43] No voy a entrar aquí en las distintas determinaciones de causalidad. Baste decir que, obviamente, si A es la única forma de llegar a X, entonces puedo decir: «Debo hacer A para llegar a X». Pero si hay formas alternativas de llegar a X —por ejemplo, A, B y C—, entonces solo puedo decir: «Debo hacer A, B o C para llegar a X»; es decir, mi prescripción es disyuntiva.

[44] Debe quedar claro que, si bien utilizo esta expresión intencionadamente, no me refiero a lo mismo que Kant. Se trata de la forma, no del contenido. Aquí estoy hablando de lógica ética formal, no defendiendo un imperativo categórico general o particular. Kant considera un imperativo categórico si es universal, es decir, aplicable a todos, a todos *los agentes* . En mi opinión, un imperativo categórico puede ser bastante singular. Lo que hace que un imperativo sea categórico, en lugar de hipotético, es su necesidad para todos *los objetivos* a los que ese agente puede aspirar. Lógicamente, esto es más simétrico. ¿Qué medios son universales en este sentido, es decir, universales para todos los objetivos (no necesariamente para todas las personas)? La vida, la integridad y la salud corporal, el alma, la cognición, la voluntad, la valoración, la integridad y la salud mental: estos son los medios que siempre necesitamos para tener éxito, cualesquiera que sean nuestros objetivos particulares.

Un valor es absoluto si resulta indispensable para la consecución de *cualquier* valor, por arbitrario que sea, que uno elija personalmente. Un valor relativo puede obviarse en la búsqueda de otros valores relativos, pero un valor absoluto se presupone en toda búsqueda y, por lo tanto, debe respetarse incondicionalmente.

¿Existen tales valores absolutos? Claramente, sí. Un ejemplo obvio es *la vida* misma: si uno carece de vida, no puede aspirar a nada más; por lo tanto, la vida debe ser protegida y enaltecida. Otro valor absoluto es *el yo* : si el alma es la fuente de todas nuestras acciones, buenas o malas, entonces el bienestar del alma es un valor absoluto. Para lograr lo que uno desea, se necesitan los medios fisiológicos y psicológicos que hacen posible dicha búsqueda, es decir, las facultades corporales y mentales. Y, sobre todo, ¡es necesario estar presente!

Estos son ejemplos obvios. ¿Qué nos enseñan? Si deseamos comprender, utilizar y validar proposiciones éticas, debemos darnos cuenta *de qué hace posible y necesario todo ese discurso* . Una ilustración y prueba sencilla de ello es que si les digo «no sigan ninguna doctrina ética», estoy enunciando una doctrina ética y, por lo tanto, cometiendo una contradicción.

Las proposiciones éticas no se aplican a los objetos inanimados. Se aplican únicamente a los seres vivos, porque solo ellos tienen algo que ganar o perder. Pero aplicarlas a todos los seres vivos no es correcto, pues si bien podemos afirmar objetivamente que las plantas, los insectos y los animales inferiores poseen valores, su funcionamiento es automático o instintivo, y no pueden comprender ni aplicar la ética voluntariamente.

Solo los humanos, y quizás animales superiores como los chimpancés o los delfines, pueden tener pensamientos éticos y la voluntad para llevarlos a cabo. Estos pensamientos son verbales o no verbales en el caso de los humanos, y necesariamente no verbales en el caso de los animales superiores. Por lo tanto, en última instancia, el discurso ético explícito concierne únicamente a los seres humanos.

Podemos afirmar, desde el principio, que para participar en un discurso ético, los seres humanos deben estudiar y considerar su naturaleza, su verdadera identidad. Deben comprender su naturaleza biológica y espiritual, la naturaleza de su organismo físico-mental y la naturaleza de su alma. Además, dado que la biología y la espiritualidad no se limitan al individuo aislado, sino que se relacionan con grupos más amplios y con la sociedad en su conjunto, la ética debe abarcar un ámbito igualmente amplio.

Si se ignora este amplio trasfondo fáctico al formular proposiciones éticas, inevitablemente se caerá en la arbitrariedad y, tarde o temprano, en el error. En conclusión, podemos desarrollar una ética que involucre valores absolutos y se base en verdades fácticas. Es evidente que la ética no es arbitraria si consideramos las condiciones que la originan: que somos seres vivos frágiles, con necesidades y límites naturales, y que somos personas con facultades de cognición, voluntad y valoración.

Si se consideran todos los hechos relevantes, entonces un «deber ser» engloba una gran cantidad de información sobre el «ser» y, por lo tanto, puede considerarse un tipo especial de «ser». Es decir, si se desarrolla adecuadamente, una afirmación ética puede declararse verdadera, como cualquier otra afirmación fáctica. Es un hecho ético, en contraposición a un hecho «alético». Por supuesto, si no se induce y deduce correctamente, una proposición ética puede declararse falsa, pero no todas las proposiciones éticas son falsas.

Hume no logró comprender las condiciones lógicas fundamentales de la ética y, por lo tanto, se estancó en la idea superficial de que la ética no puede fundamentarse profundamente en los hechos. Dado que el alcance de sus consideraciones era parcial, al menos pudo ver que un "deber ser" comienza siendo condicional, pero no pudo comprender cómo podría llegar a ser incondicional. Por consiguiente, concluyó erróneamente que inferir un "deber ser" a partir de un "ser" es un razonamiento falaz. Esto fue posteriormente denominado, con aires de grandeza, "la falacia naturalista" [45].

[45] Por George Edward Moore, en su *Principia Ethica* (1903). Digo «pomposamente» para recalcar que, en mi opinión, no se trata de ninguna falacia lógica. El problema es lógico, pero tiene solución. Mi rechazo a esta supuesta falacia no implica rechazar de plano la tesis central de Moore, a saber, la de la primacía intelectual del concepto de «bien», es decir, que comprendemos tácitamente el término de alguna manera antes de cualquier teoría que intente definirlo.

8. La paradoja de la confirmación de Hempel

Carl Gustav Hempel [46]expuso una supuesta "paradoja de la confirmación", que sugería que una lógica inductiva formal totalmente consistente es imposible. Esto se conoce comúnmente como "la paradoja del cuervo" y puede describirse de la siguiente manera:

a) La observación de que algunos cuervos son negros (algunos A son B) confirma la hipótesis de que todos los cuervos son negros (todos A son B).

   Esta última proposición puede oponerse a Todas las cosas que no son negras no son cuervos (Todo lo que no es B no es A).

b) A continuación, consideremos la observación de que Algunas manzanas son verdes (Algunas C son D). Esto se puede convertir en Algunas cosas verdes son manzanas (Algunas D son C).

   De esta proposición se deduce que algunas cosas que no son negras no son cuervos (algunas cosas que no son B no son A), puesto que las cosas verdes no son negras y las manzanas no son cuervos.

   Ahora bien, así como Algunos cuervos son negros (Algunos A son B) confirma la hipótesis de que Todos los cuervos son negros (Todos los A son B), así también Algunas cosas que no son negras no son cuervos (Algunos que no son B no son A) confirma la hipótesis de que Todas las cosas que no son negras no son cuervos (Todos los que no son B no son A).

   Esta proposición inducida puede, a su vez, oponerse a «Todos los cuervos son negros» (o «Todos los A son B»), y aquí radica la dificultad, pues parece que la mera observación de algunas manzanas verdes basta para confirmar la hipótesis de que «¡Todos los cuervos son negros!». Cabe destacar que para llegar a este resultado ni siquiera fue necesario observar ningún cuervo negro.

c) De lo anterior se deduce que podemos igualmente bien, utilizando el mismo proceso lógico, dado que algunas manzanas son verdes, confirmar la hipótesis de que todos los cuervos son rosas, o de cualquier otro color (excepto el verde).

d) Esto es en sí mismo un misterio: ¿cómo pueden las manzanas decirnos algo sobre los cuervos? Intuitivamente, esto debe considerarse una *falacia lógica* .

   Además, en el caso de los cuervos negros, su existencia cuenta con respaldo empírico, como ya se indicó; por lo tanto, la inferencia de que todos los cuervos son negros a partir de las manzanas verdes parece razonable. Sin embargo, en el caso de los cuervos rosados,

[46] Alemania-EE. UU., 1905-1997.

nunca hemos observado ninguno; por lo tanto, la inferencia de que todos los cuervos son rosados a partir de las manzanas verdes parece completamente injustificable.

Además, si sabemos por observación que algunos cuervos son negros, ¿cómo podemos concluir que todos los cuervos son rosas? Incluso si no afirmamos que todos los cuervos son negros, sino solo que todos son rosas, en tales circunstancias estaríamos sosteniendo proposiciones contradictorias: la particular de que algunos cuervos son negros y la general de que todos los cuervos son rosas.

Además, incluso si nunca hemos observado el color de ningún cuervo, según el proceso inductivo anterior podemos llegar a conclusiones contradictorias como: Todos los cuervos son negros, Todos los cuervos son rosas, Todos los cuervos son naranjas, etc. Este resultado también contradice el principio de no contradicción.

Además, lo mismo puede aplicarse no solo a las manzanas verdes, sino también a las de otros colores (excepto negras o rosas, etc., según el caso), e incluso a otras cosas (que no sean cuervos) que no sean manzanas. En ese caso, casi todo es posible en el ámbito del conocimiento, ¡y *podemos afirmar o negar a nuestro antojo casi cualquier cosa sobre casi todo* !

Según las presentaciones tradicionales [47], esta es la paradoja de Hempel. De dicho análisis se desprende que los procesos inductivos de confirmación de hipótesis (como las generalizaciones derivadas directamente de la experiencia o indirectamente de sus derivados lógicos) presentan fallos fundamentales. El análisis implicado es bastante *formal* , es decir, puede realizarse en términos de símbolos como A, B, C, D, y por lo tanto, tiene validez universal.

De ello se deduce que la inducción inevitablemente dará lugar a diversas absurdidades: aparentes falacias, numerosas contradicciones y, en última instancia, implicará la arbitrariedad de todo conocimiento humano. Claramente, Hempel descubrió aquí un serio desafío para la lógica inductiva y la lógica en general.

Como mostraré a continuación, *el análisis anterior es inexacto en algunos aspectos importantes* . Demostraré que, si bien Hempel descubrió un problema formal interesante para que los lógicos lo consideraran y resolvieran, este problema no da lugar a lo que llamaríamos una paradoja. Es decir, se pueden extraer valiosas lecciones de la paradoja de Hempel (como podemos seguir denominándola convencionalmente), pero no plantea a la lógica ningún dilema insuperable.

a) La primera operación descrita anteriormente es el proceso inductivo de *generalización , de uso común* . Una proposición particular (Algunos A son B) se transforma en una general (Todos los A son B). Lo particular respalda lo general del mismo modo que la evidencia positiva confirma una hipótesis. Su relación lógica es aductiva. Aquí, «algunos» significa «al menos algunos, posiblemente todos y posiblemente solo algunos», y al generalizar, optamos por la hipótesis «todos» en lugar de la hipótesis «solo algunos».

   Sin embargo, sería un error considerar que el hecho de que algunos A sean B por *sí solo* justifica inductivamente que todos los A son B. Tal generalización es una inferencia inductivamente admisible *siempre que hayamos buscado y no hayamos encontrado hasta ahora ningún* A que *no sea* B. Porque si *hubiéramos* encontrado (por observación directa o por algún razonamiento) que algunos A no son B, ciertamente no habríamos

[47] Véase, por ejemplo, el artículo de Wikipedia en http://en.wikipedia.org/wiki/Raven_paradox.

generalizado. Además, si *posteriormente* encontramos un A que no es B, tendríamos que *particularizar* todos los A son B y volver a algunos A son B.

Esta condición *indispensable* para la generalización, a saber, estar atento a los casos contradictorios y ajustar el juicio en consecuencia, no se destaca ni se menciona en la presentación anterior, nótese bien. Sin embargo, esta es una regla conocida y aceptada del pensamiento científico al menos desde la época de Francis Bacon, quien enfatizó la importancia del «caso negativo» en la inducción. Ignorar esta condición inevitablemente conduce a contradicciones tarde o temprano.

Respecto a la contraposición de «Todos los A son B» a «Todos los que no son B no son A», se trata, por supuesto, de un acto deductivo. Aun así, debemos tener presente que la conclusión «Todos los que no son B no son A» se debe únicamente a la inferencia inductiva previa de «Todos los A son B» a partir de «Algunos A son B». No se requiere ninguna observación para la deducción, pero seguimos obligados a verificar el acto inductivo anterior, es decir, a estar atentos a posibles casos de A que no sean B.

b) Ahora bien, admitamos que algunos C son D, como se indicó anteriormente. Algunos C son D se convierte fácilmente en Algunos D son C. Sin embargo, Algunos D son C no implica formalmente que algunos no B no sean A; aquí interviene tácitamente alguna inferencia silogística, que debería quedar clara. Evidentemente, damos por sentado que *el verde no es negro* y *las manzanas no son cuervos* , de donde se construyen los dos silogismos sucesivos siguientes:

Primera figura, EIO:

> Ninguna cosa verde es una cosa negra (Ninguna D es B)
>
> Algunas manzanas son verdes (Algunas C son D)
>
> Por lo tanto, algunas manzanas no son negras (algunas C no son B).

Tercera figura, AII:

> Todas las manzanas no son cuervos (Todas las C no son A)
>
> Algunas manzanas no son negras (Algunas C no son B)
>
> Por lo tanto, algunas cosas que no son negras no son cuervos (algunas cosas que no son B no son A).

De ahí que, por generalización, obtenemos: Todas las cosas que no son negras no son cuervos (Todo lo que no es B no es A); y luego, por contraposición: Todos los cuervos son negros (Todo lo que es A es B). Cabe señalar que las premisas que llevaron a esta conclusión general no incluyen «Algunos cuervos son negros»; es decir, esta conclusión no se basa en ninguna observación empírica de cuervos negros.

Cabe señalar también que podríamos haber obtenido el mismo resultado con las premisas «Ningún cuervo es verde (ningún A es D)» y «Ninguna manzana es negra (ningún C es B)». Asimismo, cabe destacar que, si bien los silogismos implicados son procesos deductivos, todas estas premisas tácitas requieren observaciones y generalizaciones previas (es decir, inducciones) para su adopción.

Además, es importante señalar que estos silogismos no podrían construirse si los colores de los cuervos y las manzanas en cuestión fueran iguales (ambos verdes o ambos negros),

o si los cuervos y las manzanas no fueran clases mutuamente excluyentes. También asumimos que un cuervo no puede tener más de un color (por ejemplo, ser parcialmente negro y parcialmente verde, o a veces uno y a veces el otro); y lo mismo ocurre con una manzana.

El siguiente paso fue generalizar «Algunos no B son no A» a «Todos los no B son no A». Pero, de nuevo, la generalización solo está permitida si no tenemos evidencia o inferencia de ninguna otra fuente que indique que algunos no B no son no A. Es decir, en nuestro ejemplo, debemos tener presente que es posible que algunas cosas que no son negras no sean cuervos, es decir, que sean cuervos, lo que significa que aún podríamos encontrar algunos cuervos no negros (albinos).

Aquí también debemos asegurarnos, de acuerdo con el principio fundamental de aducción de Bacon, de que no exista ninguna observación contradictoria que obstaculice nuestro *ímpetu expansivo* . Esto es aún más necesario, puesto que aquí la premisa de generalización Algunos no B no son A se obtuvo indirectamente por deducción a partir de productos de inducción previos, mientras que anteriormente nuestra premisa Algunos A son B se observó (supuestamente) directamente.

Cabe señalar además que estas dos generalizaciones tienen la condición de que algunos A no son B o algunos no B no son no A, respectivamente, no sean verdaderas; y estas condiciones son idénticas, ya que ambas proposiciones son lógicamente equivalentes por contraposición. Esto significa que, en ambos casos, ya sea que razonemos directamente a partir de cuervos negros o indirectamente a partir de manzanas verdes, existe la misma condición implícita para la generalización: que, según nuestra experiencia o razonamiento hasta la fecha, no han aparecido cuervos que no sean negros.

Por lo tanto, cualquiera que sea la generalización que elijamos, la condición de que no existan instancias conocidas de A que no sean B permanece inalterada, y la dependencia de la verdad de que todos los A son B respecto de esta condición no cambia. Nótese también que la misma condición se mantiene antes y después de tales generalizaciones. Es decir, incluso después de este proceso inductivo, si descubrimos nuevas pruebas en contrario, lógicamente podemos y debemos *retractarnos* .

Como se indicó anteriormente en c) y d): utilizando el mismo proceso lógico, dado que algunas manzanas son verdes, podemos confirmar igualmente la hipótesis de que todos los cuervos son rosas, y muchas otras hipótesis descabelladas que entran en conflicto entre sí [48]. Obviamente, algo estamos haciendo mal y debemos tomar medidas para prevenir tales consecuencias absurdas o corregirlas si se producen. A continuación, explicaré la solución al problema.

La generalización nunca es un proceso irreversible. Por lo tanto, si alguna generalización conduce a contradicciones, tenemos la libertad, e incluso la obligación, de particularizar. La pregunta, por supuesto, sigue siendo: *¿ en qué dirección precisa y hasta dónde debemos remontarnos?* Aun así, esto significa que no existe una «paradoja» en la lógica inductiva como en la deductiva; casi todo (con la excepción de la lógica misma, especialmente las leyes del pensamiento sobre las que se fundamenta) es y seguirá siendo «negociable».

---

[48] Para demostrar que las proposiciones con predicados diferentes son contradictorias, utilizamos el silogismo. Por ejemplo, «Todos los cuervos son negros» y «Todos los cuervos son rosas» son incompatibles, porque sabiendo que «Ninguna cosa negra es rosa», obtenemos, mediante silogismo (primera figura , EAE): «Ningún cuervo es rosa», lo cual es contrario a «Todos los cuervos son rosas».

En la deducción, una contradicción es un hecho mucho más grave, ya que se presume que el proceso que la origina es necesario. En cambio, *en la inducción, sabemos desde el principio que la relación entre la(s) premisa(s) y la conclusión es condicional; por lo tanto, se espera que surjan contradicciones, y es precisamente la función de la lógica inductiva determinar cómo responder a ellas.*

Abordar las contradicciones es una rama de la lógica inductiva, denominada ***armonización*** o resolución de conflictos. Esto no es algo raro ni excepcional, sino que ocurre constantemente en el desarrollo del conocimiento. *A veces, los conflictos se resuelven antes de que se manifiesten; otras veces, después. Si los prevemos, los evitamos; de lo contrario, realizamos las rectificaciones posibles y necesarias.*

La particularización de una proposición general se denomina retractación. En un sentido más amplio, la retractación implica el rechazo o la modificación de una teoría a la luz de nuevas evidencias. Por ejemplo: hasta ahora, solo he visto cuervos negros y he asumido que todos son negros; mañana, podría observar un cuervo blanco y cambiar mi opinión sobre los posibles colores de los cuervos.

Hempel, evidentemente o al menos aparentemente, desconoce este aspecto crucial del razonamiento inductivo, pues de lo contrario no habría considerado paradójicas las contradicciones que surgen durante la inducción. Sin embargo, la situación que describe resulta interesante en este contexto, por razones que, creo, no llegó a comprender.

Después de la primera generalización, partiendo de Algunos cuervos son negros (Algunos A son B), si posteriormente descubrimos que Algunos cuervos no son negros (Algunos A no son B), *simplemente volvemos a nuestra observación inicial* de que Algunos cuervos son negros (Algunos A son B). En cambio, después de la segunda generalización, partiendo de Algunas cosas que no son negras no son cuervos (Algunos no B no son A), si posteriormente descubrimos la misma evidencia contradictoria, no podemos simplemente negar que Todos los cuervos son negros (Todos los A son B).

¿Por qué? Porque *esto aún nos dejaría con parte de nuestra generalización* , a saber, la afirmación de que algunos cuervos son negros (algunos A son B). Es decir, esperaríamos que «Todos los A son B» más «Algunos A no son B» produjera la conclusión armonizadora «Algunos A son B y algunos A no son B». El particular negativo no elimina el particular positivo subyacente a la generalidad positiva; puesto que previamente (debido a dicha generalización) creíamos en la generalidad, ahora tenemos un remanente que explicar.

En el caso de «Todos los cuervos son negros», tal retractación no es relevante, puesto que sabemos por experiencia que algunos cuervos son negros; pero en el caso de «Todos los cuervos son rosas», tenemos un problema grave, pues no existe ni una pizca de evidencia que respalde la afirmación de que algunos cuervos son rosas. En otras palabras, la retractación propuesta no es suficiente en la situación presentada por Hempel, es decir, cuando «Todos los A son B» se deduce de «Algunos no B son no A».

En mi opinión, este es el meollo del problema revelado por la exploración de Hempel. El problema no es exactamente una paradoja, ya que *la validez de la generalización depende formalmente de que dicho proceso no dé lugar a ninguna contradicción eventual* .[49]

[49] Una paradoja es una tesis que se contradice formalmente o que conduce deductivamente a proposiciones contradictorias. A partir de una sola paradoja de este tipo, podemos concluir que la tesis

Que a partir de la observación de algunas manzanas verdes podamos, por generalización, inferir que todos los cuervos son negros y todos los cuervos son rosas, y muchas otras conclusiones contradictorias, resulta divertido, pero no alarmante. Porque en tales situaciones de autocontradicción, podemos, mediante la rectificación, encontrar maneras de armonizar nuestro conocimiento. El problema es temporal.

Por otro lado, lo que Hempel ha revelado es que no siempre podemos retractarnos simplemente mediante la particularización de las tesis en conflicto. La particularización parece aceptable en algunos casos (por ejemplo, con los cuervos negros), pero en otros produce resultados inaceptables (por ejemplo, con los cuervos rosados), porque la consecuencia lógica de dicha retractación carece de fundamento empírico.

Supongamos que, utilizando el método de Hempel, partiendo de manzanas verdes, obtenemos las generalidades «Todos los cuervos son rosas» y «Todos los cuervos son naranjas». Estas dos conclusiones son contradictorias. Digamos que decidimos resolver el conflicto negándolas ambas; aún nos quedan dos proposiciones: «Algunos cuervos son rosas» y «Algunos cuervos son naranjas».

Estas dos proposiciones no son contradictorias —y, demos por sentado, que ninguna tiene base empírica—, ¡pero de alguna manera se han arraigado en nuestro conocimiento! Se introdujeron a partir de generalizaciones basadas en ejemplos concretos, pero no desaparecieron cuando abandonamos dichas generalizaciones. Nos quedamos con ellas, incluso aunque los complejos procesos que las originaron hayan sido revocados.

Resulta impensable que tales *detalles* (sean verdaderos o falsos) surjan de la observación, aparentemente inconexa, de manzanas verdes (o cualquier otra cosa). Creo que este es el problema fundamental que Hempel descubrió. El problema no radica en el conflicto de generalidades ni entre proposiciones generales y particulares, por lo que no se trata de una paradoja. El problema tiene que ver con el «daño colateral» al conocimiento, derivado de la corrección incompleta de errores.

Sugiero la siguiente solución: cuando generalizamos de "Algunos A son B" a "Todos los A son B", y luego descubrimos que algunos A no son B, particularizamos "Todos los A son B" volviendo a "Algunos A son B". Ese es el procedimiento habitual que todos practicamos.[50]

Por otro lado, cuando obtenemos Todos los A son B mediante la generalización de Algunos no B son no A a Todos los no B son no A (seguido de la contraposición de este último), entonces cuando descubrimos que Algunos A no son B, no podemos simplemente particularizar Todos los A son B de vuelta a Algunos A son B, sino que también debemos retractar el intermedio. premisa de la proposición Todos los A son B, es decir, Todos los no B son no A, y volver a Algunos no B son no A.

---

en cuestión es falsa; la lógica como tal no se ve cuestionada, ya que la contradicción implicada es meramente condicional. Una doble paradoja, en cambio, representa una seria amenaza para la lógica; en este caso, tanto la tesis *como* su contradicción son paradójicas, por lo que la contradicción es *incondicional* . En tal caso, la lógica no puede declarar ninguna de ellas verdadera o falsa, sino que debe encontrar entre ellas un non sequitur (como en la paradoja del Barbero) o un término sin sentido (como en la paradoja del Mentiroso). Es decir, la lógica debe cuestionar una o más de las implicaciones involucradas, y/o uno o más de los términos o tesis implicados. El escenario de Hempel no da lugar a una paradoja incondicional/doble.

[50] Simbólicamente, A + O = IO.

En vista de esta última retractación, de hecho ya no tenemos fundamento para afirmar que algunos A son B (esto no se puede deducir de que algunos no B no son A). Sería un error de inducción olvidar la *fuente real* de nuestra creencia en que todos los A son B. Es necesario tener presente la distinción entre los fundamentos inductivos «Algunos A son B» y «Algunos no B no son A», de modo que, en caso de descubrir evidencia contradictoria, a saber, que algunos A no son B, podamos retomar nuestra *posición anterior* en cada caso.

Podemos formular a partir de ahí la siguiente nueva ley de lógica inductiva, que puede llamarse ***ley de retracción conmensurable*** : un producto de generalización como Todos los A son B no puede ser tratado sin tener en cuenta su fuente particular; cuando alguna vez es negado por nueva evidencia, debemos volver al mismo particular inicial y no a *algún otro* particular que estaba implícito en la generalidad cuando parecía verdadera, pero que ahora ya no está implícito en ella puesto que ya no es verdadera.

En otras palabras, si nos topamos con una contradicción como la aquí considerada, debemos comprender que esto no solo desacredita la generalidad previamente inducida, sino que, más profundamente, desacredita el acto inductivo que la originó. Por lo tanto, no debemos retractarnos mediante una mera particularización, sino verificar cuidadosamente si el particular restante tiene algún fundamento independiente y, de no ser así, debemos regresar al *statu quo anterior* para asegurarnos de que no quede ningún particular sin confirmar.

Esta parece una instrucción perfectamente razonable: revertir y eliminar todo rastro de un acto inductivo que se consideró ilícito, es decir, que nos condujo a un callejón sin salida lógico.

Todo esto significa que, utilizando los procedimientos lógicos habituales, jamás caeríamos en una situación contradictoria (por ejemplo, afirmar paradójicamente que todos los cuervos son negros y todos los cuervos son rosas). Es común que las generalizaciones puedan generar resultados incompatibles; lidiamos con estos conflictos a diario sin dificultad. Cuando surgen tales conflictos, lógicamente debemos armonizarlos. Si no podemos encontrar una forma específica de resolver el conflicto, este se resuelve de manera genérica, es decir, se ponen en duda todas las generalizaciones implicadas.

En una situación donde dos o más proposiciones se ponen en duda por un conflicto mutuo, naturalmente daremos más crédito a aquella que tenga una base empírica directa (como «Todos los cuervos son negros») que a aquella que simplemente surgió de una proyección indirecta (como «Todos los cuervos son rosas»). No es necesario tratar todas las proposiciones en conflicto con la misma duda, sino que podemos ser selectivos con respecto a su origen inductivo.

Respecto a la evidencia que respalda las tesis contradictorias, es evidente que, si no disponemos de datos sobre cuervos negros o rosados, no sabríamos qué generalizar, y ambas serían problemáticas. Sin embargo, si hemos observado algunos cuervos negros y nunca hemos visto ninguno rosado, optaríamos naturalmente por la generalización de que todos los cuervos son negros (todos los A son B). Por otro lado, si hemos observado tanto cuervos negros como rosados, no haríamos ninguna generalización y simplemente combinaríamos ambos casos.

En lo que respecta a los procesos inductivos empleados, la generalización directa se favorecería naturalmente sobre la indirecta propuesta por Hempel. Si el conflicto en cuestión puede resolverse por medios ordinarios, por ejemplo, recurriendo a consideraciones empíricas, no es necesario analizar el proceso. Sin embargo, en los casos en que no disponemos de otros medios de decisión, el proceso sería, naturalmente, el objeto de la revisión.

Una posible objeción a la ley de retractación proporcional sería que, en la práctica, rara vez logramos recordar las fuentes exactas de nuestras generalizaciones. Tal desconocimiento podría ocurrir y causar estragos del tipo que Hempel describió en nuestro conocimiento.

Sin embargo, cabe señalar que, *en la práctica, casi nunca nos encontramos en la situación descrita* por Hempel. ¿Con qué frecuencia se generaliza a partir de una proposición como «Algunos no B son no A»? La respuesta estadística es «probablemente nunca»: la paradoja de Hempel es solo *una remota posibilidad formal* que los lógicos deben considerar, pero su impacto práctico es prácticamente nulo.

Además, es improbable que lleguemos a una proposición de la forma «Algunos no B son no A», salvo mediante el razonamiento descrito anteriormente, es decir, a través de otros términos como C y D. No podemos *observar directamente* que algunos no B son no A. La observación se relaciona principalmente con fenómenos positivos; puede referirse a fenómenos negativos, pero solo indirectamente. Esto sugiere que, si nos encontráramos con una situación de paradoja de Hempel, probablemente seríamos conscientes de cómo surgió.

Otra observación que vale la pena hacer es que la solución anterior al problema planteado en la paradoja de Hempel puede caracterizarse como heurística; es un trabajo de reparación por ensayo y error. Pero ya he propuesto en mi trabajo *Lógica futura*[51] un detallado, sistemático, Tratamiento formal de la inducción, mediante factorización y revisión de fórmulas. Creo que está exento del problema de Hempel, ya que todas las posibilidades formales están incluidas en las fórmulas factoriales desarrolladas.

Con respecto a las soluciones a la paradoja de Hempel ofrecidas por otros lógicos, por ejemplo las de Goodman y Quine descritas en el artículo de Wikipedia mencionado anteriormente:

> "Nelson Goodman sugirió añadir restricciones a nuestro razonamiento, como por ejemplo, no considerar nunca un ejemplo como apoyo para 'Todos los P son Q' si también apoyara 'Ningún P es Q'… Goodman, y más tarde otro filósofo, [WV] Quine, utilizaron el término *predicado proyectable* para describir aquellas expresiones, como *cuervo* y *negro* , que *sí* permiten la generalización inductiva; los predicados *no proyectables* son, por el contrario, aquellos como *no negro* y *no cuervo,* que aparentemente no la permiten. Quine sugiere que es una cuestión empírica qué predicados, si los hay, son proyectables; y señala que en un dominio infinito de objetos, el complemento de un predicado proyectable siempre debería ser no proyectable. Esto tendría como consecuencia que, aunque «Todos los cuervos son negros» y «Todas las cosas no negras no son cuervos» deben tener el mismo apoyo, ambos derivan todo su apoyo de los cuervos negros y no de los no-cuervos no negros."

Considero que estas propuestas son razonables y compatibles con la mía. Sin embargo, creo que la mía es un poco más precisa al identificar el problema y su solución.

La sugerencia de Goodman de restringir la inducción a partir de una proposición si dicho proceso produce conclusiones contradictorias es lógicamente sólida. Sin embargo, su instrucción no puede seguirse de forma preventiva, sino solo *después* de descubrir que el proceso produce conclusiones contradictorias. Por lo tanto, no se trata de una medida preventiva, como él parece considerarla, sino de una corrección a posteriori. En consecuencia, puede considerarse similar a

---

[51] Publicado por primera vez en 1990, pocos años antes de la muerte de Hempel. Véase la parte VI.

la ley de retractación proporcional que propongo anteriormente. La única diferencia radica en que él no parece haber distinguido entre el conflicto de generalidades y los particulares subyacentes.

En cuanto a los «predicados no proyectables», coincido en que los términos negativos (complementos) plantean un problema general en la inducción. Si bien la lógica deductiva no distingue entre términos positivos y negativos, la fenomenología sí distingue entre la presencia y la ausencia de fenómenos positivos. Mientras que podemos observar un fenómeno positivo (como un cuervo negro) sin tener en cuenta su negación, no podemos mencionar un término negativo (como «no negro» o «no cuervo») antes de pensar en el fenómeno positivo correspondiente y buscarlo, sin llegar a encontrarlo.[52]

Por lo tanto, un término verdaderamente negativo nunca puede ser verdaderamente empírico. Su contenido nunca es «He visto algo», sino siempre «He buscado diligentemente algo y no lo he encontrado». Un término negativo es «empírico» en un sentido menor y más derivado que uno positivo. Implica ya una generalización, desde «no se pudo encontrar» hasta «no estaba allí para ser encontrado».

De esta observación se deduce que la generalización a partir de términos negativos, como «Algunos no B son no A», solo puede llevarse a cabo con una cautela y un escepticismo excepcionales. El escenario de Hempel justifica aún más esta cautela. Incluso podríamos vernos tentados, como solución radical, a prohibir siempre la generalización cuando se trata de un sujeto verdaderamente negativo. Si algún tipo de discurso tiene ciertas consecuencias ilógicas probables, los lógicos harían bien en formular una ley lógica preventiva de este tipo.

Otra tentación es negar cualquier contenido significativo a las proposiciones de la forma «Algunos no B son no A». Esta proposición está formalmente implícita en «Todos los A son B» y es compatible con «Algunos A son B», «Ningún A es B» y «Algunos A no son B», pero ¿realmente nos aporta alguna información? De hecho, dado que no se puede inferir nada sobre A o B (como sujetos) a partir de «Algunos no B son no A», ¿qué información contiene dicha proposición? ¿No sería concebible afirmar tal proposición utilizando cualquier par de términos elegidos al azar? Este tipo de duda podría usarse para justificar aún más la prohibición de generalizar a partir de tales proposiciones.[53]

Sin embargo, dado que es posible una solución menos radical, a saber, la ley de retractación proporcional propuesta anteriormente, quizás no sea necesario llegar tan lejos. En lugar de prohibir de antemano ciertos procesos dudosos en todas las circunstancias, prefiero permitirlos en caso de que funcionen ocasionalmente y preparar el mecanismo correctivo adecuado para cuando no funcionen.

En resumen, creo que hemos demostrado de forma convincente que la supuesta paradoja de Hempel no representa una dificultad insuperable para la lógica; se la presenta como algo más

---

52 Véase mi ensayo sobre este tema en *Reflexiones* (parte I, capítulo 9).

53 Estas cuestiones se aclaran si consideramos la eventual negación de «Algunos noB son noA», es decir, la forma «Ningún noB es noA», que implica «Todos los noB son A». En caso de que esta última proposición sea verdadera, tendríamos un término negativo (noB) incluido en uno positivo (A). Esto podría interpretarse como que casi todo el mundo (excepto las cosas que son B) se incluye en A. Para que esto ocurriera, A tendría que ser un concepto muy amplio. Un concepto así sería muy excepcional y prácticamente carente de significado. Por lo tanto, podemos decir que «Algunos noB son noA» es casi siempre verdadero, y al mismo tiempo, poco informativo.

compleja de lo que realmente es. Aun así, constituye una aportación interesante para que los lógicos reflexionen sobre ella.

9. La paradoja de la predicción de Goodman

Nelson Goodman [54]propuso un «enigma de inducción» (como él lo denominó [55]) o « paradoja de la predicción» (como otros lo han caracterizado) , que parecía demostrar una dificultad formal en la generalización. Esto puede enunciarse de la siguiente manera:

> "Goodman… introdujo el color grue, que se aplica a todas las cosas examinadas antes de un tiempo determinado *t,* por si acaso son verdes, pero también a otras cosas por si acaso son azules y no se examinaron antes del tiempo *t* . Si examinamos esmeraldas antes del tiempo *t* y encontramos que la esmeralda *a* es verde, la esmeralda *b* es verde, y así sucesivamente, cada una confirmará la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes. Sin embargo, las esmeraldas *a, b, c,* etc., también confirman la hipótesis de que todas las esmeraldas son grue. En este caso, las esmeraldas *a, b, c, ...* examinadas después del tiempo *t* deberían ser grue **y, por lo tanto, azules** ." (Énfasis mío)[56]

Según sus defensores, la importancia de este artificio radica en que, si bien "green" y "grue" tienen la misma forma lingüística y, por lo tanto, deberían estar sujetos a los mismos procesos lógicos (en este caso, el proceso inductivo de generalización), internamente son tipos de conceptos bastante diferentes, ya que el primero implica una similitud entre sus instancias pasadas y futuras, mientras que el segundo sugiere un cambio de color a lo largo del tiempo, de modo que el resultado es paradójicamente bastante diferente si generalizamos con referencia a uno u otro.

Sin embargo, como demostraré formalmente a continuación, esto no es más que un truco, pues aunque la generalización sea igualmente válida para el verde y el grisáceo, no se deduce que podamos inferir que todas las esmeraldas son azules a partir de la proposición general de que todas son grises. Es decir, la conclusión «y por lo tanto azules» en la presentación anterior es una deducción errónea.

Para exponer este sencillo error, el escenario planteado debe reformularse con mayor cuidado (los símbolos X, A, B, C son míos):

- Digamos que examinamos todas las esmeraldas disponibles (X) hasta cierto momento (t), y encontramos que todas son verdes (A), normalmente concluimos por generalización que Todas las esmeraldas son verdes (Todas las X son A), aunque sabemos [por experiencia

---

[54] Estados Unidos, 1906-98.

[55] O, dicho de forma más pretenciosa, "el nuevo problema de la inducción".

[56] Aquí cito: http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Goodman . En otro lugar, se nos informa que "se aplica a todas las cosas examinadas antes de *t* por si acaso son verdes, pero a otras cosas por si acaso son azules" es la propia formulación de Goodman en su presentación original en *Fact, Fiction, and Forecast* (http://en.wikipedia.org/wiki/Grue_%28color%29).

previa con la inducción en general] que la siguiente esmeralda que encontremos, después del tiempo t, bien podría resultar ser azul (B) [¡o incluso de algún otro color [57]!].

- Sigamos ahora a Goodman e introduzcamos un nuevo concepto "verde" (C) que se definirá como la clase que agrupa todas las cosas que fueron examinadas antes de un cierto tiempo t y se encontró que eran verdes (A) y todas las cosas que *no* fueron examinadas antes del tiempo t y que resultan *ser* azules (B) [o de hecho, de algún otro color].[58]
- Aplicando esta definición, todas las X (esmeraldas) examinadas antes del tiempo t que resultaron ser A (verdes) también son C (grises); es decir, por silogismo podemos inferir que algunas X son C. En cuanto a los casos restantes de X, aquellos que no se examinan hasta después del tiempo t [si es que se examinan], *cada uno resultará ser A (verde) o B (azul) [o incluso de algún otro color]* ; en ese sentido, estas últimas X también son C. Por lo tanto, la conclusión de que todas las X son C parece razonable.
- Pero ciertamente no se deduce lógicamente de lo anterior que se pueda encontrar alguna esmeralda de otro color que no sea verde, es decir, que cualquier X sea B [es decir, azul o cualquier otro color que no sea verde]. Porque, entendida correctamente, la categoría C *no se* formula como una disyunción de A o B que necesariamente actualice algunos casos de XA y algunos casos de XB.
- Si observas con atención, verás que C incluye, por un lado, elementos que ya *se sabe* que son A (esmeraldas verdes ya observadas) y, por otro, una gama de elementos cuya calificación aún *se desconoce* , es decir, A o B (azul) [o incluso algún otro color]. Esto último representa una disyunción de resultados *posibles* , no de resultados *inevitables* . Por lo tanto, inferir XB como un resultado *real* sería una *falacia lógica* .
- El hecho de que desconozcamos si algún X futuro será A no nos permite inferir, a partir de esta disyunción de posibilidades, que algún X futuro sea necesariamente B. Tampoco sabemos aún si algún X futuro será B. Es muy posible que la afirmación «Todos los X son A» («Todas las esmeraldas son verdes») siga siendo válida indefinidamente después del tiempo t, al igual que antes del tiempo t (como se predijo en la generalización ordinaria inicial).
- Las premisas «Todos los X son C» y «Todos los C son A o B» conducen, en efecto, a la conclusión silogística «Todos los X son A o B». Sin embargo, la disyunción «A o B» no puede interpretarse de forma distinta en la premisa mayor y en la conclusión. Dado que la

---

[57] Esta es mi propia interpolación, para hacer más precisa la tesis de Goodman. Pues no hay razón para suponer a priori que solo se puedan encontrar esmeraldas azules. Simplemente estamos especulando sobre la posibilidad de que existan esmeraldas azules, sin basarnos en observaciones específicas; por lo tanto, cualquier otro color es igualmente probable (o improbable). Sin embargo, mi refutación de Goodman funciona igual de bien sin este comentario adicional.

[58] Nótese que se afirma que estas últimas cosas simplemente "no se examinarán hasta el momento t [aún, si es que alguna vez se examinan]"; esto no debe confundirse (como han hecho algunos comentaristas) con "se examinarán después del momento t", pues, independientemente de cuántas cosas lleguemos a examinar, es evidente que nunca lograremos (ni sabremos que hemos logrado) una enumeración completa de todas ellas en el universo. Nótese también que el concepto grue se define aquí como un predicado general para cualquier sujeto eventual ("cosas"), en lugar de específicamente para las esmeraldas.

disyunción en la premisa no es extensional, la disyunción en la conclusión no puede considerarse extensional [59]. Hacerlo equivaldría a cometer la falacia de los cuatro términos.

Por lo tanto, queda claro en nuestra exposición que *la introducción del concepto «grue» no ha alterado en absoluto las posibilidades inductivas que ofrecen los datos presentados* . La conclusión inductiva correcta permanece inalterada por las artimañas de Goodman. Lo único que ha logrado Goodman es ocultar hábilmente su razonamiento *deductivo falaz* (una interpretación errónea del tipo de disyunción implicada); todo es mera sofistería.

En medio de la densa retórica de Goodman, se da la impresión de que predecir la presencia de esmeraldas azules es tan sencillo como predecir la de esmeraldas verdes. Pero esa no es en absoluto la conclusión lógica según la lógica inductiva. ¿Por qué? Porque, en el caso de la hipótesis de que las futuras esmeraldas observadas serán verdes, contamos con datos concretos que la respaldan: todas las esmeraldas observadas, tanto presentes como pasadas, han resultado ser verdes.

Si bien, en apoyo de la hipótesis de Goodman sobre la aparición de esmeraldas azules, hasta el momento carecemos de evidencia empírica, lo único que podemos afirmar es que no es inconcebible que algún día se encuentren esmeraldas azules, pero esto no implica que vayan a aparecer. El hecho de que no sea inconcebible no justifica una predicción concreta; simplemente significa que es imaginable dentro del contexto actual del conocimiento.

Es decir, lo único que tenemos es un principio epistemológico general que nos invita a mantener una mente abierta ante cualquier resultado posible, basándonos en la experiencia pasada relacionada con todo tipo de objetos, y en la constatación de que la novedad aparece ocasionalmente. Pero esta apertura mental científica no equivale a una predicción positiva de cambios específicos. Se trata simplemente de un llamado, en nombre del realismo, a evitar los prejuicios y la rigidez.

Una pregunta que deberíamos hacernos es si el concepto de "grue" de Goodman está bien definido.

El concepto común de «verde azulado» se formularía simplemente como «verde y/o azul». Podría ser útil introducir este concepto, quizás para destacar que el verde y el azul están cerca en la gama de colores, o que algunas cosas son en parte verdes y en parte azules, o a veces verdes y a veces azules, o que algunos tonos intermedios son difíciles de clasificar como claramente verdes o claramente azules. Al fin y al cabo, la línea divisoria entre estos colores es bastante arbitraria.

Dado que algunas esmeraldas son verdes, podríamos deducir que algunas son de color grisáceo. Sería igualmente válido inferir, a partir de ahí, que todas las esmeraldas son verdes o que todas son de color grisáceo. Esto no implicaría ninguna contradicción inherente, ya que afirmar que todas las esmeraldas son de color grisáceo no implica (ni excluye) que alguna sea azul. Que todas las esmeraldas sean de color grisáceo es formalmente compatible con la posibilidad de que todas sean verdes. Por lo tanto, en realidad no existe ninguna «paradoja de la predicción».

El concepto “grue” de Goodman no difiere de este concepto ordinario en lo que respecta a dicha implicación lógica. Su diferencia no radica en la disyunción (verde o azul), puesto que dicha

[59] Es decir, la base de la disyunción dada es «Algunos C *podrían ser* B», mientras que la base correspondiente de la disyunción supuestamente inferida es «Algunos X *son* B». Pero imaginar que algo sucede no prueba que deba suceder en algún momento. La conclusión no se deriva de la premisa.

disyunción es bastante común; por ejemplo, el concepto "de color" significa (aproximadamente) "rojo, naranja, amarillo, verde, azul, índigo o violeta". La diferencia significativa en el concepto de Goodman reside en la implicación de condiciones temporales y epistémicas. Esto cumple la función retórica de confundir las cuestiones.

Definir el concepto de "verde" como la clase de todas las cosas examinadas antes del tiempo t y que resultaron ser verdes, y todas las cosas *no* examinadas antes de t que resultan *ser* azules, implica una especie de contradicción. Si aún no he examinado las cosas después del tiempo t, ¿cómo puedo afirmar con certeza que alguna de ellas es azul? Solo podría hacer tal afirmación *a posteriori* , después de haber examinado algunas de las cosas después del tiempo t y haberlas encontrado azules.

Alternativamente, tendría que ser dicho *por un «tercero» que observa la situación* , que ha examinado algunas de las cosas antes del tiempo t y las ha encontrado azules, y que observa mi situación antes de que yo haga lo mismo. Pero en cuanto a todos los observadores actuales en conjunto, no pueden adoptar lógicamente tal hipótesis sobre cosas que resultan ser azules aunque aún no se haya observado que lo sean. Solo podemos hablar de forma coherente sobre cosas que *podrían llegar* a ser azules. Por esta razón, el concepto de «gris» de Goodman no está bien formulado.

El concepto de "grue" se define principalmente como la unión de cosas verdes y cosas azules; pero de esta definición no se deduce que si algunas cosas (como las esmeraldas) son verdes, otras cosas *similares* (es decir, otras esmeraldas) deban ser azules. Decir que un tipo de cosa (las esmeraldas) es "grue" no implica que sus ejemplos deban abarcar toda la gama de posibilidades incluidas en "grue". El concepto de "grue" sigue siendo legítimo siempre que encontremos los predicados que agrupa (verde, azul) presentes en diversos tipos de cosas (esmeraldas, el mar, etc.).

Así pues, todo predicado ordinario implica cierta incertidumbre en cuanto a su aplicación a sujetos específicos. Además, esta aplicabilidad puede variar con el tiempo: según nuestro contexto de conocimiento y según los cambios que se produzcan en los objetos observados. Por consiguiente, no es necesario incluir tales factores epistémicos y temporales en la definición de ninguno de los conceptos que proponemos. Dichos factores son inherentes a la conceptualización.

La razón por la que Goodman introdujo tales complicaciones en su definición de "grue" fue porque quería refutar (o dar la impresión de que estaba refutando) el proceso de generalización que comúnmente usamos para desarrollar nuestro conocimiento sobre la base de una observación limitada.

Según la lógica inductiva, al observar que algunos X son A, y al no haber encontrado hasta ahora ningún X que no sea A, podemos generalizar y afirmar que todos los X son A. Esto sigue siendo cierto para nosotros mientras no tengamos evidencia de ningún X que no sea A. La generalización implica predicción, es decir, afirmar algo sobre casos de X que aún no hemos observado y que tal vez nunca observemos.

Goodman pretendía demostrar que estamos igualmente justificados al predecir un resultado negativo (es decir, no A, por ejemplo B) que un resultado positivo (es decir, A) [60]. No

[60] Para ello, necesitaba construir un concepto que incluyera tanto A como no-A, de modo que se pudiera demostrar formalmente que la generalización podía darse en ambos sentidos. Sin embargo,

comprendió la *justificación lógica* de nuestras generalizaciones [61]. No predecimos arbitrariamente que los casos de X que observemos en el futuro serán A en lugar de no A. Simplemente nos atenemos a *la misma polaridad* (A), porque es la única polaridad para la que tenemos evidencia empírica hasta el momento. En comparación, predecir *la polaridad opuesta* (no A, en este contexto) sería puramente arbitrario, una afirmación descabellada. Específicamente para X, la primera opción cuenta con cierto respaldo empírico, mientras que la segunda carece por completo de él.

Goodman simplemente no se percató de esta diferencia en la justificación entre ambos enfoques, aunque resulta obvia para cualquiera que se detenga a reflexionar. Por lo tanto, no aplicó el principio inductivo de que una hipótesis confirmada siempre debe preferirse a una no confirmada. Además, como vimos, en su afán por invalidar el razonamiento inductivo, ¡cometió uno de los errores más elementales del razonamiento deductivo!

Detrás del enigma de Goodman subyace otra cuestión importante para la lógica inductiva: ¿hasta qué punto se pueden generalizar legítimamente las cosas en cualquier escala de clasificación? Si para un sujeto dado se ha generalizado un predicado determinado, ¿por qué no generalizar aún más arriba en la escala a un predicado mayor?[62]

Consideremos un sujeto X y dos predicados cualesquiera S y G, relacionados como *especie y género* , es decir, tales que todos los S son G pero no todos los G son S (es decir, algunos que no son S también son G). Cabe destacar que S y G son conceptos comunes, como verde y color.

- Si todos los casos de X que hemos observado hasta ahora son S, y hemos buscado y no encontrado ningún X que no sea S, podemos inferir inductivamente que todos los X son S. Esta generalización sigue siendo válida siempre que no se encuentren casos de X que *no sean* S; pero si finalmente aparece algún X-nonS, la lógica inductiva nos exige revisar nuestro juicio anterior y particularizarlo a algunos X son S y algunos X no son S. Porque la inducción procede condicionalmente [63].
- El mismo razonamiento se aplica a G. [64]Alternativamente, si se admite que todos los S son G, podemos inferir *deductivamente , mediante silogismo (Figura* [1] , AAA), que todos los X son G. Por lo tanto, podríamos postular que, si estamos justificados para generalizar, para un sujeto X dado, hasta el predicado específico S, también estamos justificados para hacerlo en un nivel superior de la escala de clasificación, hasta el predicado más general G. Esto es lógicamente correcto si se comprende y aplica adecuadamente.

---

dado que un concepto que incluye contradictorios no es informativo, incluyó contrarios, es decir, 'A o B' (donde B no es A). Esto disimula ligeramente el problema, pero en realidad no lo cambia.

[61] Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 50.

[62] He abordado este tema (indirectamente, en lo que respecta a la lógica ética) en mi *obra Lógica Judaica* , capítulo 13.3.

[63] La aducción o generalización se justifica por *dos* principios esenciales: (1) la confirmación de una hipótesis mediante un ejemplo positivo, y (2) la no refutación de dicha hipótesis por ningún ejemplo negativo. *Ambos* principios deben cumplirse por igual para que el proceso sea lógico. Por supuesto, existen muchas otras condiciones involucradas; véase mi ensayo «Principios de la aducción» en *Fenomenología* (capítulo VII.1).

[64] Es decir, dado que algunos X son G (o deduciendo esto de que algunos X son S), podemos generalizar a que todos los X son G, siempre que no haya ninguna instancia negativa conocida (X-noG) que lo desmienta.

- Sin embargo, sería un grave error de juicio [65]inferir de una generalización tan válida que podría haber algunos X que sean G pero no S (incluso si sabemos que hay *cosas) . Excepto X* que son G pero no S). En esta etapa, el contenido real Todos los X son G es idéntico (en extensión e implícitamente en intensión) al de Todos los X son S del que se derivó [66]. La diferencia entre ambas afirmaciones radica únicamente en la eventual *particularización correctiva* …

- Supongamos que mañana descubrimos *una X que, aunque sigue siendo G, no es S* (por ejemplo, una esmeralda de un color distinto al verde). En tal caso, tendríamos que particularizar la primera afirmación (la más específica) a «Algunas X son S y algunas X no son S»; pero la segunda afirmación (la más genérica) «Todas las X son G» permanecería inalterada.[67]

- Pero como resultado de dicha particularización, la afirmación «Todos los X son G» tiene *un significado más vago* , ya que G ya no se refiere para nosotros solo a la especie S de G, sino también a alguna otra especie (no S) de la misma. Por lo tanto, aunque la regla inductiva sería generalizar hasta donde podamos llegar, debemos tener en cuenta que cuanto más avancemos en la escala, más diluiremos el significado final de nuestra generalización.[68]

Así, aunque en principio la generalización ascendente es ilimitada, en la práctica procedemos con relativa lentitud para mantener la utilidad noética de nuestras ideas y enunciados. Para dar un ejemplo formal: la proposición «Todos los X son S» podría usarse como premisa menor en un silogismo donde S es el término medio, mientras que la proposición «Todos los X son G» —aunque idéntica en extensión e intensión a la anterior— sería inútil en ese mismo contexto (es decir, con S como término medio).

Además, considerar que "Todos los X son G" es una generalización más rentable que "Todos los X son S", en el sentido de que nos proporciona información sobre más cosas por el mismo precio en términos de datos dados, indica una confusión [69]entre la generalización para un sujeto dado de un predicado más restringido a un predicado más amplio, y la generalización de un predicado dado de un sujeto más restringido a un sujeto más amplio.

Este último caso constituye la forma verdaderamente provechosa de generalización. Supongamos que todos los X son P, y que Y es una superclase de X (es decir, todos los X son Y, aunque no todos los Y son X); entonces, esto consistiría en inducir que todos los Y son P,

---

[65] Como vimos, este fue uno de los errores que Goodman cometió al formular su "acertijo". Este error es de naturaleza deductiva, no inductiva.

[66] Esto resulta obvio si consideramos que podemos obtener igualmente «Todos los X son G»: (a) por generalización a partir de «Algunos X son G», que deducimos de «Algunos X son S», o (b) por deducción a partir de «Todos los X son S», que generalizamos a partir de «Algunos X son S». En realidad, podría argumentarse que estas dos opciones son ligeramente diferentes, ya que (a) exige que nos aseguremos de que no existan instancias de X que no sean G, mientras que (b) exige que nos aseguremos de que no existan instancias de X que no sean S. Sin embargo, esta diferencia se pone de manifiesto en la etapa subsiguiente de particularización.

[67] Nótese que si descubrimos un X que no es G, necesariamente tampoco es S, dado que todos los S son G. En ese caso, ambas proposiciones generales tendrían que ser particularizadas.

[68] En este contexto, podríamos comparar el concepto de "grue" de Goodman con el de "oomph" de Feynman. Este último, definido (en tono de broma) como "una especie de tendencia al movimiento", podría parecer útil para "explicar" diversos fenómenos, pero es tan vago que no puede predecir nada y, por lo tanto, carece de valor (p. 19).

[69] Por cierto, Goodman era culpable de ello al formular su "acertijo".

salvo que se descubra algún Y que no sea P. Las reglas de dicha generalización se tratan en detalle en mi obra *Lógica del Futuro,* en el apartado de Inducción Factorial (Parte VI).

10. La inducción de la inducción

Los dos intentos recientes de emular a Hume mencionados anteriormente fueron realizados por renombrados escritores y profesores de prestigiosas universidades. Al observar su desordenado tratamiento de la inducción, uno podría preguntarse por qué [70]. En realidad, simplemente seguían una tendencia moderna. Después de que David Hume, en el siglo XVIII, basándose en una apreciación muy fragmentaria de la inducción, pusiera en duda diversos aspectos del conocimiento humano, muchos han intentado ampliar e intensificar ese ataque escéptico. Fue inmensamente influyente en la filosofía posterior, comenzando con la de Kant [71].

El mito de que el razonamiento de Hume contra la inducción, la causalidad y muchas otras creencias humanas básicas era irrefutable persiste hasta el día de hoy, perpetuado por numerosos filósofos y profesores que no se esfuerzan lo suficiente por reflexionar, o tal vez carecen de la inteligencia necesaria. De esta manera, la filosofía se ve frenada generación tras generación, lastrada por personas que se aferran sin pensar a lo que les enseñaron y, a su vez, repiten los mismos mantras en busca de una supuesta inteligencia y una gloria superficial.

a. Mi primera reacción (quizás algo emocional) ante esta tendencia moderna es el siguiente sermón sobre ética profesional para filósofos.

Cabría pensar que el papel del filósofo o lógico responsable sería el de brindar apoyo metodológico a la empresa del conocimiento humano, justificando, ampliando y mejorando los medios disponibles. Pero un papel tan constructivo exige mucha reflexión, un trabajo arduo y, a la mayoría, les resulta más fácil destruir que construir. Muchos consideran que el escepticismo es propio de la mentalidad moderna, pero yo percibo en él una resistencia al progreso.

Esto no quiere decir que los escritos de escépticos como Hume no hayan aportado nada al desarrollo de la lógica y la filosofía. Al contrario, a menudo han suscitado más reflexión y descubrimientos que los que podrían haber generado autores más apologistas. Al crear inseguridad epistemológica, aunque sea de forma falaz, los escépticos han estimulado contraargumentos más imaginativos y profundos de los que hasta entonces se necesitaban. Por

---

[70] Aquí estoy siendo un poco sarcástico, solo por el bien del argumento. Estos hombres, por supuesto, hicieron contribuciones significativas. Por ejemplo, Carl Hempel fue miembro del Círculo de Viena; más tarde, escribió un ensayo refutando la teoría de la «verificabilidad» del significado (una teoría predilecta de ese grupo) al señalar que la teoría misma no podía ser «verificada» empíricamente como exigía, y por lo tanto debía considerarse carente de significado (véase Yourgrau, p. 166). En cuanto a Nelson Goodman, véanse, por ejemplo, sus valiosos comentarios sobre la paradoja de Hempel.

[71] Aunque Kant no suele ser considerado un escéptico, dado que intentó construir un elaborado sistema filosófico, la brecha insalvable que estableció entre las cosas en sí mismas y las cosas tal como se presentan constituye, de hecho, una forma de escepticismo, pues nos niega el acceso a la realidad y nos limita a meras apariencias. Kant, en efecto, dio por sentado el análisis escéptico del conocimiento de Hume.

lo tanto, muchos de ellos merecen su lugar destacado en la historia, aunque no sea por su propio mérito.

Por supuesto, también sería injusto calificarlos *únicamente* de escépticos. Muchos de ellos realizaron contribuciones significativas, incluso extraordinarias, al conocimiento humano en general y a la filosofía en particular. Poseían una gran inteligencia, digna de nuestra admiración, respeto y gratitud. Hay que reconocer el mérito a quien corresponde.

No estoy, por supuesto, abogando por desechar sus obras. Todo filósofo —incluso uno con muchos errores, incluso uno que deliberadamente engaña— es filosóficamente interesante como una posible expresión de la mente humana, e históricamente importante como tal para conservarlo y estudiarlo. La historia de la filosofía es, y siempre ha sido, una parte integral de la empresa filosófica [72]. Esto se debe a que la historia de la filosofía nos proporciona datos concretos sobre la práctica filosófica real.

Sin embargo, son culpables de haber sembrado considerable confusión en la mente de muchas personas. Ciertamente, una mente acrítica es epistemológicamente indeseable; el conocimiento discursivo no puede progresar en un ingenuo confiado, es necesario formular preguntas antes de proponer respuestas. Pero igualmente indeseable es una mente propensa a la duda excesiva; esto es una especie de enfermedad mental, una neurosis. Una mente sana encuentra un punto intermedio entre estos extremos: busca preguntas inteligentes que formular, pero también busca respuestas inteligentes para ellas.

Un componente importante del método científico es buscar fallos o dificultades en cualquier teoría propuesta. La crítica es una virtud cognitiva y lo que impulsa el progreso del pensamiento [73]. Por lo tanto, la cuestión aquí no es que los escépticos nos estén desestabilizando a todos, sino que su actitud al hacerlo no es científica. Porque si lo fuera, se esforzarían mucho más por comprobar la validez formal y el fundamento empírico de su propio pensamiento. Son rápidos para criticar a los demás, pero no aplican la misma crítica a sus propias ideas.

Como he demostrado repetidamente, al examinar detenidamente las ideas y críticas de destacados escépticos, se encuentran fallos bastante evidentes en su razonamiento y observaciones. La impresión que se obtiene es que estaban tan ansiosos por encontrar fallas en el razonamiento común que no se molestaron en verificar la validez de su propio discurso. Formulaban preguntas, pero no se esforzaban lo suficiente por responderlas. Su curiosidad no iba más allá; rápidamente se volvieron arrogantes o perezosos, y se perdieron valiosas perspectivas nuevas.

Esto despierta la sospecha de que algunos tenían intenciones destructivas: querían *invalidar* el conocimiento humano. Algunas personas sienten resentimiento hacia los demás, la sociedad, la vida, el mundo o Dios, y desean contraatacar. Otras anhelan el absurdo y el nihilismo, en última instancia, para justificar su libertad de las restricciones o la coerción moral; si se demuestra que la razón carece de fundamento, razonan, entonces todo vale, ¡podemos hacer lo que queramos!

En otros casos, el motivo era quizás menos enfermizo: un simple deseo de fama o incluso de notoriedad. Pues, a raíz del éxito de Hume, el escepticismo se ha puesto de moda en muchos círculos intelectuales. Muchos lo consideran prueba de inteligencia, cuando en realidad

---

[72] La ciencia de la biología abarca mucho más que, por ejemplo, la historia de la biología.

[73] Véase, por ejemplo, los comentarios de Feynman en el mismo sentido, pág. 27.

evidencia debilidad intelectual. Muchos son conformistas y permiten que los elogios que recibe una persona en los medios de comunicación influyan en su opinión sobre ella.[74]

Por supuesto, muchos filósofos y lógicos tienen motivos y objetivos más sanos. Mis propios escritos, por cierto, constituyen un intento constante de inaugurar una actitud nueva y constructiva.

El conocimiento humano puede, en efecto, comprenderse, validarse en principio y desarrollarse aún más si los filósofos y lógicos adoptan una actitud más sana y positiva. Así como a los médicos o ingenieros no se les recompensa simplemente por diagnosticar problemas, sino por proponer soluciones, lo mismo debería aplicarse a los filósofos y lógicos. La verdadera prueba de inteligencia y respetabilidad debería residir en las capacidades constructivas, no en las destructivas.

b. Tras una reflexión más profunda, mi reacción a la tendencia antiinductiva marcada por Hume es más moderada, como se indica a continuación.

La lógica deductiva fue en gran medida el descubrimiento y desarrollo de un solo hombre, Aristóteles (quien, por supuesto, tuvo un gran maestro, Platón). Ha evolucionado considerablemente desde entonces, gracias a la contribución de muchos, pero la obra de su fundador sigue estando muy presente en sus fundamentos. Si bien es cierto que ya existían deducciones previas a él, Aristóteles aportó una enorme autocrítica y precisión a este tipo de razonamiento lógico. Bajo su influencia directa, muchas personas cometieron menos errores deductivos.

Por otro lado, *la historia de la lógica inductiva* deja claro que esta disciplina fundamental no surgió de la nada hace mucho tiempo. Retrospectivamente, podemos afirmar que la inducción siempre ha sido utilizada por los humanos, e incluso, en cierto modo, por sus ancestros y parientes animales. Siempre hemos practicado la inducción, con mayor o menor eficacia, sin necesidad de que lógicos y filósofos la describieran y explicaran.

Aristóteles y sus sucesores, por supuesto, conocían la inducción hasta cierto punto, pero no lo suficiente como para desarrollar una teoría sistemática al respecto. La teoría de la inducción surgió en tiempos más modernos, con (diría yo) Francis Bacon. La obra de este último fue más importante de lo que muchos creen. Después de él, ya sea bajo su influencia o de forma independiente, científicos físicos como Galileo, Newton y muchos más hasta el día de hoy, utilizaron y comprendieron la inducción con creciente claridad.

Por otro lado, los sucesores filosóficos directos de Bacon, como Locke, Hume y muchos otros hasta el día de hoy, nunca lograron actualizar por completo la lógica inductiva que él había iniciado [75]. En algunos aspectos, incluso retrocedieron en lugar de avanzar. Resulta sorprendente

---

[74] Lo más sorprendente y molesto, quizás, es que una vez que un filósofo alcanza cierta fama, por mucho que se desacredite su obra, la gente sigue admirándolo. Se le enseña en las universidades, se le dedican documentales elogiosos, etc. Desafortunadamente, la credulidad de la gente suele estar más ligada a las apariencias que al fondo de la cuestión. Esto es especialmente cierto en filosofía.

[75] Si bien los científicos demostraban una enorme ingeniosidad en el diseño de experimentos y, en general, en la formulación y selección de teorías en sus respectivos campos, la comprensión y justificación de la inducción por parte de filósofos y lógicos a menudo se quedaban muy rezagadas. En la época moderna, figuras como Karl Popper, por supuesto, han aportado un mayor equilibrio entre la teoría y la práctica de la inducción.

la persistencia del escepticismo hacia la inducción. Hume parece haber dejado una huella imborrable en muchos pensadores posteriores con su incredulidad.

Para darles un ejemplo moderno, doscientos años después de Hume, A.J. Ayer informa que Bertrand Russell pensaba que los supuestos del pensamiento científico debían aceptarse por fe, y que (en palabras de Ayer):

> *... no existe otra necesidad que la necesidad lógica, por lo que no existe la necesidad causal. La causalidad es simplemente lo que Hume originalmente definió como tal, a saber, una conjunción constante, y es algo puramente contingente.*[76]

Ayer coincide con él. Muchos otros filósofos y lógicos también asumen que la inducción carece de fundamento lógico sólido y se sorprenden de que funcione. No es que tengan prejuicios contra el razonamiento inductivo; les encantaría demostrarlo, pues son empiristas de corazón y defensores de la ciencia moderna. El ejemplo de Russell pone de manifiesto su sincera perplejidad.

Todo esto nos enseña una lección importante: *la formulación de una teoría de la inducción* ha requerido tiempo, mucho más del que cualquiera hubiera imaginado. Y esto es completamente normal y comprensible; la cuestión no es sencilla, así que no debería sorprendernos que muchos no hayan logrado responderla satisfactoriamente. Al fin y al cabo, la inducción es un proceso de ensayo *y error* . Permite errores y largos periodos de confusión e incomprensión.

La historia de la ciencia está repleta de situaciones similares [77]. Ciertos hechos eran (aparentemente, en retrospectiva) evidentes, pero los científicos se esforzaron enormemente hasta descubrirlos. Muchos hechos permanecieron durante largos periodos sin explicación. De manera similar, en la historia de la lógica, si bien Bacon había especificado y enfatizado la importancia del caso negativo en la inducción, Hume simplemente ignoró este consejo en sus formulaciones sobre inducción y causalidad.[78]

Así pues, tras una reflexión adecuada, deberíamos mirar a Hume y a otros escépticos similares sin resentimientos, con compasión. El descubrimiento moderno de la inducción y los intentos de formular una descripción teórica y su justificación formaron parte de un proceso de aprendizaje. Si a muchos les resultó difícil y sacaron conclusiones precipitadas y pesimistas, no se les debe culpar. Hicieron lo que pudieron, aunque sin demasiado éxito. Todos somos falibles y ninguno lo sabe todo.

Dejando atrás el pasado, ahora la tarea consiste en educar a la gente, en enseñar el principio de inducción y todos los métodos que de él se derivan. Basta ya de negatividad, escepticismo y

---

[76] Véase Magee, págs. 313 y 315.

[77] Stephen Jay Gould documenta muchas de estas historias y nos ofrece esclarecedores comentarios metodológicos sobre ellas en una serie de ensayos que recomiendo encarecidamente. Véanse, por ejemplo, sus comentarios en las páginas 96 y 97, sobre las «largas luchas por pensar y ver de maneras nuevas» y sobre cómo «iluminar con la lógica los rincones más retorcidos de las antiguas prisiones conceptuales, las marañas más intrincadas de observaciones confusas».

[78] Resulta un tanto chocante descubrir, tras un análisis minucioso, la frecuencia con la que se producen errores de razonamiento y pura ignorancia en la obra de Hume, y de hecho en la de muchos otros grandes y pequeños pensadores de la filosofía occidental (y, por cierto, oriental). Recuerdo mi sorpresa y decepción similares cuando, tras terminar *La lógica de la causalidad* , revisé mi análisis de los «métodos de investigación experimental» de J. S. Mill y descubrí cuántos errores podía cometer un hombre tan culto e inteligente como él.

pesimismo; no perpetuemos estos errores históricos. En cambio, inauguremos una nueva era de bienestar mental y buenas intenciones.

11. La dicotomía mente-cuerpo de Descartes

El escepticismo de David Hume se debía en parte al dualismo «mente *contra* cuerpo» que la filosofía de Descartes había generado en el pensamiento occidental más de un siglo antes. De hecho, sus raíces son mucho más profundas, remontándose al pensamiento cristiano e incluso antes al pensamiento griego. Sin embargo, dentro de la filosofía moderna, Descartes fue sin duda fuente de mucha confusión y controversia (involuntarias), así como de una iluminación (intencionada) en el verdadero sentido de la palabra.

René Descartes [79]consideraba su mente como la más cognoscible de sus creencias y buscaba inferir un mundo externo, incluyendo la materia, a partir de dicha introspección. Utilizando un razonamiento similar al argumento ontológico de San Anselmo, primero infirió a Dios de su propia existencia mental; y luego infirió el resto del mundo aparente a partir de Dios. Dios, siendo necesariamente un mediador imparcial, debía ser el garante de que el conocimiento humano pudiera extenderse al mundo material externo.

El motivo de Descartes en esta intrincada construcción era principalmente epistemológico: deseaba establecer la validez en principio del conocimiento humano. Sin embargo, esta particular perspectiva se convirtió en un problema para los filósofos posteriores, pues parecía implicar un abismo ontológico radical entre mente y cuerpo. Se podía conocer la mente de forma directa y certera, pero el cuerpo solo de forma indirecta e incierta. Algunos filósofos comenzaron a dudar de que pudiera afirmarse que mente y cuerpo tuvieran alguna relación causal. «Siendo tan sustancialmente diferentes, ¿cómo podría decirse que un dominio causa cambios en el otro?», argumentaban.

Ahora bien, todo este problema, o conjunto de problemas, es producto de la imaginación de estos filósofos. Es una mistificación, una complicación fantasiosa. Se puede afirmar con seguridad que la intención de Descartes no era establecer una dicotomía entre mente y cuerpo; por el contrario, intentaba armonizarlos, primero epistemológicamente y luego ontológicamente. Su presentación de los problemas no fue perfecta, pero fue un intento honesto que puede mejorarse.

Fenomenología . El primer error de Descartes fue... En efecto, *partimos de* la distinción de sentido común entre mente y cuerpo, o entre un dominio mental y uno corporal. Esta distinción no puede utilizarse razonablemente como punto de partida, pues es solo una suposición, una construcción. Con esta comprensión, la aparente dificultad se resuelve fácilmente…

Si adoptamos un enfoque fenomenológico para abordar los problemas en cuestión, nos damos cuenta de que, de entrada, contamos con una gran cantidad de apariencias, algunas de las cuales

[79] Francia, 1596-1650.

pueden *parecer* esencialmente diferentes de otras. Entonces, como una forma hipotética de ordenar los datos, podemos suponer que la diferencia aparente es significativa y etiquetar un conjunto de apariencias como «mentales» y el otro como «materiales» (o «físicos»).

Esto no se hace de forma arbitraria, sino para organizar nuestras experiencias y explicar por qué algunas son más claras que otras, o por qué algunas se comportan de forma más errática, o por qué algunas nos parecen estar más bajo nuestro control, y así sucesivamente. Mientras esta hipótesis de diferencia sustancial cumpla su función, se mantendrá; pero si resultara lógica o experimentalmente inadecuada, pronto sería reemplazada.

Este tipo de comportamiento cognitivo concuerda con el *principio de inducción* , que nos permite, e incluso nos obliga, a confiar en las apariencias a menos que se demuestre específicamente que son ilusorias.

Si Descartes hubiera procedido de esta manera, de forma más fenomenológica, no habría dado prioridad *absoluta* a la mente sobre la materia, ni viceversa, sino que habría tratado ambos ámbitos como apariencias de igual estatus inicial, que posteriormente se dilucidarían, y no habría surgido ninguna dicotomía. De hecho, Descartes intentaba proceder de forma fenomenológica; pero su reflexión no partió de una base suficientemente antigua.

De no ser por este enfoque natural e *inductivo* , a los detractores de Descartes les resultaría difícil explicar cómo logran siquiera hablar de mente y cuerpo. ¿Cómo es posible que quienes creen únicamente en la mente conozcan o comprendan las afirmaciones sobre el cuerpo? ¿Cómo es posible que quienes creen únicamente en el cuerpo conozcan o comprendan las afirmaciones sobre la mente? Evidentemente, ambos grupos parten de *las apariencias del* cuerpo y la mente, y es gracias a ello que pueden comunicarse y debatir.

El yo . Además, hablar de una dicotomía mente-cuerpo es inexacto y engañoso en otros aspectos. Nuestra experiencia aparentemente abarca *tres* dominios, no dos. Además de los fenómenos físicos que parecemos percibir externamente a través de los sentidos, y los fenómenos mentales que parecemos percibir internamente, que llamamos recuerdos e imaginaciones (estos últimos son recuerdos reorganizados), creemos en un tercer factor.

Este es el yo: aquello que reside en nuestro interior y que percibe y reflexiona sobre los otros dos dominios. Este yo, con el que más nos identificamos, más que con los fenómenos mentales y físicos que lo rodean, también se experimenta. Se conoce no solo por medios conceptuales, sino principalmente por un medio cognitivo directo que llamamos *intuición* (o autoconocimiento, es decir, el conocimiento del yo por el yo mismo).

El yo (o alma o espíritu) puede definirse como aquello que es consciente de diversas maneras, ejerce la voluntad y emite juicios de valor. Tales actos o funciones del yo también se conocen mediante la intuición. La diferencia entre los objetos de la intuición (es decir, el yo y sus funciones) y todos los objetos mentales y materiales de la percepción radica en que estos últimos son fenoménicos (tienen apariencias fenoménicas como el color, la forma, el sonido, el tacto, el olor y el gusto), mientras que los primeros no lo son.

Coloquialmente, agrupamos el alma y sus funciones (apariencias espirituales [80]), los fenómenos mentales (recuerdos, imaginaciones y, por extensión, construcciones conceptuales) y algunos fenómenos corporales (el sistema nervioso, incluyendo el cerebro y todas las funciones sensoriales y motoras) bajo el término «mente» (o, prefiero decir, «psique»). Sin embargo, esta unificación es una simplificación y no debe interpretarse literalmente en este contexto.

En efecto, si retomamos la afirmación de Descartes «Pienso, luego existo», encontramos en ella tres elementos: «yo» (el yo), «pensar» (fenómenos mentales, supuestamente observados por el yo) y «ser» (la existencia inferida). Lógicamente, el «ser» inferido es precisamente el del yo (y, aunque no lo diga explícitamente, los fenómenos mentales del pensamiento); pero la implicación tácita de Descartes es que existe un sustrato físico para dicha existencia, es decir, un cuerpo y, en un sentido más amplio, un mundo físico.

En cualquier caso, así es como suele entenderse el argumento: como una inferencia del cuerpo y la materia a partir del yo y el pensamiento (mente). La razón es que solo la existencia física se considera existencia «verdadera», mientras que la existencia mental, y aún más la espiritual, se consideran meras formas de ser «virtuales». Al menos, esta es la opinión implícita en la postura de quienes defienden la dicotomía entre mente y cuerpo y tienen una preferencia materialista.

Quienes tienen inclinaciones más mentalistas o espirituales interpretan la dicotomía como una refutación de un mundo material. Es decir, señalan que la premisa de Descartes («Pienso») no implica lógicamente ninguna conclusión más allá de «Yo y mi pensamiento existimos», por lo que la inferencia habitual de que el cuerpo y la materia existen es un *non sequitur* (no se deduce). Su error, por supuesto, reside en aceptar el enfoque de Descartes, cuando, como ya se ha demostrado, el procedimiento fenomenológico correcto no es exactamente como él lo propuso.

Causalidad . En cuanto a la «ley de causalidad» que proponen algunos críticos, según la cual los dominios de la mente y el cuerpo son tan «sustancialmente» diferentes que no pueden incidir el uno sobre el otro, esto también es producto de una imaginación sesgada. ¿En qué se basan para afirmar esta supuesta ley de causalidad? Si consideramos los conceptos de causalidad (causalidad determinista) y volición (causalidad por voluntad) [81], no encontramos fundamento alguno para una «ley» que establezca que las sustancias de causa y efecto deben ser las mismas. Tal ley podría plantearse como hipótesis; pero ¿para qué hacerlo, si dicha hipótesis plantea dificultades irresolubles?

La causalidad puede definirse formalmente haciendo referencia a términos de sustancia no especificada. Por ejemplo, la forma más fuerte de causalidad entre dos elementos C y E puede definirse como «si C, entonces E; y si no C, entonces no E». Esta formulación formal puede aplicarse a cualquier par de elementos, incluso si uno es mental y el otro material, o viceversa. No hay justificación para no aplicar la definición a los casos en que los términos se refieren a sustancias diferentes.

---

[80] Utilizo la palabra «espiritual» en un sentido muy simple, como «relacionado con el espíritu». Cabe señalar también que los términos yo, alma y espíritu son para mí idénticos, aunque algunas personas creen en un yo sin alma ni espíritu, como los budistas (que consideran el yo como «vacío») y los conductistas (que identifican el yo exclusivamente con los fenómenos perceptibles que la mayoría considera meros efectos).

[81] Para un análisis detallado de estos conceptos, consulte mis obras *La lógica de la causalidad* y *la voluntad y Conceptos causales afines* .

En lo que respecta a la voluntad, es importante aclarar los temas y no generalizar. Podemos (al menos en una primera fase) recurrir a nuestras creencias de sentido común para orientarnos, nuevamente sobre la base del principio de inducción mencionado anteriormente.

Esto incluye que el yo (alma) puede querer ciertos eventos mentales (por ejemplo, imaginaciones) y ciertos eventos materiales (por ejemplo, movimientos físicos del cuerpo) [82]. Puede hacerlo (como se evidencia introspectivamente) en su propia mente y cuerpo, y también indirectamente, en otras mentes y cuerpos (al menos a través de sus actos físicos, si no en algunos casos a través de sus actos mentales).

Por el contrario, el yo podría verse *influenciado* en tales actos de voluntad, ya sean mentales o físicos, por cosas mentales o físicas *de las que es consciente* , o podría verse afectado *causalmente* por tales cosas (es decir, podrían limitar o ampliar determinísticamente su poder de acción).

Una «influencia» funciona a través de la conciencia y aumenta o disminuye la facilidad o dificultad de un acto volitivo, pero no lo determina; el acto permanece libre si el agente del mismo (el yo que quiere) le infunde la energía (voluntad) suficiente. Una «causativa», en cambio, funciona incluso sin que el yo lo sepa y no afecta la volición en sí misma, sino que delimita o amplía su alcance. Todo esto es bastante coherente y no se puede plantear ninguna objeción lógica contra esta hipótesis etiológica.

Así pues, en la dirección del cuerpo a la mente, creemos que los objetos mentales (como las sensaciones y los recuerdos) pueden surgir de causas materiales; y que, ya sea (en algunos casos) a través de la influencia de esos objetos cuando son percibidos o (en otros casos) de forma más directa a través de la causalidad, los actos de voluntad del yo y otros aspectos del comportamiento pueden verse afectados.

Por el contrario, en la dirección de la mente al cuerpo, creemos que el yo posee un poder que llamamos «voluntad» y que puede afectar al cuerpo, ya sea indirectamente mediante eventos que produce en la mente y que, a su vez, afectan causalmente al cuerpo, o directamente produciendo cambios en él. Dichos efectos de la voluntad pueden, a su vez, afectar a otros cuerpos y mentes.

Sin duda, contamos con abundante información introspectiva en la que fundamentar estas creencias. Dicha información tiene el estatus fenomenológico de apariencias, es decir, la mínima credibilidad que se otorga inicialmente a todas las apariencias. Según la lógica inductiva, podemos utilizar esta base de datos para construir una teoría coherente e inteligente de lo que sucede, siempre y cuando no generemos problemas irresolubles.

Por el contrario, quienes critican esta visión de sentido común de los acontecimientos deben aportar pruebas y argumentos igualmente o más creíbles que respalden su postura. No solo deben negarla, como suelen hacer, sino que también deben explicar cómo y con qué fundamento pueden siquiera abordar el tema y adoptar las posiciones intelectuales que defienden.

---

[82] Digo «algunos» eventos mentales y físicos para enfatizar que algunos (otros) eventos mentales no son causados por la voluntad, sino por el cerebro (o cualquier otro medio), y lo mismo ocurre con algunos (otros) eventos corporales. La «mente» y el «cuerpo» son ámbitos afectados por diversas causalidades, y no solo por la voluntad ni solo por la causalidad. No existe un ámbito exclusivo en ninguno de los dos casos.

Materialismo . Ahora bien, existe un problema que algunos consideran especialmente irresoluble. Se trata de que la teoría del sentido común sobre un yo, con conciencia y voluntad, que interactúa con un mundo de materia, es incompatible con la *tesis exclusivamente materialista* de que no hay nada más que materia en el mundo y que la materia solo puede moverse dentro de un marco determinista.

Quienes defienden esta última tesis, y que se autodenominan halagadoramente científicos, aceptan el indeterminismo hasta cierto punto, en el sentido en que se entiende dentro de la mecánica cuántica o la teoría del Big Bang; pero rechazan cualquier posible impacto de un alma inmaterial en los procesos materiales. Para ellos, esto implicaría una ruptura en la universalidad de las leyes físicas modernas.

Este problema se resuelve fácilmente. La solución consiste simplemente en que todas las llamadas «leyes» de la física se conocen por medios inductivos: mediante generalizaciones o teorías basadas en argumentos aductivos. Tales proposiciones o ideas generales se basan indudablemente en observaciones empíricas; pero también *complementan* estas observaciones, y es posible que con el tiempo dichas adiciones resulten injustificadas por observaciones posteriores. Las verdaderas proposiciones científicas no son exclusivamente empíricas; también dependen del razonamiento.

En consecuencia, es absurdo argumentar que, dado que estas «leyes» no permiten que las cosas no físicas influyan en las físicas, cualquier sugerencia de voluntad es inválida. Se trata simplemente *de un argumento circular: una petición de principio* . No demuestran de ninguna manera que las entidades espirituales (nuestro ser o alma) no puedan afectar (ni siquiera mediante eventos mentales) los eventos físicos; *simplemente afirman* que así es.

No es una conclusión suya; es una premisa. No es una conclusión de ninguna prueba experimental o matemática, sino un prejuicio (propuesto para simplificar el mundo a sus mentes simples). Es un dogma moderno, tan cerrado de mente como los dogmas religiosos del pasado que la ciencia supuestamente debía reemplazar.

Lo que resulta evidente para cualquier observador lúcido y pensador honesto es que la aparente universalidad de todas estas leyes físicas es posible porque sus defensores *no tienen en cuenta* en absoluto los datos introspectivos. Ignoran (es decir, descartan, se niegan incluso a considerar) los datos que no encajan en su visión materialista del mundo, y a esto lo llaman «ciencia».

Pero la ciencia implica, estrictamente hablando, *el uso de una metodología cognitiva rigurosa* : es decir, lógica, inductiva y deductiva; no se limita a una tesis materialista. Ninguna reserva dogmática de este tipo está justificada ni es justificable filosóficamente.

12. Algunas observaciones adicionales sobre la lógica causal.

Las siguientes notas tienen como objetivo ampliar mis escritos anteriores sobre causalidad.

La falacia del reduccionismo. En mi investigación sobre la lógica de la causalidad, establecí que "una causa de una causa de algo no es necesariamente una causa de esa cosa" (véase la lista de silogismos causales válidos e inválidos para conocer las condiciones precisas en las que esto se aplica y en las que no).

Se me ocurre que este resultado puede interpretarse como *una prueba formal de que el "reduccionismo" no siempre se aplica* .

Cuando intentamos «reducir» algo a sus partes constituyentes, decimos que las leyes que se aplican a las partes se aplican finalmente al todo; es decir, que el todo no es más que la suma de sus partes. Esto a veces es cierto, pero no siempre. Es cierto cuando el siguiente silogismo es válido, e incierto cuando no lo es.

Y causa Z, y

X causa Y,

Por lo tanto, X causa Z.

En algunos casos, aunque el todo (Y) posea una propiedad determinada (Z), no se deduce que la parte (X) posea la misma propiedad (Z). En tales casos, lógicamente se puede afirmar que el todo es más que la suma de sus partes. Por ejemplo, aunque el organismo humano vivo en su totalidad tenga conciencia y voluntad, no se deduce que ninguna de sus partes posea estas facultades.[83]

Cabe añadir que esta concepción de la lógica causal es válida para todos los modos de causalidad. Es decir, se aplica igualmente a la causalidad natural, extensional, espacial, temporal o lógica. Así pues, la reducción o irreductibilidad tiene tantas acepciones como modos de modalidad existen. De ello se deduce que algo puede ser reducible en un sentido, pero irreductible en otro.

La lógica de la causalidad , contamos con las reglas formales para dirimir imparcialmente los debates sobre la reducción en casos específicos. El reduccionismo es aplicable a veces y a veces no; y disponemos de un método para discernir cuándo lo es y cuándo no. Cabe destacar que el reduccionismo es una falacia, no porque toda reducción sea falaz, sino porque la reducción es falaz en algunos casos.

---

[83] Véase también, por ejemplo, Gould, pág. 283.

Listados incompletos de causas. Cabe añadir que el esquema anterior no es la única forma en que se produce una falacia de reducción. A veces, la reducción consiste simplemente en declarar que varias cosas son causas parciales o alternativas de un fenómeno. La posible falacia en estos casos consiste en *un listado incompleto de causas parciales o posibles (es decir, contingentes)* . Aunque las cosas propuestas como causas lo sean realmente, la lista propuesta es incompleta. El efecto de un listado tan corto es limitar nuestra perspectiva y multiplicar nuestros juicios causales erróneos. Por eso debemos llamarlo falacia: porque nos lleva a razonar erróneamente.

Por ejemplo, la expresión «naturaleza o crianza» suele entenderse como que las causas de los fenómenos fisiológicos y psicológicos son genéticas y/o ambientales [84]. Pero existe una *tercera* posibilidad o determinante parcial: la voluntad. La voluntad implica elección y esfuerzo personal, cambio autogenerado; es muy distinta e incluso antitética a las causalidades físicas y mentales. Omitirla de la lista supone sesgar el juicio hacia explicaciones biológicas y psicológicas más deterministas.

Esta disyunción ausente podría interpretarse generosamente como implícita en los demás factores, pero en realidad no es así. A menudo, cuando se habla de crianza, se hace referencia a la influencia de otras personas —por ejemplo, padres y maestros— en el proceso de aprendizaje. Esto es, sin duda, crianza, aunque debemos tener en cuenta que se refiere a actos de voluntad de otras personas que influyen en la voluntad del sujeto. Sin embargo, pensar únicamente en estos términos no da suficiente importancia a la voluntad del sujeto —en este caso, su voluntad de aprender—. Clasificar esto también como crianza sería inapropiado. Se trata, sin duda, de un tercer factor: la elección y el esfuerzo personal. Por lo tanto, siempre debemos hablar de «naturaleza, crianza *o voluntad* » al explicar el comportamiento humano.

Cabe señalar que la disyunción «genética y/o ambiente» es incluso peor que «naturaleza o crianza», ya que la palabra «ambiente» no implica necesariamente ninguna intervención humana, ni ajena ni propia. Connota los efectos del clima, la composición de los alimentos, los agentes patógenos; cualquier cosa menos la acción humana. La elección de esta palabra rara vez es accidental. Muchos científicos modernos (biólogos, médicos, psicólogos, etc.) tienden a evitar deliberadamente cualquier mención explícita de la voluntad en sus explicaciones. Piensan que mencionar la voluntad restaría rigor científico a su discurso y temen perder credibilidad entre sus colegas. Así, aunque consideren la voluntad un factor relevante, mantienen toda referencia a ella de forma tácita. Este comportamiento discursivo no es ni honesto ni inteligente.

Un argumento causal común. A propósito, y hablando de lógica causal, cuando decimos que algo (X) es la causa de otra cosa (Y) *en un caso particular* , queremos decir que, de entre todas las posibles causas de Y *en general* , la causa X es la aplicable en este caso. Por ejemplo, para afirmar que Juan murió de un infarto, basta con verificar que su corazón tenía un problema lo suficientemente grave y que no se produjo ninguna otra causa de muerte en este caso; por lo tanto, mediante demostración y eliminación, concluimos que Juan murió de un infarto.

Esto se afirma para respaldar la aseveración ya hecha de que la causalidad siempre se relaciona con *tipos* , no con individuos. Cuando identificamos causalidades en casos individuales, no identificamos el hecho general de la causalidad, sino su *aplicación particular* a un caso dado. Así, en nuestro ejemplo, sabemos por estudios científicos generales que un ser humano puede

---

[84] Véase, por ejemplo, Gould, pág. 288.

morir por diversas causas. Cuando un ser humano en particular muere y deseamos conocer «la causa de la muerte», utilizamos nuestro conocimiento general en forma disyuntiva como premisa mayor en una apódosis con una premisa menor apropiada relativa al caso individual.

El argumento se desarrolla de la siguiente manera:

> La muerte en un ser humano puede ser causada por insuficiencia cardíaca, cáncer, etc.
>
> En el caso de John, encontramos indicios de insuficiencia cardíaca y ningún indicio de ninguna otra posible causa de muerte.
>
> Por lo tanto, John (probablemente) murió de insuficiencia cardíaca.

Por supuesto, este argumento podría resultar erróneo si se comprueba que la lista de causas de muerte está incompleta o si se descubre que ciertos problemas en el caso de Juan no se habían detectado. Por ello, conviene matizar la conclusión, calificándola únicamente de probable, a modo de recordatorio de los supuestos inductivos que subyacen a la deducción.

El positivismo puede considerarse una tesis que se opone al reduccionismo, o que frena la tendencia a simplificar. Se trata de una negativa (a veces arbitraria, a veces acertada) a profundizar o a buscar más causas o explicaciones subyacentes.

Un ejemplo es el principio de incertidumbre de Heisenberg. Algunos filósofos (en particular Niels Bohr) lo consideran, de forma algo arbitraria (como una concesión al *espíritu de la época del siglo XX*), un principio epistemológico (que implica dudar de nuestra propia capacidad de conocer, dado que nuestro conocimiento es limitado), cuando en realidad no es más que un principio de la física.

La dualidad onda-partícula se presenta a menudo como una refutación empírica del principio de no contradicción. Sin embargo, esta es una interpretación injusta de los hechos. Lo cierto es que un fenómeno físico en curso puede, *en algunas circunstancias,* comportarse con las propiedades matemáticas de una partícula y, *en otras,* con las de una onda. *Ciertamente, las circunstancias no son las mismas* .

Empíricamente, no existe *una superposición o interconexión real* entre onda y partícula en el mismo sentido, en el mismo lugar, al mismo tiempo y desde la misma perspectiva del observador. Ambos estados están claramente separados por el espacio, el tiempo u otras circunstancias. Por lo tanto, el principio de no contradicción nunca se infringe. En consecuencia, no surge ninguna dificultad epistemológica ni metafísica.

El problema que plantea la dualidad onda-partícula es, en el peor de los casos, meramente racional: se trata de una sorprendente incapacidad de nuestros instrumentos *teóricos* , es decir, la teoría y la experimentación física, así como las matemáticas, para predecir y explicar completamente tales sucesos de los fenómenos materiales.

Así pues, podríamos decir, en refutación a los positivistas de la incertidumbre, que lo que nos impide alcanzar un conocimiento completo a nivel cuántico es uno o todos los siguientes factores:

- Tal vez, como afirman, el mundo físico está constituido de forma tan burda que no existen niveles de materia más sutiles que los que observamos. En ese caso, nuestras

facultades cognitivas no tienen la culpa; el mundo es así. Pero entonces, ¿cómo podemos saberlo con certeza?

- Quizás el mundo, de hecho, tenga niveles más sutiles y profundos, pero nuestras facultades sensoriales e instrumentos experimentales son insuficientes para detectarlos y medirlos. En ese caso, no es inconcebible que algún día se diseñen experimentos más sensibles que permitan la detección física, ya sea de forma directa o (con ciertas hipótesis físicas) indirecta.
- Quizás las herramientas matemáticas de las que disponemos actualmente sean insuficientes. En ese caso, no es inconcebible que algún día desarrollemos una matemática lo suficientemente sofisticada como para unificar a la perfección los fenómenos cuánticos observados.

Nuestras facultades de percepción e inteligencia son, sin duda, *limitadas* . Podríamos haber tenido una capacidad sensorial lo suficientemente fuerte como para diferenciar partículas de ondas, pero lamentablemente no la tenemos. Podríamos haber encontrado alguna manera indirecta de hacerlo, pero no lo hemos hecho, al menos hasta ahora. Podríamos haber desarrollado una teoría matemática capaz de abordar los problemas encontrados, pero no lo hemos hecho, al menos hasta ahora. En ese sentido, a lo sumo, el principio de incertidumbre podría considerarse una afirmación epistemológica.

Pero quienes piensan así olvidan que sus facultades conceptuales (aunque no ilimitadas) han compensado esta limitación sensorial y técnica, al menos lo suficiente como para comprender la verdad (actualmente aparente) del principio de incertidumbre. Por lo tanto, el problema es esencialmente fáctico, más que epistemológico. No pone en duda el conocimiento humano en sí mismo, sino que es una expresión del mismo. Nuestro conocimiento es limitado en alcance, pero no por ello necesariamente falso.

En este contexto, es importante destacar la tendencia moderna a inferir un "es" a partir de un "podría ser". Esta falacia se evidencia en la inferencia de Bohr, quien parte de una incertidumbre (sobre lo que subyace en un nivel más profundo de la materia que lo que, en principio, podemos observar, al menos en el desarrollo actual de la física) para llegar a una certeza de negación (es decir, a la certeza de que no hay nada más allá). La misma falacia se encuentra en la inferencia de Goodman, quien define el azul (un color específico) a partir de "gris" (una gama de colores posibles).

La causalidad en los «campos de fuerza» . Quien examine las definiciones y análisis de causalidad en mi libro *La lógica de la causalidad* podría preguntarse qué relación guarda todo esto con los «campos de fuerza», como la gravedad, la electricidad y el magnetismo (por mencionar solo los más conocidos), que constituyen la base de la teoría física moderna. La respuesta a esta pregunta ya se plantea en mi *libro Lógica judía* , Apéndice 1.3.

Describimos *la fuerza en cada punto de un campo* , alrededor de una «partícula» o «cuerpo» central (un conjunto de muchas y variadas partículas que interactúan), mediante enunciados condicionales. Estos tienen, aproximadamente, la siguiente forma: «Otro cuerpo con tales y cuales características (por ejemplo, masa, carga eléctrica o cualquier otra característica pertinente) situado en este punto de ese campo (es decir, en una posición determinada con respecto al cuerpo central en cuestión) estará sujeto a una fuerza de tal magnitud y dirección,

calculada mediante una fórmula cuantitativa específica (una hipótesis previamente desarrollada mediante lógica inductiva, por ejemplo, la ley del inverso del cuadrado)». Huelga decir que esta proposición es *meramente descriptiva* : no nos dice por qué ni cómo se produce dicha fuerza (invisible y remota). ¡Dejo esta difícil cuestión en manos de los físicos!

Tales enunciados condicionales, que en lógica formal son *proposiciones condicionales naturales o extensionales* , constituyen las proposiciones causales subyacentes (o, más específicamente, causativas) analizadas en mi trabajo sobre lógica causal. Es importante tener en cuenta que las proposiciones causativas correspondientes a campos de fuerza generalmente se relacionan con *la causalidad parcial y contingente* , ya que las fuerzas pueden amplificarse o disminuirse entre sí (y en algunos casos, anularse mutuamente). Es decir, la relación de fuerza que opera entre dos cuerpos, calculada mediante la fórmula algebraica pertinente, les es aplicable siempre que no haya otros cuerpos en su proximidad. Huelga decir que si intervienen varias fuerzas simultáneamente, su efecto neto debe calcularse antes de poder predecir correctamente el movimiento subsiguiente (si lo hubiera) del cuerpo o cuerpos en cuestión.

Hablando de movimiento, ¿puede describirse el movimiento que surge de campos de fuerza como un movimiento que surge del reposo? En mi *libro Volición y conceptos causales afines* , capítulo 8.1, sugiero que la generación de movimiento a partir del reposo es una característica distintiva de la voluntad.

Al menos superficialmente [85], los campos de fuerza parecen contradecir mi afirmación. Por ejemplo, sostenga una piedra en el aire y déjela caer; o coloque dos imanes ligeros uno al lado del otro en reposo, y al soltarlos se atraerán o repelerán. En tales casos, evidentemente se produce una aceleración desde el reposo. Sin embargo, esto es claramente diferente de lo que suponemos que hace la voluntad. En el caso de la gravedad o el magnetismo (u otros tipos de fuerzas de campo), el movimiento está preprogramado, es decir, en las mismas circunstancias siempre será igual en magnitud y dirección. En cambio, en el caso del libre albedrío, el mismo agente puede, en las mismas circunstancias, elegir una magnitud y dirección de voluntad diferentes. En este último sentido, la voluntad realmente inicia el movimiento desde el reposo.

Nótese también que, en los ejemplos anteriores, la voluntad intervino para colocar la piedra o los imanes en sus posiciones iniciales, y se mantuvieron allí momentáneamente inmóviles por voluntad propia. El movimiento de estos objetos se encuentra, por así decirlo, artificialmente suspendido; de ahí el concepto físico de energía potencial. El movimiento es la configuración principal del mundo natural (el ámbito de la causalidad determinista), mientras que la inmovilidad se debe a un equilibrio temporal de fuerzas opuestas. En el mundo espiritual (es decir, el ámbito de la causalidad personal), en contraposición, el movimiento surge ocasionalmente y de forma algo voluntaria a partir de algo esencialmente en reposo.

La «armonía preestablecida» de Leibniz . El intento de Hume de debilitar el vínculo causal se fundamenta, en cierta medida, en la doctrina de la «armonía preestablecida» presente en la filosofía de Gottfried Leibniz [86]. Esta idea sustituye el concepto común de causalidad por una

---

[85] Es posible que los físicos, o quizás ya lo hayan hecho, desarrollen una visión más dinámica del funcionamiento de los campos. Algunas teorías sugieren que estos campos involucran partículas u ondas en movimiento (por ejemplo, gravitones). Pero aquí, consideremos los campos tal como se presentan, por así decirlo.

[86] Alemania, 1646-1716.

especie de *paralelismo* . Es decir, según esta doctrina, la supuesta causa y el efecto *simplemente ocurren* juntos o en secuencia de forma regular.

Según Leibniz, la regularidad observable no se debe a una relación causal o conexión entre los dos fenómenos (aquí denominados causa y efecto). Más bien, cada uno funciona de forma independiente según su propia naturaleza, pero coinciden (o fueron programados por Dios para ello). Esto se puede ilustrar con dos relojes que siempre marcan la misma hora, aunque sus mecanismos no estén conectados.

Menciono esta doctrina aquí para refutarla, pues puede contener una apariencia de verdad debido a una interpretación errónea común de la naturaleza de la causalidad. Al fin y al cabo, ¿qué es lo que llamamos naturaleza de las cosas sino la *casualidad* de sus diversas características observables? Pero el concepto de causalidad no se basa en meras realidades; se fundamenta en conceptos modales, es decir, en los conceptos de posibilidad y necesidad. Y, en particular, la causalidad natural se basa en las modalidades naturales correspondientes. El concepto trasciende los datos perceptuales, aunque intentemos fundamentarlo en ellos.

Es decir, afirmar que (por ejemplo, tomando como ejemplo la determinación más rigurosa de la causalidad) P es una «causa completa y necesaria» de Q no es simplemente afirmar que la presencia de P va acompañada de la presencia de Q y que la ausencia de P va acompañada de la ausencia de Q. No, es afirmar que dicha conjunción o secuencia de eventos no solo no varía, sino que es invariable. Es necesaria; es decir, en el caso de la modalidad natural: es una necesidad natural. O dicho de otro modo: su negación es imposible por la naturaleza de las cosas en cuestión. Si no se hace tal afirmación, no podemos decir con certeza que estamos hablando de causalidad.

Esto se puede aclarar si observamos el análisis matricial para la determinación en cuestión, es decir, la siguiente tabla simple (extraída de mi libro *La lógica de la causalidad*):

Matriz de “P es una causa completa y necesaria de Q”.

Elementos		Relación
PAG	**Q**	**Minnesota**
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	1

En esta tabla macroanalítica, los valores “1” y “0” bajo los elementos P y Q indican, respectivamente, la presencia y ausencia de dichos elementos en diferentes combinaciones. Sin embargo, los valores “1” y “0” bajo la relación “ **mn** ” (que simboliza la causalidad completa y necesaria) significan, respectivamente, “posible” e “imposible”. Es decir, en este último caso, la mera no ocurrencia continua de la combinación PQ en cuestión no basta para probar la causalidad establecida; es necesario asumir que dicha combinación nunca ocurrirá, porque es

imposible. Esta prueba es lógicamente posible gracias al principio de inducción, y solo es posible por este medio.

La doctrina de Leibniz acepta efectivamente la causalidad temporal, espacial, extensional e incluso lógica, pero rechaza arbitrariamente la causalidad natural. Estos diversos modos de modalidad y, por consiguiente, de causalidad, son idénticos en principio, diferenciándose únicamente en la base de generalización (y, si es necesario, de particularización) que implican. La necesidad temporal («es siempre») requiere generalización de algunos a todos los tiempos de algún ente; la necesidad espacial («es en todas partes»), de algunos a todos los lugares de este; la necesidad extensional («es en todos los casos»), de algunos a todas las instancias de algún concepto; la necesidad lógica (cualquiera que sea su expresión), de algunos a todos los contextos de algún conocimiento.

La única distinción de la necesidad natural (independientemente de cómo se exprese verbalmente) reside en su exigencia de generalización de algunas a todas las circunstancias que rodean un evento. Si se admite un tipo de generalización, no existe justificación técnica para rechazar ningún otro; el proceso epistemológico y el argumento inductivo son idénticos en todos los casos. Como ya se explicó, los actos individuales de generalización pueden resultar falsos, pero el proceso no puede negarse en principio sin incurrir en una autocontradicción. Hume comete el mismo error, como se demostró anteriormente.

Cabe añadir que Leibniz ideó esta teoría causal no modal (es decir, que excluye la necesidad natural) para respaldar su peculiar teoría de las "mónadas", según la cual el mundo está poblado por entidades (llamadas mónadas) que existen y funcionan de forma totalmente independiente entre sí. Para explicar cómo, a pesar de su supuesta independencia mutua, podemos observar patrones de comportamiento aparentemente coordinados entre las cosas, postuló la idea de una armonía preestablecida.

Además, en su opinión, esto no era mera coincidencia, sino un orden ilusorio programado deliberadamente por Dios. Al parecer, a Leibniz no se le ocurrió que los conceptos de independencia y programación divina de las mónadas requerían una comprensión modal de la causalidad para su formulación. En efecto, afirmaba que los acontecimientos mundanos no se causan entre sí, pero sí tienen a Dios como causa común; lo cual sigue siendo una admisión de la causalidad como tal. Por lo tanto, incurrió tácitamente en una apropiación de conceptos o una autocontradicción, a menos que consideremos que no era como Hume, que negaba la causalidad *de jure* (en principio), sino solo *de facto* (en un ámbito limitado).

El problema fundamental de la teoría de las mónadas independientes de Leibniz reside en la imposición de una grandiosa construcción «puramente racional» sobre la realidad, sin tener en cuenta la experiencia. Este es un ejemplo de lo que Boorstin ha denominado acertadamente «el método *a priori alemán* » (p. 237). Encontramos la misma psicoepistemología en Kant y Hegel, y en muchos otros filósofos alemanes (aunque no en todos): una propensión a construir sistemas intelectuales masivos (basados en unas pocas observaciones y reflexiones tendenciosas, e ignorando alegremente los datos empíricos contrarios y las limitaciones lógicas). Esto no solo representa un fracaso del empirismo riguroso, sino, más ampliamente, una falta de comprensión de las múltiples exigencias de la inducción humana objetiva. Estos pensadores, a pesar de su inteligencia y valiosas contribuciones, se dejan llevar románticamente por sus concepciones arcanas, sin considerar sus oscuridades ni sus aspectos antiempíricos. Se dejan llevar por la

ambición de ser el Gran Genio que resolvió todos los problemas de un solo golpe, y se entusiasman fácilmente con aparentes panaceas.

13. Anexos (2009)

1. En cuanto **al principio de uniformidad** , tratado en el capítulo 2, cabe señalar que la premisa subyacente a este principio es la proposición particular de que «algunas cosas (ya sean elementos de la experiencia o productos de la abstracción) tienen ciertas características en común». Esto no es, evidentemente, una generalización, ¡porque no lo es! Es simplemente una constatación de que el mundo que nos rodea parece tener cierta repetitividad, sin prejuzgar el grado de dicha repetición.

Y en cuanto a cómo se sabe que esta proposición en particular es verdadera, no tanto por experiencia como por lógica. Porque si intentáramos afirmar su contradicción, es decir, que "nada tiene ninguna característica en común con otra cosa", estaríamos incurriendo en una autocontradicción, ya que el uso de cualquier concepto (como "cosa", "tiene", "característica", "en común", etc.) se basa en la suposición de que dos o más cosas tienen ciertas características en común, gracias a las cuales podemos darles un nombre común. Y no se puede decir que las cosas no tengan nada en común aparte del nombre que convencionalmente les aplicamos (nominalismo), ya que incluso recurrir a un nombre común implica que las dos o más instancias del nombre en cuestión son reconociblemente "el mismo" nombre, por lo que esa es una objeción inconsistente.

Así pues, el principio de uniformidad se basa en una proposición particular lógicamente necesaria.

2. En la discusión sobre la percepción sensorial del capítulo 4, olvidé mencionar a **Thomas Reid** (Escocia, 1710-1796). Si bien las historias modernas de la filosofía tienden a ignorarlo o a pasarlo por alto, este contemporáneo y compatriota de David Hume fue, durante su vida, más respetado que este último debido a su enfoque práctico de la filosofía. Reid rechazó la afirmación escéptica de Hume (y de otros) de que lo que el hombre percibe son impresiones internas, es decir, productos mentales del proceso fisiológico de la sensación, y defendió hábilmente la visión realista directa de que lo que el hombre percibe son causas físicas externas de las sensaciones. Hume era consciente de las críticas de Reid a su obra, pero permaneció indiferente a sus argumentos, aunque estos eran más perspicaces y razonables que los suyos. Posteriormente, Immanuel Kant (un contemporáneo más joven de Reid) también prestó poca atención a los argumentos de Reid.

Cabe señalar que el realismo directo a veces se confunde erróneamente con el realismo ingenuo. En realidad, no son conceptos filosóficos idénticos, aunque en ocasiones puedan coincidir. El realismo ingenuo se refiere esencialmente a la cosmovisión del hombre común, que da por sentada la realidad y la materialidad del mundo que aparentemente lo rodea sin cuestionar la veracidad y la sustancialidad de dicha apariencia. El realismo directo quizás se derive

lógicamente del realismo ingenuo, pero ciertamente no es una implicación recíproca. El realismo directo es la visión, como ya se ha dicho, de que percibimos el mundo en sí mismo y no supuestas representaciones mentales del mundo.

Los detractores del realismo directo afirman que la defensa de esta filosofía no puede ser más que una afirmación arbitraria o un argumento circular. Sin embargo, esta acusación es falsa. La principal justificación del realismo directo reside en la manifiesta inconsistencia lógica de la postura opuesta, defendida por Hume, y antes por John Locke, y después por Kant. Las impresiones, ideas y representaciones, divorciadas en principio de los objetos externos, conducen inevitablemente a la autocontradicción y, por lo tanto, presentan muchas más deficiencias metodológicas. No se puede afirmar que las ideas o impresiones representen (es decir, que den acceso indirecto a) algo más allá de la representación si primero se afirma no tener acceso directo a nada más allá de ellas. A partir del momento en que el defensor del realismo directo ha argumentado su postura de esta manera (y de muchas otras), ya no se le puede acusar con razón de realismo ingenuo. Su realismo debe calificarse, en cambio, de (relativamente) sutil.

Sin embargo, la distinción más importante y precisa entre el realismo ingenuo y el realismo sutil no reside en la autocontradicción de la antítesis del realismo directo, sino en la fenomenología. Si el realista directo se conforma con afirmar que la percepción sensorial es percepción de la realidad física (en contraposición a sus representaciones), sigue operando en un nivel relativamente ingenuo. Su comprensión es plenamente sutil solo cuando llega a entender que lo anterior es una hipótesis inductiva (mejor que cualquier otra) que admite los fenómenos percibidos como meras apariencias *desde el principio* (es decir, no necesariamente como realidades o necesariamente ilusiones, sino como posibles realidades y posibles ilusiones).

Así pues, aunque el enfoque de sentido común de Reid sobre el realismo directo era lógicamente preferible a las absurdas filosofías cognitivas representacionales de Locke, Hume y Kant, quizás no fuera la última palabra sobre el tema, puesto que la fenomenología aún no estaba muy desarrollada. Esto no significa que el enfoque de Reid careciera de fenomenología, sino simplemente que no se trataba de una fenomenología exhaustiva. En cualquier caso, Reid no pretendía haber respondido a todas las preguntas relativas al realismo directo, y de hecho, hasta la fecha, muchos problemas cruciales siguen sin resolverse (como se explica en mi texto principal).

3. En la discusión sobre los medios y fines éticos en el capítulo 7, señalé que, por ejemplo, la vida y el alma eran dos cosas que lógicamente podían afirmarse como estándares de valor naturales y absolutos, ya que son precondiciones de cualquier discurso ético, es decir, ya que el discurso ético solo es aplicable a seres con vida y más específicamente con alma, es decir, seres con poderes de conciencia, voluntad y valoración como nosotros los humanos.

Como he sugerido en mi obra *Volición y conceptos causales afines* , el término «vida» en este contexto no se refiere únicamente a la vida corporal, aunque sin duda este sea su significado principal. El término también puede interpretarse legítimamente como una referencia a la vida espiritual, es decir, la vida del alma. De hecho, en última instancia, la ética se ocupa del bienestar corporal de forma más bien secundaria: su principal preocupación es el bienestar del alma.

Una consecuencia obvia de esta extensión del significado es que quienes creen en la vida después de la muerte (como en el judaísmo, el cristianismo y el islam) o en la reencarnación

(como en el budismo y el hinduismo) pueden construir una ética sin cometer un error lógico. Es decir, la ética no se limita necesariamente a esta vida y a este mundo.

Evidentemente, si asumimos que nuestra vida continúa o regresa de alguna forma incluso después de que nuestro cuerpo haya muerto, es lógicamente aceptable (aunque a primera vista pueda parecer paradójico) construir una ética en la que el cuerpo pueda ser arriesgado o sacrificado deliberadamente en favor del interés a largo plazo del alma.

Quienes conciben su vida terrenal como una mera visita en un viaje más largo, naturalmente y con toda lógica, evalúan sus pensamientos, palabras y acciones en función de ese contexto más amplio, en lugar de centrarse únicamente en la supervivencia física. Si bien la supervivencia es importante para la ética, en ocasiones puede verse supeditada a consideraciones más abstractas, amplias o superiores. Estas ocasiones nos brindan la oportunidad de poner a prueba nuestros verdaderos valores.

Por supuesto, tal autosacrificio puede basarse fácilmente en fantasías e ilusiones erróneas, ya que desconocemos el más allá salvo por rumores o suposiciones. En la mayoría de los casos, es prudente asumir que la supervivencia es la opción más beneficiosa. Sin embargo, en circunstancias especiales, uno podría considerar que aceptar algún mal presente pondría en peligro su vida o vidas futuras. Por ejemplo, algunas personas santas han preferido morir antes que verse obligadas a matar a una persona inocente.

Es concebible que las personas arriesguen, y a veces lo hacen, su vida física en defensa de su familia, su pueblo o nación, la humanidad en su conjunto, la vida misma, o al servicio de Dios, porque se perciben a sí mismas no como cuerpos aislados e individuos independientes, sino como partes de un todo mayor: un grupo de personas, de seres vivos o del alma colectiva o raíz que es Dios. En tal caso, el valor de la vida de una persona depende del valor de la unidad mayor.

En resumen, si bien podemos usar el término "vida" como un criterio breve y conciso del discurso ético, este no debe entenderse exclusivamente en su sentido material más simple, sino que lógicamente puede ampliarse para admitir objetivos más espirituales, ya sean de este mundo o del otro.

Book 2. UNA BREVE CRÍTICA A LA IRRAZÓN DE KANT

Una breve crítica de la sinrazón de Kant Se trata de un breve análisis crítico de algunas de las ideas y tesis epistemológicas y ontológicas más destacadas de la famosa Crítica de la razón pura de Immanuel Kant .

Esto demuestra que Kant no estaba en condiciones de criticar la razón, porque ni comprendía suficientemente su funcionamiento ni poseía las herramientas lógicas necesarias para ello.

La realidad trascendental de Kant, su dicotomía analítico-sintética, sus puntos de vista sobre la experiencia y la formación de conceptos, y sobre las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) y el entendimiento (sus doce categorías), son sometidos aquí a una rigurosa evaluación lógica y se encuentran profundamente defectuosos; en su lugar, se proponen teorías más coherentes.

Nota del autor

El hecho de que escriba este ensayo, centrándome en algunas de las ideas ilógicas de Kant, no debe interpretarse, por supuesto, como un rechazo a todo lo que dice. Considero muchas de sus contribuciones muy interesantes e instructivas. Además, soy consciente de que un sistema filosófico tan amplio y complejo como el de Kant no puede ser tratado con justicia en unas pocas páginas, especialmente sin ser un experto en su filosofía. Mi intención aquí es esbozar algunas de sus ideas básicas y ofrecer mis comentarios lógicos al respecto. Muchos de estos comentarios son, creo, originales, y por eso siento cierta urgencia en plasmarlos por escrito. Por supuesto, sería estupendo que algún día tuviera el valor de emprender la ardua tarea de escribir un libro extenso y detallado sobre el pensamiento de Kant, pero mientras tanto, esta breve exposición tendrá que bastar.

1. La realidad trascendental de Kant

René Descartes, David Hume y otros filósofos de la Ilustración enriquecieron y empobrecieron la filosofía occidental. Le aportaron mayor amplitud y profundidad, pero también introdujeron muchos errores de pensamiento graves, muchos de los cuales persisten y se han enquistado hasta nuestros días. Algunos de estos errores eran inevitables, pues no eran más que la manifestación de problemas comunes, profundos y antiguos; pero muchos otros podrían haberse evitado con un poco más de esfuerzo.

Lo mismo puede decirse de Immanuel Kant [87]. Si bien intentó con ahínco reparar parte del daño causado a la filosofía por sus predecesores, provocó un caos innecesario aún mayor y más profundo. Por ejemplo, su teoría de la realidad exacerbó enormemente (aunque él lo negó) la dicotomía cartesiana mente-cuerpo. Lo que en la filosofía de Descartes era una cuestión sin respuesta completa, en la de Kant se convierte en una institución. Analizaremos aquí, en primer lugar, este legado filosófico, concretamente su famosa dicotomía entre:

- **Las cosas tal como se presentan** , o " **fenómenos** ", que constituyen el mundo **inmanente** de la experiencia común, que (según Kant) es ilusión.
- **Las cosas en sí mismas** , o " **noúmenos** ", que (según Kant) constituyen un mundo **trascendental** al que no tenemos acceso empírico, que es la realidad.

Según Kant, estos dos conjuntos de cosas (u objetos) son necesariamente diferentes y, por lo tanto, constituyen mundos separados. Podemos «conocer» el mundo de las apariencias, en la medida en que tenemos acceso a él a través de nuestros sentidos y el razonamiento ordinario en relación con ellos. Pero este no es necesariamente el mundo real, puesto que está contaminado por la conciencia. El mundo de la realidad es, por definición, incognoscible, ya que los sentidos no tienen acceso a él, y si lo tuvieran, dejaría de ser real de forma independiente. Por consiguiente, no tenemos conocimiento verdadero ni podemos tenerlo.

Kant, al igual que Hume, creía que el «conocimiento» humano era necesariamente limitado y distorsionado, precisamente porque está mediado por los sentidos. Solo percibimos lo que los sentidos nos presentan, pero desconocemos la verdadera naturaleza de las cosas más allá de las impresiones que nos producen. Kant intentó mitigar o superar estas conclusiones negativas reivindicando cierto conocimiento por otros medios, es decir, por medios radicalmente no empíricos.

---

[87] Alemania, 1724-1804. *La Crítica de la razón pura de Kant* (1781; 2.ª ed. 1787) puede consultarse en línea en http://philosophy.eserver.org/kant/critique-of-pure-reason.txt . Para una breve explicación, véase http://en.wikipedia.org/wiki/Critique_of_pure_reason (aunque cabe destacar que existen discrepancias entre los comentaristas).

Según él, nuestra percepción y comprensión del mundo son el resultado de filtrar o moldear nuestras impresiones sensoriales mediante intuiciones *a priori (de espacio y tiempo) y conceptos a priori* (como la causalidad). Estas «formas puras de sensibilidad y comprensión» nos imponen una visión básica del mundo, independientemente de (es decir, sin tener en cuenta ni recurrir a) ningún contenido sensorial. Son precondiciones estructurales de, respectivamente, toda percepción y toda comprensión conceptual, que, por lo tanto, *determinan en cierta medida* nuestros pensamientos sin referencia alguna a la experiencia, lo que significa, en efecto, « *subjetivamente* » (en un sentido del término, es decir, al menos no objetivamente).

Kant se refería a este enfoque invertido del conocimiento humano (que invierte la premisa empirista tradicional de que todas las ideas deben derivarse de la experiencia) como su «revolución copernicana» [88]. Pero, por supuesto, al intentar tal solución a la dificultad que Hume le había planteado, Kant no hizo sino confirmar aún más el problema.

Pero, a mi parecer, todo lo anterior se basa en *afirmaciones arbitrarias y malentendidos* .

Todas sus afirmaciones son premisas, no conclusiones. Si nos preguntamos con qué metodología validada justificó Kant estas creencias, resulta difícil dar una respuesta convincente. Dado que Kant (al igual que Hume) prácticamente renunció a las complejidades de la lógica inductiva, o quizás nunca las conoció ni comprendió, los argumentos que presenta no son más que una fachada para lo que es, sencillamente, un modo intuitivo-declarativo de filosofar [89]. Un enfoque tan autoritario (nos *dice* cuál es la verdad desde una posición privilegiada) inevitablemente conduce a errores e inconsistencias.

Quizás la mejor manera de abordar estas ideas no sea centrarse tanto en su origen intrincado y dudoso, basado en premisas cuestionables, sino más bien en identificar y evaluar el resultado final. Sería absurdo rechazar por completo el pensamiento de Kant debido a sus imperfecciones, pues también contiene numerosas ideas y perspectivas nuevas e interesantes que enriquecen la filosofía. Sin embargo, su pensamiento también adolece de lagunas y contradicciones, las cuales, sin duda, pueden y deben ser señaladas.

Dominios . Cabe señalar que, si bien Kant, alineándose con Hume, negó oficialmente que poseyéramos alguna facultad de conocimiento trascendental, la idea de la realidad trascendental siguió siendo fundamental para su filosofía.

Es decir, aunque no abogó oficialmente por una facultad humana con acceso al dominio nouménico, el simple hecho de que se considerara y discutiera (como algo que podría existir) le otorgaba una especie de legitimidad. De esta manera, Kant podía tener su pastel trascendental (*de jure*) y tenerlo también (*de facto*). Por supuesto, concebir algo no implica estrictamente que exista. Pero colocar esa idea de posible existencia en el centro del discurso sí significa una

---

[88] Llamarlo revolución era acertado. Llamarlo copernicano, no estoy tan seguro, pues las ventajas y desventajas no eran comparables. Este afán por imitar a Copérnico y encontrar alguna fórmula ingeniosa que lo cambiara todo, sorprendiendo e impresionando a todos, es pura vanidad. Los filósofos y lógicos deben aprender a superarlo y contentarse con el desarrollo o la evolución en lugar de la revolución. Kant, a pesar de su amplitud y genialidad, tenía una mente insuficientemente disciplinada por la lógica y demasiado fácilmente arrastrada por fantasías vagas.

[89] Aquí se utiliza la palabra "intuitivo" en su sentido más peyorativo.

creencia y aprobación efectivas de la misma. La idea se usa indirectamente y de manera velada, y gradualmente se infiltra [90].

Además, dado que Kant considera que el mundo de las apariencias es coextensivo con el mundo comúnmente creído y estudiado por la ciencia natural (es decir, el mundo material), necesita un mundo trascendental para justificar y explicar creencias menos materialistas como Dios, las almas, la mente, la conciencia, el libre albedrío, la ética, la estética, etc. (es decir, la espiritualidad). Pues, si bien reconoce de palabra las limitaciones aparentemente científicas del conocimiento planteadas por Hume, el objetivo y la ambición filosófica de Kant es trascender dichas limitaciones y revitalizar las inquietudes filosóficas que aparentemente han invalidado [91]. Así, en última instancia, aunque se cuida de no declararlo explícitamente, Kant defiende implícitamente una realidad trascendental (es decir, de otro mundo).

Sin embargo, la filosofía de Kant es, en general, una clara forma de escepticismo. Pues, aunque él (a diferencia de los escépticos más radicales) no niega rotundamente, sino que asume tácitamente (y a veces incluso de forma explícita) que existen cosas en sí mismas detrás de las apariencias, sigue negando nuestra capacidad de acceder a ellas mediante nuestras facultades de conocimiento empírico (en particular, nuestros órganos sensoriales y cerebros), condenándonos así, en efecto, para siempre al mundo limitado y virtual de las apariencias.

De ello se deduce, paradójicamente, que lo que de ahora en adelante llamaremos realidad (es decir, realidad *trascendental*) es necesariamente algo imaginario para nosotros, puesto que no tenemos forma empírica ni extraordinaria de conocerlo; y el mundo de las apariencias que sí conocemos debe considerarse ilusorio (ya que, en principio, es *distinto de* dicha realidad). Por supuesto, se afirma que todo este escenario es verdadero, es decir, que es la realidad, lo que nos introduce en una profunda contradicción.

Cabe señalar que este desafortunado dilema es consecuencia del rechazo de Hume a la lógica inductiva. Si se duda de la inducción, el pensamiento hipotético se convierte en una forma inaceptable de comportamiento cognitivo humano, pues en una lógica puramente deductiva (si es que tal cosa fuera concebible), una tesis debe ser verdadera o falsa; no se admiten grados de verdad. Una mera hipótesis, una tesis que carece de pruebas específicas más allá del significado de sus términos (si es que las tiene), es necesariamente errónea en ese contexto.[92]

---

[90] Por ejemplo, cuando Kant habla de una «deducción trascendental», en realidad está reivindicando una especie de «conocimiento trascendental». Puede que lo disfrace de «deducción», pero lo que cuenta es el carácter «trascendental». Lean sus labios.

[91] Resulta interesante observar la similitud (no fortuita) entre Kant y Wittgenstein en este sentido. Este último invalida el lenguaje ordinario y considera que aquello que realmente importa e interesa a la filosofía es, por lo tanto, inalcanzable; pero al mismo tiempo conserva un interés nostálgico por esas cosas lejanas. Por supuesto, todo esto era mera pose, puesto que Wittgenstein nos lo comunica todo a través del lenguaje ordinario (¿de qué otra forma podría presentarnos su tesis?), lo que implica que sus acciones son inconsistentes con sus pensamientos, lo que a su vez significa que estos últimos deben considerarse falsos (ya que las primeras son inevitables).

[92] Quienes piensan así olvidan que la ciencia no es certeza, sino disciplina en medio de la incertidumbre (véase Feynman, págs. 15-28). La ciencia progresa mediante la imaginación, que necesariamente, al principio y en cierto sentido para siempre, es algo hipotética. Una tesis es hipotética incluso si es «apenas concebible»; es decir, incluso si su credibilidad se encuentra en el límite inferior de la verdad, siempre que no haya sido refutada por la experiencia o la lógica. Dicha tesis aún posee cierto estatus y valor epistemológico, aunque no sea comparable en certeza a tesis con mayor respaldo empírico. En el otro extremo de este espectro de verdades, encontramos las verdades evidentes por sí mismas, es decir, datos empíricos puros o contradicciones entre afirmaciones contradictorias.

Si la mera formulación de hipótesis es ilegítima, con mayor razón lo es *la especulación* (ya sea metafísica o de cualquier otro tipo). Una tesis especulativa no solo es hipotética, sino que además no podemos concebir ninguna manera de que pueda ser confirmada o refutada empíricamente. Es decir, no solo no ha sido verificada ni refutada, sino que, en principio, no es ni verificable ni refutable. En ese contexto, la posibilidad de que algún día encontremos una manera de poner a prueba nuestra especulación no se admite como argumento, puesto que solo se otorga credibilidad a las certezas, en un sentido u otro.

Cabe destacar que la dicotomía entre las cosas en sí y las cosas como se presentan, independientemente de cómo la haya formulado Kant, implica *dos dominios antitéticos* . Se presentan como esencialmente sin relación entre sí, o al menos sin una relación demostrable; por lo tanto, la discrepancia entre ellos es inevitable (epistemológicamente, si no ontológicamente). Dado que no guardan relación o su relación es desconocida, son necesariamente contradictorios, en parte o en su totalidad.

Para refutar a Kant, primero debemos preguntarnos *cómo sabe él mismo lo suficiente* sobre este dominio trascendental como para saber que no guarda relación con el dominio del conocimiento ordinario, que es diferente y contradictorio con él. Si niega a los humanos cualquier medio para conocer dicha «verdadera realidad», entonces se contradice al mismo tiempo que debate el tema, puesto que hacerlo, incluso hipotéticamente, implica afirmar poseer algún tipo de conocimiento sobre ella.

Cabe destacar que Kant también, en algunos contextos, considera que el dominio fenoménico está de alguna manera *causado por* el dominio nouménico. Sin embargo, le resultaría difícil explicar cómo llegó a conocer dicha causalidad, dado su sistema de creencias (sobre el conocimiento empírico y sobre el conocimiento de la causalidad). Con este razonamiento ilógico, Kant nos imputa una ignorancia inextricable (de la cual, por supuesto, parece estar exento, al menos en cierta medida).

Evidentemente, Kant opera simultáneamente en dos planos. Como cualquier persona común, se considera en contacto con la realidad externa y capaz de discernir, hasta cierto punto, si sus ideas se corresponden con ella o no, si son causadas por ella o no. Por otro lado, como filósofo influenciado por el argumento de Hume de que solo conocemos nuestras impresiones y no los hechos externos que creemos que las causaron, se ve intelectualmente obligado a rechazar toda creencia de sentido común. Todo su sistema filosófico constituye un intento de satisfacer ambas tendencias; sin embargo, carecía de la lógica suficiente para encontrar una solución coherente.

¿Cómo llegamos, entonces, a la distinción entre realidad y apariencia? ¿Qué respuesta podemos proponer en lugar de la de Kant? Necesitamos explicar cómo estos conceptos son comprensibles tanto para Kant como para nosotros, pues su capacidad para hablar de estas cosas y nuestra capacidad para comprenderlo deben tenerse en cuenta y explicarse satisfactoriamente.

En realidad, llegamos a estos conceptos *en relación unos con otros* . La realidad es para nosotros una caracterización *de* la mayoría de las apariencias, *salvo* aquellas pocas que clasificamos como ilusorias debido a los problemas empíricos o lógicos irresolubles que plantean. Así pues, la apariencia es el *rasgo común* de la realidad y la ilusión, en lugar de ser igual a la ilusión y opuesta a la realidad. A la inversa, la apariencia es un aspecto de una realidad más amplia, a saber, el hecho de que esta última sea (al menos en parte) cognoscible a través de la conciencia.

Por lo tanto, ambos conceptos están relacionados, ya sea por una vía epistemológica o ontológica. Las cosas en sí mismas se conocen mediante la acumulación de apariencias;

gradualmente percibimos *aspectos, partes o características de* las cosas mismas y (mediante comparaciones, contrastes y otros procesos lógicos) formamos conceptos creíbles de ellas. El concepto de «cosas en sí mismas» no surge espontáneamente de la nada, como un rumor sobre un mundo más allá del nuestro; surge primero como una caracterización de la mayoría de los elementos de nuestro mundo.

Por lo tanto, en la práctica, la realidad emerge como *una subcategoría de* la apariencia, y no como una categoría fenomenológica *opuesta a* ella. Ambos conceptos son armoniosos, no disonantes. La realidad se opone legítimamente a veces a la ilusión (apariencias ilusorias), pero nunca a la apariencia en sí misma (*en cuanto* apariencia), cabe destacar. Todas las apariencias, sean reales o ilusorias, son partes (aunque de estatus desigual) del mismo mundo. Y cualquier *realidad no aparente* que pudiera existir (como podemos suponer o especular por extrapolación) también forma parte lógicamente de ese mismo mundo.

Así es como se pueden conciliar lógicamente esos conceptos básicos. Kant no lo vio.

La noción de una misteriosa «otra realidad» que subyace (o se sitúa por encima, por debajo o más allá) de la realidad ordinaria es una construcción posterior, propia de chamanes, místicos religiosos y filósofos. Puede que contenga algo de verdad, pero no puede sustituir el concepto básico de apariencia real frente a apariencia ilusoria. Es posible que, con el tiempo, logremos establecer un concepto de «verdadera realidad» o «realidad última» en contraposición a la realidad ordinaria, mediante alguna revelación mística convincente o al final de un largo proceso inductivo, pero esto extendería o profundizaría la realidad ordinaria en lugar de anularla.

Si denominamos a este dominio presunto y normalmente oculto, como lo hizo Kant, "el dominio nouménico", una cosa es segura: no consiste en "otro conjunto de fenómenos", que existan de alguna manera aparte de la multiplicidad de fenómenos de la experiencia ordinaria. Por lo tanto, se puede asumir con seguridad que el "noúmeno" es *unitario y no fenoménico* . Basándonos en esta idea, tal vez podamos equipararlo al Uno subyacente del monismo filosófico, o al "fundamento original del ser" o "mente original" del budismo, o incluso al Dios del monoteísmo.

Nuestras facultades . Afirmar que las cosas no son constitucionalmente lo que parecen equivale a afirmar que nuestras facultades cognitivas (sean cuales sean [93]) hacen que las cosas parezcan distintas de lo que realmente son. Al oponer realidad y apariencia, Kant afirma, en efecto, que *el mero hecho de poseer facultades* de percepción y entendimiento las invalida. Da por sentado que tales facultades del conocimiento *necesariamente* distorsionan, simplemente porque son facultades, es decir, estructuras de algún tipo a través de las cuales se debe adquirir el conocimiento.

Por supuesto, Kant no ataca nuestras facultades de forma tan frontal. De hecho, afirma defenderlas y ampliar sus capacidades. Pero al atribuirles *la* facultad de dar sentido a las impresiones sensoriales, limita severamente *nuestras* capacidades cognitivas y, por lo tanto, crea una *brecha insalvable* entre nosotros y el mundo que nos rodea. De su doctrina se deduce

[93] Las facultades cognitivas son los aparatos fisiológicos y psicológicos que posibilitan la conciencia de lo ajeno a uno mismo, y quizás también de uno mismo. Para hablar de ellas, no necesitamos definirlas con mayor precisión, aunque, por supuesto, podemos afirmar que incluyen (al menos, de forma más evidente) los órganos de los sentidos y el cerebro.

lógicamente que nuestras facultades son incapaces de ponernos en contacto con la verdadera realidad y solo pueden ofrecernos una apariencia de ella.

Pero esa afirmación implícita suya no está probada en absoluto, ni deductiva ni inductivamente. Se basa en el análisis de Hume sobre el tema; pero si lo examinamos, encontramos que contiene muchos errores fácticos y de razonamiento. Además, al afirmar saber de qué son o no son capaces nuestras facultades, Kant se involucra —dentro del marco de su propio sistema filosófico— en un conocimiento trascendental. Porque si solo podemos conocer los *productos cognitivos de* nuestras facultades, entonces no solo la realidad externa es incognoscible, *sino también nuestras facultades* . Bajo su régimen, conocer nuestras facultades intermedias En principio, sería tan imposible conocer las facultades como saber qué hay más allá de ellas [94].

La duda fundamental de Kant y el enorme sistema filosófico que construyó a su alrededor no son, en última instancia, más que afirmaciones arbitrarias fruto de una profunda confusión personal. Por muy inteligente y bienintencionado que fuera, esa es la conclusión. Todo esto resulta creíble para algunos solo porque no han reflexionado lo suficiente sobre las implicaciones, es decir, porque siguen tan confundidos como él.

Para ilustrar físicamente la concepción kantiana de nuestras facultades, sería como afirmar que el mero hecho de que el agua circule por una tubería demuestra que lo que sale por el otro extremo no es agua, o es agua sucia. O, dicho de otro modo, sería como decir que la información procesada por un ordenador está necesariamente alterada (es decir, a veces se le introduce un 1 y devuelve espontáneamente un 0, o viceversa). Algunos sistemas físicos sí afectan significativamente a lo que procesan, pero no se deduce que todos lo hagan.

Lo mismo ocurre con nuestros mecanismos sensoriales y nuestro cerebro. Es perfectamente concebible que nuestras facultades transmitan información sin distorsionarla. Un filtro no tiene por qué funcionar incorrectamente. Para afirmar que siempre funciona mal, habría que demostrarlo específicamente. No podemos simplemente decirlo, ni generalizar a partir de algunas disfunciones a otras que no son similares. No podemos asumir que todo lo que se interpone entre nosotros y el mundo necesariamente bloquea o distorsiona la visión; algunas pantallas son prácticamente transparentes.

Además, no podemos asumir que nuestras facultades distorsionan *sin incurrir en autocontradicción* , puesto que presumiblemente las utilizamos para afirmarlo. *Por lo tanto* , lógicamente debe admitirse cierta no distorsión. Este argumento constituye un *golpe de gracia* contra cualquier idea de disfunción constitucional de las facultades del conocimiento humano. Si Kant alega que su propia afirmación es la única excepción a la regla, lógicamente debe aportar alguna prueba convincente que, por alguna razón creíble, exima las facultades *que* utiliza para formular dicha afirmación. La carga de la prueba recae sobre él si desea eximirse de su escepticismo respecto a nuestras facultades.

Además, contrariamente a lo que sugiere Kant, no filtramos, moldeamos, formateamos ni afectamos nuestra experiencia del mundo mediante «formas» como el espacio y el tiempo o la causalidad. Más bien, proyectamos *mentalmente «superposiciones»* (es decir, plantillas transparentes) sobre el campo de la apariencia, dividiéndolo mentalmente en partes y entidades distintas, de diferentes tamaños y distancias, asumiendo los contornos y la profundidad de las

---

[94] Presta mucha atención a este pensamiento reflexivo, que muchos comentaristas de Kant han pasado por alto.

cosas, comparando y contrastando sus medidas, registrando mentalmente las secuencias de eventos, sus presencias y ausencias, sus frecuencias.

Es a partir de estas observaciones y razonamientos primarios que procedemos a la conceptualización y extraemos muchas conclusiones sobre el mundo. Si bien el objeto se ve afectado por él, nada de esto lo afecta a él.

Por ejemplo, cuando englobamos a todos los seres humanos en la categoría de «humanos», no modificamos en absoluto a los objetos que hemos denominado humanos, sino que solo afectamos (o expresamos) nuestra percepción (o más bien, concepción) de estos objetos, lo que implica que poseen ciertas características comunes y distintivas que justifican su clasificación bajo una misma categoría. De todos modos, dicha clasificación constituye *una mera hipótesis inductiva* , ya que no se excluye que algún día una clasificación diferente nos parezca más apropiada. La historia de la biología, por ejemplo, está repleta de ejemplos de tales cambios en la clasificación.

Más profundamente, los sentidos no *median* entre nosotros y el mundo que aparentemente está más allá de ellos (y, por lo tanto, no nos impiden verlo). Primero experimentamos el mundo externo *directamente* . Los sentidos desempeñan un papel en el desencadenamiento de esa experiencia y en su memorización, pero no la obstaculizan ni la oscurecen. *Esta es la única hipótesis coherente* con respecto a la percepción de lo externo . Afirmar la hipótesis opuesta (es decir, que no percibimos la materia, sino solo meras imágenes u otros efectos mentales de la materia) es contradictorio; por lo tanto, la veracidad de nuestra hipótesis es evidente y lógicamente irrefutable.

Es fundamental que la filosofía madure finalmente y acepte someterse a la disciplina de la lógica inductiva y deductiva [95]. Los filósofos deben comprender, aceptar e interiorizar que *toda* teoría que genere una contradicción debe ser abandonada y reemplazada por una alternativa, o al menos modificada hasta alcanzar la coherencia. Si evaluamos la teoría del conocimiento de Kant teniendo en cuenta este principio indudable e ineludible, nos vemos obligados lógicamente a rechazarla. Toda filosofía es *una hipótesis inductiva* que debe ganarse y mantener nuestro respeto, del mismo modo que las tesis propuestas en otros campos.

Si persistimos, como Kant, en seguir *la hipótesis de Hume* de que no experimentamos el mundo en sí, sino impresiones o ideas que pueden o no reflejarlo, jamás nos daremos la oportunidad de investigar *la hipótesis alternativa* de que sí lo experimentamos. La hipótesis escéptica de Hume no es coherente. Si bien la hipótesis alternativa es difícil de desarrollar, al menos es coherente. Si nos mantenemos eternamente paralizados por la perspectiva de Hume, jamás nos esforzaremos por imaginar y probar métodos para desarrollar la teoría de la percepción directa.

En principio, nuestras operaciones cognitivas son transparentes; no afectan directamente a los objetos que observamos ni modifican su apariencia. Al menos, no lo hacen *si tenemos cuidado* de no dejarnos llevar por nuestras ideas sin prestar la debida atención a los detalles y a la lógica. Si observamos y razonamos de forma vaga e imprecisa (o peor aún, perversa), es lógico que se produzcan distorsiones. Esto constituye un mal uso, un uso indebido, de nuestras facultades.

---

[95] Eso sí que sería una auténtica «revolución copernicana», o mejor dicho, ¡una evolución! Liberar a la filosofía de repetir los mismos errores una y otra vez. Mirar más allá de nuestras ideas preconcebidas.

Los seres humanos somos, sin duda, *falibles* . Para empezar, somos en gran medida ignorantes, simplemente debido a la inmensidad del mundo que nos rodea. Además, a menudo percibimos (o, más precisamente, concebimos) cosas erróneamente, como descubrimos más tarde. Muchas de nuestras ideas y teorías han resultado ser erróneas, aunque las hayamos defendido durante mucho tiempo. Y, por supuesto, bajo la influencia de tales creencias falsas, cada día nos vemos engañados en nuestras percepciones y concepciones, en el sentido de que podemos (a) no percibir ciertas cosas que están presentes porque no las esperamos allí, o (b) percibir cosas que están ausentes o percibirlas incorrectamente, al confundir nuestra imaginación o expectativas con observaciones; o (c) podemos malinterpretar lo que percibimos o no percibimos.

Pero los efectos negativos que nuestras creencias adquiridas puedan tener en nuestras percepciones y concepciones posteriores no deben considerarse como ceguera o distorsión debida a nuestras facultades cognitivas. Es cierto que no somos infalibles; pero eso no implica que seamos *completamente* falibles. Los problemas en tales casos son simplemente información insuficiente y, lo que es aún más lamentable, una práctica lógica imperfecta, como ignorar detalles, sacar conclusiones apresuradas, etc. La prueba de que las facultades no son las culpables es que *son precisamente a través de ellas que ocasionalmente descubrimos y corregimos los errores en cuestión* .

Nuestras concepciones, y más aún nuestras teorías, pueden, por supuesto, afectar *indirectamente las cosas, a posteriori, influyendo en nuestras acciones* con respecto a los objetos en cuestión. Por ejemplo, si algunas personas clasifican a los miembros de otra raza como infrahumanos, este pensamiento los llevará a cometer actos racistas, dañando e incluso matando a quienes odian. Pero tal destrucción del objeto por actos basados en pensamientos erróneos no debe confundirse con la distorsión cognitiva que sugiere Kant. Ocurre, repito, a posteriori.

Inducción . El ataque a nuestras facultades por parte de Hume, Kant y muchos otros filósofos se debe fundamentalmente a la falta de comprensión y consideración del razonamiento inductivo. Contrariamente a lo que creía Hume, como he demostrado en otros lugares, no existe tal "problema de la inducción". Hume simplemente cometió graves errores de inducción y deducción al plantear este problema y otros relacionados. En cuanto a Kant, simplemente dio por sentada la postura de Hume, sin realizar un análisis crítico profundo.

El principio de inducción valida el conocimiento humano, simplemente exigiendo a quienes lo niegan que hagan algo más que afirmar su escepticismo; es decir, que aporten una hipótesis relevante, coherente y suficientemente empírica que respalde su postura teórica. Si no pueden hacerlo, podemos seguir confiando razonablemente en nuestros sentidos y en nuestra razón. Si examinamos sus dudas con detenimiento, descubrimos que son hipótesis (o incluso especulaciones) que aluden, de forma más o menos directa, a dificultades reales o imaginarias en los supuestos tradicionales, pero que no están exentas de debilidades iguales o incluso mayores.

El principio de inducción establece que *lo que parece ser realidad puede tomarse como tal a menos que tengamos alguna experiencia o razón que sugiera que estamos inmersos en una ilusión* . La apariencia es realidad, salvo prueba en contrario. El escepticismo generalizado es lógicamente imposible; los escépticos deben demostrar su postura de forma específica. Este principio subyace a las leyes del pensamiento de Aristóteles y las integra en una fórmula metodológica única y muy poderosa.

No podemos sostener la hipótesis contraria de que la mera apariencia sea prueba de ilusión, pues tal afirmación sería contradictoria. Si toda apariencia es ilusoria, entonces la naturaleza ilusoria de la apariencia también lo es. De ello se deduce que al menos alguna apariencia es real; *debe admitirse como* tal. Para afirmar que algo, cualquier cosa, es ilusorio, es necesario presentar pruebas o argumentos *específicos* al respecto. La ilusión no puede sino ser excepcional; no puede tomarse como regla. Porque la ilusión es, por definición, la negación de la realidad; por lo tanto, para afirmar una ilusión, primero debe reconocerse alguna realidad. No hay escapatoria a esta lógica, aunque los sofistas sigan ignorándola.

Por «apariencia» nos referimos al carácter común de las «realidades» y las «ilusiones»; es decir, a lo que estas dos caracterizaciones contradictorias de cualquier «cosa» tienen en común. Los tres términos implican, cuando los usamos, tanto la existencia como el contenido de la conciencia. Así, una apariencia es algo, sea real o ilusorio, *de lo que somos conscientes* . *Existe* al menos en esa medida, es decir, como objeto de la conciencia, aunque no necesariamente más allá de ella. Si existe *solo* en la conciencia, es ilusoria; si existe *tanto* en la conciencia como fuera de ella, es real.

Cabe destacar que el concepto de apariencia es neutral con respecto a si el contenido actual de la conciencia es «objetivo» o «subjetivo». La apariencia es un nivel de consideración previo a la resolución de este asunto. Por lo tanto, la apariencia «no es ni objetiva ni subjetiva»; o, dicho de forma más precisa y menos paradójica, deja la cuestión abierta por el momento.

Consideramos que muchas cosas existen sin que las conozcamos; es decir, creemos en realidades que *no son evidentes* . Partimos de la base de que nuestra experiencia no se presenta simultáneamente, sino que algunas cosas aparecen en un momento y otras en otro; además, algunas desaparecen y luego pueden reaparecer. Asimismo, distintas personas tienen experiencias diferentes. Por lo tanto, mediante la extrapolación, a modo de hipótesis inductiva convincente que busca *integrar todos estos datos* , reconocemos una realidad que trasciende las apariencias.

Sin embargo, esta suposición debe abordarse con suma cautela. No podemos afirmar conocer algo fuera de la conciencia, ya que al hacerlo lo incluimos dentro de ella. Podemos, no obstante, afirmar conocer *algo* conceptual e indirectamente, sin implicar que tengamos plena conciencia de ello, en el sentido que confiere la experiencia directa. Podemos afirmar conocimiento hipotético de forma consistente, sin implicar finalidad categórica. Es decir, en un marco inductivo, existen *grados* entre el conocimiento y la ignorancia.

Ahora bien, lo que quiero destacar aquí es que, al criticar la idea kantiana de una realidad «trascendental» o «nouménica», no estoy, como muchos filósofos que me precedieron, negándole a él o a nosotros el derecho a la especulación metafísica (ni siquiera a algún tipo de conciencia trascendental directa). No es la concepción (ni siquiera la percepción o apercepción) de una realidad más allá de la que experimentamos habitualmente lo que estoy cuestionando. En ese caso, ¿qué tiene de malo la postura de Kant? Sencillamente esto: que contrapone el supuesto dominio trascendental *al* dominio ordinario, tanto epistemológica como ontológicamente.

Sostiene que, técnicamente, tal realidad es imposible *de* conocer, pero da a entender que la conoce lo suficiente como para afirmarla en cierta medida. Considera que es radicalmente diferente de la apariencia, e incluso opuesta a ella, pero cree que nuestras facultades sensoriales solo tienen acceso a la apariencia. Son precisamente estas contradicciones internas, las que

confieren a la teoría de Kant su característico toque de paradoja (y, por lo tanto, su supuesta «profundidad» según algunos), las que deben ser enfatizadas y cuestionadas.

Sería lógicamente aceptable afirmar que, por mucho que sepamos, nunca seremos omniscientes; es decir, que siempre hay más por saber. Incluso sería perfectamente aceptable decir que existen cosas que jamás conoceremos, que no podemos «conocer» salvo mediante especulaciones. Todo esto es coherente si se formula como probabilidad inductiva, es decir, como una proyección hipotética de lo dado a lo aún desconocido o a lo prácticamente incognoscible. Pero no puede proponerse, como hizo Kant, como una verdad categórica, conocida por medios totalmente «deductivos».

Para dar un ejemplo concreto: podemos imaginar que nuestro universo, el universo material de los físicos y astrónomos [96], es una simple mota de polvo en un universo material mucho más grande, repleto de miles de millones de motas de polvo similares. La ciencia podría llegar a esta conclusión por alguna razón (una idea parecida ya se insinúa en la teoría de cuerdas, con sus múltiples dimensiones). O podríamos concebir esto como una posibilidad eternamente especulativa, argumentando que nuestros telescopios y otros instrumentos de observación, por necesidad, no pueden llevarnos más allá del universo aparente de 13.700 millones de años.

Estas afirmaciones, en última instancia, difieren notablemente de la afirmación kantiana de una realidad trascendental. No por las connotaciones místicas que pudiera tener su teoría —pues también podríamos formular especulaciones coherentes en ese sentido—, sino simplemente porque el universo más amplio que proponen se presenta como *una extensión* del universo aparentemente más pequeño, y no como su antítesis. Desde esta perspectiva no kantiana, la experiencia sigue siendo el fundamento último de todo conocimiento, por muy remota y especulativa que sea. Incluso si dicha especulación resulta en gran medida inverificable e infalsificable, al menos se mantiene lo más coherente posible con toda la experiencia.

En la perspectiva kantiana, por otro lado, la experiencia se deprecia y, en última instancia, se anula. En primer lugar, se descarta por completo, al ser incapaz *por sí misma* de informarnos sobre cualquier aspecto de la realidad; debemos recurrir a formas no empíricas de sensibilidad y entendimiento para obtener algún conocimiento de ella . Es decir, en el conocimiento ordinario, la experiencia es prácticamente inexistente antes de que la razón intervenga y le dé forma de manera creativa. En segundo lugar, en lo que respecta al conocimiento de la realidad *última* , la experiencia (y, de hecho, la razón) carece de valor epistemológico o significado ontológico alguno. Es decir, la experiencia (y, de hecho, la razón) es engañosa *en principio* , o sea, necesariamente errónea.

Es este radical «idealismo» trascendental (es decir, antirrealismo) lo que distingue la filosofía de Kant y la hace lógicamente insostenible. Muchos observadores y comentaristas no logran percibir esta antinomia fundamental en Kant, porque su discurso es muy complejo y de amplio alcance, y está repleto de *aproximaciones aparentemente razonables* de la condición humana. Muchos otros pensadores, por supuesto, sí se dan cuenta de las confusiones que la filosofía de Kant ha sembrado.

---

[96] Aunque la ciencia actual estima que el universo tiene 13.700 millones de años luz de ancho, no excluye categóricamente que haya algo más allá; como dice Feynman: "simplemente continúa, con un límite tan desconocido como el fondo del mar sin fondo" (p. 10).

2. La dicotomía analítico-sintética

La dicotomía kantiana entre el mundo aparente para nosotros y un mundo más incognoscible y real se fundamenta en su **peculiar teoría de la lógica y se ve reforzada por ella** . Me refiero especialmente a su dicotomía analítico-sintética.

Según su punto de vista, una proposición como «todos los solteros son hombres no casados» es analítica, lo que significa que su veracidad se puede comprobar simplemente examinando los términos o conceptos implicados [97]. Por lo tanto, «analítico» se refiere al conocimiento puramente racional, que no necesita recurrir a la experiencia. Esto implica que todas las proposiciones analíticas son «a priori». Además, todas ellas son (lógicamente) «necesarias», puesto que su verdad no admite debate. Negarlas equivaldría a cometer una antinomia [98].

Así, una proposición como «todos los solteros son hombres no casados» es a la vez ***analítica, a priori y necesaria*** (y, por lo tanto, universal, cierta y fija). Por el contrario, una proposición como «todos los solteros son felices» es ***sintética, a posteriori y contingente.*** (y por lo tanto particular, incierto y variable), porque no podemos determinar solo por medios racionales si es verdadero o falso, sino que debemos examinar el asunto empíricamente sin ninguna certeza de éxito [99].

(Los ejemplos anteriores, en relación con los solteros, son los más utilizados actualmente por los comentaristas. Los ejemplos favoritos de Kant eran, respectivamente, «todos los cuerpos son extensos» y «todos los cuerpos son pesados». Estos se omiten aquí por el momento, ya que implican complicaciones irrelevantes para el tema que nos ocupa. Se analizarán más adelante).

Ahora bien, esta teoría lógica de Kant es simplemente una tontería. Es una construcción muy superficial e ilógica. Como demostraremos, las proposiciones analíticas están mal llamadas; no tienen nada que ver con el análisis, y no son ni puramente a priori ni lógicamente necesarias.

---

[97] Kant también consideraría analítica la oración negativa "los solteros no son hombres casados", ya que se deduce (por obversión) de "los solteros son hombres no casados".

[98] Esto suena impresionante; pero al reflexionar, nos damos cuenta de que los enunciados analíticos son meras tautologías, simplemente repiten lo mismo con otras palabras. Por lo tanto, no contienen mucha información, si es que contienen alguna (al menos esta es la conclusión a la que suelen llegar los comentaristas, pero véase más adelante). Por esta razón, la dicotomía analítico-sintético guarda cierta analogía con la dicotomía trascendental-inmanente. Los enunciados analíticos de Kant parecen existir en un plano ideal separado de los sintéticos, del mismo modo que la realidad trascendental se distingue de las apariencias inmanentes cotidianas.

[99] Kant especuló sobre la posibilidad de proposiciones *sintéticas y necesarias a la vez.* Hume había negado previamente tal posibilidad, por ejemplo, al rechazar la conexión necesaria en las relaciones causales. En mi opinión, esto se refiere simplemente a lo que se denomina propiamente «ley natural» o *necesidad natural* (en contraposición a la necesidad lógica). Como demuestro en mi obra *Lógica del futuro* , tales proposiciones pueden validarse mediante inducción; la necesidad natural es cognoscible por generalización a partir de la realidad.

Significado . Cuando decimos que un soltero es un hombre no casado, no estamos analizando una verdad preestablecida, ni tampoco estamos haciendo una declaración totalmente arbitraria (como han rebatido comentaristas posteriores). En este caso concreto, introducimos voluntariamente, por razones de economía, una nueva palabra, «soltero», para usarla en lugar de la expresión «hombre no casado» que se usaba hasta ahora. A primera vista, se trata de una simple equiparación de palabras, una «definición» de la palabra «soltero» mediante las palabras «hombre no casado», una mera tautología.

Pero, en un nivel más profundo, ¿qué estamos haciendo? Estamos *transfiriendo deliberadamente el significado de las palabras* «hombre soltero» a la palabra recién acuñada «soltero». Este «significado» implícito no es otra definición verbal, sino que, en última instancia, nos remite a algo fuera del ciclo de las palabras: a la experiencia (y a las abstracciones derivadas de ella). El significado de una palabra es lo que pretendemos *con* ella, es decir, la experiencia (y, en un sentido más amplio, la abstracción) que hemos inventado para representar en nuestros pensamientos verbales. La intención de una palabra es aquello a lo que la diseñamos *para dirigir nuestra atención* .

La palabra sirve como mnemotecnia o recordatorio de algo que, en última instancia, carece de palabras. Así, cuando decimos: «los solteros son hombres no casados», no nos limitamos a jugar con símbolos sin sentido. Las palabras «hombres no casados» deben, en primer lugar, significar algo para nosotros; deben remitirnos a un significado *que trasciende las palabras* . La definición de «solteros» como «hombres no casados» es, entonces, simplemente una transmisión, una transferencia de significado, es decir, una redirección de la intención. La frase definitoria llama nuestra atención sobre ciertos objetos o contenidos de la conciencia; y, a continuación, la palabra definida se atribuye exactamente a esos mismos objetos o contenidos de la conciencia.

Cuando buscamos una palabra desconocida en un diccionario, no solo buscamos sinónimos. Esperamos que la definición nos oriente (aproximadamente, si no con precisión) hacia su significado. Las palabras de la definición son un medio para ese fin; no son el fin en sí mismo. Son meros conductos.

El proceso implicado es muy similar al de la traducción de un idioma a otro. Por ejemplo, la proposición «un célibataire ≡ a bachelor» indica la equivalencia entre la palabra en francés y su equivalente en inglés. Esta equivalencia no es meramente verbal, sino semántica; es decir, no solo se equiparan las palabras, sino también sus significados. Dados los significados, dicha equivalencia constituye, por lo tanto, una afirmación de un hecho objetivo. No se puede equiparar cualquier palabra de un idioma con cualquier palabra del otro, y a menudo estas equivalencias deben matizarse cuidadosamente, ya que no existen palabras idénticas.

De ello se deduce que, si bien nuestra elección del término «soltero» como sinónimo de «hombre soltero» es convencional y, en cierto modo, arbitraria (aunque solemos recurrir a la etimología al acuñar nuevas palabras) [100], la proposición, en última instancia, se basa en datos empíricos para su significado. En nuestro ejemplo, el significado depende de que existamos en una sociedad donde hombres y mujeres pueden contraer matrimonio, con ciertos derechos y

[100] Cabe destacar que lo convencional aquí se refiere simplemente a los *sonidos lingüísticos* (y sus correspondientes letras escritas) que seleccionamos para la tarea en cuestión. Se trata de una libertad de elección muy superficial.

obligaciones para cada parte. Un hombre soltero es, por lo tanto, aquel que no ha contraído matrimonio. Y «soltero» se considera entonces la abreviatura de «hombre soltero».

El significado de la palabra soltero, entonces, ciertamente *no es Las palabras* «hombre soltero», como algunos lógicos creen erróneamente. En realidad, el significado tanto de la palabra «soltero» como de la frase «hombre soltero *» reside en el hecho o hechos aparentes* a los que todas apuntan. Son intercambiables porque les hemos asignado voluntariamente un significado fáctico común (totalmente real o en parte imaginario). No siempre necesitamos palabras para comprender el significado; sin embargo, las palabras facilitan procesos de pensamiento y comunicación más complejos, por lo que tales transferencias de significado suelen ser útiles. Si bien aumentan el número de palabras en nuestro idioma, el uso de fórmulas verbales más cortas nos permite expresar pensamientos más extensos.

Claramente, todo esto implica un contenido empírico específico, y generalmente también algún contenido abstracto (que se deriva de otras experiencias, pero ha recibido algún procesamiento racional). No es algo tan alejado de la experiencia como Kant lo hace parecer. Si te digo "todos los shworgers son lkitzerlo abcumskil", dirías "¿quéééé?". Este sería un ejemplo de una definición independiente de la experiencia, es decir, desprovista de cualquier significado (aparte de los significados de la estructura de la oración y las palabras "todos" y "son", que he mantenido deliberadamente para enfatizar mi punto [101]). "Todos los solteros son hombres no casados" obviamente no es una definición tan fantasiosa.

> Aquí conviene hacer una breve digresión sobre *la polisemia , es decir, la multiplicidad de significados.*
>
> Se dice que dos (o más) palabras diferentes son **sinónimas** si tienen el mismo significado. Las palabras difieren en sonido y/o ortografía, pero significan lo mismo. Sin embargo, debemos distinguir entre sinónimos *exactos* y sinónimos *aproximados* , pues aunque la sinonimia teóricamente se refiere a significados idénticos, en la práctica se aplica a palabras con significados similares. Es evidente que las palabras diferentes no tienen ni el mismo ni significados distintos, sino que pueden *solaparse* en diversos grados, es decir, sus intenciones pueden converger *en distintos grados* . Algunos pares pueden ser exactamente sinónimos; pero a menudo, solo son más o menos sinónimos. De igual modo, *los antónimos* (palabras con significados opuestos) pueden tener significados estrictamente incompatibles o (dentro de límites razonables) significados más o menos contradictorios.
>
> A la inversa, una sola palabra —es decir, una sola en sonido y/o en ortografía— puede tener dos (o más) significados. Cabe señalar que las palabras pueden sonar igual y escribirse diferente, o pueden sonar diferente y escribirse igual, o pueden sonar y verse idénticas. En cualquier caso, aunque la palabra en cuestión sea materialmente una, en la práctica equivale a dos palabras, ya que tiene más de un significado o intención. Estas dos palabras —dos en significado aunque no en apariencia verbal— se denominan **homónimos** . Su similitud superficial no debe tomarse al pie de la letra, ya sea que haya

[101] Si hubiera dicho: “shbam lkitzerlo abcumskil shworgers lik”, te habrías confundido aún más. Los lógicos que se apropian de lenguajes artificiales, o construcciones puramente simbólicas, son estúpidos o deshonestos, porque olvidan u ocultan que necesitan un lenguaje existente (inglés común, o lo que sea) para comunicar lo que quieren decir con ellos, tanto consigo mismos como con el resto de nosotros. Ignorar este “pequeño detalle” es un crimen intelectual.

surgido accidentalmente, incidentalmente o deliberadamente. Sin embargo, cabe señalar que la palabra puede tener significados *más o menos divergentes* ; es decir, sus diversas interpretaciones pueden ser semánticamente muy cercanas o muy distantes.

Así pues, tanto la sinonimia como la homonimia pueden considerarse polisémicas. A veces, este significado múltiple se oculta en la sinonimia; otras veces, en la homonimia. En cualquier caso, puede generarse confusión. Por ello, siempre es conveniente tener presente la diferencia entre la apariencia externa de las palabras (sonidos o imágenes) y su sentido interno (su significado intencionado, lo que realmente significan en su uso actual). Los sonidos o imágenes que carecen de significado no pueden considerarse palabras propiamente dichas: si no simbolizan nada, no son símbolos; a la inversa, si simbolizan algo, no significa que no simbolicen nada más. El lenguaje no siempre es tan sencillo.

Conviene añadir algunas palabras sobre los términos *ambigüedad* y *equivocación* . Estos dos términos pueden considerarse equivalentes o contrastados. El término «ambiguo» es bastante claro: denota cierta incertidumbre, dificultad para decidir la interpretación correcta o la conclusión a extraer. Por lo tanto, sugiere una homonimia. La etimología de «ambigüedad», «ambas acciones», lo confirma: [una palabra con] dos intenciones. La palabra «equivocación» es más ambigua. En la práctica, se usa a menudo como sinónimo de ambigüedad. Esta equivalencia se sugiere por la etimología de «equivocación», que significa «mismo discurso», es decir, la misma palabra [aunque con diferente significado]. Pero los términos también pueden distinguirse si entendemos la «equivocación» como: mismo discurso [con diferente significado]. En este sentido, la «equivocación» es equivalente a la sinonimia.

Cabe mencionar también que la ambigüedad y la equivocación suelen ser intencionadas, como una mentira deliberada, un intento de tergiversar palabras o significados para engañarse a uno mismo o a otros. Pero, por supuesto, no tienen por qué tener tales implicaciones; a menudo aparecen en nuestro discurso como meras expresiones de distracción, ignorancia o estupidez. En cualquier caso, es evidente que tales confusiones de palabras y significados pueden causar estragos en el razonamiento. Por ejemplo, un silogismo cuyo término medio es ambiguo puede llevar a una conclusión falsa. Del mismo modo, si el término menor o mayor tiene un sentido diferente en la conclusión que en las premisas, nos encontramos ante una inferencia ilícita. Esto se conoce comúnmente como la falacia de la equivocación.

Cabe añadir, sin entrar aquí en una teoría completa de la definición, que el ejemplo de «solteros» (término comúnmente utilizado en este contexto) representa solo un tipo de acto definitorio. En este caso, partimos de una descripción definitoria, a saber, «hombres solteros», y luego simplemente asignamos un nombre a lo que se refiere (a esto lo llamo definición deductiva). Sin embargo, en muchos casos, si no en la mayoría, procedemos en la dirección opuesta, *de forma más inductiva* .

Partimos de la vaga idea de que existe algo que debemos nombrar y estudiar. Le damos un nombre a esa vaga noción. Este nombre es, en efecto, lo único que la define por ahora; sirve como punto de referencia para el fenómeno, o como el repositorio donde recopilaremos y almacenaremos información al respecto. Luego estudiamos el asunto, de forma empírica y racional, describiéndolo de diversas maneras.

Gradualmente, seleccionamos un aspecto del fenómeno en estudio como su definición. Este puede ser un predicado categórico o condicional, o una conjunción de predicados, de cualquier tipo. Por ejemplo: (todos y solo) X son Y, o los X hacen Y bajo las condiciones Z. Posteriormente, podemos decidir que la elección fue inapropiada por alguna razón (por ejemplo, la definición propuesta puede resultar no ser universal, incondicional o no exclusiva), y elegir otra parte de la descripción del fenómeno como su definición.[102]

Si examinamos este proceso con mayor detenimiento, descubrimos que funciona esencialmente *por analogía* . La importancia de la analogía en el conocimiento humano es innegable, y sin embargo, rara vez se menciona. Cuando clasificamos dos o más cosas bajo un concepto o nombre común, o las relacionamos teóricamente, implicamos que son análogas en algún aspecto. Las nuevas ideas y teorías se formulan mediante analogías sucesivas; no pueden inventarse *de la nada* , sin remodelar algún material experiencial (y generalmente parcialmente racional) preexistente. En el caso de la definición inductiva, una vaga semejanza entre ciertos fenómenos sirve como motor de nuestra investigación.

Teniendo en cuenta este acto alternativo de "definición", podemos apreciar la insuficiencia de la teoría de Kant [103]. Se centró únicamente en un proceso de definición, que superficialmente parecía "analítico", e ignoró el proceso más significativo que acabamos de describir, que es claramente inductivo, es decir, manifiestamente "sintético" [104].

Verdad . De este análisis —y aquí utilizo el término «análisis» en un sentido más riguroso— se desprende que la proposición «todos los solteros son hombres no casados» es, en el fondo, tan sintética, a posteriori y contingente como la proposición «todos los solteros son felices». Para afirmar que «todos los solteros son hombres no casados» *es verdadera* , debemos creer que *existe* algo que antes denominábamos hombres no casados. Aunque la palabra «soltero» se equipare arbitrariamente a las palabras anteriores, su significado subyacente sigue siendo necesario para que tenga sentido. Si (y solo si) el objeto al que se refiere parece existir, es razonable considerar verdadera dicha proposición.

---

[102] Por ejemplo, teníamos una palabra para «hombres» (es decir, seres humanos) mucho antes de que pudiéramos definirlos. Aristóteles propuso el concepto de «animales racionales» ya avanzada la historia de la humanidad, y la biología moderna propuso sus propias definiciones mucho después. Hasta entonces, y también hoy en día, la gente era capaz de usar y comprender la palabra «humanidad» basándose en similitudes percibidas a pesar de las diferencias percibidas, aunque no tuvieran una definición verbal para ella, ni siquiera pensaran en definirla.

[103] Y de ciertas teorías relacionadas de algunos de sus sucesores, en particular los «positivistas lógicos» del siglo XX · Es interesante observar la reflexión de un científico prominente al respecto: «la precisión extrema en la definición a menudo no vale la pena, y… en la mayoría de los casos, no es posible» (Feynman, p. 20). La razón por la que «a menudo no vale la pena» es que una definición fija congelaría nuestro conocimiento en una posición prematura: el conocimiento necesita espacio y tiempo para desarrollarse.

[104] Cabe señalar que, cuando tenemos una palabra vaga e indefinida de este tipo, no podemos decir que nos referimos a sus objetos. Esto se hace para evitar confusiones con la distinción posterior (siguiendo a Frege) entre sentido y referencia. En la práctica, **la palabra desarrollada inductivamente es vaga *tanto* en su referencia (aún desconocemos todos sus objetos) como en su sentido (aún no estamos seguros de qué parte de su descripción final se convertirá en la definitoria)** . Lo único que podemos captar es una vaga noción de algún tipo de semejanza entre ciertas cosas que hemos encontrado hasta ahora. Es importante tener presente esta observación.

En esta etapa, debemos preguntarnos: ¿qué ocurre con los términos imaginarios? Por ejemplo, ¿en qué sentido se basa empíricamente la afirmación de que «los unicornios son caballos con un cuerno en la frente»? Aquí, la relación entre el término definido y el término que lo define es la misma que antes, pero este último se refiere a algo imaginario. Sin embargo, dicha imaginación no es más que una reorganización de experiencias previas. Hemos visto caballos y hemos visto cuernos, y los asociamos de cierta manera en nuestra mente (al igual que ocurre con los recuerdos no visuales, por supuesto). Si no hubiéramos tenido experiencias físicas o mentales (o abstracciones de ellas) a las que recurrir, nos habría resultado difícil dar significado a la palabra unicornio. Nuestras mentes permanecerían en blanco, sin rumbo fijo.

La palabra tiene, por lo tanto, significado para nosotros, aunque no afirmemos que sea veraz; es decir, no afirmamos que se refiera a unicornios físicos reales. Así pues, podemos decir que la definición de unicornios es superficialmente «verdadera» en lo que respecta a la equivalencia de dos conjuntos de palabras, ya que depende enteramente de nosotros inventar la palabra que elijamos como equivalente a la frase «caballos con cuerno». Pero la proposición es decididamente *falsa* en su conjunto, puesto que los caballos con cuerno no existen (al menos hasta donde sabemos) fuera de nuestra imaginación. Si algún día se encuentra un animal así en la naturaleza, o se produce artificialmente, la proposición podría entonces volverse verdadera. Por consiguiente, aquí tenemos de nuevo una proposición claramente sintética, a posteriori y contingente.

La palabra «unicornio» alude a un fenómeno imaginario relativamente concreto. Existen, por supuesto, imaginaciones más abstractas. La palabra «soltero» sería una imaginación abstracta en una sociedad donde todos los hombres estuvieran casados. Sin embargo, al examinar con mayor detenimiento los términos «hombres» y «casados», aún encontramos vestigios de fenómenos visuales y sensoriales [105]. Estos vestigios afloran y otorgan un significado concreto a la abstracción. Lo mismo puede decirse de un término abstracto como «noúmeno»; no está completamente desprovisto de contenido empírico [106].

Cabe añadir que las huellas empíricas que subyacen a los conceptos abstractos pueden ser intuitivas (en mi sentido del término, es decir, no fenoménicas), además de perceptivas (es decir, fenoménicas, en un sentido mental o físico). Por ejemplo, el concepto de «campo de fuerza» es esencialmente una construcción que se refiere a eventos físicos experimentados, como el movimiento de ciertos cuerpos en relación unos con otros, y podemos usar imágenes con flechas para simbolizarlo visualmente. Pero no puede *comprenderse plenamente* sin hacer referencia a nuestra propia experiencia interna de «fuerza» volitiva (nuestra voluntad), a nuestra percepción mental del esfuerzo y a las diversas sensaciones corporales que experimentamos al empujar o tirar de objetos, o al ser empujados por ellos.[107]

---

[105] Por ejemplo, el matrimonio implica una ceremonia pública, un acuerdo físico (verbal u oral), un intercambio de regalos, etc. Estas imágenes y sonidos nos vienen a la mente en cierta medida cuando evocamos el concepto, dándole una base concreta. Sin embargo, no se deduce que *solo* intervengan estos recuerdos obvios; nótese bien.

[106] Si analizamos detenidamente cómo concebimos este concepto en la práctica, descubrimos que proyectamos imágenes vagas, etiquetándolas como externas, superiores, posteriores o más allá de la realidad ordinaria, es decir, como «trascendentales». En otras palabras, el concepto de «noúmeno» requiere cierta imaginación geométrica para ser inteligible.

[107] En algunos casos, nuestras valoraciones personales, como el gusto o la aversión, el deseo o la repulsión, se utilizan como fundamentos empíricos para comprender conceptos más abstractos. Por

Por lo tanto, todas las proposiciones relacionadas con abstracciones significativas, ya sean simples o complejas, físicas, mentales o espirituales, son también sintéticas, a posteriori y contingentes.

Una afirmación verdadera es necesariamente significativa, pero también lo es una falsa. Es importante tener esto en cuenta: una afirmación falsa sigue siendo significativa; precisamente por ser significativa, puede considerarse falsa. En estos casos, las distintas palabras que contiene tienen significado *por separado* , pero su *combinación* en una oración (estructura) determinada es contraria a la realidad. Si una afirmación carece totalmente de significado, no es ni verdadera ni falsa, porque no nos dice absolutamente nada.

Por ejemplo: «El rey de Francia de hoy es monárquico» es falso porque actualmente no hay rey en Francia (ya que es una república), aunque todas las palabras que componen la oración tengan sentido y su estructura sea gramatical y lógicamente correcta, e incluso aunque la atribución de monarquismo al supuesto rey tenga sentido en abstracto (si bien no es inevitable, puesto que también es concebible un rey republicano). La verdad se expresaría transformando la afirmación categórica en una condicional: «Si Francia tuviera un rey hoy, probablemente sería monárquico».

> Dado que escribo para lectores modernos, debo mencionar de paso que el lógico moderno Gottlob Frege habría considerado una oración como «el rey de Francia de hoy es monárquico» como un término vacío, un término *con sentido pero sin referencia* , es decir, con un significado descriptivo (una intensión o connotación), pero sin un objeto real al que se aplique dicho significado (una extensión o denotación). Sin embargo, en mi opinión, es inexacto presentar el caso de esa manera.
>
> El «sentido» es solo una parte de la descripción, y la «referencia» también lo es. Pues, cabe destacar, que *no podemos indicar ni visualizar un objeto concreto sin ser conscientes de algunos de sus elementos descriptivos* ; y en ambos casos, nunca recordamos, imaginamos ni señalamos más que una parte del todo. Por ejemplo, tanto si imaginamos a un rey en el poder en la Francia actual como si recordamos o vemos a una persona real con ese poder, el contenido mental es prácticamente el mismo.
>
> Si prestamos atención a lo que realmente nos viene a la mente al evocar las cosas definidas o su definición, vemos que no hay una diferencia esencial entre ambos procesos mentales; en ambos casos, pensamos en *algunos ejemplos y en algunos de sus personajes* para dirigir nuestra atención hacia donde queremos. Sean reales o imaginarios, no hay personajes sin ejemplos ni casos sin ejemplos. La diferencia entre sentido y referencia es, a lo sumo, de énfasis; muy a menudo, el contenido mental es idéntico en ambos casos.
>
> La doctrina de Frege sobre la distinción entre sentido y referencia, una de las premisas básicas de la lógica moderna, resulta errónea, pues no presta suficiente atención a nuestros procesos de pensamiento reales. No es de extrañar que diera lugar a la paradoja de Russell, que desconcertó a Frege. La alternativa correcta reside en comprender que el significado puede ser real o ilusorio, y que debe ser uno u otro, e incluso lo ilusorio se basa, en cierta medida, en alguna realidad (ya que existe). Con esta comprensión, se

---

ejemplo, los conceptos de valor de bello y feo (estética), bueno y malo (ética) no serían completamente inteligibles sin tales nociones subjetivas.

> entiende que no se pueden combinar las palabras de cualquier manera, a gusto de cada uno.[108]

En cuanto a los conceptos abstractos «puramente formales», como los símbolos X o Y que se usan en lógica o matemáticas para representar variables, si bien son lo más parecido que conocemos a construcciones analíticas, a priori y necesarias, es evidente que *incluso estos* dependen de la experiencia, ya que si no pudiéramos ejemplificarlos, carecerían de sentido. La lógica se ocupa de enunciados asertivos o, al menos, de intenciones implícitas. Si no se dice nada explícitamente ni se infiere nada implícitamente, no es necesario ni posible emitir ningún juicio.

Resulta absurdo que algunos lógicos o matemáticos formales ignoren la evolución histórica de sus construcciones abstractas y lo que se requiere para que sean comprensibles para cada nuevo ser humano en cada nueva generación. Es fundamental que estas personas tengan presente la distinción entre el nivel verbal del pensamiento y las intenciones y procesos volitivos subyacentes. Es crucial que se centren en los procesos más profundos (y sus respectivos orígenes) y no se estanquen en cuestiones superficiales.[109]

Por ejemplo, la forma "S es P" (sujeto es predicado) es una convención, en el sentido de que el orden El orden de los símbolos o palabras «S», «es», «P» no es muy importante; lo que cuenta es su significado. Podríamos (en inglés, y sin duda en otros idiomas naturales) colocarlos de forma diferente, como «P es S» o «PS es», o lo que sea. Tales cambios de posición se encuentran en la poesía y especialmente en el inglés antiguo (por ejemplo, «bienaventurados los mansos»). Adoptamos «S es P» como orden estándar para no tener que explicar constantemente la función de cada palabra [110]. Estas reglas formales son prácticas, más que teóricamente significativas o simplemente (como sostienen algunos modernos) arbitrarias.

En resumen, es dudoso que *alguna* proposición pueda caracterizarse como analítica, a priori y necesaria en el sentido preciso que Kant pretendía. Todo conocimiento humano necesita y posee alguna base empírica, por indirecta que sea. De lo contrario, no es conocimiento verdadero, ni siquiera falso, sino meros ruidos o garabatos sin sentido. Es «idealista» en el peor sentido del término, es decir, ajeno a toda realidad. Ciertamente, casi todo conocimiento se procesa racionalmente hasta cierto punto, pero *es imposible separar por completo los elementos puramente racionales de los puramente empíricos,* como intenta Kant.

Formas *a priori* . Ahora consideremos un ejemplo real de Kant: «todos los cuerpos son extendidos». La razón por la que lo dejé para el final es porque implica cuestiones más complejas.

Lo que resulta evidente y seguro es que no podríamos formular tal proposición si no tuviéramos experiencia de un mundo con cuerpos extendidos en el espacio, o al menos de un mundo imaginario de ese tipo. Pues bien podríamos haber nacido en un mundo donde solo experimentamos una cosa, a saber, la luz (o incluso la oscuridad o un punto adimensional);

---

[108] Consulte mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 45, sobre este tema.

[109] Esta observación se corresponde con la distinción entre gramática "superficial" y "profunda" que establece Noam Chomsky. La superficie puede cambiar, pero la esencia permanece inalterable.

[110] De igual modo, el orden del antecedente y el consecuente es convencional; es decir, podría invertirse, y en la práctica a menudo se invierte (aunque la intención subyacente sigue siendo la misma).

seguiríamos siendo conscientes en ese contexto, pero no tendríamos experiencia ni imaginación de cuerpos extendidos. De ello se deduce que esta proposición de Kant es, de hecho, bastante sintética, a posteriori y contingente.

Aquí abordamos la teoría kantiana de las «formas» (impuestas) de sensibilidad y entendimiento, según la cual nuestras facultades cognitivas aportan ciertos factores no empíricos del conocimiento (en particular, el espacio, el tiempo y la causalidad, entre otros). Estos componentes del conocimiento son, según él, *a priori y sintéticos* ; es decir, son puramente «racionales», en el sentido de «conocidos independientemente de cualquier experiencia», y, sin embargo, *nos* proporcionan información veraz sobre el mundo, el mundo inmanente.

En realidad, no podemos predecir racionalmente la experiencia sin recurrir a ella. El espacio (en al menos dos dimensiones), el tiempo, la causalidad (o, en este contexto, la relación causal) y muchas otras abstracciones, que Kant considera categorizaciones impuestas por nosotros a la experiencia, se basan en la experiencia y nunca únicamente en la razón. La razón no puede funcionar sin experiencia.

Porque (para reiterar) bien podríamos haber existido y experimentado un mundo unitario sin formas, tamaños ni distancias, sin movimientos ni otros cambios, y sin concatenación de eventos (y con mayor razón, sin las negaciones de tales cosas y eventos), y entonces nunca habríamos podido comprender tales conceptos.

Por lo tanto, estas categorías no son formatos mentales que influyen y estructuran la experiencia *antes de* que seamos conscientes de ella. Más bien, *se dan en la experiencia y se derivan de ella* . Son formas en que ordenamos mentalmente la experiencia *a posteriori* , es decir, después de haberla vivido (y la ordenamos de manera que podamos pensar en ella y actuar con mayor eficacia). Son a posteriori, no a priori.

Además, el espacio, el tiempo y la causalidad no solo se aplican a las experiencias sensoriales, sino también a las mentales. Es cierto que los cuerpos aparentemente materiales se extienden visiblemente en el espacio, experimentan cambios visibles en el tiempo y a menudo se presentan en conjunciones visibles, es decir, con causalidad. Pero estas propiedades visuales no se limitan al ámbito aparentemente material, sino que también se aplican al ámbito mental. Las imágenes que imaginamos (en estado de vigilia o en sueños) también se extienden y cambian visiblemente, y a veces se presentan juntas y a veces no.

También debemos tener en cuenta que los espacios, tiempos y cadenas causales aparentemente «externos» e «internos» pueden o no ser iguales o interactivos. De ello se deduce que si el motivo de Kant al proponer estas formas era diferenciar la experiencia sensorial de la experiencia imaginaria, fracasó, pues no existe diferencia en su uso en ninguno de los dos ámbitos. De ello se deduce también que estas formas no pueden utilizarse para explicar cómo o por qué las experiencias «físicas» se transforman en «mentales», ya que si ese fuera el propósito de dichas formas, ¿por qué se aplicarían también a las experiencias mentales?

Por lo tanto, la expresión «los cuerpos se extienden» no puede proponerse como una definición completa de los cuerpos aparentemente materiales, en contraposición a las imágenes mentales, basándose *únicamente en la experiencia visual de la extensión* . Puede ser suficiente para los matemáticos, pero no para los filósofos con inclinación hacia la fenomenología. Para definir tales cuerpos, *también* debemos referirnos a las sensaciones táctiles, especialmente a la experiencia de resistencia a la presión que ejercen los cuerpos aparentemente materiales. Las

imágenes mentales de estos cuerpos carecen de este aspecto táctil, porque (a mi parecer) somos incapaces de imaginar el tacto de forma concreta.[111]

Otro punto que vale la pena mencionar en refutación a Kant es precisamente su forma de comunicarse con nosotros a través de sus escritos. Cuando dice: «los cuerpos se extienden», da por sentado que estas palabras tienen algún significado para nosotros, y además, el mismo significado que tienen para él. Afirma que este significado es puramente racional (es decir, «analítico»); pero, como se indicó anteriormente, tal afirmación es lógicamente insostenible, porque las palabras deben, en última instancia (si no directamente), al menos referirse a una experiencia imaginada, si no a una física. Las palabras sin *ninguna* experiencia subyacente carecen de significado, es decir, están desprovistas de contenido.

Tanto él como nosotros debemos recurrir a experiencias comunes para comprender las palabras y compartirlas. Que estas experiencias pertenezcan a un mundo físico o meramente mental es irrelevante, siempre que compartamos un ámbito común. Si estuviera (como lógicamente podría interpretarse que implica) fundamentalmente aislado de nosotros, tanto física como mentalmente, en el sentido de que «cuerpos», «ser» y «extenderse» fueran términos puramente racionales, no podría comunicarse con nosotros sobre este tema. No tendríamos un terreno común, ningún canal de comunicación.[112]

Conclusión . Las dicotomías analítico/sintético y a priori/a posteriori contienen cierta verdad, en el sentido de que el conocimiento humano se forma mediante la razón y la experiencia. Contiene componentes tanto deductivos como inductivos. Sin embargo, estos componentes no pueden separarse fácilmente; están demasiado entrelazados, son demasiado interdependientes. Si bien es posible una separación parcial, no se puede lograr una separación completa como la que propone Kant. Nada es puramente deductivo ni puramente inductivo.

Incluso las leyes del pensamiento, el principio de inducción y otras generalidades de la lógica formal dependen de la experiencia para su significado y comprensión. Antes de poder afirmar que «A es A», considerar una afirmación paradójica, diferenciar entre verdad y falsedad, realizar una inferencia silogística o comprender el significado de cualquiera de las anteriores, necesitamos tener experiencias [113]. Nuestras facultades cognitivas no pueden funcionar sin contenido, del mismo modo que nuestras manos no pueden manipular nada si están vacías.

La lógica propuesta por Kant *no se corresponde con la lógica del discurso humano real* ; es una mera invención incoherente. Quizás la haya llamado pretenciosamente crítica de la razón pura, pero yo la llamaría una crítica impura, desprovista de razón. Si describe la razón erróneamente,

---

[111] Kant presumiblemente añadiría la sustancia (en el sentido de subsistencia) como un atributo esencial de los cuerpos. Pero dejo fuera de esta compleja cuestión en la presente discusión, ya que la abordo en otros contextos (en particular, en relación con las doctrinas budistas).

[112] Por supuesto, podría argumentar que Kant es un mero producto de mi imaginación. Esta es la hipótesis solipsista, que no es fácil de refutar deductivamente, pero que razonablemente puede considerarse poco convincente dado el grado y la riqueza de la capacidad imaginativa que presupone.

[113] Siempre me divierte y asombra la actitud de los lógicos o matemáticos que creen poder manipular símbolos «puros» independientemente de toda experiencia. Deberían detenerse a considerar, para empezar, su propia experiencia con esos símbolos y las acciones que realizan personalmente con ellos. Escriben en papel (o en una computadora), ¿no? Esperan que otros lean lo que escriben (y estén de acuerdo con ellos), ¿no? Todo eso también es experiencia y no puede descartarse como irrelevante.

lógicamente está condenado a caer en absurdidades como el abismo insalvable entre las cosas en sí mismas y las cosas tal como se presentan. Pero tales dificultades no son culpa de la razón; son culpa de su propia falta *de* razón.

Sin embargo, Kant ha ejercido una enorme influencia en la lógica moderna. La búsqueda, por parte de muchos lógicos modernos, de "sistemas formales" que se desarrollan libremente e independientemente de la experiencia puede considerarse una empresa inspirada en Kant.

Los positivistas lógicos [114]eran en su mayoría lógicos alemanes que operaban bajo premisas kantianas. Por lo tanto, no sorprende que la mayoría de ellos (con la notable excepción de Kurt Gödel, quien fue su némesis desde dentro [115]) se adhirieran a una filosofía compuesta paradójicamente de racionalismo extremo y empirismo extremo a la vez; es decir, una filosofía que defendía la razón al margen de la experiencia y el empirismo al margen de la lógica, «y que jamás se encontrarán» [116].

---

[114] Incluimos aquí (a modo de ejemplo) a miembros del Círculo de Viena y a figuras como David Hilbert, Ernst Mach y Ludwig Wittgenstein.

[115] Debo agradecer aquí la exposición de Yourgrau sobre la obra de Gödel, que (en parte debido a su formato semibiográfico) ha modificado considerablemente mi opinión sobre la importancia de Gödel en la historia de la lógica. Mis escasos comentarios anteriores sobre este lógico, en mi *obra Lógica del futuro* , podrían haber parecido despectivos, pues lo consideraba esencialmente un aliado del formalista Hilbert. El libro de Yourgrau me ha enseñado que Gödel era conscientemente crítico; es decir, que no se limitó a tropezar con sus teoremas antiformalistas, sino que los persiguió deliberadamente por principio. Ahora comprendo que fue, en efecto, un gran lógico, pues refutó definitivamente a los defensores modernos de una lógica puramente deductiva en sus propios términos.

[116] Para ser más precisos, buscaban adherirse a la lógica, que entendían esencialmente como lógica *deductiva* , e ignoraban en gran medida la lógica *inductiva* , que es precisamente la herramienta mediante la cual la razón asimila la experiencia. Los llamados sistemas formales son invenciones artificiales, ya que simplifican arbitrariamente la complejidad de la lógica (es decir, el discurso humano), al intentar reducirla a un número manejable de axiomas y reglas a partir de los cuales se pueden demostrar todos los teoremas. Este enfoque abstracto y mecánico de la lógica puede parecer interesante para algunos, pero en realidad es estrecho y rígido en su mentalidad. Bloquea prematuramente la investigación de todos los múltiples aspectos y dimensiones de nuestro discurso lógico natural, solo para satisfacer una inclinación por el orden y la finalidad.

3. Teoría del conocimiento

Desde el principio, Kant definió erróneamente los componentes del conocimiento humano como « **representaciones** ». Esto le parecía obvio, considerando las filosofías de Locke y Hume que lo precedieron, con su creencia en las «impresiones» sensoriales y las «ideas» derivadas, que podían o no haber sido causadas por objetos materiales externos al sujeto y, en principio, corresponder a ellos (es decir *, representarlos, presentarlos de nuevo*). Para Locke, la respuesta a esa pregunta había sido sí, mientras que para Hume había sido no. Kant intentaba recuperar el sí de Locke tras el no de Hume, construyendo un sistema de justificación más complejo.

Kant consideraba que las representaciones eran de dos tipos: intuiciones [117]y conceptos. Las primeras eran representaciones «inmediatas» y los segundos, «medias». Las representaciones podían ser «puras», es decir, totalmente *a priori* , de origen preempírico; o «empíricas», es decir, a posteriori, dependientes de la experiencia. **Las intuiciones puras** son aquellas que dan forma a todas las demás percepciones. Estas son las « **formas de la sensibilidad** », a saber, las intuiciones del espacio y del tiempo, que transforman nuestras sensaciones desordenadas en percepciones reales. **Los conceptos puros** son aquellos que, de manera similar, dan forma básica al conocimiento conceptual. Son las « **formas del entendimiento** », a saber, las doce «categorías» enumeradas por Kant basándose en la lógica aristotélica.

Por supuesto, no debemos aceptar todo esto sin más, sino considerarlo una hipótesis inductiva, una mera teoría propuesta por Kant. Pero, en su opinión, era la única forma concebible de salvar el conocimiento humano de la duda lógica que Hume había sembrado. El razonamiento de Kant era que, dado que el conocimiento no podía fundamentarse con seguridad solo en bases empíricas, era necesario fundamentarlo en algún tipo de necesidad constitucional. En lugar de la visión tradicional de que el espacio, el tiempo y categorías como la sustancia y la causalidad son abstracciones de la experiencia, propuso una teoría del *condicionamiento estructural* . Cabe destacar que esto no era una apelación a ideas básicas innatas, sino más bien una especie de *determinismo cognitivo* .

Siguiendo la filosofía aristotélica y anterior, Kant distinguió entre materia (entendiendo aquí, sugiero, el contenido fenoménico tal como se nos presenta, ya sea que lo juzguemos como material o mental) y forma (entendiendo los aspectos abstractos del conocimiento, la ordenación de las apariencias por la razón). La primera se conoce (directa o indirectamente) a través de la sensación, la segunda mediante la lógica. Kant denominó «estética» al estudio de los aspectos sensoriales del conocimiento [118], y «lógica» al de los aspectos lógicos.

---

[117] Hoy en día, en este contexto, quizás se prefiera el término «perspicacia» a «intuición», que tiene una connotación mucho más subjetiva. Prefiero usar el término «intuición» únicamente en el contexto del autoconocimiento. Sin embargo, algunas personas aún lo emplean en un sentido kantiano.

[118] El sentido moderno de ese término es, por supuesto, el estudio de (las impresiones y conceptos de) belleza o fealdad.

Kant calificó sus teorías en esos campos como «trascendentales», aparentemente porque creía en intuiciones y conceptos puros/a priori, como ya se mencionó. Sin embargo, el uso de esta calificación también pretendía sugerir que sus teorías eran justificables, por así decirlo, «desde arriba» o «desde fuera», y por lo tanto, superiores a las de cualquier otro y más allá de la capacidad de crítica de cualquier otra persona .

La concepción kantiana del conocimiento tiene cierta credibilidad, pues, por supuesto, contiene muchas verdades. El problema radica en que también contiene muchos conceptos erróneos y énfasis equivocados, lo que genera grandes dificultades e inconsistencias. En algunos aspectos, la comprensión kantiana del conocimiento humano era fiel a la tradición; pero en muchos temas, aunque a menudo recurría a la terminología tradicional, sus interpretaciones eran bastante extrañas. La originalidad no es, desde luego, un pecado, pero en algunos casos se basa en la insensatez.

En realidad, el conocimiento no se basa únicamente en la experiencia, sino también en la lógica o la razón. Si el conocimiento se limitara a la experiencia, solo contendría eso. Necesitamos algún ingrediente adicional para transformar la experiencia en discurso conceptual; y este no es un supuesto procesamiento por parte de facultades mecánicas, sino simplemente la aplicación *voluntaria* por parte del sujeto de todas las leyes de la lógica (ya sea que estas se comprendan *de forma espontánea* mediante la intuición personal o se conozcan a través de un estudio teórico profundo y exhaustivo [119]).

Ser empirista es positivo, si entendemos por ello que todo conocimiento debe fundamentarse en la experiencia. Pero ser *exclusivamente empirista* (como aspiraba Hume) es negativo, pues esa postura ignora el elemento racional que transforma la experiencia en conocimiento conceptual. De hecho, ser exclusivamente empirista es imposible; solo se aparenta posible ocultando la deuda con la racionalidad.

Se necesita racionalidad incluso para defender una filosofía del empirismo puro, lo que implica que dicha filosofía no es inherentemente puramente empírica. Es necesario admitir cierto racionalismo para poder dialogar y tener en cuenta la influencia de la lógica. Por el contrario, ser *únicamente racionalista* también es malo e imposible, ya que esto implica ignorar la experiencia u ocultar la deuda que se tiene con ella. Sin experiencia, no habría nada sobre lo que razonar.

Así pues, *el empirismo y el racionalismo no deben contraponerse, sino aliarse y armonizarse* . Kant comprendió esta necesidad y construyó su sistema teniéndola en cuenta. Sus intenciones eran loables. El problema reside en que negó la contribución *conjunta* de la experiencia y la razón en *ciertos* aspectos del conocimiento. Solo las llamadas intuiciones y conceptos empíricos eran en parte empíricos y en parte racionales. Las llamadas intuiciones puras (de espacio y tiempo) y los conceptos puros (de las doce categorías) debían ser *puramente «racionales»* , desprovistos de cualquier dependencia de la experiencia. Eran formas de sensibilidad y

[119] Esta teoría, por supuesto, se basa en las reflexiones lógicas personales de muchas personas, no lo olvidemos. No existe ninguna teoría con validez «trascendental», superior al esfuerzo, la experiencia y el juicio humanos. Ni siquiera la lógica se atribuye tales pretensiones.

comprensión conocidas con anterioridad a cualquier contenido, en virtud de nuestras facultades cognitivas.[120]

Estas intuiciones y conceptos básicos *no eran formas extraídas del contenido* , abstracciones aisladas de la experiencia, como había sugerido Aristóteles. En cambio, según la «revolución copernicana» de Kant, daban *forma al contenido* ; configuraban la experiencia de forma independiente, de maneras humanamente sensibles y comprensibles (sin garantía evidente de exactitud). En mi opinión, la teoría de Kant no carecía de inteligencia: los humanos sí añadimos algo a la experiencia, y deberíamos ser conscientes de ello; pero se equivocó precisamente en cómo podría ocurrir esto, ya que su teoría generó dificultades y contradicciones, tanto posibles como reales [121].

En mi opinión, podemos y debemos reafirmar que las intuiciones básicas (de espacio y tiempo) y los conceptos (de las doce categorías) se fundamentan tanto *empírica como lógicamente* , y no son puramente racionales como propuso Kant. El elemento que falta en la visión exclusivamente empirista del conocimiento humano de Hume es el *trabajo lógico voluntario* que ordena y organiza la experiencia; no se trata de una imposición *mecanicista y ciega* sobre la experiencia, como sugiere Kant. El espacio, el tiempo, la causalidad y otros conceptos básicos no nos son impuestos, sino que son convicciones adquiridas mediante la aplicación personal de la comprensión lógica a la experiencia.

Percepción y concepción . Permítanme proponer aquí una teoría alternativa sobre lo que la cognición conceptual "añade" a la cognición perceptiva, para evitar malentendidos derivados de mi afirmación anterior y para que se destaquen los "fragmentos de verdad" en la teoría de Kant y, al mismo tiempo, se separe de ella la "envoltura de la falsedad".

En la filosofía idealista de Platón, la forma es totalmente separable del contenido (materia o sustancia), ontológicamente y no meramente epistemológicamente. En la refutación más pragmática de Aristóteles, forma y contenido son ontológicamente inseparables, aunque epistemológicamente distinguibles. En ese sentido, Kant estaba claramente más cerca de Platón, si bien difería en otros aspectos. Mi postura se acerca más a la de Aristóteles, aunque no es idéntica.

En mi opinión, *toda percepción es inmediata* , no solo la percepción del espacio y el tiempo; y, de hecho, el espacio y el tiempo distan mucho de ser elementos puramente perceptivos del conocimiento humano. Además, *toda concepción es mediada* ; y no puede afirmarse que ninguna de las categorías que enumera Kant sean conceptos totalmente a priori. *Ninguna percepción o concepto es completamente racional o a priori* ; todo conocimiento se basa en datos empíricos, en algún contacto con algún aspecto de la realidad. Las divisiones del

[120] Estrictamente hablando, no deberíamos aceptar la etiqueta de "racionalidad" con referencia a las formas a priori de Kant. La razón presupone e implica voluntad, y las formas a priori de Kant Las formas son imposiciones mecánicas sobre nosotros. Ambos conceptos son realmente antitéticos.

[121] Cabe destacar la pregunta: ¿cómo obtendría Kant conocimiento de su sistema de conocimiento si su mente funcionara realmente como él afirma? ¿Cómo podría *comprender* el espacio y el tiempo, la causalidad y otras categorías, si no pudiera referirse a ellas más allá de su mente? Niega a los humanos el acceso a la realidad última, pero al mismo tiempo se atribuye dicho acceso. Son precisamente estas fallas en el pensamiento reflexivo las que hacen que la filosofía de Kant resulte increíble.

conocimiento propuestas por Kant solo pueden resultar en la separación del sujeto del objeto, o de los seres humanos de la realidad, y, por lo tanto, en paradojas irresolubles.

Los actos racionales, como la afirmación y la negación, la medición, la comparación y el contraste, dependen, en efecto, de la intervención humana. Las cosas simplemente son (sean lo que sean, sean lo que sean); nunca existen de forma negativa ni principalmente en relación con otras. Las similitudes y diferencias cualitativas y cuantitativas no existen si no son percibidas o concebidas *por un sujeto* ; permanecen latentes si no se convierten en objetos de *la conciencia de alguien* . Sin embargo, al mismo tiempo, son objetivas y no subjetivas, en el sentido de que, ya sean potenciales o reales, siguen siendo «propiedades del» objeto.

Sin un sujeto consciente, la posible semejanza o diferencia de los objetos jamás se manifestaría. Pero el sujeto no se limita a fantasear con tales propiedades abstractas; se basa en observaciones de los objetos en cuestión. Los actos racionales solo actualizan un potencial que ya pertenece al objeto; no crean algo al azar. Más precisamente, tales características abstractas son fenómenos mentales concretos producidos por el sujeto en su mente *a partir de* observaciones de ciertos objetos, bajo diversas condiciones del sujeto (por ejemplo, posición en el espacio y el tiempo durante la observación) y/o de los objetos (por ejemplo, colocar una regla sobre ellos, observarlos con un reloj en la mano o realizar otros experimentos con ellos).

Así pues, podemos afirmar con precisión que las abstracciones se relacionan con el objeto, tratan sobre él, pues el objeto las genera en nosotros, y dicha causalidad por parte del objeto constituye una propiedad objetiva del mismo. Si bien tales propiedades abstractas de los objetos no pueden manifestarse si nadie es consciente de ellas, no se deduce que sean meras invenciones de la imaginación, ya que la conciencia implicada se dirige principalmente hacia los objetos en cuestión. La existencia potencial de las abstracciones en la mente del sujeto puede considerarse parte de la «naturaleza» global de los objetos. La naturaleza de un objeto no reside únicamente en lo que está inscrito en él, sino en su lugar en el universo, es decir, en sus posibilidades de relación e influencia sobre otras cosas.

Una « **propiedad** » no tiene por qué ser inherente *al* objeto; pues también podemos considerar como «propiedad» de un objeto algo (ya sea físico o mental) que existe *en otro* objeto (incluido un sujeto), siempre que este último sea causado o influenciado de alguna manera por el primer objeto. Por lo tanto, el término «propiedad» puede y debe entenderse de forma aún más amplia, refiriéndose a *todo aquello que se relaciona de alguna forma con* el objeto en cuestión (por ejemplo, que es un efecto del mismo), y no solo a las cosas que parecen residir en él [122].

---

[122] En mi libro *Lógica del futuro* , capítulo 45, demuestro que la paradoja de Russell se debe a una "permutación" demasiado apresurada. Dado que la permutación a veces conduce a la paradoja, no siempre se puede realizar. De esto podemos inferir que una propiedad de algo no reside necesariamente en esa cosa. En algunos casos, entonces, la relación entre dos cosas debería verse más bien como un puente abstracto entre ellas, es decir, como algo que existe fuera de ambas. Otro ejemplo importante de proposición inpermutable es la forma "X es potencialmente Y" (al respecto de esto, véase el capítulo 67 de la misma obra). Respecto a la forma " **X tiene Y** ", que solemos asociar con la propiedad, obsérvese que no siempre implica que Y resida en X. En algunos casos, por ejemplo en el caso de "algunas rosas tienen color rosa", se piensa que el predicado (rosado) es parte del objeto (estas rosas). Pero en otros casos, no pretendemos tal implicación; Por ejemplo, «Juan tiene esposa» no significa que la esposa esté en Juan, sino que denota una relación compleja, en gran medida abstracta e incluso convencional, entre dos entidades separadas. *De esto se deduce que la forma «X es Y» también tiene un doble significado* ; nótese bien. Así, «algunas rosas son rosas» nos sugiere que el predicado «rosa» está en las rosas, pero «Juan está casado» no significa que la cualidad de estar casado resida en Juan.

Una vez comprendido esto, muchas de las dificultades que se presentan en epistemología y ontología desaparecen. Presten mucha atención a este comentario, pues reviste una importancia trascendental para la filosofía. Todo aquello que los objetos que percibimos o concebimos causan o influyen ***en nosotros*** puede considerarse como una propiedad ***suya*** . El mero hecho de que la propiedad se encuentre fuera de los objetos en cuestión no los convierte, por sí solo, en menos propiedades suyas. Que el efecto que causan los objetos se manifieste en nosotros, los sujetos, no lo hace menos suyo.

- En el caso de ***la percepción ,*** el sujeto conoce *directamente* algunos aspectos concretos (fenoménicos) de un objeto . En el caso de un objeto físico, la percepción es (podemos hipotetizar legítimamente) *tan directa como* en el caso de un objeto mental; es decir, no se produce a través de la intermediación de impresiones o ideas sensoriales (esa no es la función de las sensaciones y las ideas): no se trata de la percepción de un objeto mental «causada por» o «que representa» al objeto físico, sino de la percepción del objeto físico *mismo* . Es gracias a esta inmediatez de la percepción que podemos poner a prueba nuestras concepciones (y determinar si se «corresponden» suficientemente a los objetos en cuestión).
- En el caso de ***la concepción*** , sin embargo, la cognición es *indirecta* . Es decir, lo que cognoscemos es un fenómeno *mental concreto* (denominado abstracción) producido *por* algún fenómeno físico o mental concreto bajo escrutinio perceptivo. Dado que el fenómeno mental concreto así producido está *causalmente relacionado con* los fenómenos físicos o mentales concretos en consideración, se considera una propiedad externa de estos. Dicha propiedad, *que se encuentra fuera de* un objeto y en otro objeto (en este caso, la mente del sujeto, en el caso de las percepciones físicas, u otra parte de la misma mente, en el caso de las mentales), se denomina «abstracta» para distinguirla de las propiedades «concretas» percibidas *en* ella.

La «propiedad» que aquí se considera es **abstracta** , pues consiste en una relación causal (una causalidad o influencia), más un término, a saber, los objetos percibidos (la causa o influencia), y no debe confundirse con el otro término, a saber, el fenómeno mental del que se compone concretamente (el efecto concreto de los objetos en la mente del sujeto). Así, decimos, de forma algo convencional, que lo que se conoce en la concepción no es (total y exclusivamente) fenoménico, pero sí está relacionado con aspectos perceptivos de los objetos en cuestión; es algo que tiene que ver con ellos o acerca de ellos, algo que se conoce indirectamente.

Cabe señalar que, si bien una propiedad abstracta no existe estrictamente en los objetos en cuestión, sigue siendo (si está bien formulada según la lógica) un hecho *objetivo* , puesto que el efecto concreto que los objetos provocan en la mente de cualquier sujeto existe y pertenece conjuntamente a los objetos y al sujeto. Asimismo, cabe destacar que, aunque lo abstracto reside en la mente del sujeto, *no es subjetivo* ; no es algo inyectado o proyectado sobre los objetos por el sujeto (o la conciencia que emana de él), ni algo que exista en la mente del sujeto desvinculado de los objetos (aunque podría ser esto último si la lógica no se ha aplicado correctamente).

En otras palabras, si nuestro conocimiento se basa en la observación de los objetos en cuestión y se procesa mediante la lógica inductiva y deductiva con la mayor precisión posible, podemos confiar plenamente en él. Aunque este conocimiento reside en nosotros, bajo estas condiciones razonables puede considerarse una propiedad de ellos. En este sentido, el conocimiento, si bien reside en nosotros y es procesado por nosotros, es completamente objetivo.

Solo mediante una armoniosa fusión de razón y experiencia podemos evitar el trascendentalismo o el idealismo. El intento de Kant de reconciliar razón y experiencia no hizo suficiente hincapié en la interdependencia entre ambas; las mantuvo demasiado separadas. Una abstracción no es ni fenoménica ni nouménica. No es exactamente perceptible, pero tampoco es ajena a este mundo. No puede reducirse únicamente a percepciones, pero tampoco puede separarse por completo de ellas. Y así sucesivamente: esta es la línea de pensamiento más sutil que se necesita.

4. Experiencia, espacio y tiempo

Entre los errores fundamentales de Kant se encontraba su suposición de que los datos empíricos carecen inicialmente de unidad, siendo una masa confusa de innumerables sensaciones, y que necesita ser unificada por algún medio racional, *antes de que pueda constituir un objeto de percepción* .

Sobre esta base —y mediante el uso de numerosas afirmaciones arbitrarias y argumentos lamentablemente circulares— [123]defendió la primacía de sus "formas de sensibilidad" a priori (intuiciones puras del espacio y el tiempo), es decir, que dicho "conocimiento" del espacio y el tiempo es anterior (si no precedente) a cualquier experiencia a la que sean aplicables y que clasifiquen y expliquen.

¿Con qué base podría Kant afirmar que los datos brutos no son unitarios y necesitan unificación, si niega la posibilidad de acceder a ellos sin categorías a priori? ¿Cómo podría conocer los datos brutos y las formas a priori sin hacer referencia a ellos previamente? ¿Cómo explicaría y justificaría su afirmación? Tal afirmación por su parte es (si no claramente contradictoria) necesariamente arbitraria; constituye una primera premisa oculta de su sistema filosófico que trata como axiomática sin razón válida. No hay nada obvio ni absoluto en esta suposición suya. Es una complicación innecesaria y una mistificación de la teoría del conocimiento. No implica ningún conocimiento trascendental de ningún tipo, simplemente lo afirma.

A primera vista, la suposición de Kant de que las sensaciones deben integrarse antes de que la percepción sea posible podría parecer razonable. Si la percepción es, como se describe comúnmente, la percepción *de productos mentales de* las sensaciones, es decir, si lo que percibimos son supuestas "representaciones" en lugar de las supuestas causas externas de las sensaciones, entonces cabría esperar algún mecanismo que fusionara la miríada de impresiones sensoriales (de los diversos órganos de los sentidos y de las múltiples partes de cada órgano). En la filosofía antigua, esto se denominaba "sentido común"; en neurología, esta tarea se atribuye al cerebro.

Sin embargo, esta explicación del papel de la sensación dista mucho de ser una *teoría certera* . De hecho, como he argumentado repetidamente aquí y en otros lugares, es internamente inconsistente y, por lo tanto, insostenible. Pero incluso ignorando la paradoja que implica, consideremos los hechos empíricos. No podemos siquiera suponer de forma creíble que las sensaciones sean lo suficientemente numerosas y complejas como para producir imágenes, sonidos y otros fenómenos *tan ricos como* los que encontramos en la percepción de los objetos físicos.

---

[123] No entraré en detalles aquí, para evitar que este ensayo se convierta en otro libro extenso. Algunas respuestas a los argumentos de Kant se presentan más adelante en esta sección, cuando expongo una tesis alternativa.

Cuando en mis paseos diarios contemplo el cielo azul, las montañas, el lago, la vegetación, los transeúntes y los coloridos patos, ni por un instante pienso que estoy viendo imágenes de tales cosas grandiosas y múltiples en mi mente, sino que ingenuamente creo que las veo *en sí mismas* . Optar por la hipótesis de las imágenes implicaría producir o reproducir en mi mente una enorme cantidad de datos; basta con pensar en la cantidad de información que conlleva tal experiencia. ¿Por qué suponer que estoy experimentando un universo paralelo en mi cabeza, cuando puedo suponer *con la misma facilidad* que estoy viendo el universo mismo? Ambas hipótesis son complejas, así que ¿por qué no optar por la suposición más simple y obvia?

Si la filosofía necesita una "revolución copernicana", esta admisión del *realismo perceptivo* (en contraposición al idealismo perceptivo predominante) Sin duda. Es una revolución mucho más radical que la que propuso Kant, y mucho más convincente.

Esta suposición natural del hombre común parece mucho más razonable que la propuesta por filósofos y científicos. Compara las características cualitativas y cuantitativas de lo que llamamos fenómenos mentales y lo que llamamos fenómenos físicos. El contraste en claridad y complejidad es demasiado evidente, y suficiente para sugerir la percepción *directa* de objetos externos. Es cierto que algunos sueños que tenemos son muy nítidos; algunos tanto que parecen visiones. Pero la gran mayoría de las visualizaciones y los sueños son bastante vagos o aproximados. Las sensaciones jamás podrían bastar para reproducir la realidad que percibimos habitualmente.

De hecho, algunos científicos han expresado su sorpresa ante la simplicidad de los mensajes sensoriales (procesos electroquímicos en el sistema nervioso), en comparación con la complejidad del contenido de la conciencia que se supone que producen. Esto sugiere que ***El proceso de la sensación tiene poco o nada que ver con la percepción en sí misma, sino más bien con la memorización*** . Mediante la percepción, juzgamos de forma independiente la veracidad y fiabilidad de nuestras memorizaciones simultáneas. Sin esta distinción, nos resultaría difícil explicar cómo evaluamos los recuerdos individuales y los consideramos correctos o incorrectos; todos los recuerdos serían inciertos e imposibles de evaluar.

La memorización es lo que posibilita la imaginación. La imaginación solo es posible después y como consecuencia de la memorización, mediante la reorganización de recuerdos de experiencias o de abstracciones derivadas de estos. Los fenómenos mentales son —es mucho más razonable suponer— meros reflejos débiles e imperfectos de los fenómenos físicos. La imaginación, la recombinación deliberada de recuerdos, no afecta lo que percibimos, sino solo lo que recordamos. Las tesis imaginadas, es decir, las hipótesis, pueden someterse a prueba porque podemos recurrir a la percepción independientemente de la memoria; si no tuviéramos una percepción directa de lo externo, sino solo recuerdos aparentes, sería inútil recombinarlos, porque jamás podríamos comprobarlos.

El recuerdo de una experiencia no es idéntico a la experiencia misma. La experiencia es primaria, un hecho dado; el recuerdo es secundario, una construcción a partir de sensaciones. Los recuerdos aparentes de objetos externos no pueden considerarse propiamente recuerdos hasta que se validan mediante la percepción directa e independiente de dichos objetos. Hasta entonces, tienen el estatus lógico de meras «impresiones o ideas» (para usar la terminología de Hume), es decir, son simplemente elementos mentales, no validados en sí mismos y, por lo tanto, incapaces de validar a otros. Este es, por supuesto, el «fragmento de verdad» en la teoría de Hume, lo que le confiere cierta fuerza de convicción. Pero la «falsedad» reside en la deliberada

omisión de Hume de tener en cuenta la percepción directa, lo que resulta en una autocontradicción.

Los recuerdos pueden ser «buenos» o «malos», es decir, representaciones precisas o imprecisas de ciertas experiencias. Con el tiempo, los recuerdos pueden deteriorarse (o perderse); también podemos entrenar nuestra memoria para mejorarla. Juzgamos los recuerdos en función de las experiencias que pretenden representar o a las que se corresponden, utilizando técnicas *aductivas* , lo que significa que los consideramos colectivamente como algo hipotético. Instintivamente, solemos [124]distinguir entre un recuerdo y la imaginación, pero a veces confundimos estos últimos con los primeros. Por eso necesitamos la aducción basada en la experiencia real: para juzgar objetivamente la diferencia.

Mentalistas y subjetivistas expresan incredulidad ante la posibilidad de la consciencia directa de los objetos, y afirman, en cambio, que los procesos cognitivos producen necesariamente espejismos. En su opinión, es impensable que percibamos directamente los fenómenos *físicos* , pero perfectamente concebible que percibamos directamente los fenómenos *mentales* . Me pregunto: ¿a qué se debe este prejuicio? Sin duda, lo segundo es *tan asombroso e inexplicable* como lo primero. En cualquier caso, la consciencia de una cosa por otra es algo que se podría describir como milagroso, a falta de una palabra mejor, independientemente de la sustancia que se le atribuya a los objetos o de la distancia que los separe del sujeto. Si perdemos este sentido de asombro y consideramos la consciencia como un simple «fenómeno» rutinario, estamos pasando por alto algo realmente sorprendente.

Quienes prefieren la percepción interna a la externa carecen de argumentos para sustentar su tesis. La distinción misma entre lo interno y lo externo se basa en la presuposición de que podemos diferenciarlos, *aunque solo sea en apariencia* . De ello se deduce que, a nivel fenomenológico, lo interno y lo externo —es decir, lo mental y lo físico— se encuentran en el mismo plano, igualmente capaces de ser el estado real de las cosas. No existe fundamento *a priori* ni *ab initio* para un prejuicio, en un sentido u otro; la cuestión solo puede resolverse en un contexto más amplio, con la ayuda de la lógica inductiva.

La verdad **fenomenológica** del conocimiento humano es precisamente lo contrario de cómo lo concibe Kant: primero experimentamos datos brutos, y solo después procesamos mentalmente la información así obtenida. La experiencia bruta es *la experiencia de la totalidad del aquí y ahora dentro del alcance inmediato de la conciencia* . Es esencialmente pura, libre de interferencias racionales, aunque la razón se apresura a intentar discernirla casi tan pronto como se produce. Así, la experiencia es inicialmente unitaria y solo en una segunda fase se la transforma *racionalmente* en una aparente multiplicidad, con variaciones en el espacio, el tiempo y las circunstancias.

> Esta es una verdad evidente para cualquiera que haya practicado la meditación hasta la etapa de contemplación. **Uno se encuentra constantemente en el aquí y ahora, aunque el entorno cambie continuamente en diversos aspectos** [125]. En esta postura cognitiva,

---

124 Es decir, mediante la introspección o la intuición, tal vez "sintiendo" las diferentes maneras en que se almacenan en el cerebro.

125 Esta perspectiva quizás explique el *koan zen* «Bodhidharma no vino a China» (Dogen, p. 152). Significa: China vino a Bodhidharma. Es decir, el flujo de apariencias asociado con ir a China, estar allí y viajar por ella, *incluyendo* las apariciones del cuerpo de Bodhidharma en medio de estos lugares geográficos, estaba presente frente a él (o a su alrededor), pero él nunca se movió, nunca fue a ningún otro lugar (aparte de donde estaba su alma todo el tiempo).

uno observa sin comentarios de ningún tipo (verbales o no verbales). Y, de hecho, incluso si surgen pensamientos, se consideran simplemente parte del escenario. El no-aquí y/o el no-ahora son proyecciones mentales en el aquí y ahora; aquí y ahora recordamos o imaginamos cosas que están más allá del aquí y ahora.

El yo, *en realidad,* reside siempre en el aquí y ahora, aunque su atención se dirija habitualmente hacia otro lugar o algún otro momento. Parece existir una fuerza natural (de intensidad variable) que nos aleja del aquí y ahora, quizás por razones biológicas de supervivencia. Sin embargo, mediante un esfuerzo contrario de quietud y silencio, podemos, voluntariamente, traer nuestra consciencia de vuelta al aquí y ahora; y con mucha práctica, esto puede convertirse en un hábito.

En mi opinión, la psicología budista ha explicado bien qué es lo que nos aleja del aquí y ahora y nos lleva al pasado [126]. Se trata de la atracción y repulsión del deseo (y la aversión). Nos aferramos (o nos alejamos) de algún aspecto pasajero del aquí y ahora en constante desarrollo, y nos absorbemos en él. Nuestra atención se centra en ello durante un tiempo, alimentándose de recuerdos y fantasías, y a su vez alimentándolos. Para evitar este mal, es necesario practicar el desapego.

El contenido de la experiencia pura es esencialmente un campo continuo, no solo en un momento dado, sino también de momento a momento. La división de la experiencia en momentos es ya un acto racional; la experiencia misma es un proceso que se desarrolla a través del tiempo. Más precisamente, la experiencia pertenece únicamente al presente, y cualquier consideración del pasado (memoria) o del futuro (anticipación) es racional, no experiencial. Siempre estamos en el presente, cuya apariencia cambiante forma parte del mismo. Las impresiones mentales de la memoria o la anticipación pueden superponerse a apariencias más presentes, pero deben considerarse fenomenológicamente como algo que también pertenece al presente, y solo pueden separarse de él mediante la reflexión racional.

De igual modo, la división imaginaria de los campos visuales y otros campos fenomenológicos en partes distintas —y, en un plano posterior y más abstracto, la distinción entre el todo y las partes del espacio como tales— constituye una actividad racional que surge *tras* la experiencia real. Estos actos racionales presuponen la existencia de fenómenos sobre los que actuar y, por lo tanto, deben ir ligeramente rezagados con respecto a las experiencias a las que se aplican. Sin embargo, no dependen necesariamente de la memoria, ya que lo que experimentamos como «el presente» no es un instante, sino un momento en el tiempo; es decir, el presente tiene una extensión temporal, no es un mero punto en el tiempo.

Así, somos nosotros quienes fragmentamos mentalmente la experiencia y luego la recomponemos mediante diversos actos racionales. Estos actos ocurren en el presente, como todas las cosas y eventos existentes. Antes de poder ubicar las «partes» de la experiencia en el espacio o el tiempo, o clasificarlas de alguna manera, debemos diferenciarlas entre sí. Por

---

[126] Lo cual podríamos identificar con *el nirvana* y *el samsara* , respectivamente (aunque no pretendo haber experimentado el nirvana de forma consciente). Los maestros zen sugieren muchas ilustraciones útiles en este contexto, como por ejemplo: el yo quieto y vacío que experimenta las cosas y los acontecimientos pasajeros se compara con *el eje de una rueda* ; la imaginación se relaciona con otros objetos de la experiencia, como *las nubes en el cielo* , que flotan en primer plano sin afectar realmente al fondo. Cabe destacar que el aquí y el ahora no es una extensión estrecha: al no tener límites, es potencialmente y, por lo tanto, en última instancia, la « *vasta vacuidad* » de todo el espacio y el tiempo (parafraseando a Bodhidharma en Dogen, p. 138).

ejemplo, podemos optar por considerar manchas de color visibles como entidades distintas; posteriormente, podemos considerar estos elementos como separados espacial o temporalmente, o que este color y aquel son iguales o al menos similares (iguales en cierta medida, pero con diferente tonalidad, por ejemplo).

De este análisis se desprende claramente que ubicar las cosas en el espacio y el tiempo es un acto de razonamiento relativamente complejo. Antes de poder asignarles dimensiones espaciales y temporales (posiciones, formas y tamaños), debemos realizar numerosos actos más sencillos de división y discriminación, equiparación y diferenciación, comparación y contraste, aislamiento y reagrupación. Cabe destacar que todos estos actos implican afirmación y algunos, negación; constituyen juicios racionales basados en la experiencia. Sin embargo, cabe señalar también que ninguno de estos juicios requiere necesariamente palabras, aunque a menudo las utilizan para facilitar su expresión (sobre todo cuando son numerosos y complejos).

Kant consideraría todos esos actos racionales como caracterizaciones a priori involuntarias de la experiencia, pero claramente no lo son. Son, esencialmente, actos voluntarios de conceptualización, de diversos grados de complejidad. Por lo general, estos actos son tan profundamente habituales que resultan casi automáticos. Pero, en realidad, no se puede afirmar que sean automáticos, porque: (a) muy a menudo los omitimos por pereza, y (b) si decidimos realizarlos, debemos hacer un esfuerzo consciente para hacerlos.

En general, los actos conceptuales más simples tienden a realizarse de forma automática, mientras que los más complejos requieren un mayor esfuerzo intelectual. Sin duda, Kant se vio parcialmente inducido a error por esta observación común, al considerar el espacio y el tiempo como algo «intuido» en lugar de concebido. Contrariamente a lo que sugiere Kant, no se necesita ninguna concepción *para experimentar* datos brutos. Los conceptos son herramientas cognitivas posteriores, utilizadas para organizar los datos *ya* experimentados, con el fin de extraer inferencias y construir teorías en torno a ellos en busca de más información. Por lo tanto, están lejos de ser los componentes básicos a priori del conocimiento humano; son, en realidad, a posteriori.

Kant propuso su teoría de las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo), así como las formas del entendimiento (las categorías de causalidad, etc.), para explicar y, en cierta medida, justificar nuestro aparente conocimiento de un mundo material más allá de nuestros sentidos; es decir, como un intento de mitigar la dicotomía mente-cuerpo de Descartes y los problemas de Hume con la inducción [127]. De hecho, por muy nobles que fueran sus intenciones, sus propuestas agravaron y perpetuaron estas dificultades filosóficas.

Kant sugirió, *simplemente porque no se le ocurría una mejor explicación ni justificación del conocimiento externo* , que la razón moldea la experiencia de acuerdo con estas formas. Según esta perspectiva, las formas de la sensibilidad actúan sobre la experiencia entrante como un casillero, y por lo tanto como una camisa de fuerza. Pero su suposición de limitación forzosa implicaba naturalmente una distorsión de la experiencia por parte de nuestras facultades, pues lo que está limitado de alguna manera se deforma necesariamente, es decir, es distinto de lo que sería de otro modo.

---

[127] Uno de los motivos de Kant al formular su doctrina del espacio y el tiempo parece haber sido diferenciar los dos dominios fenoménicos: el físico y el mental. Sin embargo, esto no es del todo posible, ya que estos conceptos se manifiestan por igual en ambos dominios.

Para Kant, si las formas no estructuraran los datos brutos proporcionados por los sentidos, la experiencia sería completamente imposible. Así, pretenciosamente afirmó conocer y explicarnos « *qué* hace posible la experiencia». Sin embargo, su teoría no aclara del todo ese misterio, y es dudoso que alguien pueda responder a tal pregunta con suficiente detalle. En cualquier caso, es falso que necesitemos conocer en detalle cómo surge la experiencia antes de poder confiar en ella.

Que la experiencia sea posible se demuestra simplemente porque existe, es decir, porque la tenemos. La experiencia es un hecho empírico. ¡No hay necesidad lógica de ninguna otra prueba de su posibilidad! En cuanto a la fiabilidad de la experiencia, no es algo que pueda probarse mediante métodos deductivos como punto de partida. Sin embargo, sí puede asumirse razonablemente desde el principio y, en última instancia, establecerse de forma creíble mediante la lógica inductiva.

El argumento a favor de la experiencia sería el siguiente: la experiencia (ya sea por percepción interna o externa, o por intuición) es *todo lo que tenemos* en cuanto a contenido concreto de la conciencia. *No hay nada más a lo que referirnos* , pues las abstracciones no existen sin experiencias previas; es decir, son evidentemente *derivadas racionales* de la experiencia.

Nuestro conocimiento abstracto es simplemente un intento de informar y recordar brevemente lo que hemos encontrado en nuestra experiencia hasta el momento, y de intentar anticipar lo que pueda surgir posteriormente. Este conocimiento es mayormente provisional —es decir, puede ser correcto o incorrecto— y la forma en que determinamos su validez en cada caso se basa tanto en la experiencia como en la lógica.

Si la experiencia se considera fenomenológicamente, como mera apariencia, este punto de partida es suficiente, pues *no presupone nada más allá de sí misma* . Una vez que hemos experimentado algo, sabemos *lo* que experimentamos y (siempre que lo recordemos y seamos lúcidos y honestos al respecto) no nos dejaremos engañar por construcciones abstractas fantasiosas.

Por supuesto, es necesario distinguir entre los diferentes tipos de experiencia: las experiencias inmediatas (ya sean materiales, mentales o espirituales) y sus derivadas, a saber, los recuerdos, la imaginación y las anticipaciones (todas ellas de naturaleza mental). Esta distinción resulta evidente en parte desde el principio, en función del carácter y la intensidad de las experiencias, y en parte es el resultado de una posterior ordenación según la lógica inductiva.

No existe un reino racional suspendido en el aire, ni por encima, ni por debajo, ni antes, ni detrás, ni más allá del reino de la experiencia. El reino racional es una extensión del reino de la experiencia. La razón ayuda a los humanos a comprender el mundo de la experiencia, *a posteriori* . No puede, por sí misma, afectar, modificar ni distorsionar la experiencia, porque esta (es decir, nuestra vivencia) invariablemente la precede.

La razón necesita algo sobre lo que actuar antes de poder hacerlo; no puede producir experiencia ni tiene poder para influir en lo que ya se nos ha presentado. El razonamiento siempre se produce *en relación con* algún contenido de la conciencia, en respuesta a alguna experiencia que ocurre o ha ocurrido. El razonamiento no puede existir *al margen de* algún objeto de la conciencia sobre el cual razonar. Esto es cierto en todos los niveles y en todas las áreas del razonamiento.

Cabe destacar que la consciencia en sí misma no posee atributos fenoménicos. Es la *relación transparente* entre nosotros (los sujetos de la consciencia) y nuestras percepciones o conceptos (los objetos concretos o abstractos, o el contenido de la consciencia).

Partiendo de esta base fenomenológica, y de las consiguientes intuiciones lógicas deductivas e inductivas, en consonancia con las leyes del pensamiento, podemos construir gradualmente un cuerpo de conocimiento razonablemente fiel a la experiencia. La razón es una herramienta eficaz para el conocimiento, siempre que se utilice teniendo debidamente en cuenta la experiencia y la lógica.

Kant, por el contrario, creía que el espacio y el tiempo no pueden hallarse ni comprenderse a partir de la experiencia, y que, por lo tanto, solo pueden explicarse como imposiciones de facultades especializadas que integran las sensaciones en percepciones. Según él, no podemos experimentar nada hasta *que* las sensaciones hayan sido ordenadas artificialmente en el espacio y el tiempo por estas facultades. Las «formas de la sensibilidad» *dan así forma* a lo sensible; y dicho ordenamiento es, por consiguiente, puramente intuitivo (en el sentido kantiano del término) y no empírico, a priori y no a posteriori.

Esta perspectiva implica que nuestras nociones de espacio y tiempo son dadas e inmutables, para todos y para siempre. *Sin embargo, la historia documentada del pensamiento humano sobre el espacio y el tiempo demuestra que nuestras nociones al respecto son inciertas, variadas y cambiantes.* Aún hoy persisten dudas y divergencias de opinión sobre estos temas, y seguimos esperando que nuestra comprensión de ellos continúe evolucionando.

Este hecho histórico es prueba suficiente de que la teoría de Kant, según la cual el espacio y el tiempo no son percepciones ni conceptos empíricos, sino formas impuestas de alguna manera por nuestra facultad de sensibilidad, es errónea. Pues, reiteramos, si la visión de Kant fuera correcta, nuestras ideas sobre el espacio y el tiempo permanecerían inalterables a lo largo de la historia. Compartiríamos una visión colectiva, definida, común y estática de ellos. Nuestras facultades no podrían adaptarse a los datos cambiantes ni generar nuevas teorías sobre el espacio y el tiempo.

Lo cierto es que nuestras ideas en este campo han evolucionado enormemente a lo largo de la historia, y también cambian a medida que nosotros, individualmente, crecemos y nos formamos más.

Los geómetras y filósofos griegos desarrollaron ciertas concepciones del espacio y el tiempo. Zenón encontró algunas dificultades en ellas. En la época moderna, Descartes inventó la geometría analítica. Newton y Leibniz desarrollaron el cálculo diferencial e integral. La visión determinista-subjetivista de Kant constituyó una etapa en el desarrollo histórico de estas nociones. Muchos otros filósofos, entre ellos Husserl, han aportado sus ideas sobre el espacio y el tiempo.[128]

Entre los físicos recientes, Einstein propuso ideas revolucionarias que vinculaban el tiempo con el espacio y adoptaban una geometría no euclidiana para describirlos. Gödel demostró que la

[128] También debemos tener en cuenta que ha habido reflexiones sobre estos temas en Oriente. Véase, por ejemplo, el ensayo del maestro zen japonés Dogen del siglo XIII, « El ser del tiempo» (págs. 69-76). Kapleau, quien incluye parte de este ensayo en su libro, considera que sus ideas, «realizadas… introspectivamente… a través del zazen», guardan un notable paralelismo con las creencias científicas modernas (págs. 307-311). No estoy seguro de ello, pues me resulta difícil comprenderlo del todo. Pero, en cualquier caso, es interesante y estimulante.

teoría dejaba algunas preguntas sin respuesta [129]. Hawking y otros han influido enormemente en nuestra visión últimamente, especialmente en lo que respecta a los agujeros negros y el Big Bang. Y, por supuesto, la teoría de cuerdas, con sus dimensiones adicionales, sin duda complica aún más las cosas.

Todo esto demuestra que el espacio y el tiempo son percepciones y conceptos *desarrollados inductivamente* . Cabe destacar que no solo los conceptos, sino incluso su base perceptiva, varían con el tiempo: por ejemplo, el descubrimiento de la constancia de la velocidad medida de la luz (mediante los experimentos de Michelson-Morley) transformó radicalmente nuestra concepción del espacio y el tiempo (gracias a la teoría de la relatividad de Einstein). Si estas percepciones y conceptos fueran constitucionales o estructurales, como sugiere Kant, serían estáticos e independientes de toda experiencia.

Esta sencilla observación histórica demuestra de forma irrefutable la inexactitud de la visión mecanicista de Kant sobre nuestro conocimiento del espacio y el tiempo. La visión de Kant se denomina acertadamente «idealismo» (aunque no en el sentido de las Ideas o Formas de Platón, que existen trascendentalmente), porque separa efectivamente nuestras percepciones y conceptos de espacio y tiempo de la experiencia. Su teoría implica que son invenciones de nuestras facultades, es decir, en última instancia, producto de la imaginación, sin relevancia ni dependencia real de los datos empíricos.

En mi opinión, el espacio y el tiempo son, *en parte, percepciones* directas de la experiencia *y, en parte, conceptos* que extraemos de ella mediante la lógica (en particular, las leyes del pensamiento). Respecto al espacio: sus dos primeras dimensiones son hechos empíricos evidentes a través de la percepción, mientras que su tercera dimensión requiere un trabajo lógico adicional para ser proyectada, por lo que es más conceptual. En cuanto al tiempo: no lo percibimos; es completamente conceptual, aunque se basa en la percepción del cambio. Experimentamos fenómenos en constante cambio y postulamos el tiempo para que dicho cambio resulte más razonable.

Dicho con mayor precisión, en lo que respecta al espacio, toda experiencia *visual* implica una extensión espacial, al menos en el sentido de tener dos dimensiones (aunque esta última caracterización del espacio, en términos de dimensiones, es un desarrollo posterior y más conceptual). Lo que llamamos la tercera dimensión (de nuevo, posterior, a un nivel aún más conceptual) es el resultado de un intento racional por nuestra parte de dar sentido a ciertas aparentes contradicciones en las dos primeras dimensiones. Por ejemplo, que un objeto parezca (con el tiempo) moverse detrás o delante de otro, o los efectos de la perspectiva (proximidad y ángulo con respecto al observador). Para resolver tales dificultades a nivel perceptivo, o para interpretar lo que vemos, introducimos la tercera dimensión, a modo de hipótesis inductiva exitosa.[130]

La localización espacial de los fenómenos auditivos es un tema aparte. Si bien los fenómenos auditivos se perciben, su ubicación espacial siempre se basa en una hipótesis inductiva, a veces

---

[129] Consulte el instructivo e interesante libro de Yourgrau sobre este tema.

[130] Cabe señalar que podríamos adoptar una hipótesis alternativa, más positivista, y considerar que las cosas realmente desaparecen cuando se sitúan detrás de otras, y que cambian de tamaño y forma a medida que cambian de distancia y dirección con respecto a nosotros (o nosotros con respecto a ellas). Esta posible interpretación de las perspectivas no es la preferida porque resulta mucho más difícil de aplicar en la práctica y, sobre todo, por las *contradicciones irreconciliables* que implica entre las experiencias de diferentes individuos.

correcta y a veces incorrecta. De manera similar, la localización precisa de las sensaciones táctiles en nuestro cuerpo y las del gusto en nuestra boca depende de una representación *imaginaria* del espacio, *una vez que* el espacio físico ya ha sido percibido y comprendido visualmente. Por lo tanto, el fenómeno del espacio es principalmente visual y solo secundariamente involucra las demás modalidades fenomenológicas.

Además, parece haber *dos* extensiones del espacio: una mental y otra física. Estas pueden superponerse de forma transparente, en el sentido de que parecemos capaces de proyectar algunos fenómenos mentales (alucinaciones) al espacio exterior junto con los fenómenos físicos. Asimismo, parece evidente que los fenómenos mentales no pueden existir si no hemos entrado previamente en contacto perceptivo con los fenómenos físicos; es decir, los fenómenos mentales se basan en recuerdos de los físicos, que manipulamos (en una segunda etapa) a nuestro antojo mediante el poder de la imaginación. Así pues, la extensión mental es, en cierto modo, *producto de* la extensión física. No obstante, ambos espacios existen, y sería un error hablar de uno e ignorar el otro.

Si consideramos *la medición* de extensiones (comparando formas, longitudes de líneas, áreas de superficies, volúmenes de cuerpos), es posible en ambos espacios. Dicha medición se basa en el uso de algún objeto concreto (como una regla física o imaginaria) como escala intermedia, para comparar una longitud con todas las demás. Sin embargo, la medición mental del espacio interno o externo (esta última mediante una especie de alucinación) es necesariamente aproximada (aunque algunas personas son mejores que otras en tales estimaciones). La medición física es considerablemente más precisa, y hemos encontrado muchas maneras de realizarla.

La geometría, ciencia matemática, intenta explicar y anticipar diversas regularidades aparentes en la existencia espacial. Sin embargo, esta ciencia presenta una gran dificultad inherente: sus unidades básicas de estudio (puntos, líneas y superficies) no se dan empíricamente, ni en el espacio mental ni en el físico, sino que requieren *suposiciones negativas puramente verbales* para ser definidas adecuadamente. No podemos percibir un punto sin extensión, ni una línea o superficie sin grosor [131]. Debemos especificar, mediante la negación verbal, lo que queremos decir sobre ellas . Así pues, los puntos, líneas y superficies que estudia la teoría geométrica son conceptos claros y definidos; idealizan percepciones, pero no son percepciones en sí mismas. Son, en el mejor de los casos, abstracciones de realidades concretas aproximadas; no son objetos puramente empíricos.

Todos los factores mencionados anteriormente con respecto al espacio se citan aquí para recordarnos que lo que llamamos «espacio» tiene múltiples aspectos y conlleva diversas consideraciones. Existe el espacio en el sentido puramente *perceptivo* , tal como aparece en todas y cada una de las experiencias visuales. La experiencia visual sin extensión es inconcebible, contrariamente a lo que sugiere Kant. No podríamos ver solo un punto adimensional; e incluso con luz uniforme (o en total oscuridad) seguiríamos viendo un espacio (o vacío) extendido. Por lo tanto, la extensión (en dos dimensiones, para reiterar) está dada en la experiencia y no necesita ser impuesta a ella, como sugirió Kant.

Además, se produce un desarrollo posterior del *concepto* de espacio, primero en relación con una tercera dimensión, luego en correlación con otras modalidades fenoménicas (sonido, tacto,

[131] Solo percibimos aproximaciones burdas de esas unidades geométricas: por ejemplo, puntos extendidos en lugar de puntos, etc. Véase mi análisis de este tema en los capítulos 8.2 y 8.3 de mi *obra Fenomenología* .

gusto) y, posteriormente, mediante consideraciones más abstractas. Con esto último me refiero a: dar nombre al espacio, desarrollar una teoría del espacio, la noción de dimensiones, evolucionar una geometría del espacio, primero euclidiana y luego no euclidiana, y así sucesivamente. En una etapa avanzada, comprendemos la relatividad de las mediciones espaciales y temporales, y desarrollamos una teoría de la relatividad, y luego una teoría que vincula el espacio y el tiempo. Y la conceptualización del espacio continúa, pues aún quedan muchos misterios por resolver.

De igual modo, la palabra tiempo alude a múltiples niveles de consideración, desde la mera percepción del movimiento en el espacio y los cambios cualitativos (visuales o de otro tipo) hasta conceptos muy abstractos y teorías complejas. El tiempo no se percibe directamente, sino que se concibe principalmente en relación con las experiencias de movimiento y mutación. El tiempo es un concepto, y no una percepción (a diferencia de las dos primeras dimensiones del espacio). De hecho, la parte más perceptiva del cambio es la que se manifiesta *ahora* (en el presente); el cambio ocurrido en el pasado, y aún más en el futuro, requiere aún más recursos conceptuales para su comprensión (en particular, recurrir a la memoria y la imaginación). Las proposiciones deben formularse y justificarse.

Lo que se nos da en la experiencia es movimiento y cambio; pero como estos parecen implicar contradicciones, inventamos el concepto de tiempo para resolverlas en cierta medida. Decimos: aunque esta cosa o momento difiere de su predecesor o sucesor en mi experiencia, no hay contradicción porque se encuentran en posiciones diferentes en una dimensión temporal. Así, inventamos el tiempo, en cierta analogía con el espacio, aunque dicha analogía tiene sus dificultades, ya que presenta el tiempo como estático en lugar de dinámico y no distingue claramente entre presente, pasado y futuro.

Observamos, además, que aparentemente existe un tiempo interno y otro externo. Es decir, los eventos mentales requieren un concepto armonizador del tiempo, al igual que los eventos físicos [132]; y dado que estos dos conjuntos de eventos parecen ocurrir en dominios separados, podemos hablar, en efecto, de dos flujos temporales. O, quizás, eventualmente, de un único flujo temporal que explique ambos conjuntos de eventos. Aquí surge nuevamente la cuestión de la medición, ya sea mediante un reloj físico o un metrónomo mental (es decir, utilizando ciertos movimientos o cambios estándar para compararlos con otros).

Y aquí, de nuevo, el concepto se vuelve cada vez más abstracto y complejo, a medida que buscamos comprenderlo mejor, construir teorías a su alrededor y relacionarlo con otras cosas (como el espacio, en la teoría de la relatividad). Ciertamente, el concepto de tiempo está lleno de dificultades, en las que no necesito profundizar aquí, pues son ampliamente conocidas. Por ejemplo, ¿cuánto se extiende el presente en el tiempo? ¿Dónde han ido las instancias pasadas del presente y de dónde vendrán las futuras? Esperamos que con el tiempo superemos más de estas dificultades epistemológicas y ontológicas, así como otras que aún no hemos detectado. Sin embargo, el concepto de tiempo es muy útil, por lo que seguimos utilizándolo.[133]

---

[132] Tenga esto en cuenta: no es solo el tiempo físico lo que nos presenta dificultades, sino también el tiempo mental. Por lo tanto, no se puede afirmar que las dificultades sean exclusivamente físicas ni exclusivamente mentales.

[133] Véanse también mis análisis sobre cuestiones relacionadas con el espacio y el tiempo en los capítulos 2.4 y 6.1-6.3 *de Fenomenología* .

Lo que conviene destacar aquí es que nuestros conceptos de espacio y tiempo se construyen inductivamente a partir de diversas percepciones. Inductivamente significa usar la generalización y la particularización, la lógica aductiva (confirmación, rechazo de teorías). Estos conceptos no son, como sugiere Kant, anteriores a las percepciones ni las forman por sí mismos de alguna manera. No debemos confundir la formación de conceptos a partir de percepciones con la idea kantiana de que las percepciones se forman a partir de sensaciones. Pues es precisamente esa confusión la que otorga a la teoría de Kant una verosimilitud que no merece.

Por ejemplo, la teoría del espacio de Kant parece justificarse por nuestra creencia común de que nuestros ojos subdividen la luz proveniente de un objeto físico, produciendo sensaciones visuales que se recombinan en el cerebro para darnos una imagen completa, que es lo que supuestamente vemos. Pero este escenario conlleva dificultades lógicas, como se ha comentado en otros lugares. Por lo tanto, debemos suponer, por el contrario, que percibimos el objeto físico en sí, o al menos la luz física que emana de él, y no una imagen mental almacenada en el cerebro. En ese caso, la coherencia interna de la teoría de Kant es demasiado débil y la teoría debe ser refutada.

Además, no debemos sobreestimar el hecho de que las ideas de Kant sobre el espacio y el tiempo inspiraran nuevas corrientes filosóficas y científicas posteriores. Einstein, por ejemplo, reconoció cierta deuda con Kant en este ámbito. Un punto de vista imperfecto (como el novedoso subjetivismo kantiano del espacio y el tiempo) puede, sin embargo, conducir a ideas correctas (como la relatividad, más objetivista, de las observaciones respecto a los observadores, propuesta por Einstein). Las nociones fantasiosas pueden dar lugar a buenas ideas.

5. Las “categorías” de Kant

Kant propuso una lista de doce «categorías» que correspondían a las «formas del entendimiento» que consideraba los fundamentos de nuestro conocimiento conceptual. Aristóteles había propuesto mucho antes una lista de diez «categorías» que permaneció prácticamente indiscutida hasta Kant. Kant no modificó la lista de Aristóteles, sino que la sustituyó por otra.

Las categorías de Aristóteles eran conceptos que, según él, representaban la clasificación más elevada posible de todas las cosas, es decir, la *suma de los géneros* de la existencia. En realidad, las concibió y presentó como todos los tipos de cosas que serían sujetos o predicados de proposiciones (con lo que se refería a proposiciones categóricas de la forma predicativa más simple: «X es Y»). Era una continuación natural de la lógica formal de Aristóteles preguntarse qué contenido cabría esperar en las proposiciones estudiadas. Si bien este proyecto de investigación era esencialmente justificable e interesante, Aristóteles cometió numerosos errores metodológicos en su desarrollo.

La lista de categorías de Aristóteles incluía: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción, pasión, posición y estado. Aristóteles desarrolló esta lista empíricamente, es decir, considerando numerosas proposiciones y observando de qué trataban el sujeto y el predicado. No se trataba de una división y organización sistemática derivada de consideraciones teóricas, sino de una recopilación aleatoria de elementos dispares basada en la observación.

En resumen, la sustancia se refiere a sujetos como Sócrates (una sustancia particular o primaria) o el Hombre (una sustancia universal o secundaria). Las demás categorías se refieren a posibles predicados. Estos pueden ser cuantitativos (p. ej., es grande), cualitativos (p. ej., es rojo) o relacionales (p. ej., es más ruidoso que fulano), pueden indicar lugar o tiempo (p. ej., ayer, en el mercado), pueden describir alguna acción del sujeto (p. ej., él clava el clavo), o la posición resultante del mismo (p. ej., está agotado), o alguna pasión del sujeto (p. ej., la página fue arrastrada por el viento), o el estado resultante del mismo (p. ej., está perdido).

Cabe señalar que un sujeto particular no puede ser predicado de un sujeto universal, pero un sujeto universal sí puede ser predicado de un sujeto particular (por ejemplo, el hombre puede ser predicado de Sócrates); así, la sustancia también es predicable. Asimismo, cabe destacar que otras categorías pueden ser sujetos si las concebimos como sustancias, «en sí mismas» (por ejemplo, gran tamaño, color rojo, martillar, etc.).

Ahora bien, algunas de estas categorías me parecen *artificiales* ; es decir, no estoy seguro de que puedan desempeñar el papel de predicados sin forzarlas. Tomemos, por ejemplo, la categoría de "relación". En realidad, toda proposición es relacional. La cópula "es" en la proposición "X es Y" es, nótese bien, una relación específica entre los términos X e [134]Y.

[134] La incapacidad para comprender este hecho tan simple ha generado mucha confusión en la lógica moderna. Así, el análisis arbitrario de Frege de «X es Y» en dos componentes: [X] y [es Y] —en

Una proposición como 'X es mayor que Y' podría llamarse más específicamente *comparativa* , En cuanto al tamaño (en este caso), no consideraría «más grande que Y» como un predicado. Podemos permutar formalmente dicha proposición, es decir, ajustarla al formato básico «X es Y», diciendo «X es [algo más grande que Y]». Pero cabe destacar que, en tal caso, el nuevo predicado no es «más grande que Y», sino « *algo* más grande que Y», y este nuevo predicado *no es una «relación»,* sino una «sustancia».

Es más preciso considerar «es más grande que» como *el aspecto relacional de* la proposición (es decir, como la cópula, en un sentido amplio que no se limita a «es»), y X e Y como sus términos (que se denominan sujeto y objeto en tales contextos relacionales). Además, dicha cópula comparativa puede referirse a otras categorías (en el sentido de que «más grande» se refiere a la cantidad, «más rojo» a la calidad, «más lejos» al lugar, «más tarde» al tiempo, etc.).

Consideremos nuevamente "lugar" y "tiempo". No se predican directamente, sino que son *términos* (los objetos, Y) de proposiciones *relacionales distintas* : "X está *en* este lugar y está *en* ese momento". En estos casos, la cópula (relación) involucrada no es realmente "es", sino "está en" o "está en". En cuanto al tiempo, puede vincularse a la cópula mediante su *tiempo verbal* , como en "X fue, es o será Y", indicando predicación pasada, presente o futura. En el caso de la predicción, es decir, la predicción futura, surgen complicaciones: si el evento proyectado es inevitable, o depende tanto de la voluntad humana como de eventos naturales, o depende únicamente de la voluntad humana.

Ahora bien, consideremos la «acción» y la «pasión». En cierto modo, está justificado distinguirlas, ya que esto nos permite convertir una en la otra; por ejemplo, «X canta Y» se convierte en «Y es cantada por X», o viceversa. Aparte de eso, sus propiedades formales suelen ser muy similares, pero es fundamental tener mucho cuidado en el razonamiento silogístico para asegurar que el término medio sea, en efecto, el mismo en ambas premisas. Además, cada cópula tiene sus propias reglas de inferencia; por ejemplo, las proposiciones causales («X causa Y», «Y es causada por X», etc.) constituyen en sí mismas todo un campo de la lógica y no pueden tratarse como simples casos de acción o pasión.

Por otro lado, resulta difícil comprender por qué se distinguen entre sí y de otras categorías como cantidad o calidad los términos «posición» y «estado», que se presentan como los resultados finales de una «acción» o «pasión» respectivamente. Sus propiedades formales son, sin duda, las mismas, y la única forma de diferenciarlos es mediante *otra* proposición: «este predicado surgió tras esa acción o pasión». Así pues, en realidad, posición y estado carecen de justificación intrínseca como categorías distintas, siendo, en el mejor de los casos, subcategorías de otras.

En un nivel más profundo, la distinción entre «acción» y «pasión» (y sus resultados finales) no es tan aplicable como podría parecer a primera vista. Si consideramos las cuestiones etiológicas, se observa que se refieren específicamente a contextos volitivos, es decir, a la acción como cambio mediante la voluntad y a la pasión como cambio en contra de la voluntad. Por ejemplo, aplastar es una acción y ser aplastado es una pasión. En este sentido más limitado, incluso un evento estático que implique la restricción de la fuerza de voluntad, como un hombre simplemente sentado (en lugar de hacer cualquier otra cosa), es una acción.

---

lugar de en tres: [X], [es] y [Y]— condujo a la paradoja de Russell (véase mi *obra Lógica del futuro* , capítulo 45). Vemos aquí que la teoría inadecuada de las categorías de Aristóteles fue en parte responsable de esta confusión.

Desde esta perspectiva, todas las llamadas acciones de las cosas desprovistas de voluntad, es decir, aquellas que funcionan exclusivamente bajo determinismo, o incluso espontaneidad —como las piedras, las máquinas o las partículas subatómicas— son, en un sentido amplio, pasiones. Esto significa que los términos acción y pasión, tal como se utilizan inicialmente, resultan confusos y ambiguos.

Así pues, las categorías propuestas por Aristóteles no se encuentran todas en el mismo nivel de abstracción, y muchas de ellas presentan ambigüedades. Algunas no son claramente mutuamente excluyentes, aunque deberían serlo, y otras deberían incluir a otras, pero no lo hacen. Esta lista presenta numerosas ambigüedades y preguntas sin respuesta. Además, ¿cómo podemos estar seguros de que la lista propuesta es *exhaustiva* ? ¿Por qué no dejarla abierta, permitiendo nuevos descubrimientos y perspectivas?

Lo más importante es que la lista de Aristóteles es errónea desde su concepción, ya que presupone que todas las proposiciones (o, más precisamente, todas las proposiciones categóricas y, por extensión, los antecedentes y consecuentes de apariencia categórica de las proposiciones hipotéticas) son «predicativas» (es decir, verdaderamente «X es Y»). Pero, aunque todas (o quizás la mayoría) de las proposiciones pueden reformularse como predicaciones mediante permutaciones adecuadas (como en el ejemplo anterior), no se deduce que su significado completo se conserve en dicha operación lógica.

Los lógicos no deben ignorar ni pasar por alto las formas no predicativas; son interesantes e importantes por derecho propio. La permutación es un artificio que nos resulta conveniente en ciertas situaciones, pero no debemos sobreestimarla. Debido a la absurda presuposición de que «es» es la única cópula verdaderamente significativa, Aristóteles impidió que los lógicos posteriores estudiaran seriamente proposiciones categóricas distintas de la forma clasificatoria estándar.

Además, Aristóteles, como era de esperar, siguió esta idea intentando ajustar todos *los términos* al formato sujeto-predicado correspondiente en su doctrina de las categorías. Para ello, en muchos casos tuvo que fusionar artificialmente parte de la cópula con el objeto. Para colmo, declaró con excesiva confianza que la búsqueda de categorías había concluido al llegar a la cifra redonda de diez. Aun cuando sus categorías merecieran ser formuladas individualmente, no tenía derecho a considerarlas exhaustivas en conjunto y, por lo tanto, a detener arbitrariamente la investigación posterior.

Fue solo en la época moderna cuando este esquema aristotélico comenzó a ser cuestionado. Kant fue el primero (o uno de los primeros) en desafiarlo, aunque lo que ofreció a cambio tampoco fue del todo satisfactorio.

Lo importante a destacar aquí es lo siguiente: la búsqueda de Aristóteles de los géneros superiores, una lista de conceptos que engloba a todos los demás, no es ilegítima *en sí misma* ; tampoco su método empírico para alcanzar este objetivo debe ser criticado fundamentalmente. Sus errores metodológicos radicaron más bien en: asumir erróneamente que todas las proposiciones eran totalmente reducibles a la forma «X es Y», y limitar artificialmente su búsqueda empírica a diez categorías. Estos dos errores lo llevaron a intentar forzar que todo encajara en su esquema, transformándolo de un esfuerzo científico en un dogma.

La lección que debemos aprender es la siguiente: debemos prestar atención a todos los niveles de conceptualización, y hacerlo con una mente abierta, en lugar de aplicar prejuicios racionales. Los lógicos deben buscar *todas las formas de proposición existentes* , en vez de asumir que

existe una única forma significativa y buscar todos sus posibles sujetos y predicados (como hizo Aristóteles). Debemos investigar la lógica de cada forma (incluida la variedad de contenidos que pueda albergar). Nunca debemos asumir que nuestra lista de formas es completa, sino permanecer abiertos a nuevos descubrimientos e invenciones.

Kant abandonó acertadamente la lista de Aristóteles, dada la forma desordenada en que se había elaborado y la falta de un principio rector (más allá de su declarada misión de agotar todo el contenido de la predicación). De hecho, como veremos, la lista propuesta por Kant, si bien en muchos aspectos mejoraba la de Aristóteles, adolecía de imperfecciones similares en otros aspectos. Era menos desordenada, pero también menos empírica. Estaba concebida de forma más sistemática, pero también imponía un esquema arbitrario preconcebido.

La siguiente es **la lista de doce "categorías" de Kant** , compuestas por cuatro grupos (llamados "momentos") de tres categorías cada uno [135], con algunos comentarios explicativos y críticos míos:

- **Calidad = realidad, negación, limitación** . Me referiría a este grupo como Polaridad, y a sus dos primeros miembros como presencia y ausencia (de alguna cosa, entidad, carácter o evento específico), respectivamente; estas son contradictorias, por supuesto. Usar la palabra "realidad" aquí no sería preciso, ya que de hecho nos encontramos en un nivel de consideración fenomenológico. En cuanto a la limitación, esta podría definirse como "X está presente hasta Y y ausente más allá de Y" (donde X es alguna cosa e Y es algún punto en el espacio y el tiempo). Así, la limitación es, en efecto, un compuesto de presencia y ausencia; e implica una noción de espacio y/o tiempo, subdividiendo un todo en partes. Las categorías de Calidad desempeñan un papel en las de inherencia y subsistencia.
- **Cantidad = unidad, pluralidad, totalidad** . Aquí, Cantidad significa Número (o Alcance). Unidad se refiere a *este* , es decir, a una sola cosa indicada; pluralidad se refiere a un número *indeterminado* de unidades, es decir, a muchas, más de una cosa; y totalidad a *todas* las cosas de un grupo determinado. Nótese que totalidad (todo) puede considerarse un caso especial de pluralidad (un número indeterminado), o como lo contrario de pluralidad (si esta última se interpreta como « *solo* algunas»). Totalidad también presupone que ya hemos delimitado un grupo de cosas. Por lo tanto, las categorías de Cantidad deberían relacionarse con la categoría de comunidad, si entendemos esta última como referida a la clasificación (véase más adelante).
- **Modalidad = existencia, posibilidad, necesidad** . El término "modalidad" es apropiado, pero "existencia" debería denominarse con mayor precisión "actualidad"; se refiere a este hecho indicado, aquí y ahora o allí y entonces (se especifica una posición espacial y temporal precisa). "Posibilidad" puede referirse a ciertas condiciones o *solo* a ciertas condiciones; esto último se denomina "contingencia", mientras que la primera incluye la "necesidad" como alternativa a la contingencia. "Necesidad" se refiere a algo que ocurre bajo todas las condiciones. Al comparar la modalidad con la cantidad, observamos que las tres modalidades son casos especiales de las tres cantidades, aplicables específicamente a diferentes números *de condiciones* . La modalidad también está estrechamente relacionada con la causalidad.

[135] En realidad, dos de las tres categorías del último grupo no tienen nombre, sino que están subdivididas en dos subcategorías cada una.

- **Relación = inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad** . Supongo que Kant tenía en mente aquí proposiciones categóricas, condicionales y disyuntivas; así, por Relación se refería a la Cópula de proposiciones categóricas, o más ampliamente a las Formas de las condicionales (si-entonces-) o disyuntivas (o-o-). Nótese que sus tres categorías se definen a través de cinco subcategorías, rompiendo aquí un poco la simetría deseada. El primer par de relaciones se basa en las nociones formales de sujeto y predicado; por lo tanto, se suele interpretar como referido a «sustancia y accidente», es decir, a *las entidades y sus propiedades* . El segundo par se interpreta como «causa y efecto»; pero nótese que aunque *la causalidad* (el tipo de causalidad aquí aparentemente previsto) es un compuesto de proposiciones condicionales, no se deduce que estas formas sean equivalentes; además, la voluntad y la espontaneidad natural no parecen haber tenido cabida en este esquema. En lo que respecta a la última categoría, "comunidad", se hablará más adelante.

Cabe hacer varios comentarios adicionales.

a. En resumen, Kant parece haber intentado enumerar aquí los supuestos o implicaciones ontológicas que aparentemente subyacen a las diversas características lógicas ya conocidas de las proposiciones (o «juicios», en su terminología). Es decir, partiendo de nuestras formas de discurso conocidas, infiere una lista correspondiente de lo que parecen pretender, presuponer o implicar *en el objeto aparente* . Interpreta conscientemente las características lógicas para resaltar sus significados ontológicos.

Resulta, por tanto, sorprendente que, tras elaborar esta lista, subvierta su dimensión ontológica, transformándola en una especie de reformulación mental de los datos de entrada. La transición parece arbitraria, carente de lógica intrínseca. Me refiero aquí a la interpretación kantiana de estas doce categorías como las «formas del entendimiento», es decir, como «conceptos puros (a priori, no empíricos)» en los que se basa nuestro conocimiento. Esto requiere explicación.

Kant caracterizó (con su típica grandilocuencia) la transición antes mencionada de las características de las proposiciones a los hechos de la realidad como « **deducción metafísica** ». Es importante detenerse en esta frase, pues revela mucho sobre su pensamiento. Kant parte de las diversas distinciones lógicas desarrolladas por Aristóteles y « *deduce* » de ellas los correspondientes hechos de la realidad (a los que se refiere con el adjetivo «metafísico»).[136]

Esto es, por supuesto, una paradoja. Kant tal vez pueda hacerlo, porque cuenta con el respaldo de la obra de Aristóteles. Pero Aristóteles tuvo que ir en la dirección opuesta y derivar la lógica de la realidad; no tenía premisas doctrinales. Es decir, en realidad, no se trata de deducción para relacionar la lógica formal con la realidad, sino de *inducción* . Y yo diría que incluso Kant y nosotros, que venimos después de Aristóteles, necesitamos la inducción para comprender todo esto; no podemos hacerlo por medios meramente deductivos.

Así pues, Kant pensaba esencialmente como un estudiante pasivo y convencional, mientras que Aristóteles debía proceder como un investigador creativo y original. Por lo tanto, no sorprende que Kant concibiera una epistemología inversa, en la que el efecto se convierte en causa y viceversa. Es decir, era de esperar que Kant presentara las categorías lógicas como determinantes de las categorías metafísicas, y no al revés. Simplemente describía su propio

[136] Esto es comparable al *cogito ergo sum* de Descartes (deducir el «yo soy» del «yo pienso»), o al argumento ontológico de San Anselmo (deducir la existencia de Dios a partir de la idea misma de Él). Sin duda, Kant tenía presentes estos ejemplos cuando ideó esta deducción de lo lógico a lo ontológico.

proceso de pensamiento, más bien deductivo; pero esta descripción no era universalmente aplicable, ya que ignoraba los procesos de pensamiento más inductivos que Aristóteles había utilizado antes que él.[137]

b. Cabe señalar, por supuesto, que, si bien la lista de Kant resulta *a primera vista* más interesante y satisfactoria desde el punto de vista intelectual que la de Aristóteles, **no se trata de una lista de las mismas cosas** . Aunque existen algunas similitudes terminológicas (como el uso de las palabras «categorías», «cualidad», «cantidad», «relación» y «sustancia»), esta lista se refiere, obviamente, a algo esencialmente diferente. Podría decirse (forzando un poco la interpretación) que la lista de Aristóteles se refería, en términos kantianos, únicamente a las subdivisiones denominadas inherencia (sujetos) y subsistencia (predicados).

La lista de Aristóteles tenía como objetivo aclarar la posibles *contenidos de proposiciones* , es decir, los tipos de cosas que podemos y *reflexiona sobre ello* . La lista de Kant, por otro lado, pretendía ser una recopilación de las posibles *propiedades lógicas de las proposiciones* , es decir, las diversas *características formales de nuestros pensamientos* . [138]Estos factores no eran desconocidos para Aristóteles; de hecho, fue él quien descubrió y analizó la mayoría de ellos. Por lo tanto, Kant no estaba descubriendo ideas nuevas, sino simplemente llamando la atención de una manera novedosa sobre ciertas ideas ya existentes.

Así pues, mientras que Aristóteles había reunido una lista de categorías *de contenido* , Kant propuso una lista de categorías *de forma* [139]. Kant (sabiamente, creo) consideró que esta última lista merecía un estudio filosófico más profundo; su doctrina solo fue novedosa por el énfasis que puso en características formales ya conocidas.

También podríamos decir que, mientras Aristóteles buscaba identificar *en qué* pensamos, Kant buscaba identificar *cómo* pensamos en ello. Es decir, mientras que la lista de Aristóteles puede considerarse información *ontológica* , la de Kant tiene un significado más *epistemológico* (aunque no supo interpretar con precisión cuál era ese significado).

Además, mientras que las categorías de Aristóteles son posesiones adquiridas (si bien casi inevitablemente adquiridas, en virtud de su ubicuidad), las de Kant son *fuerzas* innatas en nosotros. Mientras que Aristóteles elaboró su lista a partir de una observación empirista de los fenómenos objetivos, Kant la elaboró a partir de una predicción racionalista de los fenómenos subjetivos; es decir, afirmó que sus categorías eran *instintos* que, de alguna manera, controlan nuestros pensamientos sin que podamos controlarlos, y afirmó saber esto sobre ellas por medios puramente "deductivos".

c. Obsérvense atentamente las interrelaciones mencionadas entre las tres categorías de cada encabezado, así como entre los propios encabezados. Es evidente que las interrelaciones dentro de cada grupo **no son simétricas en todos los aspectos** . El problema de la construcción de sistemas radica en que casi inevitablemente implica simplificaciones excesivas; la diversidad

---

[137] La teoría de las categorías de Kant implica otras complicaciones, como la «deducción trascendental», los «esquemas» y otros conceptos y argumentos complejos diseñados para justificar su revolución copernicana. Sin embargo, no profundizaré en estos detalles aquí, salvo para señalar que se trataba de intentos de racionalizar propuestas irracionales, más que de justificaciones creíbles.

[138] Utilizo el término “los” contenidos o características aquí, porque tanto Aristóteles como Kant consideraban que sus listas eran completas; pero no deseo dar a entender que estoy de acuerdo con ellos (es decir, preferiría omitir la palabra “los”).

[139] Algunos (en concreto, Lesniewski y Carnap) ya han señalado esta diferencia, denominando a las categorías de Aristóteles semánticas y a las de Kant, sintácticas.

natural se ve oscurecida y se sacrifica la precisión. El intento de Kant de imponer una lista numéricamente simétrica es un claro ejemplo de ello.

(i) Consideremos primero las polaridades. En la lógica de Aristóteles, existen dos polaridades mutuamente excluyentes y exhaustivas: la positiva y la negativa. La limitación no figura en su lista. Kant parece haber introducido esta tercera categoría por razones de simetría.

Si consideramos su propuesta, parece referirse a una cuantificación del predicado. Cuando decimos que X es Y, queremos decir que X es Y en algún aspecto, sin excluir que pueda ser distinto de Y en otros aspectos. Por ejemplo, «Las rosas son rojas» no excluye que esas mismas rosas tengan hojas verdes o que sean húmedas, suaves, etc. Una predicación no excluye a las demás. Por otro lado, cuando decimos que X no es Y, queremos decir que X no es Y en absoluto en ningún aspecto. Por esta razón, la afirmación y la negación son mutuamente excluyentes y exhaustivas.

Insertar la limitación aquí sugiere que existe una tercera posibilidad, a saber, que X es en parte Y y en parte no Y. Esta posibilidad existe, pero ya está implícita en la proposición X es Y, como se acaba de explicar. Insertar la limitación parece implicar que X es Y significa que X es completamente Y, lo cual nunca es cierto para nada, excepto quizás X es X (siempre que "es" se entienda aquí como "igual"). Además, si insertamos la limitación, la lógica exige que insertemos su opuesto, el infinito; y si hacemos eso, debemos considerar el infinito tanto en el lado positivo como en el negativo. Pero claramente, todo esto ya no tiene nada que ver con las polaridades de la predicación ordinaria. Es solo un intento de analogía que se ha descontrolado.

Si insistiéramos en tener una tríada, sugeriría como tercera categoría la de *problemacidad* , que podría caracterizarse como limitación de la certeza. Esto nos permitiría referirnos a proposiciones problemáticas, aquellas que implican incertidumbre sobre si X es Y o no Y, o una calificación de probabilidad que favorece una sobre la otra. Cuando se predica la presencia y la ausencia sin matices, la certeza está tácitamente implícita; esto es apropiado para un sistema lógico deductivo. Pero cuando consideramos cuestiones inductivas, necesitamos el concepto intermedio de problemacidad (que implica grados intermedios entre la verdad y la falsedad, o el conocimiento de ambas), en contraposición a la verdad o falsedad establecidas (conocidas). Sin esta herramienta, nuestro discurso estaría estancado.

Sin embargo, cabe preguntarse si este es el lugar apropiado para mencionar la certeza y la problematidad. Al fin y al cabo, son modalidades lógicas o epistémicas (*de dicta*); por lo tanto, deberían incluirse bajo el epígrafe de modalidad. En ese caso, el epígrafe de polaridad debería contener solo dos categorías. Por otro lado, si consideramos que el epígrafe de modalidad se ocupa esencialmente de los modos de modalidad *de re* (los modos espacial, temporal, natural y extensional), entonces sería razonable ubicar la problematidad aquí. En cualquier caso, debería abandonarse la categoría de limitación de Kant. Tiene más que ver con la cantidad (ámbito de aplicación) que con la calidad (es decir, la polaridad).

(ii) Consideremos ahora las cantidades y las modalidades. Son conjuntos muy análogos, no por casualidad, sino porque la cantidad es un modo de modalidad. Cantidad se refiere a la modalidad extensional. Alternativamente, cantidad se utiliza para definir los demás modos de modalidad. Por lo tanto, el encabezamiento de modalidad en la lista de Kant debe interpretarse como una referencia al modo natural de modalidad, y eventualmente también a los modos espacial y temporal; es decir, a los demás modos *de re* . Sin embargo, de las referencias de Kant

en este contexto a las proposiciones asertivas, problemáticas y apodícticas, se desprende claramente que se refiere más bien a la modalidad *de dicta* .

Al adoptar esta postura, Kant se ve influenciado en cierta medida por Aristóteles, quien en su obra sobre lógica modal se refiere generalmente a las modalidades *de dicta* . Sin embargo, en su obra sobre ontología, Aristóteles examina con gran detalle las modalidades *de re* . Kant aparentemente no toma en consideración estos importantes modos de modalidad. Si esta es realmente la intención de Kant, entonces está claramente equivocado. Este error explicaría por qué Kant siguió esencialmente la negación de la necesidad natural de Hume. Cuando Kant habla de proposiciones necesarias frente a contingentes en el contexto de la dicotomía analítico-sintética, aparentemente se refiere a las modalidades *de dicta* . Al menos, principalmente; pero quizás, no exclusivamente. Parece que no tenía una noción distintiva de las modalidades *de re* .

Otra crítica a la lista de cantidades y modalidades de Kant es su unilateralidad. Unidad, pluralidad y totalidad constituyen el lado positivo de los juicios: este, alguna pluralidad (indefinida) de y todos los X son Y. Pero existen los juicios correspondientes: este X no es Y, algunos X no son Y y ningún X es Y. De manera similar, actualidad, posibilidad y necesidad son las modalidades positivas. Pero existen modalidades negativas paralelas, a saber: actualidad, posibilidad y necesidad de negación. Es legítimo, sin duda, considerar los casos negativos como aplicaciones especiales de los positivos, ya que la polaridad se asocia a la cópula y no a la cantidad o modalidad.

Sin embargo, también es cierto que algunas personas (en particular, Hume) no comprenden la conexión lógica entre imposibilidad y necesidad, y buscan apelar a la primera negando la segunda. Además, cabe mencionar que la posibilidad (la negación de la imposibilidad) y la no posibilidad (la negación de la necesidad) pueden combinarse, dando lugar a la categoría modal de contingencia. Lo mismo ocurre con la cantidad. Por lo tanto, está justificado considerar que las listas de cantidades y modalidades de Kant constan de tres pares de categorías cada una. Esto rompe un poco la simetría, pero, al fin y al cabo, su encabezamiento de relaciones comprende tres conjuntos de dos categorías, así que no supone un gran problema.

Un último comentario sobre la simetría: podría argumentarse que las polaridades positiva y negativa («cualidades») están incluidas en la categoría cuantitativa de unidad y en la categoría modal de actualidad. En otras palabras, el conjunto de categorías denominado polaridad podría considerarse redundante; o bien, las categorías de cantidad negativa y modalidad podrían verse como aplicaciones de las polaridades a las cantidades y modalidades. En cualquier caso, la simetría que buscaba Kant se rompe de nuevo. Todo esto se afirma para poner de manifiesto la artificialidad de su lista.

(iii) En cuanto al encabezamiento de las relaciones, cabe señalar que no es evidente que esta lista sea completa. Kant, influenciado por Aristóteles, considera que la forma predicativa «X es Y» basta para expresar todas las relaciones categóricas. Aristóteles elaboró su lista de categorías omitiendo importantes diferencias formales (ya que su principal objetivo era desarrollar su teoría silogística), y Kant sigue su ejemplo al asumir un bestiario muy limitado.

Por ejemplo, ¿en qué lugar de la lista de Kant debería *ubicarse el posicionamiento?* ¿Se pueden clasificar *el espacio y el tiempo* ? Aristóteles trata el lugar y el tiempo como predicados; así que quizás Kant también lo piense (aunque "está en" y "está en" son, en mi opinión, más bien cópulas relacionales). De nuevo, ¿dónde se menciona el proceso de *comparación* en Kant? En ninguna parte, sin embargo, las proposiciones comparativas como "X es más Z que Y" son cruciales para

distinguir y clasificar [140]. Otro conjunto de proposiciones categóricas cruciales para el conocimiento humano es el que trata sobre *el cambio* de diversos tipos. Me refiero a formas como "X llega a ser Y" (alteración), "X se convierte en Y" (cambio radical) y "X evoluciona a Y" (evolución). Tales proposiciones no son reducibles a predicativas, o al menos no directamente. De nuevo, Kant no clasifica la voluntad y la espontaneidad natural en este contexto [141].

Es evidente que las proposiciones categóricas constituyen una amplia clase (o género) de proposiciones de diversa índole. La forma predicativa «X es Y» es solo un ejemplo de proposición categórica. De hecho, existen muchas más, y sería difícil enumerarlas todas. Kant, siguiendo a Aristóteles, considera que esta clase es, en última instancia, homogénea; sin embargo, no podemos reducir todas las demás formas categóricas a esta forma, la más simple de todas, sin que ello implique una importante pérdida de significado.

Kant comete el mismo error con respecto a las proposiciones hipotéticas. No se da cuenta de que cada uno de los modos *de dicta* y *de re* tiene su propio conjunto de formas hipotéticas. Piensa en las hipotéticas únicamente como proposiciones del tipo "si-entonces" (lógicas), pero algunas tienen intenciones claramente diferentes: "en los casos que-entonces" (extensionales), "cuando-entonces" (naturales), "en los momentos cuando-entonces" (temporales) o "en los lugares donde-allí" (espaciales). Estos diferentes modos no pueden reducirse entre sí, sino que deben tratarse por separado si queremos reflejar verdaderamente el pensamiento humano. A cada uno le corresponde un modo o tipo de causalidad.

Además, la aparente interpretación ontológica de Kant de la disyunción como «comunidad» me parece forzada. Algunos comentaristas la explican como «reciprocidad entre agente y paciente», pero no veo qué relación guarda esto con el juicio disyuntivo. Preferiría ver en ella el fundamento lógico de *la clasificación* (en el sentido de que una clase es una colección disyuntiva de miembros). Por otra parte, la disyunción se utiliza mucho en el pensamiento *inductivo* para enumerar teorías o enfoques alternativos. Kant la interpretó de esa manera simplemente porque no se le ocurría otra interpretación.

d. Como hemos demostrado, los errores de enumeración de Kant se basaban principalmente en los errores de clasificación de Aristóteles. Además, al insistir en un número fijo de doce categorías, Kant cometía el mismo error que Aristóteles al insistir en precisamente diez. Agravó esta dificultad artificial con su esquema de cuatro grupos de tres. Se metió en un callejón sin salida, dificultando cualquier desarrollo posterior de su lista, tanto por él mismo como por otros. Habría sido más prudente que declarara este apartado abierto para siempre, permitiendo a la humanidad inventar o descubrir nuevas relaciones.

Porque si consideramos lo que Kant intentaba hacer al elaborar esta lista de categorías, es evidente que omitió un *quinto* encabezado, a saber: **Procesos lógicos** , que comprende **argumentos deductivos** , **argumentos inductivos** y (si insistimos en una tercera categoría por razones de simetría [142]) **falacias** , es decir, argumentos arbitrarios o irracionales.

---

[140] Tenga en cuenta que “más”, “menos” y “tanto” son esencialmente relacionales y cuantitativos, y no forman parte del predicado.

[141] Como ya he mencionado, la relación de "causalidad" aquí parece referirse más específicamente a la causalidad, en vista de su referencia implícita a proposiciones condicionales.

[142] Considero acertado incluir las falacias como tercera categoría en este apartado, ya que las personas no solo razonan correctamente, mediante la inducción y la deducción, sino que también, con mucha frecuencia, lo hacen incorrectamente. Estos procesos lógicos erróneos, o paralogismos, son a

Si bien la lista de categorías de Kant fue un intento, por torpe que fuera, de resumir las herramientas más básicas de la lógica, es evidente que resulta demasiado corta. Ha prestado atención a diversas *categorías estáticas.* Se han estudiado *las características del juicio (polaridades, cantidades y modalidades), pero se ha ignorado la dinámica* fundamental del mismo, mediante la cual justificamos, correcta o incorrectamente, nuestras creencias o inferimos nuevas creencias a partir de ellas. Me refiero aquí a procesos como el silogismo, la generalización y la falacia del accidente, por mencionar algunos ejemplos evidentes.

Así pues, Kant debería haber enumerado *quince* categorías en lugar de doce. Cabe señalar, sin embargo, que la deducción y la inducción no son exactamente mutuamente excluyentes, aunque ambas se refieren a argumentos válidos frente a procesos lógicos inválidos denominados falaces. La inducción puede considerarse la esencia del método humano de conocimiento; en ese caso, la deducción debería considerarse una de las herramientas dentro del amplio abanico de procesos inductivos. Alternativamente, la deducción podría considerarse la esencia de la lógica; en ese caso, lo que distingue a la inducción de esta es que el razonamiento inductivo produce dos o más conclusiones alternativas, mientras que el razonamiento deductivo produce solo una. Por lo tanto, estas categorías están estrechamente relacionadas entre sí.

Cabe añadir que, al afirmar que la inducción y la deducción son los únicos medios de conocimiento disponibles para la humanidad, no pretendo excluir de entrada las vías de conocimiento más místicas, como la profecía o la iluminación meditativa. Tampoco pretendo incluirlas, sino simplemente mantener una mente abierta. Lo que se plantea aquí es que, dado que la inducción abarca todas las experiencias posibles, así como el uso de la lógica, si se tienen tales experiencias místicas, se aceptarían como datos nuevos y adicionales que se deben tener en cuenta y asimilar de la mejor manera posible mediante la lógica. No existe conflicto de principio entre el método empírico-racional y las experiencias extraordinarias.

Cabe señalar también que la inducción y la deducción son *precisamente los medios* mediante los cuales validamos la inducción y la deducción e invalidamos los argumentos falaces. No hay circularidad en afirmarlo, si tenemos en cuenta que estas dos metodologías se basan tanto en las leyes del pensamiento como en las de la experiencia.

La ciencia de la lógica en su conjunto, que intenta enumerar y justificar todos los argumentos de estas dos ramas, no se valida mediante un sistema axiomático de ningún tipo (el *más geométrico*), sino que se construye a partir de experiencias sucesivas e intuiciones lógicas (es decir, casos particulares de las leyes del pensamiento). Intentar recurrir a otras justificaciones distintas de estas implica no preguntarse de dónde provendrían, a su vez, las siguientes, hasta el infinito. Y no se puede rechazar la lógica por esa infinitud implícita, pues esto significaría considerar ese rechazo de la infinitud como un principio supremo que no necesita justificación, lo cual es contradictorio. Por lo tanto, la lógica está sólidamente fundamentada y no teme ser refutada.

---

veces, sin duda, perversiones intencionadas del pensamiento; pero muy a menudo son expresiones de ignorancia lógica. Bajo el epígrafe de falacias, incluiría cualquier omisión en la aplicación de alguna de las leyes de la lógica inductiva o deductiva.

6. Racionamientos

La lógica formal (incluyendo sus ramas deductiva e inductiva) analiza y valida todo tipo de componentes y procesos del conocimiento humano. Al observarla en su totalidad, uno podría tener la impresión de una colección estática de métodos y medios. Pero, por supuesto, esto es solo el producto final, y no podemos afirmar que comprendemos realmente la lógica hasta que hayamos captado ***los numerosos actos racionales unitarios que subyacen a cada pensamiento*** .

Esto se refiere a los componentes básicos del pensamiento dinámico, que podemos denominar razonamientos. En lógica formal, solemos pensar en términos, proposiciones y argumentos como unidades de pensamiento. Pero, de hecho, tales unidades distan mucho de ser primarias; son en su mayoría construcciones complejas, que podemos llamar cavitaciones, formadas por diversos razonamientos simultáneos y sucesivos.

Los razonamientos y las cavilaciones son, por supuesto, juicios de valor (para usar el término de Kant), en la medida en que su verdad está abierta a dudas o discusiones en diversos grados (lo que no significa que sean necesariamente o incluso habitualmente falsos), a diferencia de la experiencia pura, que debe tomarse como un hecho (es decir, verdadera en principio).

Sospecho y sugiero que cuando Kant formuló su teoría de las "formas puras", las formas de la sensibilidad y las formas del entendimiento, intentaba identificar los actos racionales que subyacen a lo que, en apariencia, nos parece a la mayoría el pensamiento. Su distinción entre "lógica trascendental... que da cuenta de los orígenes de nuestro conocimiento, así como de su relación con los objetos", y "lógica general... que abstrae de las condiciones bajo las cuales se adquiere nuestro conocimiento y de cualquier relación que ese conocimiento tenga con los objetos", parece apuntar en esa dirección [143].

Este programa de Kant fue muy interesante y loable, aunque erró al centrarse directamente en conceptos relativamente complejos como el espacio y el tiempo (que clasificó como intuiciones) y la sustancia y la causalidad (que clasificó como conceptos más simples), en lugar de en los más primitivos. actos racionales que dan origen a esos conceptos. Estos últimos, ciertamente, son casi fundamentales; pero como pueden (como veremos a continuación) reducirse a conjuntos de los primeros, no son tan fundamentales como Kant sugería.

Sin embargo, deseamos aplicar la buena idea de Kant en su esencia y buscar los verdaderos elementos o primarios irreductibles de la razón. ¿Qué son estos «ratiocinaciones»? Son, ante todo, actos de razón o actos racionales, a partir de los cuales (en diversas combinaciones, en diversas circunstancias) se construyen gradualmente todos los demás. Decir que son *actos*

[143] Aquí cito del artículo de Wikipedia mencionado anteriormente, sin que ello implique necesariamente que esté totalmente de acuerdo con esta terminología o estas definiciones.

significa que son *actos de voluntad* , actos volitivos, esfuerzos voluntarios *del sujeto* del conocimiento racional, es decir, del alma, del que piensa.

Cabe señalar que no me refiero, como hace Kant, a mecanismos o determinantes estructurales que, de manera misteriosa e incontrolable, forman el pensamiento a partir de impresiones sensoriales (primero percepciones ordenadas en el espacio y el tiempo, luego conceptos ordenados por categorías); y que, por lo tanto, nos presentan, para bien o para mal, un producto final de dudosa validez lógica o certeza. La teoría del conocimiento de Kant nos convierte en marionetas ignorantes, estúpidas y pasivas, sin voz ni voto sobre nuestro destino noético. Es, como ya se ha mencionado, una postura contradictoria.

Lo que quiero decir es que el sujeto (es decir, tú o yo) es *un agente activo* en el proceso de razonamiento. No es casualidad que la razón y la voluntad se den en las mismas entidades biológicas; van de la mano de forma natural; son facultades interdependientes. Se presentan en los seres humanos en proporción la una a la otra, porque son esenciales para el funcionamiento mutuo [144].

Los elementos de la razón no son "átomos" cognitivos; no son nociones, ideas, conceptos, y mucho menos proposiciones o argumentos. No son entidades, sino los medios mediante los cuales producimos tales entidades; son *eventos cognitivos* . Y no ocurren simplemente sin nuestra participación: los *pensamos* ; son acciones *que* debemos realizar para avanzar en nuestro conocimiento del mundo a través de la razón.

«Concepción» se refiere al acto de concebir, es decir, al conocimiento de relaciones abstractas (especialmente de semejanza o diferencia). Este concepto se forma por analogía y contraste con el de «percepción», que es el conocimiento de fenómenos concretos (y con el de «intuición», que se refiere a lo concreto no fenoménico). Los abstractos relacionan lo concreto entre sí, pero no son objetos fenoménicos ni concretos en sí mismos.

La comprensión conceptual (que, en un sentido amplio, incluye la comprensión lógica de la compatibilidad o incompatibilidad) es, en efecto, algo misterioso (una «visión» sin ojos y cuyos objetos son invisibles). Es la milagrosa capacidad humana de comprender, nuestro acto distintivo de inteligencia.

Antes de que sea posible o significativa cualquier verbalización en términos de sustantivos comunes, es necesaria algún tipo de concepción. Por esta razón, cualquier intento de negar la validez del conocimiento conceptual como tal es absurdo. El conocimiento conceptual en sí mismo es conceptual, por lo que no puede negar lógicamente la concepción como tal. Por lo tanto, la concepción como tal (aunque no necesariamente toda concepción) es necesariamente válida.

Mientras que Kant nos habló de lo que consideraba condiciones de la percepción, aquí quisiera enfatizar las condiciones de la concepción. Estas incluyen un Sujeto inteligente, con capacidad de voluntad, capaz de construir conceptos a partir de las percepciones. La razón es imposible sin voluntad. La voluntad es necesaria para preguntarse, reflexionar, tener intenciones, investigar, comprobar resultados, evaluar lógicamente hipótesis, cambiar de opinión, etc. Estas

[144] Es muy posible que los animales superiores también posean algunas facultades racionales y volitivas (más limitadas o simplemente diferentes); si las tienen, o en la medida en que las tengan (porque creo que sí), estas facultades son igualmente proporcionales entre sí.

no son funciones que pueda realizar cualquier entidad mecánica, sino solo alguien con libre albedrío.

Es cierto que el esfuerzo que implican nuestros actos de razonamiento más simples no siempre es evidente. Es decir, gran parte de nuestro razonamiento se produce de forma subconsciente, de hecho (a todos los efectos) inconsciente. Esto podría parecer que confirma la postura esencialmente mecanicista de Kant. El cerebro alimenta continuamente nuestra mente con pensamientos de todo tipo, nos guste o no. Y si se requiere algún esfuerzo, es más bien el necesario para detener el pensamiento, una tarea nada fácil. ¿Son esos pensamientos «nuestros» en algún sentido significativo? ¿Somos meros observadores pasivos o agentes inteligentes de su acción?

Sin embargo, podemos seguir afirmando e insistiendo en que el pensamiento es esencialmente volitivo, señalando cuán simples, fáciles y rápidos son los actos racionales elementales, y cómo pueden volverse reflejos y habituales, casi invisibles para nosotros. La consciencia no siempre implica autoconciencia, o conciencia de todos los aspectos de una situación. Solo nos damos cuenta de nuestros actos racionales cuando alcanzan cierto nivel de complejidad, dificultad y engorro, es decir, cuando se requiere de nosotros un esfuerzo de pensamiento inusual y más consciente. Por lo tanto, es bastante razonable afirmar que ningún pensamiento es posible sin cierta «presencia mental» (más precisamente: «presencia de espíritu»), por mínima (o subliminal) que sea [145].

Esta afirmación cobra mayor credibilidad al considerar qué actos específicos podrían incluirse bajo el epígrafe de razonamiento. Ciertamente, no todas las formas puras de Kant, aunque algunas podrían encajar. Existen dos enfoques posibles para responder a nuestra pregunta: (a) Podemos observar de forma proactiva los actos racionales mediante los cuales construimos gradualmente nuestros términos, proposiciones y argumentos, incluso mientras los realizamos; o (b) podemos analizar retrospectivamente la génesis de nuestros pensamientos en los componentes más simples a los que son reducibles.

Sin embargo, al hacerlo, resulta evidente que no podemos dicotomizar todo pensamiento en simple y complejo, ni la razón y sus productos. Se hace evidente que, de hecho, existen muchas gradaciones entre los actos racionales más simples e irreductibles y los productos estáticos más complejos derivados de estos. Cuando propuse por primera vez el concepto de razón hace algunos años, tenía en mente ciertos actos racionales muy simples; pero la lista analítica que aparece a continuación (aunque incompleta) demuestra que el concepto debe ampliarse.

Algunos actos racionales son primitivos (elementales, irreductibles), pero otros (igualmente importantes) se componen de dos o más actos racionales más simples. Más precisamente aún: los actos racionales compuestos no son simplemente la simultaneidad o sucesión de dos actos primitivos, sino una combinación de actos tal que el segundo, realizado, depende de los resultados del primero. Es difícil calificar un acto de este tipo como primario, puesto que incluye otro acto primitivo; pero, por otro lado, también es difícil calificarlo como secundario, puesto que añade algo nuevo al precedente. Por lo tanto, el término "razonamiento" no debe

---

[145] En mi obra *«Volición y conceptos causales afines»* , analizo diversos actos de voluntad denominados *involuntarios* , postulando siempre un nivel mínimo de consciencia para ellos, puesto que se consideran actos de voluntad, y toda voluntad es libre albedrío. En estos contextos, «involuntario» no significa literalmente «no volitivo», sino más bien algo *parecido* .

interpretarse de forma demasiado rígida, sino que debe abarcar desde actos racionales simples hasta otros más complejos.

Además, no propongo aquí una lista precisa y exhaustiva de razonamientos, sino que solo sugiero algunos posibles candidatos para la tarea, a modo de ilustración. No es necesario contar con una lista fija, sino que podemos emprender un proyecto de investigación continuo, utilizando el método de ensayo y error con una mentalidad abierta. La respuesta a nuestra pregunta no reside en una doctrina dogmática y rígida, sino en un enfoque heurístico y flexible. No queremos caer en la trampa tendida por Aristóteles y Kant de un número finito de unidades específicas, ni en un esquema artificialmente simétrico. Podemos proponer candidatos con cautela, tentativamente y de forma reversible; podemos proceder con incertidumbre y cambiar de opinión. No es necesario pretender ser omniscientes en un asunto tan delicado y crucial.

A continuación, se presenta un breve resumen, no exhaustivo, de cómo adquirimos conocimiento, con referencia a algunos de los actos racionales o razonamientos más importantes:

- Observación de la presencia de algo y su consiguiente *afirmación* . Se trata, sin duda, de un acto de razón simple y primario, un reconocimiento de la experiencia conforme a la ley de identidad.
- Observación de la ausencia de algo y su consiguiente *negación* . Este acto no es del todo primario, pues primero debemos pensar en alguna presencia buscada y buscarla (por todas partes) sin encontrarla (hasta el momento). Se trata, pues, de una actividad inductiva (y, por lo tanto, susceptible de revisión posterior), más que de un simple acto, y remite tanto a la primera como a la segunda y tercera ley del pensamiento.
- La observación es esencialmente un acto pasivo, aunque se pueden observar los resultados de intervenciones más activas (ya sean dirigidas al objeto o al sujeto), llamadas *experimentos* . Estos, ya sean físicos o mentales, también son actos racionales.
- Mentalmente (o, más precisamente, espiritualmente) *concebimos* cosas y las [146]*señalamos físicamente. Estos actos racionales nos ayudan a entender (y a los demás, eventualmente*) a qué nos referimos durante los actos racionales posteriores.
- *Distinguir* y aislar una cosa de otras en el campo de la experiencia, o subdividir una cosa en dos o más. Esto se realiza mediante proyección mental e implica trazar límites imaginarios, de modo que algunos aspectos del todo se consideran una cosa, mientras que otros se consideran otras cosas.
- Comparaciones *y contrastes* de magnitud o grado. Esto implica observar similitudes y diferencias entre elementos del mismo campo de experiencia o de campos diferentes. La comparación es positiva y, por lo tanto, más directa; el contraste es negativo y, por consiguiente, requiere mayor procesamiento.

[146] Cabe señalar que, si bien *el propio* "señalar" es una intención que conocemos intuitivamente, el "señalar" *de otra persona* se comprende en última instancia por medios inductivos, es decir, formulando hipótesis sobre lo que podría pretender y eliminando las hipótesis erróneas, en relación con la persistencia o repetición de dicho señalar en un contexto cambiante.

- A partir de las actividades previas, *abstraemos* aspectos de las cosas y luego *agrupamos* las cosas similares y separamos las diferentes. Cabe destacar que la negación es un aspecto importante de la abstracción.
- La abstracción es un aspecto crucial de la formación de conceptos o conceptualización. Nos permite clasificar , agrupando elementos distintos y similares, y luego desarrollar jerarquías y órdenes de clases. Cabe destacar que la clasificación implica tanto integración como diferenciación; incluir algunos elementos en una clase implica excluir otros [147].
- Tras agrupar inicialmente algunos elementos en una clase, podemos añadir más casos o eliminar algunos. Estos son los procesos intencionales de *inclusión* y *exclusión* . Dichos cambios en la clasificación se basan, en primer lugar, en las similitudes y diferencias aparentes entre los elementos nuevos y los antiguos.
- Con el tiempo, se intentará *definir explícitamente* las características comunes y distintivas de los elementos clasificados conjuntamente. A veces, la definición es inmediata y definitiva; pero, por lo general, es gradual, provisional y adaptativa. Una definición puede ser inicialmente vaga y luego volverse más precisa.
- *Nombrar* algo en particular, o un concepto que uno ha construido (como se mencionó anteriormente), también es un acto racional. Dicha verbalización no siempre es necesaria, pero suele ser útil.
- La medición, por supuesto, depende del número, especialmente a medida que se vuelve más precisa. Esto depende del *conteo* , comenzando con uno y luego dos o más sucesivamente. Nótese que la unidad se forma distinguiendo (como se detalló anteriormente); puede ser necesario agrupar; los números mayores que uno dependen de la reiteración de la suma de uno.
- La medición también implica la *comparación y el contraste de números* (iguales o desiguales, es decir, mayores o menores). Los números se refieren a entidades (por ejemplo, personas o porciones comparables de una línea) o a cualidades (por ejemplo, grados de un color o velocidad de movimiento). Los números involucrados pueden ser iguales, o considerarse aproximadamente iguales; o pueden ser diferentes, o lo suficientemente diferentes como para constituir una negación.
- Los números también hacen posible *la estadística* , a partir de la cual desarrollamos conceptos de frecuencia como todos, algunos, ninguno, pocos, la mayoría, a través de los cuales definimos la cantidad y otros tipos de modalidad de las proposiciones.
- *Proponer* (es decir, formular una proposición) de forma categórica y luego condicional o disyuntiva, son obviamente actos racionales complejos, ya que dependen de que

---

147 Las únicas categorías que lo abarcan todo son términos como «cosa», en el sentido de existente o real. Sus contradictorios (no-cosa, etc.) son necesariamente *meras* ficciones verbales, es decir, categorías esencialmente vacías, en las que depositamos producto de nuestra imaginación que no podemos incluir. Sobre esta base, tenemos un término más amplio, «cosa», que incluye tanto cosas como no-cosas en el sentido anterior. El valor de este término más amplio reside en que nos permite nombrar cosas sobre las que aún no tenemos certeza. Es decir, tiene un valor inductivo como punto de referencia provisional.

muchos de los actos más simples mencionados anteriormente se realicen primero (es decir, una proposición involucra muchos conceptos).

- Las proposiciones son inicialmente singulares y actuales, y por lo tanto, por implicación, particulares y posibles. Intentamos *generalizarlas* lo máximo posible y debemos *particularizarlas* en la medida necesaria. Estos son actos racionales cruciales, que dependen de las leyes del pensamiento, del principio de inducción y de conceptos numéricos.
- *Hacer preguntas y buscar respuestas* son actos racionales que nos ayudan a avanzar en la conceptualización y formulación de proposiciones. En respuesta, hacemos sugerencias o especulaciones que debemos comprobar antes de aceptarlas o rechazarlas.
- *La teorización* implica no solo formular conceptos y proposiciones, sino también interrelacionarlos entre sí y con la experiencia mediante diversos argumentos. Las teorías pueden consistir en una sola proposición o en conjuntos de proposiciones amplios y complejos. Sin embargo, lo que más distingue la teorización de la mera propuesta es la *invención de nuevos términos* , es decir, el uso de la imaginación.
- Con frecuencia, pasamos de una abstracción a otra mediante *analogías (aproximadas o precisas)* , utilizando una combinación de caracteres para construir otra. Esto implica *imaginación* , la capacidad de reorganizar datos mentales a voluntad.
- Un aspecto importante de la teorización es la búsqueda de causas, ya sea en el sentido epistémico de razones (intentos de explicación, premisas o evidencias), o en los sentidos más ontológicos de causales, agentes volitivos o influencias de diversa índole. Pues el conocimiento de las causas, en cualquiera de estos sentidos, es la principal fuente de nuestra *comprensión.*
- Las teorías están en constante evolución: se construyen, modifican o desmantelan. Si se ajustan a la totalidad de la experiencia y a las consideraciones lógicas, pueden adoptarse; si no, se rechazan o, al menos, se adaptan. Este es el proceso inductivo de *la aducción* , que implica complejas reglas de comparación y contraste entre hipótesis contrapuestas.
- *La argumentación* , desde las premisas hasta las conclusiones, mediante procesos lógicos inductivos y deductivos, como la aducción o el silogismo, se utiliza para justificar y clarificar. Los argumentos son actos racionales aún más complejos, que dependen de conceptos y proposiciones previamente formulados.
- Los argumentos, y de hecho los diversos actos racionales que los preceden y los siguen, se rigen por *las leyes del pensamiento y el principio de inducción* . Esto implica reconocer las apariencias, buscar contradicciones entre ellas, buscar soluciones a los problemas, discernir entre la verdad y la falsedad y estimar probabilidades.
- *La lógica* puede ejercerse ad hoc, sin utilizar conocimientos teóricos, o aplicarse con referencia a teorías lógicas previamente desarrolladas o estudiadas. Toda intuición o acto lógico es, por supuesto, un acto racional. Un pensamiento que no se rige por la lógica es irracional.

La lista anterior muestra muchos de los principales actos racionales involucrados en el razonamiento cotidiano. Es evidente que todos los actos aquí enumerados participan

activamente en la formación de conceptos, proposiciones y argumentos de todo tipo. Asimismo, resulta claro que la mayoría de estos actos implican tanto procesos inductivos como deductivos.

Cabe señalar que parte del razonamiento implica un tratamiento preconceptual y preverbal de los datos experienciales. Se centra específicamente en los aspectos particulares percibidos, en lugar de en los universales concebidos. Este razonamiento prepara el terreno para un pensamiento posterior, de carácter más conceptual. Este último también se compone de razonamientos; por ejemplo, nombrar es un acto racional distinto, uno de los muchos componentes del pensamiento verbal.

Si analizamos detenidamente nuestros actos racionales, descubrimos que todos ellos son *inteligentes. respuestas a la forma en que las cosas se nos presentan* . A través de ellas, utilizamos experiencias dadas para formar conceptos de complejidad variable (por ejemplo, la causalidad no puede entenderse ni conocerse en un caso dado sin antes comprender y utilizar la afirmación, la negación, la clasificación, las estadísticas y el condicionamiento).

Estas construcciones no son necesariamente ciertas en un caso dado, ya que cuanto más complejas son, más implican supuestos inductivos (por ejemplo, asumir alguna negación por generalización). Sin embargo, las más simples son bastante fiables debido a los límites estrictos de sus supuestos.

Algunos razonamientos implican una comprensión directa, es decir, se basan únicamente en la evidencia derivada de la experiencia (por ejemplo, afirmar algo basándose en la observación de su presencia). Otros, en cambio, son más indirectos e implican cierto razonamiento (por ejemplo, negar algo basándose en la no observación de su presencia). Así pues, en general, el razonamiento recurre *tanto a* la experiencia como a la lógica, y no solo a una u otra.

De nuestra lista se desprende claramente que los razonamientos son necesariamente volitivos en algún nivel, en concordancia consciente con las leyes del pensamiento. Podemos realizarlos o abstenernos de hacerlos. Podemos realizarlos concienzudamente y correctamente, o podemos manipularlos y errar. Conservamos la capacidad de pensar irracionalmente, es decir, de hacer mal uso de nuestro juicio. Los actos puramente mecánicos (como los que Kant concibió para nosotros) no pueden generar juicios válidos, pues la validez es un juicio de valor que presupone libertad de acción y de elección. Por supuesto, las máquinas o los ordenadores pueden programarse para que hagan lo que queramos, pero en tales casos siguen siendo nuestros juicios los que se evalúan, no los suyos.

Dado que los razonamientos, y por ende todos los procesos de pensamiento, son actos del Sujeto, y el Sujeto es una entidad no fenoménica conocida únicamente a través de la intuición, *no pueden ser fácilmente señalados en términos fenoménicos* . Podemos percibir sus productos fenoménicos en nosotros, pero los actos productivos en sí mismos solo pueden ser percibidos, es decir, conocidos introspectivamente por cada uno de nosotros. Por esta razón, es bastante difícil definirlos públicamente. Podemos decir que ocurren, pero no podemos describirlos en términos de algo más concretamente manifiesto que nuestro autoconocimiento. Sin duda, por eso muchos lógicos tienden a ignorar este importante campo de la lógica. El razonamiento es demasiado insustancial y psicológico para su gusto. Prefieren centrarse en objetos de estudio más sólidos y verbales.

Ninguno de estos elementos es novedoso en mi propia obra ni en general. Lo que se enfatiza aquí es la necesidad de ser conscientes de todos los pequeños actos racionales que subyacen a los movimientos de pensamiento más amplios y comúnmente estudiados. Los futuros lógicos

podrían realizar un extenso trabajo para ampliar esta lista y describir con mayor precisión los actos involucrados, pero nos conformaremos con la presente ilustración. Un estudio más sistemático idealmente implicaría recorrer en detalle toda la lógica formal y observar los razonamientos exactos que subyacen a cada uno de sus elementos. Este campo de la lógica podría denominarse lógica descriptiva o generativa (en contraposición a la lógica formal) [148].

La lógica se suele presentar como un menú, y un menú, por supuesto, no sustituye a cocinar y comer. La presentación tradicional, bastante estática, es inevitable, ya que la lógica es una herramienta didáctica verbal; pero debemos intentar tener presentes y, de alguna manera, resaltar los aspectos más dinámicos si queremos ofrecer una visión fiel de la lógica. Es decir, cómo la elaboran los lógicos y cómo la asimilan quienes la estudian.

Conclusiones . Algunos de los elementos que hemos enumerado son comparables a las categorías de Kant. Por ejemplo, la primera y la segunda razón, es decir, la afirmación y la negación, corresponden obviamente a las dos primeras categorías de Kant. Las razones relativas a los números están relacionadas con la categoría de cantidad de Kant. La razón de proponer (que, cabe destacar, depende de otros actos) puede asimilarse a las categorías de relación de Kant. Sin embargo, ambos enfoques son claramente diferentes. Las categorías de Kant no constituyen, en general, elementos tan fundamentales del conocimiento humano como las razones.

Existe una compleja escala de gradación e interacción de interdependencias entre la mayoría de nuestros conceptos básicos. Algunos pueden considerarse, sin duda, resultados directos de actos primarios de razonamiento. Otros, en cambio, son productos complejos de múltiples y variados razonamientos. Sería una simplificación excesiva agrupar todos los conceptos básicos como «categorías» iguales, y mucho menos atribuirles poderes especiales de control sobre nuestro pensamiento, como intentó Kant. No hay fundamento para considerar nuestras facultades cognitivas como entidades mecánicas que, mediante una «lógica» arbitraria, posiblemente descabellada, propia o programada por la naturaleza, podrían distorsionar nuestras experiencias.

El espacio y el tiempo, al igual que la sustancia y la causalidad, son *conceptos bastante básicos* que formamos de manera muy ordinaria mediante abstracciones de la experiencia. Es porque observamos que los fenómenos que experimentamos (ya sean aparentemente físicos o mentales) se extienden, cambian, parecen constantes en medio de otros cambios y se unen y separan regularmente, que formamos tales conceptos. Pero no nos demos cuenta. Estos conceptos no *nos dictan* qué pensar de repente; *los construimos* según cómo nos parecen las cosas en la experiencia y la lógica. Son nuestras herramientas; no somos sus juguetes.

Además, la concepción tiene muchos niveles o grados. En el nivel más básico o conceptual, se produce mediante actos racionales no verbales, como por ejemplo, observar que dos cosas son claramente similares en algún aspecto y clasificarlas mentalmente sobre esa base. Se puede buscar una medición más precisa de la similitud. Se puede decidir que vale la pena no solo agrupar los elementos, sino también nombrarlos. Una vez nombrado el concepto, puede convertirse en objeto de discusiones detalladas. En una etapa avanzada, puede estudiarse cada vez más y se pueden formular teorías complejas al respecto.

---

[148] O tal vez psicoepistemología (tomando prestado el término que Ayn Rand acuñó con otro propósito).

Por lo tanto, no debemos confundir los usos sencillos de los *conceptos no verbales* de espacio y tiempo en actos concretos de razonamiento, con las grandes *abstracciones intelectuales* y los debates de físicos y filósofos sobre ellos. Lo mismo ocurre con muchas categorías. Una persona común puede identificar correctamente una relación causal sin ser capaz de disertar sobre el fundamento ontológico y epistemológico de la causalidad. Si no tenemos presente esta distinción de nivel conceptual, es probable que nos confundamos acerca del orden de las cosas en el conocimiento. Kant tendía a difuminarla.

Para concluir este ensayo, si bien Kant ha sido un filósofo sumamente impresionante e influyente en la tradición occidental moderna, su descripción y crítica de la razón distan mucho de ser creíbles y no deberían tomarse tan en serio. Claramente no estaba en posición de criticar la razón, pues evidentemente no comprendía suficientemente su funcionamiento ni poseía las herramientas lógicas necesarias para tal tarea, careciendo especialmente de conocimientos sobre la lógica de la paradoja y la inducción.

7. Cómo surgen los números

Si prestamos atención a los *actos de razonamiento que constituyen los fundamentos de las matemáticas* [149], observamos las siguientes intenciones o movimientos mentales:

En primer lugar, se produce el ***aislamiento mental*** de algo de su contexto experiencial inmediato, con la intención de centrarse en «esto *y no* en el resto». Se enfoca una parte de la experiencia presente, la delimita mentalmente y la considera prácticamente aparte de las demás partes. Esto posibilita la formación del concepto matemático de « **uno** » (simbolizado por un « **1** »), que es la unidad elemental que sustenta todas las actividades racionales de computación o cálculo posteriores.

En segundo lugar, está la ***conjunción mental*** de dos (o más) de estas unidades, con la intención de identificar "esto *y* aquello (o aquellos)". Las unidades en cuestión pueden estar presentes en la experiencia actual, o bien, algunas o todas deben ser recordadas mediante la memoria. Este es el fundamento del concepto matemático de "suma" (simbolizado por un " + "), que da lugar a compuestos de unidades, es decir, números naturales mayores que uno (por ejemplo, "dos", "tres", etc.).

En tercer lugar, está la ***identificación mental*** de dos (o más) de estas unidades seleccionadas, con la intención o declaración de que son "efectivamente iguales", "numéricamente equivalentes", "cuantitativamente iguales" (simbolizado por el signo " = "). La equivalencia o igualdad entre dos elementos significa que cualquiera de ellos puede, en la práctica, *sustituirse* por el otro en cuanto a valor numérico o cantidad, aunque simbólicamente puedan estar constituidos de manera diferente (por ejemplo, como dos unos y un dos) [150].

Así, primero viene la idea de "1".

A partir de esto, construimos la serie de números naturales, dos, tres, etc., mediante una sucesión de sumas y ecuaciones, cada una de las cuales se basa en la anterior, ad infinitum: 1=1; 2=1+1; 3=2+1; 4=3+1; … etc. Esta construcción gradual e infinita se consagra y se recuerda en el proceso de *contar* : 1, (+1=) 2, (+1=) 3, (…) 4, (…) 5, 6, 7, … etc.

Estas definiciones nos permiten realizar inferencias o demostraciones aritméticas sencillas mediante diversas sustituciones adecuadas. Por ejemplo: 2+2 = 4 se obtiene a partir de 2+2 = 2+(1+1) = (2+1)+1 = 3+1 = 4. Los paréntesis '( )' se utilizan aquí para indicar que cambiamos nuestro enfoque mental en los números involucrados.

---

[149] Véanse también mis comentarios anteriores sobre este tema, en *Fenomenología* (II.4 y VIII) y en *Reflexiones* (9.10).

[150] Y por supuesto, aunque las cosas que podamos tener en mente detrás de las cifras, por ejemplo, comparar manzanas con naranjas, pueden ser diferentes en varios aspectos.

Ahora podemos inventar una cuarta operación matemática útil: *la resta* . Esta formaliza la idea de ***excluir mentalmente*** una o más unidades de un conjunto de unidades consideradas. Así, por ejemplo: teniendo dos cosas, al quitar una, queda una; esto se simboliza (usando el signo menos, escrito «–») como 2–1=1. De manera similar: 3–1=2; 4–1=3; y así sucesivamente (compárese con la serie de sumas y sus derivadas).

Una aplicación especial de esta idea de eliminación mental nos lleva al concepto de « **cero** » (símbolo «0»). «Si consideramos un solo elemento y lo eliminamos, ¿qué nos queda?». La respuesta es «cero», concepto que interpretamos como la ***negación*** de todos los demás conceptos numéricos. Es decir, con este «número» entendemos la ausencia de cualquier unidad o conjunto de unidades (e incluso, posteriormente, de fracciones de unidades, etc.); así definimos el cero.

De la misma manera, se pueden introducir las operaciones de 'multiplicación' y luego de 'división', y así ir construyendo gradualmente las matemáticas tal como las conocemos.

Todo esto es bastante sencillo y directo, y generalmente conocido. Partiendo de esta premisa obvia, nuestra siguiente pregunta debe ser: "¿son las matemáticas, entonces, algo 'subjetivo' u 'objetivo'?" Es decir, ¿cuál es el *estatus ontológico* de los números?

Históricamente, las matemáticas sin duda se originan en las experiencias y necesidades materiales de los seres humanos. Podemos imaginar cómo actividades económicas necesarias, como *aislar* una vaca de un rebaño [151], *reunir* el ganado en un corral o *intercambiar* una vaca por ovejas, con el tiempo (a medida que la vida se volvía más compleja) dieron lugar a las ideas más abstractas de las matemáticas descritas anteriormente.

La experiencia pura es, evidentemente, no numérica. Es simplemente un todo, sin partes. La naturaleza misma es continua. Somos nosotros, quienes la experimentamos, quienes mentalmente dividimos el todo en partes, las cuales reagrupamos mentalmente de diversas maneras [152]. Sin embargo, no realizamos tales actos de forma aleatoria y arbitraria, sino (más o menos) inteligente y racional.

Sin los humanos (o seres con capacidades cognitivas y volitivas similares), *no existirían los números* , puesto que la unidad de todas las cosas jamás se pondría en duda. Se necesitan humanos para discernir entre los diversos aspectos del todo variado y, por lo tanto, distinguir unos dentro de un conjunto de muchos, y así sucesivamente.

Pero esta construcción numérica no es ni totalmente objetiva ni totalmente subjetiva. Es decir, no se da en la experiencia como datos brutos, sino que se *basa en ella* para su formación. Así pues, las matemáticas no son una mera convención, sino una organización mental de los datos según sus características observables.

Es decir: sin los humanos (o seres similares), sucesos como «uno más uno es igual a dos» no existirían en el mundo; sin embargo, los humanos no pueden decir «uno más uno es igual a tres» sin contradecir su experiencia. Por lo tanto, las matemáticas son producto de la experiencia y la comprensión de los seres humanos, y no de una fantasía descabellada.

---

[151] Para comerlo, o regalarlo o intercambiarlo.

[152] Cuando digo mentalmente, me refiero a proyectar divisiones y agrupaciones; es decir, se utiliza la imaginación o incluso la alucinación.

Sostengo que la presentación anterior de la teoría de números ofrece una explicación precisa de cómo surgen los números en la mente de los individuos y cómo se originaron a lo largo de la historia de la humanidad. No pretende ser una descripción matemática ni psicológica de los acontecimientos, sino una explicación epistemológica. Esta última es más fundamental e integra los conceptos numéricos con los no numéricos dentro de la teoría del conocimiento en general.

Algunos comentarios sobre las matemáticas modernas. Me refiero, por supuesto, a la lógica matemática. En la época moderna, a partir del siglo XIX , se intentó simplificar lógicamente la aritmética, explicarla mejor e integrarla en el contexto más amplio de nuestro conocimiento. Sin duda, se trata de una tarea valiosa, pero en el proceso se hicieron suposiciones erróneas y se extrajeron conclusiones injustificables de algunos de los resultados obtenidos.

Cabe mencionar, como ejemplo destacado, la obra de **Gottlob Frege** [153]. Su objetivo era explicitar todos los pasos lógicos implicados en el desarrollo de la aritmética. Sin embargo, al perseguir este loable objetivo, creía estar realizando actos puramente formales y deductivos, sin percatarse de hasta qué punto dependía en realidad de la experiencia y la comprensión conceptual.

Esto se evidencia, por ejemplo, en la forma en que desarrolló los números cardinales, definiéndolos mediante disyunciones de elementos de un conjunto (si no me equivoco). Un conjunto con una disyunción tendría dos elementos, uno con dos disyunciones tendría tres, y así sucesivamente. Esto es ingenioso y parece reducir el desarrollo numérico a una serie de enunciados puramente lógicos, basándose únicamente en conceptos abstractos como identidad y diferencia, conjuntos y elementos, y disyunción (es decir, la negación de la conjunción).

Pero podemos plantearnos muchas preguntas. En primer lugar, ¿corresponde esta forma de presentar las cosas a la manera en que los seres humanos conceptualizan realmente los números, tanto individualmente como colectivamente a lo largo de la historia? La respuesta, en mi opinión, es no. El sistema de Frege bien puede resultar interesante para lógicos y matemáticos como una ordenación abstracta y retrospectiva del conocimiento matemático adquirido hasta entonces, y como una forma de desarrollar nuevo conocimiento matemático, pero es esencialmente una construcción artificial y reciente.

Se trata más de un juego abstracto que de una descripción de cómo se produce en la práctica el conocimiento humano de los números. No se puede afirmar que tal construcción desacredite y desplace radicalmente las nociones aritméticas que la preceden. Esto equivaldría a cometer la falacia genética, es decir, olvidar la deuda que tenemos con lo que nos precedió en la mente humana. Solo gracias a que ya hemos asimilado los números podemos ahora jugar con ellos como lo hace Frege.

En segundo lugar, para comprender plenamente esto y estar de acuerdo con ello, consideremos cuándo, dónde y cómo surgen los conceptos que Frege utiliza en su sistema. Es erróneo pensar que opera en un plano completamente abstracto y mecánico, sin recurrir a la experiencia ni al razonamiento inductivo. ¿Reflexiona en algún momento sobre cómo adquirimos conocimiento de identidad y diferencia, conjuntos y miembros, y disyunción (es decir, negación de la conjunción), en situaciones específicas y en general?

---

[153] Alemania, 1848-1925. Si bien Frege no extrajo conclusiones filosóficas más amplias de sus resultados, su contemporáneo Bertrand Russell sí lo hizo.

Si reflexionamos sobre estas cuestiones con mayor profundidad que Frege, rápidamente nos damos cuenta de que estos conceptos no son tan simples ni primarios. La identidad y la diferencia implican los actos cognitivos de comparación y contraste, que se basan en la experiencia y su subdivisión. Esto ocurre, en efecto, antes de que se comprenda el número uno (1), como ya se mencionó; pero lo importante aquí es que no es tan instantáneo ni mecánico como Frege lo imagina.

Los conceptos de conjuntos y miembros, e incluso el de negación, son considerados por él como primarios, cuando en realidad requieren un estudio y una reflexión profundos para su comprensión y uso. Es cierto que los niños los captan con suficiente facilidad como para utilizarlos, pero esto solo demuestra la inteligencia innata de la especie humana. En realidad, si queremos formalizar su pensamiento como lo intenta Frege, primero debemos esclarecer en detalle la génesis de tales abstracciones.

¿Por qué, por ejemplo, referirse a la disyunción, cuando la conjunción la precede en el conocimiento? Solo comprendemos la disyunción por negación de la conjunción. Por lo tanto, explicar los números mediante la conjunción, como se propuso anteriormente, es la manera más natural, y así es como proceden los seres humanos. No pretendo ser matemático, pero me atrevo a afirmar que un sistema matemático basado en números naturales, desarrollado mediante la conjunción sucesiva de unidades, es igual de bueno, si no mejor, que el artilugio de Frege.

De tales reflexiones no se deduce que las matemáticas sean algo psicológico, es decir, que necesitemos estudiar psicología para comprender las matemáticas, ni nada por el estilo. Lo que sí significa es que si se estudia la «lógica matemática» sin plantearse ni responder las cuestiones epistemológicas más profundas, lo único que se obtendrá será una construcción abstracta.

No deberías, por lo tanto, jactarte de haber eliminado o reemplazado la epistemología; lo único que has hecho es ignorarla. Has demostrado tu destreza en la manipulación de símbolos, pero no has demostrado comprender cómo funcionaste realmente al hacerlo. Tus «pruebas» son, entonces, meros procesos superficiales que no tienen en cuenta todas las suposiciones implícitas.

Esto no significa que la llamada lógica matemática no sea objetiva, es decir, que esté necesariamente desvinculada de la realidad de alguna manera significativa. Lo que se quiere decir es que tales estudios se realizan en un entorno aislado, sin una comprensión adecuada del mundo que nos rodea.

8. Lógica geométrica

Vale la pena investigar brevemente el razonamiento con proposiciones que podríamos llamar "geométricas" [154], las cuales comparan las posiciones relativas en el espacio de dos elementos geométricos (puntos, líneas, superficies o volúmenes) X e Y. Esto se refiere principalmente al siguiente conjunto de formas, que se utilizan comúnmente en el discurso:

' **X está *en* Y** ', ' **X está *fuera de* Y** ', o ' **X está *parcialmente dentro y parcialmente fuera de* Y** '.

Estas formas están implícitas en los diagramas de Euler, que los lógicos suelen utilizar para aclarar y resolver problemas silogísticos. Por ejemplo, el silogismo «X es Y e Y es Z, por lo tanto X es Z» se lee como «X está en Y e Y está en Z, por lo tanto X está en Z». En estos casos, la predicación se interpreta como subsunción, o pertenencia a una clase, y la analogía geométrica resulta entonces evidente.

Características deductivas . Con respecto a sus *oposiciones lógicas* , las tres formas mencionadas son evidentemente contradictorias entre sí. La forma «in» significa «totalmente dentro»; la forma «out of», «totalmente fuera»; y la forma «parcialmente dentro o fuera» abarca los casos intermedios. De ello se deduce que si utilizamos la forma indefinida «X está (al menos) parcialmente en Y», nos referimos a la disyunción «X está o bien totalmente dentro o bien solo parcialmente en Y»; y de forma similar para «X está (al menos) parcialmente fuera de Y».

Así, « *no* (totalmente) dentro» aquí significaría «o bien parcialmente dentro o bien totalmente fuera»; « *no* (totalmente) fuera» significaría «solo parcialmente fuera o bien totalmente dentro»; y « *ni* parcialmente dentro *ni* parcialmente fuera» se entendería como «o bien totalmente dentro o bien totalmente fuera». De estas oposiciones se deduce que podemos obtener las formas negativas «X no está fuera de Y» y «X no está parcialmente dentro ni parcialmente fuera de Y» a partir de la forma positiva «X está dentro de Y»; y de forma similar en los demás casos.

Nótese que tales proposiciones no pueden ser "permutadas" a voluntad. Es decir, el hecho de que hayamos verbalizado la relación entre dos o más palabras como "está en" o "está fuera de" no implica que podamos separar libremente estas palabras, tratando una como la cópula efectiva y las demás como parte del predicado. Por ejemplo, tratar "X está en {Y}" como lógicamente equivalente en todos los aspectos a "X está {en Y}" —pues hacerlo puede conducir a errores de razonamiento— [155].

---

[154] Se me ocurrió desarrollar este tema tras un debate con Plamen Gradinarov en uno de sus sitios web sobre lógica india.

[155] Véase mi obra *Lógica del futuro* , capítulo 45. Nótese que a veces permutamos verbalmente proposiciones geométricas. Por ejemplo, «el gusano fue bajo tierra» fusiona las palabras «debajo» y «el suelo» como si formaran un predicado, aunque la relación espacial de «debajo» está formalmente más

En cuanto a *los silogismos* que involucran estas seis formas (las tres positivas y las tres negativas), simplemente remitiríamos a los métodos y hallazgos aristotélicos; es decir, consideraríamos todos los modos posibles dentro de tres (o cuatro) cifras y determinaríamos cuáles son válidos y cuáles no. No me detendré aquí a hacerlo sistemáticamente, sino que dejo la tarea al lector como ejercicio.

Basta con dar un par de ejemplos. El ejemplo anterior, «X está en Y e Y está en Z, por lo tanto X está en Z», es el caso más obvio, que sugiere un círculo X dentro de un círculo Y mayor (o igual), dentro de un círculo Z mayor (o igual). Un ejemplo más interesante sería el siguiente:

> Y está totalmente en Z (premisa mayor),
>
> y X está solo parcialmente en Y (premisa menor);
>
> Por lo tanto, X está total o parcialmente en Z (conclusión válida).

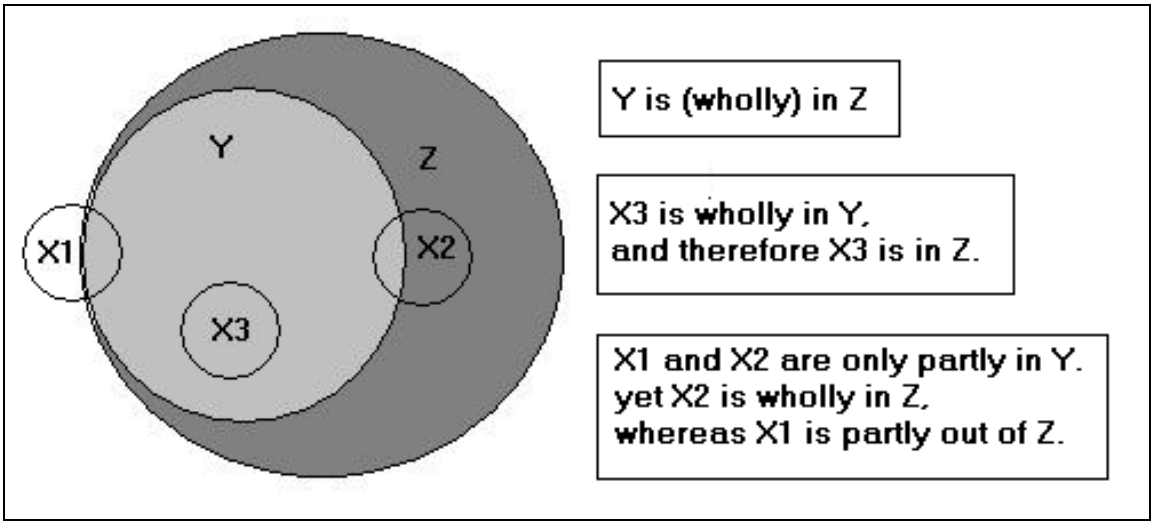


Figura 1. Un silogismo con proposiciones geométricas.

Estos argumentos pueden ilustrarse como en el diagrama anterior (donde X3 representa el término menor del primer silogismo, mientras que X2 y X1 son los dos posibles valores del término menor del segundo silogismo). Cabe señalar que, si bien este diagrama de Euler tradicionalmente representa los dominios que se intersecan como círculos, no debemos

precisamente ligada a la cópula «fue». Esto resulta más evidente si contrastamos «el gusano está sobre el suelo»: si las expresiones «debajo» y «sobre» estuvieran inextricablemente ligadas a la palabra «suelo», no nos daríamos cuenta de que son dos relaciones que el mismo gusano podría tener con el mismo suelo. O incluso podríamos olvidar la tercera relación posible, a saber, «en parte sobre, en parte debajo» del suelo. En cualquier caso, nos perderíamos el razonamiento silogístico específico de las proposiciones geométricas; por ejemplo, las premisas «X está {en Y} e Y está {en Z}» no darían ninguna conclusión, ya que carecen de un término medio común (es decir, «Y» no es lógicamente idéntico a «en Y»).

interpretarlo literalmente: *podrían tener cualquier forma o incluso estar físicamente dispersos* , siempre que se cumplan las intersecciones pertinentes.[156]

La descripción aquí presentada de proposiciones y argumentos geométricos no abarca, por supuesto, la totalidad del campo de la lógica geométrica. Cabe mencionar otras formas de uso común, muchas de las cuales son compuestas e incluyen las formas anteriores. Por ejemplo, podemos mencionar las expresiones «X está cerca de Y» o «X está lejos de Y» (ambas implican que X está fuera de Y). Un caso especial de adyacencia sería: «X es contiguo a Y» (lo que significa que los límites de X e Y están en contacto en algún punto). Estas proposiciones pueden aparecer, por supuesto, combinadas con las demás en silogismos de forma mixta.

Las proposiciones comparativas, como «X es mayor que Y», «X es menor que Y», «X tiene el mismo tamaño que Y», etc., también se clasifican como formas geométricas. Lo mismo ocurre con las proposiciones que indican secuencia, como «X está antes que Y», «X está después de Y», «X es simultáneo a Y», etc. Otras formas comunes, como «junto a», «encima de», «debajo», «al este de», «al oeste de», etc., indican direcciones relativas. El punto clave aquí es que todo el campo de la geometría (como rama de las matemáticas y, eventualmente, de la física [157]) tiene un paralelismo en la lógica formal, que se centra en el *aspecto discursivo específico* del pensamiento geométrico; a esto se le puede llamar lógica geométrica.

Aspectos inductivos . Cuando la conclusión de un argumento es incierta, en el sentido de que tenemos una disyunción de dos (o más) conclusiones categóricas posibles como nuestra inferencia formal válida (como en el segundo ejemplo de silogismo geométrico, ilustrado arriba), el silogismo sigue siendo bastante *informativo* , ya que si bien hay más de un resultado concebible, muchas otras tesis quedan formalmente excluidas (por ejemplo, la conclusión 'X está completamente en Z' [como se muestra para X3] queda excluida de las premisas 'X está solo parcialmente en Y e Y está completamente en Z'), es decir, se vuelven lógicamente inconcebibles.

Otro punto que vale la pena mencionar con respecto a estas conclusiones alternativas es que podrían no tener el mismo *grado de probabilidad* . Si la situación en nuestro segundo ejemplo

---

[156] En cuanto a la metodología, cabe destacar que las cuestiones lógicas no pueden resolverse de forma creíble simplemente proponiendo ejemplos concretos (como suelen hacer algunos lógicos aficionados). Ciertas premisas pueden *parecer* conducir a una conclusión categórica, porque esa «conclusión» resulta ser cierta en ese caso particular (independientemente del proceso de razonamiento), aunque, de hecho —si consideramos la cuestión de forma más formal—, puede haber dos o más conclusiones posibles. Por ejemplo, «la caja está en el camión y el camión está en el garaje, por lo tanto, la caja está en el garaje» podría parecer correcta superficialmente (porque en algunos casos resulta ser así), pero en realidad la conclusión correcta es «la caja está al menos parcialmente en el garaje, pero puede estar parcialmente fuera» (ya que la caja puede ser mucho más larga que el camión). Por otro lado, por supuesto, un solo caso concreto puede, en ocasiones, bastar para invalidar una formulación propuesta.

[157] La geometría se ocupa de abstracciones matemáticas que no necesariamente tienen una expresión material evidente. Por ejemplo, si decimos que «el planeta Tierra está en el Sistema Solar», no nos referimos a que el Sistema Solar tenga un límite físico visible. Más bien, pensamos en su límite como los límites externos de la atracción gravitatoria del Sol y los planetas y otros cuerpos cercanos (en contraposición a la atracción de otros cuerpos que puedan encontrarse en la misma galaxia), más allá de los cuales un cuerpo se desplazaría sin obstáculos. Este límite efectivo, por supuesto, puede variar según cambien las condiciones.

anterior es exactamente como la describe nuestro diagrama de Euler (aunque, cabe reiterar, esta ilustración es solo una posible interpretación visual), entonces el resultado etiquetado como X2 parecería más probable que el etiquetado como X1. Claramente, hay muchos más lugares alrededor de la circunferencia de Y donde podría ubicarse X2; en comparación, X1 tiene un alcance muy limitado. En ese caso, podríamos decir que la conclusión de las premisas «X está solo parcialmente en Y e Y está completamente en Z» es muy probablemente «X (es decir, X2) está completamente en Z» y menos probablemente «X (es decir, X1) está solo parcialmente en Z».

Presta atención a este último comentario, pues se relaciona con la interfaz entre deducción e inducción. Una forma de definir la distinción entre estos dos tipos de inferencia es considerar las conclusiones únicas como deductivas y las múltiples conclusiones posibles (especialmente cuando se han calculado sus probabilidades relativas) como argumentos inductivos; desde esa perspectiva, la deducción es el caso límite de la inducción, cuando la probabilidad de una conclusión determinada es del cien por cien. Alternativamente, podríamos considerar tales conclusiones formales disyuntivas de algunos silogismos como tan «deductivas» como las conclusiones categóricas; pero en ese caso, la expresión «deductivo» simplemente corresponde a lo que entendemos por «inferencia».

Estos dos puntos de vista pueden conciliarse si entendemos la diferencia entre centrarnos en la proposición disyuntiva inferida en su conjunto, que se "deduce" con fuerza, y centrarnos en los disyuntos individuales que la componen, que eventualmente pueden ser "inducidos" de diversas maneras de acuerdo con sus probabilidades relativas (que, cabe destacar, requieren una argumentación adicional para establecerse).

Cuando las disyunciones se ordenan según sus probabilidades respectivas, la disyunción más probable se convierte en nuestra primera opción como conclusión. Si esta elección resulta contradicha por otras consideraciones (es decir, por la experiencia o por inferencias conceptuales más fiables), optamos por la segunda disyunción más probable. Si esta última también se descarta, elegimos la tercera, y así sucesivamente, hasta que (si es que alguna vez) nos quede una sola opción. Este es, por supuesto, el proceso de *aducción* : ante más de una solución a un problema, optamos por la más creíble, pero podemos vernos gradualmente impulsados (por la evidencia concreta o por cuestiones abstractas) a preferir soluciones inicialmente menos obvias.[158]

---

[158] Para dar un ejemplo tradicional específico: supongamos que veo algo que se asemeja a fenómenos que en el pasado he etiquetado como "humo". No puedo llamarlo humo de inmediato sin arriesgarme a equivocarme. Antes de aplicar la misma etiqueta a esta nueva experiencia visual, debo asegurarme diligentemente de que se ajusta a las condiciones de aplicabilidad previamente establecidas (o tal vez deba adaptarlas). Por lo tanto, querría oler y averiguar si lo que acabo de ver no solo parece humo, sino que también huele a humo. Si no puedo estar seguro de que el olor provenga de la misma fuente que la vista, tal vez deba investigar más a fondo buscando un fuego subyacente. Mejor aún (ya que el humo no siempre va acompañado de llamas visibles o calor tangible), puedo analizar químicamente el fenómeno. Si resulta estar compuesto de H_2O , por ejemplo, concluiría que no es humo, sino niebla. Si, por otro lado, la composición química es consistente con la composición previamente establecida para el humo, finalmente puedo concluir con una probabilidad razonable que lo que vi era humo (a menos que se proponga alguna objeción adicional). Este es el proceso de aducción en la observación, clasificación y denominación: eliminar gradualmente las interpretaciones alternativas de una observación inicial mediante observaciones y argumentos adicionales; reducir las posibilidades hasta alcanzar una certeza razonable.

Pero cabe señalar también que, en algunos casos, incluso la opción menos probable puede resultar errónea (empíricamente o de otra manera). En tal caso, tendríamos que repasar nuestro razonamiento para determinar con exactitud qué supuesto anterior debemos *revisar* para recuperar una situación lógica. Pues es lógicamente inaceptable que *todas* las inferencias alternativas válidas a partir de premisas verdaderas resulten falsas. Si el consecuente de un antecedente es ciertamente falso, el antecedente no puede ser completamente verdadero, sino que debe contener algún error.

Cabe señalar que, dada la posibilidad de premisas erróneas en la deducción (ya sean las conclusiones verdaderas o falsas), esta es mucho más provisional de lo que parece a primera vista. En ese sentido, la deducción debe considerarse una herramienta más dentro del conjunto de la inducción (junto con la observación, la generalización y la particularización, la aducción, etc.). Incluso los resultados de la aplicación directa de las leyes del pensamiento son, en última instancia, inductivos, en el sentido de que los datos empíricos o conceptuales a los que se aplican dichas leyes son producto de una inducción previa.[159]

Dado que la deducción es imposible sin información previa a partir de la cual se pueda deducir información adicional, todo conocimiento es, en última instancia, inductivo. Todo conocimiento requiere algún tipo de aporte experiencial (ya sea sensorial, mental o intuitivo) para tomar forma. La lógica deductiva consiste simplemente en ordenar dicho conocimiento con referencia a las leyes del pensamiento (identidad, no contradicción y exclusión del término medio). [160]Estos comentarios no pretenden en absoluto menospreciar la deducción. Por el contrario, podemos señalar que la inducción más allá de la mera observación es imposible sin alguna deducción, y que en el momento en que comenzamos a analizar y sintetizar datos puramente empíricos, estamos realizando actos deductivos.

Nuestras interpretaciones o explicaciones de los datos dados pueden denominarse conclusiones inductivas o deductivas, según el énfasis que pongamos. Si queremos destacar la fragilidad del resultado, lo llamamos inductivo; si queremos subrayar el rigor de nuestro razonamiento, lo llamamos deductivo. Una conclusión simplemente "más probable" sigue siendo deductiva, en el sentido de que es la mejor hipótesis posible dentro del contexto del conocimiento disponible. Esto significa que, dadas las premisas disponibles, podemos deducir esa conclusión; pero si se nos proporcionaran (o se nos proporcionaran posteriormente) premisas adicionales (o modificadas), se podría deducir otra conclusión.

---

[159] Me refiero aquí a argumentos que revelan una autocontradicción en alguna idea o tesis; por ejemplo: es autocontradictorio afirmar que «todo conocimiento es falso». La cuestión es que, en este último ejemplo, dependemos de comprender qué se entiende por «todo», por «conocimiento», por «es» y por «falso» antes de darnos cuenta de que afirmarlo constituye en sí mismo una aseveración (sobre un conocimiento verdadero) y, por lo tanto, es autocontradictorio. De hecho, incluso el concepto de autocontradicción debe comprenderse. De ello se deduce que ningún acto de razonamiento, por muy primario que sea, es jamás una isla deductiva aislada; siempre hay algún elemento de inducción subyacente.

[160] Concediendo esta reflexión, es fácil ver la insensatez de la “dicotomía analítico/sintético” de Kant; y de manera similar, del trabajo de los lógicos que asumen que existe algo así como “sistemas lógicos puramente deductivos”. Tales filósofos y lógicos no se detienen a preguntarse cómo... Lograron obtener su conocimiento aparentemente de la nada. Hay una falta de autocrítica por su parte; dan por sentado que sus ideas son primarias irreductibles, como si se les hubiera concedido un privilegio epistemológico.

9. Anexos (2009-10)

1. Sobre la inducción en el capítulo 1. Cabe señalar que la inducción del contenido de las proposiciones y **la inducción de las relaciones formales** entre ellas (oposiciones, educciones, silogismos, etc.) están sujetas a reglas distintas.

Para inducir una proposición de cualquier forma con *contenido específico* , es decir, una proposición «material» (llamada así en contraposición a las proposiciones formales, ya se trate de concretos o abstractos de materia, mente o espíritu), es necesario contar con *alguna evidencia empírica* de que la relación en cuestión se da al menos en algunos casos. (Esto es cierto en última instancia, considerando el conocimiento en su conjunto: si bien algunas de nuestras proposiciones particulares se obtienen de otras proposiciones por deducción, la información de la que las deducimos debe estar fundamentada en la experiencia). Así, por ejemplo, una proposición como «algunos cisnes son blancos» requiere que observemos efectivamente algunos «cisnes blancos». No aceptaríamos normalmente (es decir, habitualmente, ignorando los intermediarios deductivos) la proposición de que «algunos cisnes son verdes [como los loros]» sin haber presenciado el hecho. De tales particularidades empíricas se deriva finalmente todo nuestro conocimiento general, ya sea por generalización y particularización o por razonamiento aductivo (o por deducción a partir de proposiciones generales así derivadas).

Esta metodología no se aplica a *la forma principios* . El punto de partida de la lógica formal es la suposición de que la relación entre dos proposiciones cualesquiera es de simple compatibilidad, *a menos que* se demuestre que ellas y/o sus negaciones son incompatibles de alguna manera. Contrariamente a lo que afirman algunos lógicos modernos, no podemos " *probar "* compatibilidad". Podemos mostrar ejemplos, pero la compatibilidad en los ejemplos se da por sentada, ya que no se encuentra ni se demuestra ninguna *incompatibilidad* (ni siquiera mediante la intuición lógica). En este contexto, debemos tener cuidado de no empezar la casa por el tejado. Nuestra actitud de exigir pruebas es correcta, y nuestro método de aducir ejemplos también lo es, *en cuanto al contenido* . Pero en cuanto a *la forma, no.* – es decir, en lógica formal – el procedimiento es el inverso: debemos probar las implicaciones en lugar de las no implicaciones.

Por ejemplo, en el caso de la doctrina de las oposiciones, procedemos de la siguiente manera: existen (según las leyes del pensamiento) solo siete oposiciones posibles: contradictoria, contraria, subcontraria, implicante, subalternante, subalternada, no relacionada. Por lo tanto, cuando no podemos probar nada sobre la oposición entre dos formas proposicionales P y Q, debemos asumir que no están relacionadas. Simplemente porque: ¡ *no hay otra posibilidad de que lo estén* ! [161]Siempre procedemos *eliminando las alternativas no probadas* . Exigimos

[161] Asimismo, si no podemos probar que P y no-Q no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas, entonces no se puede asumir que P y Q sean implicantes. Si no podemos probar que P y no-Q no pueden ser ambas verdaderas, entonces no se puede asumir que P sea subalternada por Q. Si no

pruebas para las relaciones duras, no para las blandas. Estas últimas se derivan automáticamente, en virtud de que no hemos probado las primeras. Así es como siempre proceden los lógicos. Buscar compatibilidades es redundante , porque no hay manera de hacerlo sin circularidad o infinitud. Imaginemos todas las formas proposicionales del mundo, ahora o en el futuro: no tenemos que demostrar que todas son compatibles antes de usarlas. Se consideran compatibles hasta que y a menos que Logramos demostrarles lo contrario.

2. Ampliando la conclusión del capítulo 2. Kant definió un **analítico. Una proposición se define** como aquella cuyo predicado está «contenido» (es decir, dado y manifestado inmediatamente) en el sujeto. Esto significaba que el concepto de sujeto nos resultaba impensable sin el concepto de predicado, de modo que podíamos extraer mentalmente este último del primero tanto a priori (es decir, sin recurrir a la experiencia) como necesariamente (es decir, con absoluta certeza). Sostengo que no existe tal proceso mental como el analítico de Kant. Kant, y de hecho muchas personas, creen que pueden extraer ciertos predicados de ciertos sujetos sin recurrir a la experiencia y con absoluta certeza; pero esto es un error por su parte debido a una introspección y reflexión insuficientes. Dicha extracción sí ocurre, pero no es una deducción a priori ni lógicamente necesaria: depende de la experiencia y puede resultar de un procesamiento erróneo de la información. No nos dice cómo *se conoció originalmente el predicado en cuestión* , sino que es simplemente un recuerdo a posteriori de una opinión o decisión ya formada. Por lo tanto, el concepto mismo de análisis propuesto por Kant es erróneo, y *todas* las proposiciones deben considerarse esencialmente sintéticas en el sentido que él le da al término. Incluso las cuatro leyes del pensamiento y la lógica formal derivada de ellas son sintéticas, cabe destacar.

Detrás de la creencia errónea en las proposiciones analíticas kantianas subyace la creencia kantiana en el conocimiento **a priori** . Sostengo, una vez más, que ningún conocimiento humano es puramente a priori; todo conocimiento humano es, en diversos grados, a posteriori. Como he argumentado, incluso las tres leyes del pensamiento de Aristóteles y el principio de inducción dependen de alguna experiencia para que surjan en la mente, se comprendan y se crean. No pueden existir en el vacío, como un pensamiento completamente desprovisto de todo contenido. Son lo más cercano que podemos encontrar al pensamiento a priori, pero no pueden ser concebiblemente 100% a priori. Por lo tanto, la idea kantiana de a priori es también una mera invención suya. Podemos usar el término para referirnos a la participación de actos racionales (en contraste con la experiencia pura) en la formación de juicios, pero no podemos concluir de dicho uso que existan juicios completamente racionales (es decir, desprovistos de cualquier contenido experiencial).

De estas consideraciones se desprende que la búsqueda de proposiciones «sintéticas a priori» por parte de Kant es una falacia. Todas las proposiciones son sintéticas, incluso aquellas que le parecían analíticas. Y ninguna proposición es puramente a priori; todas son, en cierta medida, a

---

podemos probar que P y no-Q no pueden ser ambas falsas, entonces no se puede asumir que P sea subalternada por Q. Si no podemos probar que P y Q no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas, entonces no se puede asumir que sean contradictorias. Si no podemos probar que P y Q no pueden ser ambas verdaderas, entonces no se puede asumir que sean contrarias. Si no podemos probar que P y Q no pueden ser ambas falsas, entonces no se puede asumir que sean subcontrarias. Si ninguna de estas relaciones subyacentes puede probarse, las dos proposiciones deben tomarse como no relacionadas.

posteriori, es decir, dependen de la experiencia en algún momento. En otras palabras, todas las proposiciones son sintéticas a posteriori (ya sean lógicamente necesarias o lógicamente contingentes).

3. En relación con los capítulos sobre categorías, razonamiento y números, conviene profundizar un poco más en **los conceptos cuantitativos más abstractos utilizados en lógica** , a saber: todos, ninguno, algunos, algunos no, etc. ¿Cómo se pueden definir estos conceptos evitando la circularidad?

Creo que debemos considerar «todos» (o «cada uno») como un razonamiento muy temprano, un sentido de inclusión total del conjunto de unidades en consideración. La inclusión sugiere pertenencia (estar «en» un grupo) y conjunción («y») con otros; el grupo está «completo» cuando no se admiten más unidades en él. Al principio, el concepto «todos» se refiere a conjuntos finitos; pero más adelante debemos extenderlo a conjuntos no finitos o (más precisamente) conjuntos abiertos, es decir, conjuntos cuyos elementos aún no se han identificado. A continuación, en el orden de las cosas, viene el equivalente negativo de este concepto, a saber, «ninguno», que significa «todo no», es decir, «ninguno», siendo la expresión de negación «no» otra noción/concepto muy primitivo.

A partir de estos dos conceptos universales, podemos, mediante conjunción, derivar el particular definido «algunos y algunos no», que puede definirse como «ni todos ni ninguno». Los tres conceptos «todos», «ninguno» y «ni todos ni ninguno» se consideran contrarios, es decir, mutuamente excluyentes (solo uno de ellos puede ser verdadero) y, en conjunto, exhaustivos (no más de dos de ellos pueden ser falsos). Ahora podemos definir el particular indefinido «algunos» como la cantidad común en «todos» y en «ni todos ni ninguno», y «algunos no» como la cantidad común en «ninguno» y en «ni todos ni ninguno». Alternativamente, podemos decir que «algunos» significa «no ninguno», es decir (expresado de forma más positiva) uno o más hasta todos, y «algunos no» significa «no todos», es decir (expresado de nuevo de forma más positiva) menos que todos o incluso ninguno.

Otros conceptos abstractos de cantidad, como muchos, pocos, más, menos, la mayoría y el menor, pueden aclararse de manera similar, sin recurrir a razonamientos circulares, comparando tamaños o proporciones de subconjuntos. Hasta aquí la cuestión de la cantidad.

En lo que respecta a la modalidad, no es necesario proceder de la misma manera, ya que las categorías de modalidad se definen en función de las categorías de cantidad ya desarrolladas. Es decir, mientras que para la cantidad parece mejor comenzar con "todo" para evitar la circularidad, para la modalidad no es necesario comenzar con la necesidad (es decir: en todas las condiciones), sino que podemos igualmente comenzar con la posibilidad (es decir: en algunas condiciones), o como prefiramos, sin riesgo de circularidad.

4. En el capítulo 4 mencioné las geometrías euclidianas y no euclidianas. Con respecto a **los axiomas de la geometría** , quisiera añadir lo siguiente. Estos axiomas son inducidos; es decir, parecen *verdaderos* (en un momento dado de la historia, para ciertas personas), y generalizamos a partir de esa apariencia que, en efecto, *son* verdaderos. Esta generalización, de «parece ser» a «es», se da no solo en geometría, sino en todos los campos. Siempre se realiza, como toda generalización, con una condición tácita o explícita. Pensamos: esto es así, a menos que surja

una apariencia o una intuición contraria; si esto ocurre, revisaremos esta generalización y quizás decidamos particularizarla.

Esto debería ser obvio; pero conviene recordarlo, porque algunos comentaristas tienden a dramatizar el paso de la geometría euclidiana a la no euclidiana como una especie de antinomia, es decir, como algo contrario a la razón. No, la razón lo acepta sin reservas.

Book 3. EN DEFENSA DE LAS LEYES DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

En defensa de las leyes del pensamiento de Aristóteles se abordan, desde un punto de vista fenomenológico, numerosas objeciones y conceptos erróneos modernos y budistas con respecto a los principios básicos de la lógica aristotélica.

Hoy en día, muchas personas parecen estar atacando las leyes del pensamiento de Aristóteles, algunas provenientes de Occidente y otras de Oriente. Es importante revisar y refutar estas ideas a medida que surgen.

1. Los lógicos tienen que introspeccionar.

La tarea de los lógicos puede describirse como un intento de comprender si, cómo y en qué medida el conocimiento alegado puede relacionarse con algo que denominamos «realidad». Este esfuerzo se llama «lógica», especialmente cuando se centra en las formas del discurso. En un sentido más amplio, en asociación con la «fenomenología» (el estudio de las apariencias en sí mismas), se convierte en «epistemología» (la teoría del conocimiento) y/o «ontología» (la teoría del ser).

La lógica es, en primer lugar, una ciencia *descriptiva* : una observación detallada de cómo pensamos y adquirimos conocimiento (o, dicho con más cautela, nuestra opinión). En segundo lugar, la lógica es una disciplina *prescriptiva* : tras observar cuidadosamente cómo pensamos, podemos juzgar nuestros procesos mentales con mayor claridad y decidir cuáles son creíbles y cuáles no. En tercer lugar, estos hallazgos descriptivos y prescriptivos deben recopilarse y sistematizarse.[162]

La primera cuestión que debemos aclarar es qué entendemos por « ***pensamiento*** ». El pensamiento no es, como algunos creen, un «flujo de conciencia». Es, más bien, un flujo de *contenidos de* la conciencia. La «conciencia» es lo que nos relaciona con los objetos cuando los percibimos. La conciencia, como tal, es siempre la misma, independientemente de a qué se refiera. Son los «contenidos» de la conciencia los que cambian con el tiempo. Estos son todo aquello que se nos presenta y de lo que somos conscientes en algún grado. Esto incluye las percepciones «sensoriales» aparentemente externas, las percepciones aparentemente internas de nuestra «mente», nuestras intuiciones sobre nosotros mismos y sus funciones, y los productos conceptuales de todo ello.

Desde una perspectiva más psicológica, el pensamiento se compone de intenciones no verbales y actos racionales, ideas y discursos verbales, reminiscencias, anticipaciones, fantasías, planes, cálculos, juicios, decisiones, explicaciones, acusaciones, justificaciones, etc. Estos pueden calificarse como útiles o inútiles; positivos, negativos o neutrales (es decir, a favor o en contra de algo o alguien, o sin inclinación hacia ninguno de los dos); agradables, desagradables o sin carga emocional; y así sucesivamente.

El ser humano tiende a reflexionar sobre su experiencia, en diversos grados. Rara vez nos conformamos con observar pasivamente los detalles vividos, sino que solemos buscar activamente generalidades al respecto. ¿Por qué? Porque pensar en términos generales parece

---

[162] El término «lógica» con minúscula puede aplicarse coloquialmente a cualquier tipo de *discurso* , ya sea «lógico» o «ilógico», es decir, lógica válida o inválida. Cuando queremos referirnos a la ciencia de la lógica, es decir, a los modos de pensamiento rigurosos, podemos escribir «Lógica» con mayúscula. Sin embargo, usar siempre mayúscula resulta tedioso para escritores y lectores, por lo que solemos recurrir al uso de «lógica» incluso cuando nos referimos a «Lógica». El contexto debe aclarar nuestra intención.

cognitivamente más económico y eficiente. Por supuesto, los pensamientos pueden centrarse tanto en los detalles como en las generalidades.

La mayor parte del pensamiento es particular, en el sentido de que se centra en *individuos específicos* . Estos pensamientos tratan sobre mí, tú o alguna otra persona o personas, o sobre algún otro objeto individual en cuestión. Sin embargo, algunos pensamientos son discursos en busca de principios. Estos últimos se componen de enunciados aplicables a todo *tipo de cosas* , o bien de enunciados que niegan dicha generalidad. Pueden incluir proposiciones sobre individuos, pero solo de forma incidental, en la medida en que proporcionan una base aductiva (es decir, evidencia) para los principios o ejemplos ilustrativos.

Todos los pensamientos generales se basan inductivamente en pensamientos particulares y, a su vez, los implican deductivamente. La mayoría de los pensamientos particulares involucran pensamientos generales (por ejemplo, un silogismo singular requiere una premisa general para llegar a una conclusión válida) y, por lo general, dan lugar a pensamientos generales. Asimismo, los pensamientos sobre un individuo pueden implicar generalización y particularización, por ejemplo, en relación con su apariencia o sus patrones de comportamiento. Cabe destacar también que la negación de un particular es una generalización.

Los actos de pensamiento más elementales pueden denominarse *razonamientos* . Esto se refiere a actos racionales primarios como afirmar y negar, comparar y contrastar, igualar y diferenciar, aislar y ensamblar, unir y separar, estimar medidas o grados relativos, etc. Los pensamientos y procesos de pensamiento más complejos que estudiamos en lógica formal —como las proposiciones predicativas y otras; el silogismo y otras inferencias deductivas; la generalización, la aducción y otros argumentos inductivos— se componen de numerosos razonamientos de este tipo. Estos últimos podrían denominarse *cogitaciones* para distinguirlos.

Los pensamientos pueden tenerse sin el uso de palabras (es decir, símbolos significativos de cualquier tipo) o antes de utilizarlas.

El pensamiento suele ser (más a menudo de lo que la gente cree) no verbal, o más precisamente, preverbal. En este pensamiento tácito, las ideas se expresan mediante meras intenciones (actos de voluntad del sujeto). Además, el pensamiento verbal rara vez es exclusivamente verbal; generalmente subyace en él alguna proyección visual y/o auditiva (directamente de la memoria o tras la manipulación de la imaginación), así como algunos fenómenos emocionales y sensoriales relacionados, que forman parte del pensamiento en su conjunto.

Podríamos llamar *discurso verbal al pensamiento* , porque una vez que lo expresamos con palabras, adquiere un carácter más denso [163]. A menudo, un pensamiento se completa mucho antes de verbalizarse; se expresa con palabras solo para hacerlo más accesible al público. Sin embargo, con frecuencia la verbalización es necesaria para un pensamiento eficaz; en tales casos, las palabras lo hacen más controlado, eficiente y preciso. Pero también es cierto que, si se abusa de ellas, las palabras pueden dificultar, oscurecer y confundir el pensamiento.

[163] Aunque, por analogía, a veces hablamos de un discurso subyacente o implícito, es decir, de las implicaciones no expresadas del discurso explícito y otros actos perceptibles. La «cadena» a la que nos referimos aquí puede ser una serie de imágenes y sonidos en la mente, una serie de gestos simbólicos o una serie de signos en papel o en algún otro soporte.

Cuando el discurso se orienta al descubrimiento de principios, puede denominarse *intelección* (o pensamiento intelectual) [164]. Este último término se refiere idealmente a las investigaciones filosóficas y científicas razonadas; pero también puede aplicarse a discursos pseudorracionales, como la astrología o la alquimia, en la medida en que sirvan para comprender la vida o el mundo mediante generalidades para las personas interesadas. Es decir: la intelección no es necesariamente correcta; una teoría política o ética es intelectual, pero puede estar lejos de ser cierta.

Sin importar cómo se manifieste, el pensamiento discursivo puede ser racional o irracional, según se base en la lógica y apele a ella o la contradiga deliberadamente. La naturaleza de la lógica, [165]por supuesto, no es evidente para los pensadores lógicos, sino que debe ser descubierta y estudiada. No obstante, podemos reflexionar a posteriori sobre esta distinción.

Un pensamiento, o una parte o aspecto de un pensamiento, que afirma algo, es decir, que sostiene que algo es en cierto grado verdadero o falso, bueno o malo, bello o feo, puede caracterizarse como un *juicio* . Algunos pensamientos, o partes o aspectos de pensamientos, no son juiciosos en este sentido. Todas las razonaciones, y más aún todas las cavitaciones, son juiciosas de alguna manera.

Gradualmente, nos damos cuenta de que la empresa lógica siempre implica ciertos juicios fundamentales llamados las tres «leyes del pensamiento» y el relacionado «principio de inducción». El término «juicio» siempre se refiere a un «juicio de valor». Pero, por supuesto, en ese contexto no tiene el mismo significado que en ética o estética. Se relaciona con los valores de «verdad o falsedad», no (al menos, no directamente) con los de «bueno o malo» o «bello o feo». Estos juicios de valor fácticos se han denominado «alético» [166].

El lógico, pues, tiene dos tareas, ambas constituyendo una empresa amplia, continua e inagotable:

- Se trata esencialmente de un *método observacional* : observar los procesos de pensamiento reales (los propios y los de los demás), discernir los actos racionales que implican y las formas que adoptan [167].
- El otro enfoque es más *conceptual* : evaluar lógicamente la eficacia cognitiva de tales pensamientos, es decir, determinar su idoneidad para el conocimiento de la realidad, situándolos en un contexto más amplio, es decir, en un sistema coherente de fenomenología, epistemología y ontología.

---

[164] El discurso intelectual se contrapone al discurso no intelectual, como hablar de la comida o de la relación con los vecinos. La línea divisoria no siempre es evidente, por supuesto.

[165] Aquí, la "lógica" se entiende en su sentido absoluto, y no en referencia a ciertas inclinaciones o patrones de pensamiento individuales o culturales.

[166] El término «alética» se utiliza aquí, cabe destacar, con la connotación esencial de hecho neutral (en contraposición, por ejemplo, a las verdades éticas o estéticas). Teniendo en cuenta esta distinción, el fundamento de la lógica podría caracterizarse como una «axiología». Este último término (acuñado a principios del siglo XX) se emplea principalmente en relación con los juicios éticos, pero puede aplicarse igualmente al estudio de las leyes del pensamiento en general. Otro término para este estudio es «metalógico».

[167] Observar las formas que adoptan los pensamientos implica abstraer las "formas" de los "contenidos" de numerosos pensamientos. Por ejemplo, "Todos los X son Y" es una forma, mientras que "Todos los seres vivos tienen genes" es un contenido.

Este es un punto muy importante que deseo destacar: los aspirantes a lógicos deben aprender a realizar un gran esfuerzo de *introspección* , es decir, a «mirar hacia adentro». La lógica no es una disciplina meramente analítica, sino principalmente sintética, producto de la observación del propio pensamiento. Los pensamientos de los demás, expresados en su discurso oral y escrito, y sugeridos por su comportamiento, también constituyen, por supuesto, fuentes importantes de información lógica.

Para ser un lógico eficaz, primero hay que aprender a meditar, es decir, a observar con paciencia, atención, precisión y consciencia los propios procesos de pensamiento. Posteriormente, por supuesto, conviene observar la forma de pensar de los demás. Una ventaja de este hábito es desarrollar una mayor autoconciencia, en el sentido de poder analizar ***de forma reflexiva*** el propio discurso y considerar si se ajusta o no a las propias teorías sobre el mismo.

Con demasiada frecuencia, los lógicos (y, en general, los filósofos) no ejercen un juicio crítico sobre sus propias ideas. Están tan ansiosos por dar su opinión (y ganar importancia), y al mismo tiempo tan temerosos de reconocer sus propios errores (y así perder su propia relevancia), que evitan compulsivamente la reflexión. De este modo, por cierto, pierden valiosas oportunidades para contribuir desinteresadamente al avance de su campo de estudio.

Muchos lógicos se han dedicado con ahínco a la conceptualización sin dedicar previamente el tiempo suficiente a la observación. Por ello, han desarrollado sistemas lógicos que poco tienen que ver con el pensamiento humano. En particular: sistemas puramente deductivos que ignoran por completo la naturaleza predominantemente inductiva del pensamiento humano. O también: sistemas simbólicos basados en un mínimo de formas simples que desatienden por completo la inmensa riqueza de las formas de pensamiento humano. Prefiero calificar este tipo de «sistemas lógicos» como juegos pseudointelectuales o meras exhibiciones de vanidad.

Muchos lógicos [168]han desarrollado sus sistemas basándose en observaciones muy imprecisas, realizadas de forma incidental en el pasado; observaciones de alcance limitado, hechas de manera relativamente inconsciente. En consecuencia, sus ideas han tendido a ser excesivamente especulativas y, a menudo, han cometido errores, imponiendo límites artificiales al pensamiento o llegando a conclusiones demasiado escépticas. Este tipo de lógica se convierte en un ejercicio de ciego guiando a otro ciego.

Un error muy común ha sido omitir la comprobación de sus teorías en sí mismas, es decir, no considerar cómo surgieron esas teorías en sus mentes y cómo esa génesis percibida podría afectar su evaluación. Se apresuran a la tarea relativamente sencilla de construir teorías sin antes recopilar datos suficientes y sin verificarlas posteriormente de forma reflexiva.

Sus métodos inductivos son deficientes. Sus observaciones son vagas e insuficientes. Generalizan demasiado pronto y de forma excesiva, y no logran concretar cuando posteriormente se topan con datos nuevos y contradictorios. Elaboran teorías sin los controles y equilibrios adecuados, y no consiguen armonizar todas las tesis contradictorias.

Ante el comportamiento poco profesional de muchos lógicos, tanto del pasado como del presente, resulta evidente que quienes aspiran a serlo deberían aprender a meditar desde temprana edad, para así adquirir la consciencia y el dominio necesarios de sus propios procesos de pensamiento. A medida que se progresa en la meditación, y por supuesto en el conocimiento

[168] Me gustaría mencionar aquí algunas figuras importantes; algunos ejemplos se mencionan en otras partes del presente volumen y en otras obras.

y la comprensión de la teoría lógica, se alcanza un nivel en el que se es plenamente consciente de los procesos de pensamiento implicados en cualquier discurso (tanto el propio como el ajeno).

2. La primacía de las leyes del pensamiento

Las leyes del pensamiento de Aristóteles no pueden entenderse con unos pocos clichés, sino que requieren mucho estudio para ser comprendidas. ***Las leyes del pensamiento*** pueden expresarse brevemente como [169]:

1. ***Una cosa es lo que es*** (la ley de identidad).
2. ***Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo*** (la ley de no contradicción).
3. ***Una cosa no puede ser ni dejar de ser*** (la ley del tercero excluido).

Estos tres principios implican que todo lo que existe es algo, sea lo que sea. No es algo distinto de lo que es. No es la nada en absoluto. No es simplemente cualquier cosa. Si algo existe, posee ciertas características. No se puede afirmar con razón que tenga características distintas a esas, ni que carezca de ninguna, ni que tenga y carezca de características a la vez.

Una cosa es lo que es, sepamos o no qué es, y nos guste o no. No son nuestras creencias ni preferencias las que la definen. Es lo que es independientemente de ellas. Nuestras creencias pueden ser erróneas, y a menudo lo son. ¿Cómo lo sabemos? Mediante creencias posteriores, basadas en mejor información y/o argumentos.

Sin embargo, una cosa puede presentar características contradictorias en diferentes partes o aspectos de su ser. En particular, una cosa puede cambiar con el tiempo. Siempre que estas diferencias se separen en cuanto al lugar, el tiempo u otras relaciones con otras cosas, como una relación causal, la contradicción no es imposible. Pero si nos referimos a la misma cosa, en el mismo lugar y momento, e idéntica en todos los demás aspectos, la contradicción es lógicamente inaceptable; es indicativa de un error de razonamiento.

Asimismo, es posible que no tengamos ni idea o certeza de cuáles son algunas (de hecho, muchas o la mayoría) de las características de algo. Estas situaciones problemáticas evidencian nuestra ignorancia y no deben interpretarse como que el objeto en cuestión carezca necesariamente de las características desconocidas, o que no tenga ni carezca de ciertas características, o que las tenga y carezca a la vez.

Todas estas ideas lógicas se evidencian en nuestros pensamientos cotidianos y en el pensamiento científico. Si analizamos nuestro discurso con claridad y honestidad, vemos que nuestra

[169] Estas son, por supuesto, afirmaciones sencillas que requieren mayor desarrollo. Cabe señalar que, cuando hablo de «una cosa», me refiero no solo a términos (percepciones y conceptos, o los objetos a los que se refieren), sino también a proposiciones (que relacionan percepciones y/o conceptos).

convicción en cada caso depende de estos criterios. En ocasiones, algunas personas intentan hacer afirmaciones contrarias a estos criterios; pero, tras un análisis más profundo, siempre se puede demostrar de forma convincente que están equivocadas.

Estos principios lógicos generales, y algunos otros (en particular el principio de inducción, por mencionar uno), nos ayudan a regular nuestro pensamiento, asegurando que se ajuste lo más posible a la realidad y que no nos perdamos cognitivamente en un complejo laberinto de disparates fantásticos.

No nos obligan a ser veraces ni garantizan el éxito de nuestros esfuerzos por adquirir conocimiento, pero nos proporcionan criterios fundamentales para evaluar nuestro progreso en todo momento. (Se hablará más sobre estos principios en este volumen, además de lo ya expuesto anteriormente).

Si no se buscan y estudian detenidamente las funciones epistemológicas y ontológicas cruciales de las tres leyes del pensamiento de Aristóteles en el conocimiento humano, es poco probable que estas valiosas enseñanzas del entendimiento humano sean valoradas. Se requiere toda una vida de reflexión sobre cuestiones lógicas y filosóficas para comprender plenamente su impacto e importancia.

Me asombra la gente que cree poder demostrar que la razón es irracional. Apoyándose en sofistas posmodernos de moda, como Wittgenstein o Heidegger, o en otros más antiguos, como Nagarjuna, argumentan con seguridad que los fundamentos de la racionalidad son arbitrarios, o bien implican circularidad o regresión infinita. No se dan cuenta de que sus predecesores intelectuales, en realidad, ignoraban la lógica o eran intencionadamente ilógicos.

Muchos críticos de las leyes del pensamiento simplemente no las comprenden; no es de extrañar, entonces, que sean críticos. Tienen una visión muy limitada y superficial de las leyes del pensamiento; no las han estudiado con amplitud ni profundidad. Por ejemplo, para algunas personas, formadas bajo la lógica simbólica "moderna", las leyes del pensamiento se reducen a X=X, ~(X+~X) y ~(~X+~~X). Ante afirmaciones tan simplistas y superficiales, no es de extrañar que las leyes les parezcan arbitrarias y prescindibles.

Las leyes no constituyen un prejuicio sobre el mundo, como algunos críticos pretenden sugerir. La ley de identidad no nos habla de una identidad particular, sino que simplemente nos invita a ser conscientes de cómo son las cosas, o incluso de lo que aparentan ser. La ley de no contradicción no favorece la tesis de que algo es X, ni la de que no lo es; nos permite enfrentarnos a dilemas en ocasiones, prohibiéndonos únicamente aceptar las contradicciones implícitas como definitivas. La ley del tercero excluido no niega la posibilidad de incertidumbre, sino que nos insta a seguir buscando soluciones a los problemas.

Si nada se supiera, ni siquiera se pudiera conocer, como algunos afirman, esto no constituiría una buena razón para descartar las leyes del pensamiento, pues estas leyes no hacen afirmaciones sobre el contenido específico del mundo de la materia, la mente o el espíritu. No exigen nada *a priori* con respecto a una u otra tesis. Simplemente sirven para regular nuestra relación cognitiva con el mundo, sea cual sea su naturaleza o apariencia. Nos muestran cómo evitar y eliminar los errores de razonamiento.

Estas leyes pueden enseñarnos, para empezar, que afirmar que "nada se sabe ni se puede conocer" es una contradicción en sí misma y, por lo tanto, ilógico e insostenible.

Tal afirmación, sobre la inexistencia o imposibilidad del conocimiento como tal, debe admitirse como una alegación de conocimiento (siendo esta admisión un requisito del principio de identidad). Por lo tanto, es impensable que un sujeto pueda alcanzar tal supuesto conocimiento de su total ignorancia (ya que tal logro iría en contra del principio de no contradicción). Ni siquiera podríamos adoptar una postura negativa de negar tanto el conocimiento como el conocimiento de la ignorancia (en un intento de eludir el principio del tercero excluido), pues esto también constituye una aseveración, una pretensión de hecho establecido, una pretensión de conocimiento.

Todas estas ideas racionales no están sujetas a debate.

La oposición a las leyes del pensamiento es prueba fehaciente e irrefutable de un error de razonamiento. ¿Cómo podría justificarse *sistemáticamente dicha oposición* sin recurrir a esas mismas leyes? No se podría alegar generalización ni deducción a partir de la experiencia, pues esto implicaría recurrir a la ley de generalización o al principio de aducción, que se basan en las leyes del pensamiento. Tampoco se podría alegar conclusión silogística u otra conclusión deductiva, por la misma razón. Tal oposición solo puede fundamentarse en afirmaciones arbitrarias, sin ningún fundamento racional concebible.

Los argumentos a favor de las leyes del pensamiento, como este, son tachados por sus detractores de «circulares» o «infinitamente regresivos», es decir, arbitrarios. Pero señalar la falacia de la circularidad o la regresión infinita implica apelar a la necesidad de fundamentar las creencias en la experiencia o el razonamiento, que es precisamente el mensaje de las leyes del pensamiento. Por lo tanto, quienes nos acusan de circularidad o infinitud hacen algo peor que ser circulares o infinitos: apelan a aquello que pretenden refutar; ¡son contradictorios y, además, arbitrarios!

Es nuestra facultad de razonamiento lógico la que nos enseña a desconfiar de las proposiciones arbitrarias, a las que a veces se les da una apariencia de prueba mediante argumentos circulares o infinitos. No se puede negar esta facultad de razonamiento lógico afirmando que solo puede probarse mediante argumentos circulares o infinitos. Esto la volvería contra sí misma, usándola para justificar su propia negación. Constituiría otra falacia: la del «robo de conceptos».

La proposición «si P, entonces P» no es circular ni infinita; es válida para todas las proposiciones. Dicha proposición no «prueba» la verdad de P, sino que simplemente reconoce P como una afirmación que puede resultar verdadera o falsa. Si se propone «si P, entonces P» como prueba de P, se incurre, por supuesto, en circularidad o regresión infinita; pero, de otro modo, afirmarla no implica ningún error lógico. Por otro lado, la proposición paradójica «si P, entonces no P» sí implica que P es falsa. Afirmar P como verdadera en tal caso *es* un error lógico, pues P queda definitivamente implicada *por* dicha proposición.

Las leyes del pensamiento no son circulares ni infinitas; simplemente son coherentes consigo mismas. Son sus oponentes quienes incurren en una falacia: la incapacidad de reflexionar y comprender las implicaciones de sus propias afirmaciones. Negar *toda* pretensión de conocimiento equivale a negar *esa* misma pretensión; es ser incoherente consigo mismo. Lógicamente, uno debe revisar sus propias ideas y comprobar su coherencia; eso no es circularidad, sino reflexión sabia.

Las leyes del pensamiento no se basan en ningún argumento en particular, sino que constituyen el fundamento mismo de todos los procesos de razonamiento. Este no es un punto de partida arbitrario; es una comprensión basada en la observación de todos los actos de razonamiento, una

admisión de aquello que evidentemente nos convence a todos. Estas leyes no pueden ser ignoradas ni descartadas, simplemente por su universalidad. El hecho de que no conduzcan a ninguna paradoja aumenta su fuerza de convicción; pero esto también es solo una aplicación de su universalidad. Encapsulan lo que naturalmente nos resulta convincente en la práctica, siempre que no pretendamos deshonestamente lo contrario en teoría.

Las leyes del pensamiento pueden considerarse leyes específicas de la naturaleza: expresan la naturaleza del pensamiento racional, es decir, del discurso lógico. Por lógica se entiende aquí simplemente un conjunto de experiencias, a saber, todos los «acontecimientos que tienen la forma expresada por las leyes del pensamiento». Es decir, la lógica se refiere a los sucesos concretos que subyacen a las abstracciones que denominamos «leyes del pensamiento». Este es un hecho fundamental para el cual no se necesita ninguna otra razón. No es arbitrario, pues es la fuente de toda convicción. ¡Pedir una razón adicional es pedir una fuente de convicción distinta de la única fuente natural de convicción! Es exigir lo imposible, sin razón y en contra de toda razón. Es absurdo e injusto.

Si se examinan los motivos de los críticos de las leyes del pensamiento, a menudo se descubre un anhelo inmaduro e irracional de absolutos. Buscan un atajo hacia la omnisciencia, una fórmula mágica, y creen que las leyes del pensamiento son obstáculos para esta utopía; por lo tanto, las abandonan y buscan la verdad por medios menos restrictivos.

Nuestro conocimiento ordinario es muy básico: progresa paso a paso, avanza minuciosamente mediante ensayo y error, rara vez es del todo certero y, desde luego, nunca total ni definitivo. Esta relatividad del conocimiento común inquieta y disgusta a algunas personas. Para ellas, tales esfuerzos inductivos son inútiles: un conocimiento que no es omnisciente no es suficiente; es tan malo como no tener conocimiento alguno. Por lo tanto, rechazan la razón. Esta es una actitud malsana, un fracaso del «realismo».

Seamos claros: nuestro conocimiento, en su conjunto, no es definitivo hasta que se conozca todo sobre todo. ¿Y cómo, con qué señal, sabríamos que lo sabemos todo? Pregúntatelo. No existe tal señal concebible. Nuestro conocimiento es necesariamente contextual; depende de cuánta experiencia tengamos y de cuán bien hayamos procesado la información. No tiene fin.

Aun así, en cualquier etapa del proceso, un conjunto de conocimientos puede considerarse *superior* a otro, según la experiencia y el razonamiento existentes hasta el momento. *Ser mejor no implica necesariamente ser el mejor, pero sigue siendo mejor que ser peor o igual.* Esta es una postura realista y una fuente de seguridad y satisfacción suficientes.

un enfoque fenomenológico del problema del conocimiento para evitar visiones erróneas. Parte de la mera *apariencia* , ya sea de fenómenos aparentemente materiales o mentales (cuerpos e ideas), o de intuiciones espirituales (del yo, sus cogniciones, voliciones y valoraciones) [170]. El contenido de la conciencia es, *ab initio* , apariencias; esta es una caracterización neutral de aquello de lo que somos conscientes, los datos brutos y el punto de partida del conocimiento.

[170] Cabe destacar que no considero la percepción como el punto de partida del conocimiento, como hacen algunos. La percepción es un concepto relacional: es la percepción de algo por parte de alguien. Antes de ser conscientes de nuestra capacidad perceptiva, debemos ejercitarla, es decir, percibir algo (distinto del acto mismo de percibir). La base empírica de nuestro concepto de percepción reside en nuestra experiencia común del contenido sensorial y mental de los fenómenos. Cuando éramos niños, percibíamos tales fenómenos; solo más tarde, al crecer, desarrollamos un concepto de percepción. Por lo tanto, la percepción como tal no puede considerarse un elemento primordial en el orden de las cosas.

Nuestra primera tarea cognitiva es reconocer estas apariencias, tal como son, observándolas con serenidad, sin interferencias ni comentarios, antes de cualquier otra reflexión.

Es igualmente ingenuo asumir como algo dado primordial la materia, la mente o el espíritu; lo que ciertamente se da en la experiencia es la apariencia de estas cosas. Se requiere mucho trabajo lógico antes de que podamos, *ad terminatio* , establecer con razonable certeza el estatus final de estas apariencias como materia, mente o espíritu. Ciertamente, podemos comenzar asumiendo que todas estas apariencias son reales; pero en algunos casos específicos, debido al descubrimiento de contradicciones entre apariencias o a insuficiencias en nuestras teorías sobre ellas, tendremos que admitir que estábamos equivocados y que ciertas apariencias son ilusorias.

Existe un orden en el desarrollo del conocimiento que debe respetarse. Todo lo que va más allá de las apariencias es «teoría», lo cual no significa que sea necesariamente falsa, sino que debe considerarse con mayor espíritu crítico. La teoría involucra la facultad racional de una u otra forma. Lo que constituye una teoría debe ser clasificado, organizado, coherente y lo más completo posible. Aquí es donde las leyes del pensamiento resultan esenciales. Pero estas leyes no obran milagros; solo pueden ayudarnos (con la ayuda de nuestra inteligencia y facultad imaginativa) a formular y seleccionar la mejor teoría en el contexto actual del conocimiento.[171]

El conocimiento humano es, por lo tanto, esencialmente inductivo y probabilístico, dependiendo del alcance y la calidad de la experiencia, y luego de sucesivas generalizaciones y particularizaciones, o de hipótesis más amplias que compiten entre sí y que requieren confirmación o refutación comparativa continua. Las leyes del pensamiento intervienen en todas las etapas de este proceso, regulando nuestros juicios para minimizar las posibilidades de error.

[171] Es importante tener en cuenta que las leyes del pensamiento no pueden, por sí solas, determinar de inmediato si lo que se percibe es verdadero o falso; sin embargo, sí indican que se debe prestar atención a lo percibido (su configuración, las modalidades fenoménicas, es decir, las imágenes, los sonidos, etc., los tiempos y lugares aparentes, etc.). Lo mismo ocurre con los datos introspectivos de la intuición. La cuestión de la verdad o falsedad de cualquier experiencia individual solo puede resolverse progresivamente, mediante la consideración holística de todas las demás experiencias, así como mediante consideraciones lógicas (incluidas la coherencia y la exhaustividad). Este es el proceso inductivo.

3. El estatus ontológico de las leyes

El debate sobre las leyes del pensamiento inevitablemente plantea la pregunta: ¿son leyes ontológicas o epistemológicas, o ambas? Y si son ambas, ¿en qué secuencia? Además, ¿cuál es su estatus ontológico? Es decir, ¿dónde «residen», por así decirlo? ¿Existen «ahí fuera» de alguna manera, o solo «en nuestra mente»?

A medida que mi perspectiva sobre este tema ha evolucionado a lo largo de los años [172], ahora estoy convencido de que el término tradicional "leyes del pensamiento" es preciso, ya que estas afirmaciones son principalmente *imperativos* para nosotros, los humanos, sobre cómo pensar acerca de la realidad, es decir, cómo asegurarnos de que tratamos cognitivamente los datos aparentes correctamente, de modo que nuestras ideas sigan siendo expresiones posibles y razonablemente creíbles de la realidad y no degeneren en delirios.

¿Por qué? Porque la Naturaleza solo puede postular; por lo tanto, la «negación» depende del Hombre. Es decir, el proceso del mundo es siempre positivo; la negación implica una relación particular entre un ser consciente y esa representación. Para que ocurra la negación, un ser consciente tiene que proyectar y buscar algo positivo y no encontrarlo; de lo contrario, todo lo que ocurre es positivo.

Así pues, cuando enunciamos las leyes de no contradicción y del tercero excluido, formalmente como «X y no X no pueden ser ambos verdaderos» y «X y no X no pueden ser ambos falsos», queremos decir que tales *afirmaciones* (es decir, «ambos verdaderos» o «ambos falsos») no pueden formularse razonablemente dentro del discurso. Queremos decir que «X y no-X», o respectivamente «no-X y no-no-X», no pueden afirmarse correctamente como algo conocido ni siquiera como algo razonablemente opinado.

Las conjunciones de contradictorios (positivos o negativos) quedan, por lo tanto, *fuera de los límites del discurso lógicamente aceptable* . Estas dos leyes del pensamiento, juntas e inseparablemente, *definen eficazmente* lo que entendemos naturalmente por negación. Cabe destacar que los puntos intermedios entre contradictorios son tan impensables como la coexistencia de contradictorios.

Cabe señalar que la ley de identidad también está implícitamente presente en dicha definición de negación, puesto que antes de comprender el acto lógico de negar, debemos captar la existencia de una presencia positiva. Por lo tanto, no son solo la segunda y la tercera ley las que definen la negación, sino, estrictamente hablando, también la primera.

Como es lógico, dicha definición no es arbitraria ni hipotética. Si alguien propusiera otra definición de negación (por ejemplo, utilizando únicamente el principio de no contradicción, o cualquier otra afirmación), esto solo generaría una ambigüedad: la definición natural, con

---

172 Véase especialmente mi *libro Reflexiones* , capítulo 9 (“Sobre la negación”).

referencia a las tres leyes del pensamiento, seguiría siendo necesaria e implícita en todo discurso, por mucho que se intente suprimirla.

De esto se deduce, *mediante una extrapolación* del pensamiento lógicamente legítimo a la realidad más allá del pensamiento, que estas leyes del pensamiento (o, idénticamente, de la lógica – 'lógica' significa 'discurso' de un pensador) son también necesariamente leyes de la realidad.

Las palabras son símbolos, y los símbolos pueden manipularse a voluntad, ya que, en sí mismos, no están sujetos a las leyes del pensamiento. Es decir, realizar malabarismos mentales como colocar el símbolo X junto al símbolo no-X es factible, pero eso no significa que las cosas que simbolizan los símbolos puedan unirse igualmente.

Calificar una ilusión observada o una fantasía deliberada como "real" no la convierte en realidad. Podemos *imaginar fácilmente, con palabras, una* "realidad" con ambigüedades, contradicciones e inclusiones intermedias, pero no podemos *crearla realmente* .

En cuanto al estatus de las leyes del pensamiento: al ser producto de la razón, su existencia depende de la de un sujeto consciente —de hecho, racional—. Todos los actos particulares de razonamiento —como la negación, la abstracción, la medición, la clasificación, la predicación, la generalización, etc.— dependen para su existencia de algún sujeto racional (por ejemplo, un ser humano).

Si se eliminan todos esos sujetos del universo, solo quedarán cosas o eventos *particulares positivos* . Sin un acto de negación, no se produce en el pensamiento ninguna mezcla ni intermediación entre contradictorios; mucho menos pueden producirse fuera del pensamiento. Lo mismo ocurre con la abstracción y otros actos del sujeto racional.

Conceptos como similitud, diferencia, uniformidad, variedad, continuidad, cambio, armonía, contradicción y principios como las leyes del pensamiento, al ser todos resultados de tales actos de razonamiento, dependen igualmente para su existencia de que exista uno o más sujetos conscientes de manera apropiada.

Podríamos decir que estos conceptos y principios son inherentes al mundo en forma de potencial; pero sin la participación de dicho sujeto, ese potencial nunca podrá actualizarse.

Estos conceptos y principios dependen *de la existencia* de sujetos conscientes que los formulen, pero su *veracidad o falsedad* no depende de dichos sujetos. Su aparición sí depende de estos, pero la exactitud de su contenido al manifestarse es otra cuestión. No es subjetiva ni relativa, sino, por el contrario, objetiva y absoluta.

Es importante no sacar conclusiones erróneas de dicha dependencia existencial, y pensar que implica algún tipo de relativismo y subjetivismo (en el sentido más peyorativo de esos términos) en lo que respecta a cuestiones de verdad y falsedad.

No: la «razonabilidad» de nuestros conceptos y principios básicos es la garantía de su veracidad. Sugerir otro criterio de juicio, o la equivalencia de todos los criterios, implica afirmar tácitamente que dicho criterio es de alguna manera «razonable». Esta actitud conlleva una contradicción. Por supuesto, se pueden proponer y aceptar contradicciones, pero habrá que asumir las consecuencias cognitivas y de otro tipo. En cuanto a mí, prefiero mantenerme firme y confiar en lo que es evidentemente razonable.

4. lógica difusa

En algunos casos, X y no X no se consideran contradictorios, ya que el término o proposición X es demasiado *vago* . Si no está claro a qué se refiere X, o si los límites exactos de algún elemento individual etiquetado como X son inciertos, entonces obviamente lo mismo puede decirse del complemento negativo «no X» (véase el diagrama más adelante). En tales casos, los términos o proposiciones involucrados son simplemente problemáticos.[173]

Es fácil comprender cómo esta constatación puede conducir a una crítica general del acto racional humano de nombrar y a una filosofía del nominalismo. Pues, si observamos atentamente nuestros conceptos, debemos admitir que siempre están en proceso: nunca están completamente formados ni finalizados. Nuestro conocimiento ordinario es predominantemente *nocional* , tendiendo hacia una concepción precisa pero sin alcanzarla del todo. Así, el significado de las palabras (o incluso de las intenciones no verbales) está en constante cambio: está en devenir, más que en ser.

Esta no es una crítica meramente epistemológica, sino que tiene relevancia ontológica. Lo que se afirma aquí es que las cosas, los objetos de nuestra conciencia (sean objetivos o subjetivos), son difíciles, si no imposibles, de definir y delimitar con precisión. Esto se aplica tanto a individuos concretos como a clases abstractas. Se aplica a la materia (por ejemplo, ¿dónde termina el cuerpo humano?: si respiro aire, o trago agua, o la escupo, ¿en qué momento la materia que entra o sale se convierte o deja de formar parte de "mi cuerpo"?), y se aplica a la mente y al alma (¿quién sabe dónde están sus respectivos límites?).

En última instancia, comprendemos que todo es un continuo, y las divisiones que asumimos entre cosas o clases son interposiciones racionales e intelectuales. Ni siquiera podemos *imaginar* una línea fina, una separación sin grosor, así que ¿cómo podemos pretender separar *mentalmente* con precisión una cosa de otra? Mucho más en el ámbito físico, tal división es imposible, dado que todo está compuesto de campos continuos e infinitos.

Otro enfoque crítico consiste en afirmar que toda nuestra experiencia (y, por consiguiente, todo nuestro conocimiento conceptual) es ilusoria, del mismo modo que un sueño lo es (en comparación con la experiencia en estado de vigilia). En el mundo onírico, X y no X *pueden*

---

[173] Cabe señalar también que, en algunos casos, nos enfrentamos a una gama de cosas, o a diferentes grados de algo, y erróneamente denominamos a los extremos X y noX; cuando, de hecho, si X se usa para un extremo, entonces noX debe referirse a todos los demás grados; y viceversa, si noX se usa para un extremo, entonces X debe referirse a todos los demás grados; de lo contrario, nos quedaríamos con referentes intermedios sin nombre (es decir, ni X ni noX). También sucede que X y noX se superponen en nuestro pensamiento, de modo que X y noX parecen compatibles. Estos son simplemente errores comunes en la formación de conceptos; no justifican ninguna negación de las leyes del pensamiento.

coexistir aparentemente sin contravenir el principio de no contradicción. Las distinciones desaparecen; los opuestos se fusionan.

Pero esta crítica a nuestro conocimiento ordinario es solo superficial. Pues lo que aquí se dice que coexisten son «la apariencia de X» y «la apariencia de no X», y no «X» y «no X» en sí mismos. Tenemos símbolos, sustitutos o efectos, en lugar de los objetos mismos. Así pues, esto no pone en duda la ley, sino que, por su propia terminología (referencia a la ilusión), confirma la adhesión en principio a dicha ley.

Estas reflexiones nos llevan a la idea de la lógica difusa, en contraposición a la lógica definida. La diferencia se ilustra en el siguiente diagrama:

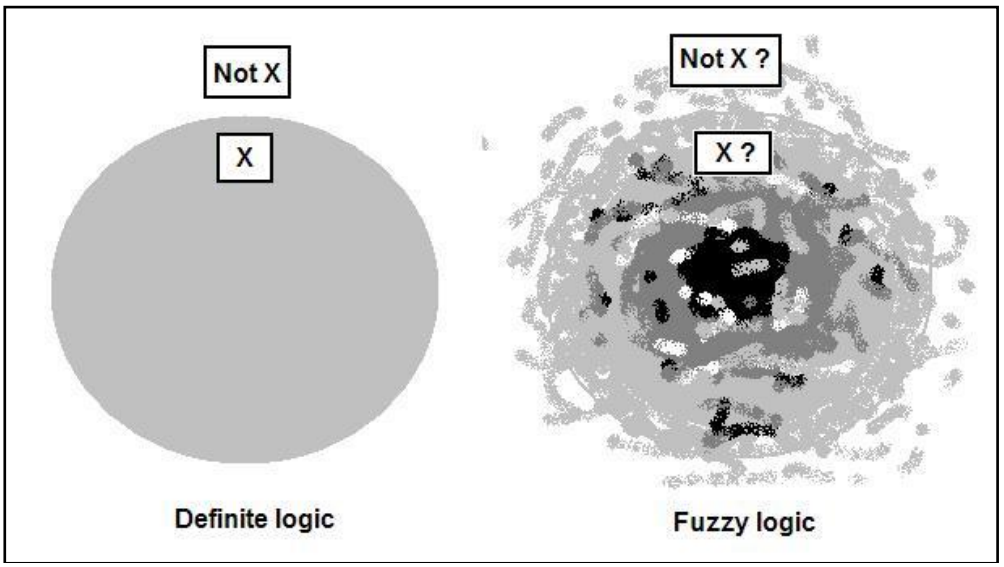


Figura 2. Terminología definida e indefinida.

Las tres leyes del pensamiento de Aristóteles apuntan a un modelo de «lógica definida». En este modelo, los términos y las tesis son, en principio, *claramente* definibles y cognoscibles; o al menos, esta es la suposición en la mayoría de los casos, aunque en una minoría puede existir cierta vaguedad y duda temporales. Pero este ideal rara vez se cumple en la práctica, y deberíamos referirnos más bien a un modelo de «lógica difusa», en el que la suposición, en la mayoría de los casos, es que los límites son crónicamente imprecisos y difíciles de establecer con certeza, aunque deben reconocerse las excepciones a esta regla en aras de la coherencia.

Por lo general, nuestra razón funciona con autoconfianza, de convicción en convicción, sin inmutarse por los cambios en nuestras "convicciones absolutas" que, de hecho, ocurren con el tiempo. En otras palabras, enfatizamos lo que (creemos que) sabemos y minimizamos lo que consideramos aún desconocido o los errores que cometimos en el pasado. Este es el enfoque de la lógica definida, un enfoque esencialmente "deductivo". La idea de la lógica difusa es que, por el contrario, deberíamos reconocer desde el principio nuestras limitaciones cognitivas y el flujo constante del conocimiento, y optar de manera más completa por un enfoque "inductivo".

Según esta perspectiva, la perfección lógica que presupone Aristóteles es en gran medida mítica. Nuestros conceptos, proposiciones y argumentos son, en la práctica, exploratorios, tentativos,

aproximados, abiertos en cuanto a referentes, susceptibles de cambio, de pertinencia y veracidad inciertas, etc. Nuestra facultad racional funciona por ensayo y error, probando constantemente diferentes enfoques que podrían ajustarse a una realidad vislumbrada momentáneamente, para luego, al notar una aparente discrepancia, probar otro enfoque más ajustado, y así sucesivamente sin fin.

Las cosas rara vez son exactamente como las imaginamos, y sin embargo, nuestra idea no es del todo errónea. Por lo tanto, podríamos decir que no es correcto afirmar que los referentes de X se ajustan exactamente a lo que entendemos por «X», ni tampoco es correcto decir que no se ajustan en su totalidad. Así pues, podría decirse que ciertas cosas son X y no X a la vez, y ni X ni no X, sin pretender implicar ninguna contradicción, sino simplemente recordarnos que nos movemos en terreno inestable.

Esta postura lógica no constituye una negación de las leyes del pensamiento. Estas siguen ayudándonos a comprender las cosas. Su precisión nos ayuda a discernir la vaguedad y la incertidumbre que afrontamos en la práctica. Nos brindan un ideal ontológico y epistemológico al que podemos aspirar, aunque nunca podamos alcanzarlo de forma plena y permanente.

Ante las dificultades antes mencionadas, algunos lógicos y filósofos se ven tentados a renunciar a todo conocimiento racional, y más concretamente a las leyes del pensamiento. Sin embargo —y este es el punto que quiero destacar—, esto sería un error garrafal. El error reside en creer que los seres humanos podemos navegar por el mar de fenómenos e intuiciones sin la guía de las leyes del pensamiento. Si bien en algunos casos estas leyes suelen ser difíciles de *aplicar* con decisión, nos ayudan a comprender, en la medida de lo posible, el mundo de las apariencias que nos rodea.

Debemos atenernos a la lógica. Nos proporciona un mínimo de firmeza en medio de las arenas movedizas de la experiencia y la concepción. Aunque sea solo un ideal, una norma teórica, su importancia es crucial. Sin lógica, no tenemos forma de ordenar las impresiones cambiantes ni de afrontar los desafíos prácticos de nuestra existencia. ¿Acaso no es esa la definición misma de locura?

Sin embargo, aferrarse a la lógica no debe interpretarse como una rigidez convencional, una cerrazón mental temerosa o excesos similares de «racionalismo». No excluye la conciencia iluminada, fluir con la corriente de la vida, tener fe ni actitudes liberadoras similares. La lógica es una herramienta, no un fin en sí misma. Renunciar a una herramienta útil es una necedad; pero también lo es no saber cuándo dejarla.

Hay una etapa en la vida del espíritu en la que los peros y las condiciones lógicas se vuelven irrelevantes, o incluso perturbadoras, y lo más sensato es simplemente ser.

5. Tergiversación de Aristóteles

Las tres leyes del pensamiento de Aristóteles suelen malinterpretarse al servicio de alguna doctrina. Hoy en día, a menudo el motivo es el deseo de defender las antinomias budistas; hace algunas décadas, el motivo pudo haber sido defender las contradicciones marxistas; antes de eso, tal vez las hegelianas. Por lo general, la interpretación propuesta de Aristóteles es injusta para él, una tergiversación de sus intenciones evidentes.

Durante la Baja Edad Media en Europa, la autoridad de la filosofía aristotélica era inigualable. Esto se debía a que, antes de ese período, muchas de las obras de Aristóteles (384-322 a. C.) se habían perdido en gran medida para la Europa cristiana; cuando fueron redescubiertas, la superioridad de su conocimiento en muchos aspectos fue tal que su influencia se hizo inmensa [174]. Sin embargo, como resultado de esa fe ciega en todo lo aristotélico, los científicos del Renacimiento y posteriores a menudo tuvieron que esforzarse mucho para superar lo que se había convertido en un sesgo académico.

Podría argumentarse, paradójicamente, que la influencia de Aristóteles en la mentalidad cristiana europea fue uno de los factores que propiciaron el Renacimiento intelectual; sin embargo, así como los estudiantes deben rebelarse en cierta medida contra sus maestros para innovar y progresar, era inevitable una reacción antiaristotélica. Muchos historiadores consideran, por tanto, que el aristotelismo fue el motor del Renacimiento y, por ende, de la ciencia moderna.

Cabe señalar, además, que Aristóteles no era un ideólogo rígido; su enfoque era abierto y adaptable, lo que hoy llamamos «científico». Si bien muchas de sus opiniones sobre la materia [175]han resultado ser falsas, eran bastante razonables para su época, y para la Edad Media. De haber vivido en la era moderna, sin duda habría ajustado sus puntos de vista.

La oposición al aristotelismo abarcó, sin un orden específico, las ciencias particulares, cuestiones filosóficas y aspectos lógicos. En lo que respecta a su obra lógica, el mayor énfasis que Francis Bacon puso en la inducción supuso, sin duda, una mejora notable; mientras que los intentos de finales del siglo XIX [y] principios del XX [de] sustituir la lógica formal de Aristóteles con enfoques deductivos más sistemáticos me parecen, al menos a mí, bastante pretenciosos.

---

[174] El redescubrimiento se produjo principalmente mediante la traducción al latín (del árabe, a veces a través del hebreo) de textos clásicos griegos en las bibliotecas de la España musulmana. Entre ellos se encontraban obras de Aristóteles sobre física, metafísica y ética. El pensamiento aristotélico también se dio a conocer en Occidente indirectamente a través de comentaristas como Avicena (Persia, siglo XI) y Averroes (España musulmana, siglo XII) . Su influencia alcanzó su apogeo quizás con los escritos de Tomás de Aquino (Italia, siglo XIII) .

[175] Por ejemplo, sus ideas cosmológicas, que dieron lugar al modelo ptolemaico que Copérnico y Galileo tuvieron que superar.

Los intentos recientes de menospreciar o eliminar las leyes del pensamiento de Aristóteles entran en la misma categoría (de nuevo, en mi opinión).

En muchos casos, las críticas al pensamiento de Aristóteles estaban y están justificadas. Pero también en muchos otros, los críticos buscaban (sospecho) simplemente un atajo hacia la notoriedad académica, aprovechándose de la ola de críticas despiadadas contra Aristóteles que impera en algunos círculos. Es muy fácil criticar a alguien que no puede replicar; me atrevo a decir que, si ese genio aún viviera, no se atreverían.

Un ejemplo ilustrativo (tomado al azar) es la siguiente presentación, extraída de un sitio web [176]. Cito textualmente:

> *Las tres leyes de la "lógica formal" que Aristóteles estableció en sus Analíticos posteriores son las siguientes: (1) Ley de identidad: Cada existencia es idéntica a sí misma; (2) Ley de no contradicción: Cada existencia no es diferente de sí misma; (3) Ley del tercero excluido: Ninguna existencia puede ser a la vez ella misma y diferente de sí misma.*

Por supuesto, en ningún lugar de los *Segundos Analíticos* , ni en ningún otro escrito conocido de Aristóteles, se encuentran formulaciones tan insulsas de sus leyes del pensamiento. Cualquiera que haya leído a Aristóteles sabe que este no es su lenguaje ni su terminología, ni su pensamiento ni su intención. Él no habla de «existencias» y no le preocupa si son «idénticas» o «diferentes» entre sí.

Si bien estas afirmaciones no se presentan como citas textuales, tampoco se afirma que sean meras lecturas o interpretaciones; se presentan como paráfrasis fieles. Sin embargo, no reflejan fielmente la esencia de la lógica aristotélica. No se trata de tautología ni de su ausencia, ni siquiera en un sentido ontológico.

los Segundos Analíticos de Aristóteles , encontramos las siguientes afirmaciones de la ley de no contradicción: "es imposible afirmar y negar simultáneamente el mismo predicado del mismo sujeto", y de la ley del tercero excluido: "todo predicado puede ser verdaderamente afirmado o verdaderamente negado de todo sujeto".[177]

Pero el autor mencionado parece basar sus formulaciones en enunciados comunes de las leyes del pensamiento, como «A es A», «A no puede no ser A» y «O es A o no es A» [178]. Sin embargo, tales enunciados no pretenden ser expresiones exhaustivas, sino fórmulas abreviadas; son más bien títulos, sustitutos de enunciados más completos que abarcan todo lo que se puede decir sobre estas leyes. La forma más sencilla de leerlos es la siguiente:

1. Algo que evidentemente es A debe ser admitido como A.

---

[176] *Curso de Historia y Teoría de la Psicología* , por Paul F. Ballantyne, Ph.D. "Lógica Aristotélica y Dialéctica", publicado en mayo de 2003 en http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (Recientemente, un corresponsal budista que argumentaba en contra de la lógica aristotélica me recomendó este sitio web; así fue como lo encontré).

[177] Ambas afirmaciones se mencionan allí (en el Libro 11) como leyes, y la segunda se denomina específicamente ley del tercero excluido. Traducción de GRG Mure. Véase http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt.

[178] O al menos las dos primeras; la tercera ley la malinterpreta por completo. Véase más adelante.

2. Algo que se admite que es A no puede afirmarse que no es A (es decir, no se puede afirmar que algo sea A y no sea A al mismo tiempo).
3. Y no se puede afirmar que algo no sea A ni que no sea A.

En esta lectura inicial, cabe destacar que el término «A» funciona siempre como predicado, tal como lo presenta Aristóteles, y no como sujeto, como podría parecer. En los tres casos, el sujeto tácito de la proposición es «algo», un objeto individual en consideración, es decir, cualquier objeto aparente de conocimiento. Además, las tres proposiciones son principalmente enunciados lógicos o epistemológicos, más que ontológicos. Nos indican *cómo comportarnos* en nuestro discurso o cognición.

En una segunda fase, podemos otorgarle a "A" el rol de sujeto que superficialmente tiene en las expresiones "A es A", "A no puede no ser A" y "O es A o no es A". Esta perspectiva sugiere una lectura más ontológica de estas leyes, a saber, que todo ente tiene una identidad particular, es decir, una "naturaleza", sea cual sea.

Cada cosa es algo específico (digamos “A”), no cualquier cosa (“tanto A como no A”), ni la nada en absoluto (“ni A ni no A”). Incluye algunos aspectos distinguibles y excluye otros: no es infinitamente elástica en apariencia. No incluye ni excluye todo. No puede incluir cosas incompatibles con ella (“contradicciones” suyas). Su negación puede reemplazarla, pero nada intermedio (ningún término medio) puede reemplazarla a la vez que a su negación.

> Nótese lo siguiente: la ley del tercero excluido podría, por analogía con la ley de no contradicción, denominarse igualmente ley de no neutralidad. Estas leyes nos indican, respectivamente, que *no existe un terreno común ni un terreno neutral* entre A y no-A. Ontológicamente, separan firmemente A y no-A, sin admitir ambigüedades ni posibilidades adicionales. Sin embargo, no excluyen epistemológicamente la posibilidad de que (ocasionalmente, aunque no siempre) encontremos contradicciones o incertidumbre en nuestro pensamiento.

En ningún caso tales interpretaciones deberían considerarse como la totalidad del significado de las leyes del pensamiento, sino más bien, con modestia, como un punto de partida para su explicación [179]. Dejan claro, en cualquier caso, que estas leyes no tratan sobre la equivalencia o no equivalencia de cosas o símbolos consigo mismos, como sugieren erróneamente las formulaciones del autor ya mencionado.

Además, la formulación que propone para la ley del tercero excluido —«Ninguna existencia puede ser *a la vez* sí misma *y* diferente de sí misma»— es *formalmente* errónea. Si bien podría interpretarse como una afirmación del principio de no contradicción, la ley del tercero excluido (utilizando un lenguaje similar) debería enunciarse como «Ninguna existencia puede ser *ni* sí misma *ni* diferente de sí misma».[180]

---

[179] Surgen muchas más cuestiones, como por ejemplo: ¿qué entendemos por predicar "A" de algo? ¿Qué relación existe entre una etiqueta como "A" y su significado? ¿En qué momento podemos considerar "A" como la etiqueta exclusiva de esa cosa? Además: hasta ahora, las leyes se han expresado en términos de una cosa individual; pero ¿qué ocurre con su aplicación a diferentes tipos de cosas? ¡Claramente, estas leyes del pensamiento están impregnadas de toda la empresa filosófica!

[180] Un error formal tan flagrante en la formulación de la ley en cuestión dice mucho sobre la lógica del crítico, ¡o su falta de ella! Cuando le informé por correo electrónico de este error formal, su respuesta fue inicialmente frívola, luego mostró una leve disposición a aceptarlo, pero finalmente no hizo ningún

Evidentemente, la preocupación de Aristóteles radicaba en si las ideas que formamos sobre el mundo son compatibles con los datos empíricos y entre sí. Es decir, podría decirse, un interés en la intersección entre apariencia y creencia, o entre realidad aparente y conocimiento supuesto. Los dos componentes de la coherencia con la experiencia y otras ideas corresponden, a grandes rasgos, a las tareas de la lógica inductiva y deductiva, respectivamente.

En otra sección del mismo sitio web [181], el mencionado autor aparentemente aboga, en lugar de sus leyes pseudoaristotélicas, por algo llamado "dialéctica materialista ″, que "sostiene que las reglas básicas del pensamiento correcto deben reflejar un universo en el que lo estático e inmutable no sea el núcleo, sino el cambio". A continuación, propone tres "leyes" alternativas cuestionables que sitúan el cambio en el centro de todo.

Así pues, la citada anteriormente, que resulta cuestionable, sobre las leyes del pensamiento se utiliza para transmitir la idea de que Aristóteles tenía una visión estática de la existencia y para proponer, en cambio, un conjunto de leyes alternativas más dinámicas. Se trata de una reinterpretación tendenciosa de la historia.[182]

En realidad, Aristóteles se *preocupa profundamente a lo largo de toda su obra* tanto por el devenir dinámico como por el ser estático. Sus leyes del pensamiento están precisamente diseñadas para ayudar al intelecto a afrontar la variedad y el cambio, y a mantenerse lúcido y sereno en medio de la cacofonía de impresiones sensoriales e ideas.

Consideremos, por ejemplo, la siguiente afirmación extraída de su Metafísica [183]:

> *Un principio que todo aquel que comprende algo no es una hipótesis, y que todo aquel que sabe algo debe conocer, ya lo posee al abordar un estudio específico. Evidentemente, dicho principio es el más certero de todos; ¿cuál es, pues, este principio? Procedamos a explicarlo. Consiste en que un mismo atributo no puede pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto y en el mismo sentido.*

Con su característica precisión intelectual, Aristóteles expresa la ley de no contradicción al decir que nada (es decir, ningún sujeto de una proposición verdadera) puede ser y no ser la misma cosa (es decir, tener y no tener el mismo predicado) *en el mismo sentido al mismo tiempo* .

Estas últimas palabras son cruciales para su afirmación, pero a menudo son ignoradas por críticos deshonestos como el citado anteriormente. Con estas palabras, Aristóteles insinuaba que algo puede estar sujeto tanto a un predicado como a su negación, en diferentes aspectos al mismo tiempo, o en el mismo aspecto en diferentes momentos, o en diferentes aspectos en diferentes momentos.[184]

---

esfuerzo por corregir su afirmación. (Nota: Recientemente revisé su sitio web y descubrí que, para su crédito, parece haber corregido este y otros errores).

[181] En http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm, cita afirmaciones como "Lo que Aristóteles considera la característica más básica de la existencia es la autoidentidad estática", de J. Somerville, pág. 45, en "La naturaleza de la realidad: materialismo dialéctico", en *La filosofía del marxismo: una exposición* (Minneapolis: Marxist Educational Press, 1967/1983).

[182] Para comprender **la lógica del cambio** en términos formales, consulte mis obras: *Lógica del futuro* , capítulo 17, y *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulo 14. Véase también *Ilógica budista* , capítulo 6.

[183] Libro 4, Parte 3. (Traducido por WD Ross). Publicado en el sitio web de Clásicos de Internet en http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.4.iv.html

[184] La hierba puede ser verde y amarilla, pero no exactamente en los mismos lugares ni en los mismos momentos de su existencia. Hierba puede referirse a lo que comen las vacas o a lo que fuman

No ignora que una cosa pueda tener varios aspectos a la vez, ni que pueda cambiar de diversas maneras con el tiempo. Simplemente nos recuerda que, *en un lugar y momento determinados* , una cosa no puede contradecirse a sí misma. Por lo tanto, su intención no es negar la existencia de la variedad y el cambio, sino afirmar la coherencia que las cosas, *sin embargo,* muestran en cualquier lugar y momento.

Evidentemente, la reformulación de las leyes del pensamiento citada anteriormente, que dice: «Cada existencia es idéntica a sí misma; no diferente de sí misma; y no puede ser a la vez sí misma y diferente de sí misma», no solo es una interpretación inexacta de Aristóteles, sino también extremadamente superficial [185].

Aristóteles merece el reconocimiento, el respeto y la gratitud que le corresponden por un logro imperecedero e irremplazable.

---

los hippies, pero estas dos mismas palabras no aluden a lo mismo. Si tales diferencias de perspectiva se ignoran de forma impulsiva o dogmática, eso no prueba que existan contradicciones. Afirmar una contradicción es carecer de profundidad.

[185] Sin duda, esto se debe a la influencia de la simplista lógica simbólica moderna, que se esfuerza por reducir y limitar estas leyes complejas a su expresión más sencilla, ocultando así gran parte de su riqueza y profundidad filosófica. ¿Por qué pretenden simplificarlas tanto? *Para adaptar* la lógica a sus simplistas «lenguajes formales», diseñados por personas (como Gottlob Frege) con mentalidad irremediablemente burocrática, que creen que estandarizar los procesos de pensamiento los hace más «científicos». Pero la ciencia no es una empresa deductiva y cartesiana; es un proceso inductivo y evolutivo. Afirman ir más allá de la «intuición» común; pero, en realidad, lo único que hacen es imponer permanentemente *sus propias* ideas, inhibiendo así futuras aportaciones en el campo. El desarrollo de la ciencia de la lógica depende de la agudeza y la flexibilidad, más que de la institucionalización y la rigidez.

6. No en el modelo geométrico

Dado que (o en la medida en que) el «modelo geométrico» de justificación de la teoría implica axiomas arbitrarios, es, en última instancia, convencional. Si los primeros principios («axiomas») de un supuesto conjunto de conocimientos no pueden justificarse aparentemente mediante la experiencia, sino que deben basarse en mera especulación («arbitrarios»), tales principios deben admitirse como carentes de pruebas («convencionales»). Si los axiomas no están probados, lógicamente tampoco lo están todas las afirmaciones basadas en ellos.

Esto se admite abiertamente en el caso de la geometría (donde, por ejemplo, el quinto postulado de Euclides puede sustituirse por supuestos alternativos), y de forma similar en otras disciplinas matemáticas. En estos casos, la aparente convencionalidad de ciertos axiomas da lugar a la posibilidad de sistemas alternativos, que podrían resultar útiles en contextos empíricos específicos. Sin embargo, tal actitud liberal es imposible con respecto a la ciencia de la lógica.

Si aceptamos el modelo geométrico de la lógica, entonces la afirmación de Wittgenstein de que «las proposiciones de la lógica son tautologías… [y] por lo tanto no dicen nada» [186]parece ser cierta. Pero si lo seguimos y admitimos que la lógica es un balbuceo sin sentido, entonces debemos considerar su propia afirmación como carente de sentido, pues, sin duda, se concibe como una «proposición de la lógica», ¡de hecho, como el principio supremo de la metalógica! Dicho esto, es como si no hubiera dicho nada, y bien podemos ignorarlo y seguir adelante.

De igual modo, algunos críticos han acusado a Aristóteles de «petición de principio» en su defensa [187]de las leyes de no contradicción y del tercero excluido, es decir, de argumentar de forma circular utilizando la(s) conclusión(es) prevista(s) como premisa(s). Aquí, de nuevo, podemos preguntarnos de forma más reflexiva: ¿significa esto que la falacia de tal *petición de principio* es un axioma incontrovertible de la lógica? Si el orador está convencido por este principio racional como un principio primario irreductible, ¿por qué no también —o incluso más— por la segunda y la tercera ley del pensamiento? ¿Puede justificar su aversión a la circularidad sin incurrir en ella?

Si la lógica no está sólidamente anclada en la realidad mediante un proceso de validación más riguroso, entonces *todo* conocimiento queda en duda y, por lo tanto, efectivamente invalidado. Si todo conocimiento carece de validez, entonces incluso esta misma afirmación de invalidez carece de validez. Esta última idea implica que esta afirmación escéptica es en sí misma inválida, como todas las demás. Por consiguiente, dado que esta afirmación escéptica es paradójica, es decir, contradictoria, la afirmación opuesta (que no es inherentemente paradójica) debe admitirse como necesariamente verdadera. Es decir, debemos admitir que la lógica tiene una

---

186 En *Tractatus* , 6 (citado en A Dictionary of Philosophy).

187 Por ejemplo, en el Capítulo IV de su *Metafísica* , Gamma.

validez innegable. Solo con esta admisión mínima es posible admitir cualquier otra cosa como verdadera o falsa.

Ya lo he dicho muchas veces, pero debo repetirlo ante la omnipresencia de afirmaciones que encuentro últimamente en los debates, según las cuales las tres leyes del pensamiento de Aristóteles son meras convenciones. Hacer tal afirmación implica poseer un conocimiento privilegiado de la realidad, y al mismo tiempo sugerir explícitamente que tal conocimiento es inconcebible. Por lo tanto, cualquier afirmación de este tipo es contradictoria, y quienes la profieren son necios o pícaros que se engañan a sí mismos o a los demás.

Dichas leyes del pensamiento no deben considerarse axiomas del conocimiento dentro de un modelo geométrico. La idea misma de tal modelo es una derivación de la lógica aristotélica, en particular de su silogismo de primera figura, donde un principio amplio o proposición general (la premisa mayor) se utiliza para derivar un principio más específico o proposición particular (la conclusión). De ello se deduce que tal modelo no puede utilizarse para justificar la lógica, pues en tal caso estaríamos razonando en círculos y, evidentemente, no estaríamos anclando nuestras verdades en la realidad.

La única salida a este dilema es reconocer y comprender la naturaleza inductiva de todo conocimiento, incluido el deductivo. El *fundamento* de todo conocimiento es la experiencia, es decir, el conocimiento de las apariencias (materiales, mentales y espirituales de todo tipo). Sin la cognición de tales datos, sin algún tipo de dato dado, cualquiera que sea su naturaleza última (realidad o ilusión), no surge ningún conocimiento, ni verdadero ni falso.

No existe el conocimiento «puramente teórico»: en el mejor de los casos, consistiría en palabras sin contenido; pero, pensándolo bien, hablar incluso de palabras implicaría admitirlas como fenómenos experimentados. Intentar referirse, en cambio, a intenciones sin palabras tampoco resuelve la paradoja, pues las intenciones que no pretenden nada no existen. Toda afirmación de conocimiento debe tener una base *experiencial* . Que el conocimiento así fundamentado sea verdadero, o que lo contrario lo sea, es otra cuestión que se abordará más adelante.

La lógica entra en juego en esta etapa, cuando necesitamos discernir entre el conocimiento *teórico verdadero y el falso* . Siempre intentamos ir más allá de las apariencias, y ahí es donde podemos equivocarnos (lo que no significa que no podamos acertar a veces). Si nos quedáramos en el nivel de la mera apariencia —el nivel fenomenológico— nunca nos equivocaríamos. Pero como existencialmente necesitamos superar esa etapa y acceder al nivel racional de la conciencia, es evidente que ocasionalmente estamos sujetos al error.

Además, nos resulta muy difícil permanecer en el plano puramente fenomenológico: parecemos estar biológicamente programados para razonar, conceptualizar y argumentar; por lo tanto, no nos queda más remedio que afrontar directamente los problemas lógicos. Los principios de la lógica, es decir, las leyes del pensamiento y las técnicas lógicas específicas derivadas de ellas, son nuestras herramientas para discernir entre lo verdadero y lo falso. No inferimos la verdad a partir de estos principios, como si fueran axiomas que contuvieran toda la verdad de antemano. Más bien, estos principios nos ayudan a distinguir la verdad de la falsedad entre las apariencias. Sin alguna apariencia con la que trabajar, la lógica no daría ninguna conclusión; ni siquiera surgiría.

La validez de la lógica es, por tanto, una verdad inductiva, no un axioma arbitrario. La lógica es creíble porque describe cómo procedemos a distinguir la verdad de la falsedad en el conocimiento derivado de la experiencia. No es posible otra lógica que la lógica estándar de las

tres leyes del pensamiento, ya que cualquier intento de proponer otra lógica, por fantasiosa que sea, inevitablemente se juzga a través de la lógica estándar. Las tres leyes del pensamiento son siempre nuestras normas fundamentales de conducta discursiva y juicio. Nos señalan un ideal de conocimiento que constantemente intentamos emular.

Esta compulsión lógica no es una fuerza determinista que controle nuestro cerebro o mente. Se basa en la naturaleza misma del razonamiento que impulsa la derivación del conocimiento abstracto a partir de las apariencias concretas. El acto primario del razonamiento es **la negación** : pensar « esto *no* » junto al «esto» de los datos empíricos. Ese acto es el comienzo de todo conocimiento que trasciende la experiencia, y en él reside el secreto de las leyes del pensamiento, es decir, la explicación de por qué son lo que son y no de otra manera.

Mientras que la ley de identidad (A es A) reconoce la experiencia tal como se presenta, la ley de no contradicción (nada puede ser A y no A a la vez) y la ley del tercero excluido (nada puede ser ni A ni no A) se refieren a las cosas tal como no *se* presentan. Estas dos leyes definen lo que significa *la negación* de A: establecen el criterio para nuestra concepción de algo *que no* se presenta en la experiencia en el momento en cuestión. Tengan esto muy presente, pues nadie lo había notado con tanta claridad.

La negación es el inicio del «big bang» del conocimiento conceptual y argumentativo, la vía por la que pasamos de la mera experiencia a los conceptos y principios; y *la única forma* de comprobar y asegurar que nuestro marco racional se mantiene en concordancia razonable con los datos de la experiencia es aplicar las leyes del pensamiento. Las negaciones nunca se experimentan directamente de forma positiva: son solo expresiones de que no hemos experimentado algo que antes imaginábamos posible. No existe bipolaridad en la existencia concreta; la bipolaridad es una construcción racional.[188]

El concepto o término «no X» puede interpretarse como «cualquier cosa excepto X» (ya sea que X se refiera a un individuo o a un grupo de cosas). Negar el principio de no contradicción implica afirmar que este «excepto» no es realmente excluyente; es decir, que «no X» a veces puede incluir a «X» (y viceversa). Asimismo, negar el principio del tercero excluido implica afirmar que este «cualquier cosa» no es realmente general; es decir, que además de «X» podría haber otras cosas excluidas de «no X». Por lo tanto, negar estas leyes del pensamiento equivale a decir: «No digo lo que pienso; no tomen mis palabras en serio; estoy dispuesto a mentir».

---

[188] Esto queda claro si consideramos qué queremos decir cuando afirmamos, por ejemplo, que ni el perro ni el gato están en la habitación en la que nos encontramos. La ausencia del perro y la ausencia del gato no nos parecen diferentes; lo que vemos son únicamente los elementos presentes, como la alfombra, el escritorio, las sillas, etc. No vemos un no-perro ni un no-gato, ni nada más que «esté ausente» de esta habitación, como si se tratara de otro tipo de «presencia». (Sin embargo, de ello no se deduce que no-perro y no-gato sean conceptos equivalentes, ya que el gato puede estar presente cuando el perro está ausente y viceversa).

7. Una mezcla venenosa

A pesar de su nombre, la teoría moderna del conocimiento denominada intuicionismo, desarrollada por L.E.J. Brouwer [189], puede clasificarse como un enfoque excesivamente deductivo. Cabe destacar que fue concebida y diseñada originalmente para las matemáticas, y posteriormente, por extrapolación, se aplicó a todo el conocimiento [190]. Al equiparar, a todos los efectos, la modalidad lógica de la prueba con la de los hechos, la «lógica intuicionista» rechaza el principio del tercero excluido (y, por lo tanto, la inferencia de una afirmación a partir de una doble negación).

que sostiene que nada puede afirmarse como verdadero si no se *demuestra* su veracidad, acepta el principio de no contradicción (ya que no podemos probar A y no A simultáneamente), pero niega el principio del tercero excluido (ya que podemos no probar A y no probar no A simultáneamente). Así, mientras que Aristóteles formuló originalmente estas leyes en referencia a los hechos (ya que nada puede ser A y no A a la vez, y nada puede ser ni A ni no A), Brouwer se centró exclusivamente en la demostración.

Este cambio de perspectiva conlleva numerosos errores. Para empezar, se puede refutar formalmente: así como no podemos probar A y no A simultáneamente, tampoco podemos refutar A (es decir, no A) y *refutar no A simultáneamente (* es decir, probar A). El hecho de que podamos desconocer tanto A como no A, es decir, que no sepamos cuál es verdadera y cuál es falsa, no altera el hecho de que A y no A no pueden ser ambas verdaderas ni, por lo tanto, ambas falsas. Ambas leyes son simétricas y no pueden considerarse por separado.

Cabe destacar que el enfoque de Aristóteles consistía en establecer estándares ontológicos que sirvieran como guías epistemológicas, mientras que Brouwer intentó situar la epistemología directamente antes que la ontología. El primero admitía implícitamente un conocimiento que no dependiera en absoluto de procesos racionales, es decir, el conocimiento derivado de la experiencia, mientras que el segundo consideraba que todo conocimiento dependía del razonamiento, es decir, que era una construcción puramente mental.

Para la lógica clásica, la demostración es una fusión de datos empíricos y construcciones conceptuales. Fundamentar los conceptos en la experiencia implica métodos deductivos, pero el resultado siempre es inductivo. Si analizamos con precisión el desarrollo de nuestro conocimiento, siempre encontramos una dependencia última de los datos empíricos, la generalización y la aducción. *No existe una verdad puramente deductiva* que corresponda a la

---

189 Holanda, 1881-1966.

190 Tales extrapolaciones son desafortunadas: dado que las matemáticas se ocupan de clases especiales de conceptos (en particular, numéricos y geométricos), las ideas que se derivan de ellas no siempre pueden generalizarse a todos los demás conceptos. A la inversa, los comentarios sobre lógica en general, como los aquí expuestos, no excluyen la posibilidad de que existan principios específicos para el campo matemático. No soy matemático y no pretendo abordar ese tema aquí.

noción intuicionista de conocimiento «demostrado». La idea intuicionista de demostración es errónea; no es una demostración.

Incluso un sistema supuestamente "puramente deductivo" necesitaría basarse en *nuestra experiencia* de sus símbolos, axiomas y reglas. Por lo tanto, lógicamente no puede afirmar ser puramente deductivo (o *a priori* o analítico, en términos kantianos), es decir, totalmente independiente de cualquier experiencia. Además, *nuestra* Es fundamental *comprender* la importancia del sistema. Una máquina puede realizar las operaciones que le programamos, pero estas carecen de sentido sin un ser humano inteligente que interprete los resultados. Las suposiciones de Brouwer están plagadas de problemas ignorados u ocultos.

Cabe señalar también que Brouwer considera que «probado» y «no probado» son, en la práctica, exhaustivos y mutuamente excluyentes. Esto demuestra que, implícitamente, se basa en el principio del tercero excluido (y en la doble negación), aun cuando lo niega explícitamente. Sin duda, debemos entenderlo de esta manera; de lo contrario, si los términos «probado» y *«no* probado» (que no debe confundirse con *«* refutado») permiten una tercera posibilidad, su teoría pierde toda su fuerza. Es decir, habría que tener en cuenta y dar sentido a algo intermedio entre «probado» y «no probado» (de nuevo, que no debe confundirse con «no probado»).

La negación de Brouwer de la ley del tercero excluido no es, en efecto, más que un reconocimiento de que cierto conocimiento debe clasificarse como *problemático* . Esto se sabía desde siempre, y no necesitábamos esperar a que el Sr. Brouwer lo comprendiera. La ley del tercero excluido no excluye la posibilidad de que algo sea problemático, es decir, que a veces los humanos no sepan con certeza si clasificar algo como A o no-A. Al contrario, la ley del tercero excluido se formula precisamente sobre esa premisa, para indicarnos que cuando surge tal problema (como suele ocurrir), debemos *seguir buscando* una solución, sea cual sea.

La ley de no contradicción se basa igualmente en la limitación humana, a saber, en el hecho de que ocasionalmente surgen contradicciones en el conocimiento humano; y su función es, asimismo, recordarnos que debemos intentar encontrar una solución al aparente conflicto. Cabe destacar aquí el hecho empírico de que a veces parecemos demostrar A desde un punto de vista y, a la vez, demostrar que no-A desde otro. En otras palabras, si seguimos la formulación de Brouwer de la ley de no contradicción, ¡esa ley del pensamiento también debería ser negada!

Lo cierto es que lo que comúnmente llamamos prueba es algo provisional, que puede resultar erróneo. La genialidad de la lógica clásica reside en su capacidad para aceptar incluso tales errores de prueba y conducirnos a una posible solución. Es una lógica de realismo y adaptación, no de dogmas rígidos.

En efecto, si existe algo que se aproxime a la verdad puramente deductiva en el conocimiento humano, es la verdad de las leyes del pensamiento. Tanto es así que podemos afirmar, de antemano, que si cualquier teoría del conocimiento postula o concluye que alguna ley del pensamiento es falsa, es la teoría la que debe ponerse en duda, y no dichas leyes. Esta antinomia es prueba fehaciente de que la teoría está, de alguna manera, sesgada (del mismo modo que cuando una teoría discrepa de los hechos empíricos, estos la ponen en duda).

En el caso del intuicionismo, la confusión radica en una tergiversación de lo que constituye una «prueba». Solo quienes ignoran la lógica se dejan engañar por semejante artimaña. ¿Por qué, en nombre del intuicionismo, nos veríamos tentados a aceptar la idea de «prueba» de Brouwer en lugar del principio del tercero excluido (que esta idea niega)? ¿Acaso ha «probado» su idea, o simplemente la ha hecho parecer menos arbitraria, más creíble o más sólida desde el punto de

vista lógico que el principio del tercero excluido? Su concepción de la prueba ni siquiera está «probada» según sus propios criterios, y ciertamente no está probada (de hecho, está refutada) por la lógica verdadera.

Consideremos las implicaciones de negar la segunda y la tercera ley del pensamiento a nivel formal. Negar únicamente la ley de no contradicción implica tratar lógicamente a X y no-X como subcontrarias en lugar de contradictorias. Negar únicamente la ley del tercero excluido implica tratar lógicamente a X y no-X como contrarias en lugar de contradictorias. Negar ambas leyes equivale a afirmar que la negación no existe. Mientras tanto, quien defiende tales ideas afirma inconscientemente algunas cosas y niega otras.

Reflexiona y pregúntate: si X y no-X no pueden ser contradictorios, ¿por qué habrían de ser contrarios o subcontrarios? ¿Con qué fundamento concebible podríamos afirmar que la incompatibilidad (como la que existe entre X y no-X) es posible, pero la exhaustividad no lo es, o viceversa? Y si nada puede ser incompatible y nada puede ser exhaustivo, ¿a qué se referiría la negación? Es evidente que todo este discurso antinomial propuesto es absurdo, carente de coherencia o inteligencia. No es más que una manipulación de símbolos vacíos de significado.

La raíz más profunda de la lógica intuicionista reside, sin duda, *en la incapacidad de comprender la naturaleza de la negación* . ¿Qué significa realmente «no»? ¿Cómo llegamos a conocer los términos negativos y qué nos revelan? ¿Cómo encaja la negación en las leyes del pensamiento? No me extenderé aquí sobre este tema tan importante, ya que lo he tratado en detalle anteriormente [191]; pero es necesario añadir los siguientes comentarios.

Otra debilidad relacionada del intuicionismo es *su desconocimiento de la lógica inductiva* . Como ya se mencionó, Brouwer operaba en un plano esencialmente deductivo; no tuvo suficientemente en cuenta la inducción al formular sus ideas. En cierto modo, estas representaban un intento de ir más allá de la lógica deductiva; pero su análisis no fue lo suficientemente amplio.

Esto se puede ilustrar con la **doble negación** . En un plano deductivo, la negación de la negación equivale a la afirmación. Esta es una implicación y un requisito de las leyes del pensamiento. Sin embargo, en un plano inductivo, la cuestión no es tan sencilla, ya que la negación siempre es producto de la generalización o la aducción. Es decir, «no» siempre significa «hasta ahora, no»; es decir, siempre es relativo al contexto actual del conocimiento.

Lo que distingue la lógica deductiva de la inductiva es que, en la primera, las premisas se dan por sentadas al llegar a la conclusión, mientras que en la segunda se tiene en cuenta la incertidumbre de las premisas y, por lo tanto, de la conclusión. Así, deductivamente: «no no X» significa exactamente lo mismo que «X» y es intercambiable con ella; pero inductivamente: la premisa «no no X» tiende hacia una conclusión «X», pero no la garantiza.

Dado que «no X» significa realmente «hemos buscado X pero no lo hemos encontrado hasta ahora», siempre permanece algo incierto (con algunas excepciones notables). Por otro lado, un positivo, es decir, «X» en este caso, puede ser cierto en la medida en que se puede percibir o intuir directamente (y en este contexto, la experiencia de «no encontrado» debe considerarse positiva para garantizar la coherencia teórica).

---

[191] En el capítulo 9 de mi libro *Reflexiones* . Recomiendo encarecidamente al lector que lea ese ensayo crucial.

Si «no X» siempre conlleva cierto grado de incertidumbre, se deduce que «no no X» es *aún más* incierto y no puede equipararse a la certeza inherente a «X» (si esta última se experimenta y no es meramente un producto conceptual). La doble negación implica dos generalizaciones o aducciones, y por lo tanto es esencialmente una abstracción y no una experiencia pura.

Además, la expresión «no (no X)» implica inductivamente «hemos buscado la negación de X y no la hemos encontrado». Pero dado que «no X» ya significa «hemos buscado X y no la hemos encontrado», podemos preguntarnos razonablemente: ¿es el camino de «no no X» la forma de encontrar «X» en la experiencia? ¡Obviamente no! Si buscamos X, lo buscaremos directamente, y no indirectamente a través de la negación de su negación.

Nótese también que, habiendo encontrado 'X' en la experiencia, consideraríamos que 'no no X' se deduce con fuerza deductiva, aunque la relación inversa sea (como ya se ha mencionado) mucho más débil.

Así pues, el problema de la doble negación planteado por Brouwer es muy artificial y guarda poca o ninguna relación con la práctica cognitiva real. Este problema no solo no pone en duda las leyes del pensamiento en ningún momento —si tenemos cuidado de distinguir entre inducción y deducción—, sino que tampoco surge en el curso normal del pensamiento. Se trata, más bien, de un acertijo sofístico moderno.

8. El juego de la rivalidad

Quienes creen que el principio de no contradicción o el principio del tercero excluido son prescindibles simplemente no han observado ni analizado suficientemente la formación del conocimiento en sí mismos. Piensan que se trata solo de un juego de palabras y se sienten libres de afirmar que algunas cosas pueden ser «tanto A como no A» o «ni A ni no A». Pero no prestan atención a cómo surge ese juicio ni cómo se juzga a sí mismo.

Consideran afirmaciones como «A es A», etc. [192], como enunciados verbales más, y creen poder negarlas como cualquier otra, diciendo «A no es A», etc. Pero, de hecho, la negación no es posible como acto racional sin aceptar *la importancia de la negación inherente a la segunda y tercera ley del pensamiento* , en comparación con la primera. Para poder decir «no» con sentido, primero debo aceptar que «A no puede no ser A» y que «no existe una tercera alternativa a A y no A».[193]

Intentar introducir otra definición (menos exigente) de negación es imposible, pues la verdadera negación aún tendría que pensarse (de forma implícita o con otras palabras). Inventar una «lógica multivaluada» o una «lógica difusa» no puede eliminar la lógica bivaluada estándar; esta última sigue vigente, aunque sea sin palabras, a nivel subconsciente. No podemos pensar conceptualmente sin afirmación ni negación; solo podemos fingir que lo hacemos.

Muchos lógicos «modernos» están tan aprisionados por la lógica simbólica que han perdido el contacto con el significado original de sus símbolos. Por ello, los símbolos «X» y «no X» les parecen equivalentes, como «X» e «Y». Sin embargo, para los lógicos clásicos, un término y su negación tienen una relación especial. La negación de X se refiere a *todo lo que no es* X, es decir, a todo lo que existe o podría existir en el universo, excepto X.[194]

---

[192] Por cierto, he notado que últimamente en internet la gente etiqueta las tres leyes del pensamiento (LTP) como LTP, LCP y LMP, para abreviar. Claro, ¿por qué no?

[193] Algunos lógicos aceptan el principio de no contradicción como inevitable, pero consideran el principio del tercero excluido como prescindible: esta noción moderna es bastante absurda. *Ambos* principios son necesarios y se utilizan tanto en la lógica deductiva como en la inductiva. No solo sirven para la validación (por ejemplo, de silogismos o de inducciones factoriales), sino que también generan preguntas e investigaciones (por ejemplo, ¿qué implica esto? o ¿qué relación causal se puede inferir de aquello?). Además, son imágenes especulares la una de la otra, destinadas a complementarse para agotar todas las posibilidades, y en última instancia se implican mutuamente, y ambas implican y son implicadas por el principio de identidad.

[194] Cabe señalar que la diferencia no implica incompatibilidad. Dos cosas, por ejemplo X e Y, pueden ser diferentes, pero compatibles, o incluso implicarse mutuamente. Somos perfectamente capaces de distinguir dos cosas (o características de alguna(s) cosa(s)), incluso si siempre aparecen juntas y nunca se encuentran en otro lugar. Su invariable coincidencia no impide que tengan alguna diferencia empírica o intelectual que nos permita e incite a nombrarlas de manera diferente, y decir que X no es lo mismo que Y. En tal caso, X como tal excluirá a Y, y no X como tal incluirá a Y, aunque podamos decir que X implica Y, y no X implica no Y.

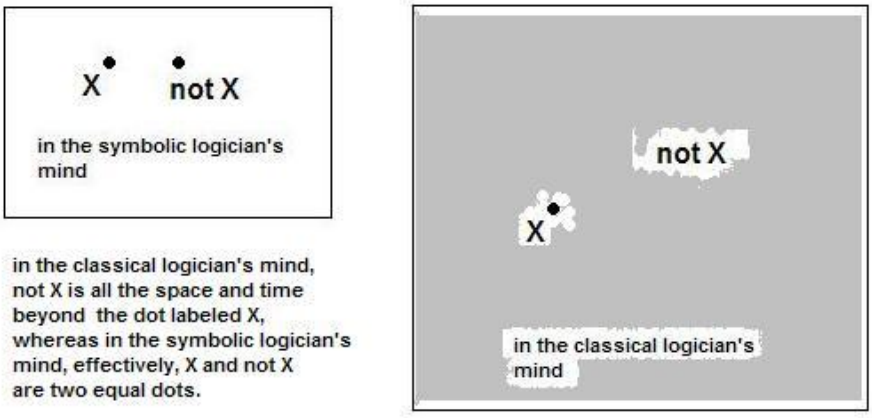


Figura 3. Visualizaciones de la negación.

El diagrama anterior ilustra cómo estas personas visualizan la negación de manera diferente:

Obviamente, si una persona considera mentalmente que «X» y «no X» son equivalentes, no comprenderá por qué no pueden afirmarse o negarse simultáneamente; la segunda y la tercera ley del pensamiento le parecerán prejuiciosas y convencionales. Para retomar una perspectiva racional, esa persona debe tomar conciencia de la intención radical del acto de negación; no deja lugar a mezclas ni a añadidos.

La lógica bipolar no es una mera «convención», pues establecer una convención presupone la existencia de dos o más alternativas, mientras que la bipolaridad es la única vía posible para el pensamiento racional. No aceptamos la bipolaridad arbitrariamente, ya que es inherente al planteamiento mismo de la pregunta. Afirmar que algo es convencional implica reconocer el conflicto entre ello y su negación, así como la ausencia de cualquier término inteligible entre ambos.

El motivo que impulsa a algunos pensadores a negar las leyes del pensamiento (es decir, las leyes de la afirmación y la negación) es simplemente una ambición egocéntrica por «derrotar al sistema», o más específicamente (en el caso de los filósofos occidentales) por superar a Aristóteles (quien fue el primero en convertir estas leyes en objeto de estudio explícito). «¿Dices X? Yo subiré la apuesta y diré No X (etc.), ¡y así demostraré que soy el mejor!».

Esto no es mera perversidad, sino una especie de instinto natural de negación llevado al extremo. Porque, curiosamente, negar alguna sugerencia (incluida la de que existen tres leyes del pensamiento) es inherente al conocimiento conceptual, un mecanismo de protección para asegurar que se tengan en cuenta todas las interpretaciones alternativas de los hechos. Esta es precisamente la facultad de la negación, ¡la misma que da origen a la necesidad de las leyes del pensamiento! El problema reside en que se está utilizando en su contra, se está aplicando en exceso, de forma absurda.

Esto puede continuar indefinidamente. Supongamos que digo "A" (queriendo decir "A pero no noA"), usted responde "no A" (queriendo decir "noA pero no A") [195]; yo respondo "tanto A como

[195] Cabe señalar que si empezamos a admitir la posibilidad lógica de «A y noA» (o de «no A y no noA»), entonces ya no podemos mencionar «A» (o «noA») por separado, pues entonces no queda claro

noA", usted se opone "ni A ni noA"; ¿qué hemos dicho o logrado? Quizás ahora diga: "todas estas cuatro alternativas"; y usted responda: "ninguna de estas cuatro alternativas". Entonces yo lo supero, afirmando: "ambas estas dos últimas alternativas" y usted responde: "ninguna de ellas". Y así sucesivamente. ¿Adónde y para qué?

Se puede jugar una versión más compleja del mismo juego de rivalidad haciendo referencia a las leyes del pensamiento:

1. A es A (afirmando la ley de identidad).
2. A no es A (negando la ley de identidad).
3. Tanto (1) como (2). A es A, y A no es A. (ignorando la ley de no contradicción).
4. Ni (1) ni (2). A no es A, y A no es no A (ignorando la ley del tercero excluido).
5. Tanto (3) como (4).
6. Ni (3) ni (4).
7. Tanto (5) como (6).
8. Ni (5) ni (6).
9. Y así sucesivamente.

Así se aplica la primera ley del pensamiento, y de forma similar las otras dos. No se trata simplemente de elegir entre cuatro alternativas (las cuatro primeras de la lista anterior), un llamado «tetralema», sino de una infinidad de negaciones de negaciones… *¿Cómo podríamos siquiera evaluar el significado de todas estas alternativas sin recurrir a las leyes del pensamiento? Todas carecerían de sentido, porque cada interpretación propuesta sería, a su vez, negable.*

Así pues, el intento de proponer una lógica radicalmente «alternativa», en lugar de la lógica estándar (aristotélica), supone en realidad *el fin de toda lógica inteligible* , la disolución de toda racionalidad. No es una opción válida, sino una manipulación inútil de símbolos sin sentido. Nada de ello tiene lógica alguna; se trata simplemente de acumular palabras para crear una ilusión óptica de profundidad. Quienes se entregan a semejantes juegos absurdos no deberían, sin duda, ser considerados «lógicos».

---

si nos referimos a «A con noA» o a «A sin noA» (etc.). Esto demuestra que, normalmente, cuando pensamos en «A» nos referimos a « *en contraposición* a noA»; no consideramos que los términos contradictorios sean compatibles.

9. En el discurso budista

La oposición de algunos lógicos occidentales a (una o varias de) las leyes del pensamiento se reduce, en su mayoría, a ingenuos juegos simbólicos, carentes de una profunda reflexión epistemológica u ontológica; de una naturaleza muy distinta es la oposición a estas leyes que se encuentra en cierta literatura budista [196]. Sin embargo, con un poco de reflexión, podemos explicar las aparentes antinomias en su discurso.

Cuando los filósofos budistas hacen afirmaciones del tipo "ni X ni no X", no deben interpretarse (o no siempre) como una antinomia o un rechazo de las leyes del pensamiento. Más bien, tales afirmaciones son expresiones abreviadas que significan: "no busques X ni busques no X", o "no pienses X ni pienses no X", o "no digas X ni digas no X", o "no te apegues a X ni te apegues a no X", o similares.[197]

Cuando se aclaran de esta manera, las afirmaciones superficialmente de la forma “ni X ni no X” (o de manera similar, en algunos casos, “tanto X como no X”) se ven bastante de acuerdo con la lógica. Porque las leyes del pensamiento no niegan que no se pueda *buscar* “X” y “no X”, o incluso “tanto X como no X”, o incluso “ni X ni no X”. De igual modo, con respecto a *pensar* esto o aquello, o *afirmar* esto o aquello, o a *aferrarse* a esto o aquello, etc.

Las leyes de la lógica solo dirían que no se puede buscar X y *no* buscar X a la vez, y así sucesivamente. No dicen que no se pueda buscar X y *no buscar* X a la vez, y así sucesivamente. Esta última situación simplemente afirma que la cuestión de X o no X debe dejarse *como problemática* . Un problema sin resolver no es una antinomia. Lo máximo que podemos decir es que, mientras que el budismo podría considerarse que nos insta a aceptar tal incertidumbre como definitiva, la lógica occidental recomendaría seguir adelante para encontrar algún tipo de solución.

Así, en algunos casos, las aparentes contradicciones e inclusiones de términos medios en la filosofía budista (y de manera similar en otros textos) son meramente verbales. Se deben a *imprecisiones en la expresión verbal* , que omiten aspectos implícitos significativos del verdadero significado. La razón de esta brevedad verbal radica en que el enfoque de tales afirmaciones es *heurístico* , más que *existencial* . Se conciben simplemente como «medios hábiles» (para alcanzar la Realización), no como descripciones fácticas. Es decir, son afirmaciones que indican al sujeto *cómo* proceder (cognitivamente, volitivamente o en la valoración), en lugar de explicarle cómo *son las cosas* .

---

[196] Por supuesto, estoy generalizando un poco aquí, para enfatizar. Existen, sin duda, lógicos occidentales más perspicaces y lógicos orientales (incluidos los budistas) menos perspicaces. Un caso de estos últimos, que he tratado con cierto detalle en trabajos anteriores, es el de Nagarjuna.

[197] Por ejemplo, la siguiente es una recomendación para evitar afirmaciones de verdad o falsedad: «Ni afirmes ni niegues… y ya estarás como un iluminado». *Sutra de la Sabiduría Suprema* , v. 30 – en Jean Eracle (mi traducción del francés).

Para dar un ejemplo concreto de la literatura budista, cito el siguiente pasaje del *Sermón del Despertar* atribuido a Bodhidharma:

> " *Los mortales siguen creando la mente, afirmando que existe. Y los arhats siguen negándola, afirmando que no existe. Pero los bodhisattvas y los budas ni crean ni niegan la mente. Esto es lo que se entiende por la mente que ni existe ni deja de existir… llamada el Camino Medio.* "[198]

Cuando nos enfrentamos a una contradicción sin resolver o a un problema sin solución, desde la perspectiva del conocimiento, nos encontramos ante un vacío. Este «vacío» puede contemplarse con ansiedad, como un precipicio, como una carencia de recursos para afrontar los desafíos de la vida. O bien, puede verse como algo cargado de significado, una valiosa oportunidad para sumergirse sin miedo en el infinito. La primera actitud da origen a la ciencia occidental, la segunda a la meditación zen.

O bien, consideremos la siguiente cita de las enseñanzas de Huang Po:

> *"Si tan solo evitas los conceptos de existencia y no existencia con respecto a absolutamente todo, entonces percibirás el Dharma."* (Pág. 43.)

Una vez más, el significado es claro. El maestro zen no niega la existencia ni la no existencia, ni ambas; simplemente nos dice que no nos enfrasquemos en juicios como «esto existe» o «esto no existe», inherentes a toda conceptualización. Se refiere a tales juicios como «dualismo», porque requieren una decisión entre dos alternativas. Claramente, la afirmación de Huang Po no es una proposición ontológica formalmente contradictoria, sino una exhortación epistemológica coherente *a primera vista:* no preocuparnos por juzgar si lo que experimentamos es real o irreal.

Es cierto que algunos budistas [199]interpretan tal afirmación como una negación de la existencia, o como una afirmación que existe y no existe a la vez, o que ni existe ni deja de existir. Pero, desde el punto de vista del sentido común, la existencia sí existe; es decir, todo lo que es, es (ley de identidad de Aristóteles). Cualquier negación categórica de esta verdad fundamental sería contradictoria en sí misma: ignoraría deliberadamente el hecho y las implicaciones de su propia afirmación (es decir, que alguien ha hecho una declaración, alegando una verdad, a alguien, etc.).

Más precisamente, en el contexto actual, debemos reconocer que ***todo lo que parece, ciertamente existe.*** —ya sea que finalmente se considere real o ilusorio. Sobre esta base, podemos interpretar razonablemente a Huang Po (al menos en la cita anterior) diciendo simplemente: «No preguntes si algo en particular (o en general) existe o no, o si es real o no, porque tales preguntas desvían tu atención de una comprensión mucho más importante sobre la naturaleza del ser».

---

[198] Pág. 53. Este pasaje es particularmente claro en su explicación de «ni existe ni deja de existir», más precisamente como «ni es creado ni negado». Mientras que lo primero es lógicamente contradictorio, lo segundo no lo es. Lo que se defiende aquí es, sencillamente, la no injerencia.

[199] En verdad, Huang Po se encuentra entre ellos, ya que en otro lugar afirma con devoción: « *Desde el principio hasta el final, ni siquiera el más mínimo vestigio de algo perceptible ha existido ni existirá jamás* » (p. 127). Esto constituye una negación de toda apariencia, incluso en sí misma. Por supuesto, tal postura es insostenible, pues la existencia de la mera apariencia es lógicamente innegable; de lo contrario, ¿de qué estaría hablando? Antes de poder negar algo, es necesario poder afirmarlo. Además, el acto de negar es en sí mismo una existencia.

Cabe añadir que, si bien admito que la postura de Huang Po es coherente a primera vista, no lo es tanto tras un análisis más profundo. Estrictamente hablando, no puede formular una afirmación sin utilizar conceptos, y no podemos comprenderlo sin recurrir a nuestra facultad conceptual. Todo discurso es conceptual, incluso el discurso anticonceptual. Es decir, al predicar la abstención de conceptos, *en realidad no practica lo que predica* .

Esto demuestra que incluso las personas consideradas iluminadas necesitan conceptos para comunicarse, y que dicha conceptualización aparentemente (a juzgar por las afirmaciones de quienes la practican) no afecta su nivel de iluminación. Por lo tanto, los conceptos no pueden ser intrínsecamente perjudiciales para la iluminación, ¡y la afirmación de que deben evitarse es internamente inconsistente! Esto no es un juego de palabras (como algunos podrían argumentar), sino una intuición lógica innegable. En el mejor de los casos, solo se puede argumentar en contra de la conceptualización excesiva.

En cualquier caso, debe entenderse que la filosofía anticonceptual budista apunta al desarrollo psicológico: es principalmente un «camino» o «sendero». Su enfoque es cómo reaccionar ante las experiencias ordinarias, para llegar a ver la realidad última más allá de ellas. Se refiere al objeto (X o no X), no de forma independiente (como en la mayoría de la lógica occidental), sino como un objeto *del Sujeto* (es decir, buscado, pensado, reclamado o al que se adhiere el sujeto-agente). Esta última «subjetividad» (es decir, la dependencia del sujeto-agente) se deja muy a menudo implícita, simplemente porque es muy omnipresente. Sin embargo, hay contextos en los que la intención es más «objetiva» que eso [200].

Cabe señalar también que muchas de las contradicciones o paradojas que los filósofos budistas generan en su discurso se deben a su tendencia a formular afirmaciones aparentemente generales que, en última instancia, resultan ser incompletas. Aun creyendo que el mundo en su conjunto es más complejo de lo que comúnmente se percibe, formulan sus ideas sobre el mundo fenoménico como *proposiciones universales sin matices* . Existen numerosos ejemplos de esta tendencia.

«Todo es irreal», dice el *Dhammapada* (v. 279). Calificar todo de irreal o ilusorio es, por supuesto, posible *en la imaginación, es decir, verbalmente* , tomando el predicado «irreal» o «ilusorio» de sus sujetos legítimos originales y aplicándolo a «todos» los sujetos. Implícita en esta manipulación hay *una analogía* : es decir, una afirmación de que, así como dentro del ámbito de las apariencias algunos elementos no son reales y se etiquetan como ilusorios, podemos proyectar un ámbito más amplio en el que todo el ámbito actual de las apariencias parecería irreal.

Esto explica cómo la gente asimila esa afirmación budista tan repetida, es decir, por qué parece plausible y potencialmente creíble. Pero no constituye una justificación lógica. La única justificación posible sería experimentar personalmente un plano más allá de la experiencia ordinaria. Aun así, la forma lógicamente coherente de formular la afirmación sería «toda experiencia ordinaria es irreal» (porque decir simplemente «toda» implicaría lógicamente incluir la experiencia extraordinaria).

---

[200] Para empezar, afirmar que un método es hábil es una especie de descripción objetiva.

Otro ejemplo frecuente es «la existencia es sufrimiento [201]». Esta afirmación es cierta, demasiado cierta, sobre el mundo que solemos experimentar, es decir, el mundo de los fenómenos materiales y mentales. Si uno es observador, se da cuenta de que siempre sentimos alguna incomodidad subyacente en nuestra existencia. Ninguna felicidad terrenal es completa, aunque solo sea por su fragilidad. Incluso el placer sexual o el orgasmo —que cada vez más personas de mi entorno parecen considerar el éxtasis supremo y la meta de la existencia— es, en cierto modo, un dolor [202].

El budismo ha demostrado una sabiduría extrema al enfatizar la existencia del sufrimiento, pues una vez que lo reconocemos, esta simple comprensión nos encamina hacia su liberación. Si uno visitara el infierno, no esperaría encontrar el paraíso; del mismo modo, es natural experimentar cierto sufrimiento en este mundo intermedio. Solía sufrir mucho al ver cómo la gente se salía con la suya tras cometer injusticias u otros actos reprobables; pero últimamente me digo: «Bueno, estoy en el samsara y este comportamiento es normal en él [203]; mientras esté aquí, debo esperar este tipo de experiencias desagradables y aceptarlas con serenidad».

Pero la afirmación «la existencia es sufrimiento» está mal formulada desde el punto de vista lógico, y por ello inevitablemente conduce a paradojas. Pues si creemos (como los budistas) que el sufrimiento puede superarse finalmente (específicamente, al alcanzar el nirvana), entonces la verdad del sufrimiento debe formularse de manera menos universal: « la existencia *mundana* es sufrimiento». La formulación habitual de la primera Noble Verdad, «la existencia es sufrimiento», no pretende ser tan inclusiva como parece, ya que el sufrimiento desaparece según la tercera Noble Verdad al alcanzar la iluminación. Por lo tanto, para que la primera sea coherente con la segunda, debe reformularse de forma más restrictiva.

Otro ejemplo de la tendencia a rechazar artificialmente la experiencia de la iluminación como parte del mundo en su conjunto es la idea de que la iluminación nos lleva «más allá del bien y del mal». Esto es lógicamente incorrecto, si consideramos la iluminación como el *summum bonum* , el bien supremo (lo cual hacemos, si exhortamos a las personas a preferirla a cualquier otra actividad).

La frase «más allá del bien y del mal» pretende subrayar el problema práctico de que la búsqueda del bien es, en gran medida, una forma de apego, al igual que la evitación del mal. La búsqueda de bienes materiales es, en última instancia, perjudicial, pues nos ata a este mundo y nos expone a su maldad. De hecho, incluso la búsqueda de la liberación de este mundo, es decir, de un bien trascendental, resulta problemática, ya que implica una actitud equivocada, una actitud de aferramiento que no conduce al éxito. Todo esto es cierto, pero tiende a la paradoja.

Para evitar confusiones, debemos reformular nuestro objetivo como «más allá de *la búsqueda del* bien y la evitación del mal». Es decir, debemos admitir que el nirvana es «bueno» en el sentido más preciso del término, mientras que lo que llamamos «bueno» en el mundo del

---

[201] La traducción habitual del término sánscrito es *dukkha* . Esto no solo implica dolor físico y emocional, sino también, de forma más amplia, deficiencias y trastornos mentales, falta de plena satisfacción y contentamiento, infelicidad y ausencia de paz interior.

[202] Si prestamos suficiente atención, notamos el dolor que acompaña a las sensaciones sexuales. No se trata solo de un dolor causado por la frustración, sino de un componente de dolor físico presente en medio del aparente placer.

[203] O, en términos judíos: «Estoy en *galut* (exilio, en hebreo), y es de esperar que aquí ocurran situaciones desagradables». Cabe destacar, de paso, la estrecha analogía entre el concepto budista de samsara y el concepto cabalístico de galut.

samsara (es decir, riqueza, posición social, poder, placer sensual, etc.) no es mucho mejor que lo que llamamos «malo». Alternativamente, deberíamos distinguir entre el bien en sentido absoluto (el bien del nirvana) y el bien en sentido relativo (los bienes dentro del samsara). Los bienes relativos se clasificarían entonces como no tan buenos desde el punto de vista absoluto.

El resultado de este cambio de perspectiva es que, en lugar de considerar la existencia como fundamentalmente mala (debido al sufrimiento), ahora podemos verla como fundamentalmente buena (ya que el nirvana subyace a toda existencia samsárica). Nuestra visión y forma de existencia habituales no son más que un error, que nos causa mucho sufrimiento; si tan solo volvemos a la cognición y el comportamiento correctos, experimentaremos el bien natural que reside en la esencia de todas las cosas. Aquí, el bien y el mal ilusorios de lo mundano son irrelevantes, y nos sumergimos plenamente en el bien verdadero.[204]

En conclusión, el discurso budista suele conducir a paradojas o contradicciones porque insiste en usar términos de forma convencional y en formular generalidades que solo se aplican a una parte de la experiencia (es decir, la parte mundana, excluyendo la supramundana). Para evitar los problemas doctrinales que generan estas prácticas discursivas, debemos especificar claramente los términos utilizados, indicando sus significados convencionales, o bien particularizar las afirmaciones formuladas de forma demasiado general (es decir, aquellas que no tuvieron en cuenta explícitamente los datos de la iluminación).

[204] Podríamos interpretar que S. Suzuki dice prácticamente lo mismo cuando afirma: «Como no somos buenos ahora mismo, queremos ser mejores, pero cuando alcanzamos la mente trascendental, vamos más allá de las cosas tal como son y como deberían ser. En el vacío de nuestra mente original, ambas son una, y allí encontramos la perfecta serenidad» (p. 130).

10. Llamar a las cosas por su nombre

El budismo, sin duda desde sus inicios, presenta una mezcla de lógica e ilógica en su discurso. Al analizar sus cuatro principales escuelas filosóficas —Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika y Yogacara—, la más propensa a descartar las tres leyes del pensamiento (es decir, la identidad, la no contradicción y la exclusión del término medio) fue Madhyamika [205]. Sin embargo, esta tendencia se inició en la anterior Prajnaparamita, como demuestran los ejemplos del *Sutra del Diamante* [206].

En este sutra encontramos ejemplos de argumentos lógicos válidos. Por ejemplo, en la Sección 12 hay un argumento a fortiori bien formulado [207]: «dondequiera que se predique este sutra, o incluso cuatro de sus versos, ese lugar será respetado por todos los seres… ¡Cuánto más [digno de respeto] será quien pueda memorizar y recitar este sutra…!». Pero también encontramos claras antinomias, como «el Dharma… no es ni comprensible ni elusivo» (dicho a pesar de que «no comprensible» significa elusivo, y «no elusivo» significa comprensible).

Pero el *Sutra del Diamante* utiliza repetidamente un tipo de argumento que, como lógico, yo clasificaría como una variante más de la ilógica budista. Este argumento afirma: « **Lo que se llama X no es en realidad X; por lo tanto, se llama X** » (o a veces: « **Lo que se llama X no es realmente X; es simplemente un nombre, por eso se llama X** »).

En el mencionado sutra se encuentran más de veinte ejemplos de este argumento. He aquí uno: «Lo que el Tathagata ha llamado Prajnaparamita, la sabiduría trascendental suprema, no es, de hecho, la Prajnaparamita y por eso se la llama Prajnaparamita». He aquí otro: «… lo que se denomina seres no son realmente seres. Tal es simplemente un nombre. Por eso el Tathagata se refirió a ellos como seres».[208]

---

[205] Véase mi obra *«Ilógica budista»* sobre este tema, así como los comentarios sobre el discurso de Nagarjuna en mis *Reflexiones* , Parte I, capítulo 5. Debo recalcar que mi intención, tanto en las críticas anteriores como en la presente, no es rechazar el budismo en sí mismo, sino demostrar que puede armonizarse con la razón. Considero innecesaria y contraproducente la actitud de muchos filósofos budistas que, aparentemente, creen imposible alcanzar la Realización (es decir, la iluminación, la liberación y la sabiduría) sin rechazar la lógica. Mi principio rector es que ambas son perfectamente compatibles, y que, de hecho, la razón es un medio esencial (junto con la moral y la meditación) para lograr ese fin deseable.

[206] A juzgar por su idioma sánscrito, la centralidad del ideal del bodhisattva y otros aspectos destacados, este sutra es un texto Mahayana. Se cree que fue compuesto y escrito en la India alrededor del año 350 d. C., aunque al menos una autoridad sugiere una fecha tan temprana como el año 150 d. C. A modo de comparación, Nagarjuna, el fundador de la filosofía Madhyamika, estuvo activo aproximadamente entre los años 150 y 200 d. C.; por lo tanto, este texto Prajnaparamita fue escrito durante el mismo período, si no mucho después.

[207] Mu Soeng, pág. 111.

[208] En Mu Soeng: págs. 145 y 151, respectivamente. Encontré un argumento similar en otro texto Mahayana: “Y es porque para ellos [los bodhisattvas] el entrenamiento consiste en no entrenar que se

Lo que cuestiono o discuto aquí respecto a este tipo de discurso es únicamente la conjunción « [209]*por lo tanto* » o « *por eso »* . No niego que se pueda usar un nombre inapropiado para algo, ni siquiera que las palabras nunca puedan expresar con exactitud lo que uno realmente quiere decir. Pero afirmar que se le da el nombre X a algo *porque* no es X es, sin duda, absurdo e insostenible.

Esto no es simplemente «no llamar a las cosas por su nombre», sino llamar a algo por su nombre aun creyendo que no lo es. Esto, al menos en apariencia, es contrario a la lógica. Si la etiqueta no es aplicable, ¿por qué usarla? Es más, ¿por qué alardear de esta inversión inconcebible, diciendo «por lo tanto»?

Decir que algo "no es de hecho o verdaderamente X" implica que la palabra X tiene un significado que no se ajusta a lo que se está considerando; en tal caso, ¿por qué llamar a esa misma cosa "X" en contra de toda lógica? ¿Por qué no llamarla simplemente "no X" (o darle otro nombre más específico) y evitar la paradoja?

Discursos como «tal cosa es solo un nombre» resultan contraproducentes, ya que, de hecho, utilizan nombres que sí transmiten algún significado. La frase sugiere que ninguna palabra tiene una referencia válida, pero se basa en la efectividad de las palabras que emplea para comunicar sus diversas intenciones. Es una afirmación que intenta eximirse de las críticas que formula a *todas* las afirmaciones de este tipo.

En los ejemplos anteriores, el argumento se basa en nuestra comprensión de términos como «Prajnaparamita» (es decir, perfección de la sabiduría) o «seres», y al mismo tiempo intenta invalidar dicha comprensión. Por lo tanto, no se puede decir que comunique nada inteligible.

Sin duda, no podemos expresar adecuadamente la realidad última (o a Dios) con palabras. Pero sigue siendo cierto que podemos expresar verbalmente la inefabilidad (como se hizo en la frase anterior). No es necesario devaluar las palabras en sí mismas para admitir que tienen sus límites.

Además, es muy dudoso que tales afirmaciones paradójicas (como «nombra esto X *porque* no es X») sean psicológicamente útiles para alcanzar la iluminación; simplemente confunden cognitivamente e incapacitan la mente racional. En lugar de acallar la mente inquisitiva, lo único que hacen es estimularla con preguntas sin respuesta a nivel subconsciente. Estas afirmaciones sin sentido son producto de una desafortunada moda que se desarrolló en el budismo en cierta época [210].

Esa clase de perversidad intelectual llegó a parecer profunda, como lo parece para algunos pensadores posmodernos en Occidente hoy en día, precisamente porque una antinomia lógica no implica nada, y esa vacuidad de significado se equipara (erróneamente) con el Vacío subyacente a todos los fenómenos. El enorme vacío de conocimiento que deja la antinomia da la ilusión de estar repleto de significado, cuando en realidad no es más que evidencia de ignorancia. Tengan esto muy presente.

---

dice que están entrenando" (mi traducción de una traducción francesa), que se encuentra en el capítulo 2, v. 33 del "Sutra de las palabras del Buda sobre la Sabiduría Suprema" (véase Eracle, pág. 61).

[209] Suponiendo, por supuesto, que la traducción de esta edición sea correcta (y parece bastante respetable; véase la página ix del prefacio). Mi argumento es que ningún lógico ha validado formalmente tal argumento; de hecho, es formalmente inválido, puesto que la conclusión contradice una premisa.

[210] Aunque no están del todo ausentes en la literatura Abhidharma anterior ni en la literatura Yogacara posterior, no son infrecuentes en cierta literatura Prajnaparamita (incluido el *Sutra del Diamante*) y son bastante comunes en la literatura Madhyamika.

Cabe añadir que, en efecto, existe una especie de paradoja estructural en el acto meditativo, pero la costumbre del *Sutra del Diamante* de «llamar a las cosas por su nombre» no es la misma. La paradoja reside en que, si buscamos la iluminación mediante la meditación, no podemos aspirar a alcanzarla, pues entonces se alimenta nuestro ego (que se aferra a este valor trascendental como a un objeto mundano); sin embargo, la meditación es el mejor camino hacia la iluminación. Así pues, debemos «simplemente hacerlo»: sentarnos y dejar que nuestra iluminación innata (nuestra «naturaleza búdica») brille con el tiempo.

Cabe recordar también que el budismo se originó a partir de un profundo realismo. Es, esencialmente, una búsqueda de la Realidad. Desde esta perspectiva, la noción budista de «talidad» puede considerarse un compromiso con la Ley de la Identidad. El hombre iluminado es aquel que percibe las cosas, en particular y en general, *tal como son en realidad* .

Esto se evidencia, por ejemplo, en el siguiente intercambio zen. Un monje le preguntó a Li-shan: "¿Cuál es la razón [de que Bodhidharma viniera de Occidente, es decir, de la India a China]?", a lo que el maestro zen respondió: "Simplemente porque las cosas son como son", y en el comentario de D.T. Suzuki se indica que esto se refiere a la "talidad" (*Doctrina zen de la no-mente* , p. 93).

11. teoría de la causalidad budista

Mientras que escépticos como Hume consideraban que *nada tiene causa* , o al menos que si algo causa algo más, no podemos saberlo, la filosofía budista se fue al extremo opuesto y defendió que *todo está interconectado con todo lo demás* , afirmando que esta verdad universal se puede conocer a través del conocimiento iluminado y no simplemente por inducción.

Esta filosofía de la interdependencia o codependencia suena bien a primera vista, pues implica que ninguno de nosotros es una isla aislada. Es una enseñanza ética contra el egoísmo y la irresponsabilidad. Todos formamos parte de una compleja red de relaciones, y nadie puede enorgullecerse de una verdadera independencia del resto. Debemos estar agradecidos los unos con los otros y ayudarnos con amor. En términos muy idealistas: cada persona es una parte indispensable de mí.

Pero desde un punto de vista estrictamente lógico, esta postura es difícil de sostener. Pues, si todo estuviera interconectado causalmente, no podríamos identificar inductivamente causas y efectos, ya que jamás podríamos «eliminar» ni «añadir» ninguna causa ni efecto. De este modo, nos veríamos privados de una de nuestras principales técnicas científicas: la lógica causal.

Para identificar la causalidad, debemos considerar qué sucede alrededor de un fenómeno (por ejemplo, X) tanto en su presencia como en su ausencia. Necesitamos experimentar con diferentes situaciones. Pero la idea de que todo es a la vez causa y efecto de todo implica que, para cada X, tanto X como su negación deben estar siempre presentes causalmente, de alguna manera. Parece requerirse una contradicción universal; es decir, que todas las contradicciones coexistan y sean igualmente activas a la vez.

En el mejor de los casos, podríamos decir que esta tesis implica que nada tiene una relación causal completa y necesaria con nada más, sino que todas las cosas están interrelacionadas causalmente mediante una causalidad parcial y contingente. La espontaneidad natural y el libre albedrío quedan, por supuesto, excluidos de esta tesis; es esencialmente determinista, cabe señalar. Pero, ¿es posible siquiera imaginar una causalidad parcial y contingente sin una causalidad completa y necesaria? No lo creo. Pero suponiendo que fuera discutible, no habría forma lógica de demostrarlo.

Lógicamente, tal afirmación no puede ser más que una suposición arbitraria. De ello se deduce que la causalidad mutua universal que postulan los budistas solo puede conocerse, si acaso, por medios puramente intuitivos; no es posible demostrarla científicamente. Además, dicha intuición universal requiere (implica) la omnisciencia de todas las cosas, en todas partes y en todo momento. Y aunque proyectamos que Dios posee tal capacidad cognitiva, y los budistas consideran que un ser humano puede adquirirla mediante la iluminación, la omnisciencia no es algo que encontremos habitualmente ni que sepamos cómo demostrar.

En un trabajo anterior mío [211], explico cómo la doctrina budista de la codependencia no debe considerarse nula respecto a la ley de identidad que establece que "los hechos son hechos". Quiero reiterarlo aquí, porque esta idea mía dio en el clavo con respecto a la importancia de la codependencia. Los defensores de la codependencia argumentan explícitamente a su favor mediante ejemplos *diacrónicos* (la luz solar provoca el crecimiento de las plantas, las plantas alimentan a los animales, etc.), es decir, a lo largo del tiempo; pero, posteriormente, la conciben tácitamente de forma *sincrónica* , es decir, en tiempo presente.

Esta es la mentira oculta de esta doctrina: la implicación de que el presente no existe de forma firme y definitiva, sino que actualmente «depende» de cosas externas (es decir, del pasado o del futuro). En realidad, una vez que el presente es real, su existencia no necesita el apoyo de nada más; simplemente es, y punto. La codependencia implica que incluso la existencia real del presente es, de alguna manera, tenue. Por supuesto, esta antinomia es precisamente el aspecto «paradójico» de la codependencia que la hace tan atractiva emocionalmente para los lectores posmodernos, y que distingue claramente a esta doctrina de cualquier otra filosofía causal.

Cabe destacar que no afirmo que la causalidad requiera cambio. Podemos establecer causalidad entre entidades estáticas, refiriéndonos a diferentes instancias de una clase, es decir, mediante el modo extensional de causalidad. El modo natural de causalidad, en cambio, implica cambios subyacentes en los individuos; incluso cuando lo expresamos verbalmente como una relación de caracteres estáticos, nos referimos al cambio de presencia a ausencia o viceversa de dichos caracteres.

El aspecto paradójico de la tesis de la codependencia radica en su pretensión de causalidad sin diferencias espacio-temporales, es decir, exclusivamente en el aquí y ahora. Se trata de una causalidad lógicamente impensable e incognoscible. Resulta difícil afirmar que el presente, una vez presente, es un hecho consumado; ya no puede ser afectado por el presente, el pasado ni el futuro. El pasado, una vez pasado, se ha ido; ya no es modificable. El futuro es lo único potencialmente modificable [212].

Podemos usar estas ideas lógicas para refutar la visión budista sobre el modo de existencia del alma. Consideran que el alma no tiene una existencia real (en sí misma, como esencia) debido a su interdependencia con todo lo demás. Argumentan que el alma tiene causas pasadas reales de generación (por ejemplo, padres, alimento, etc.) y posibles causas futuras de destrucción (por ejemplo, si el cuerpo muere, el alma desaparece). Pero, en realidad, tales causalidades retrospectivas y prospectivas no alteran la realidad de que, una vez que el alma existe, y mientras exista, su existencia presente es real e independiente de todo lo demás.

Quienes defienden la idea de que la existencia del alma es irreal se benefician de la confusión entre dos términos: dependencia ontológica y dependencia epistemológica. Ciertamente, las causas pasadas demostrables son indicativas de lo que denominan «originación dependiente», pero las causas futuras no pueden asimilarse, por anticipación, al mismo concepto. En el mejor de los casos, podrían describirse como casos de «obliteración dependiente». El hecho de que en nuestra mente actual la existencia del objeto (en este caso, el alma) se encuentre en el centro de

---

211 *La ilógica budista* , capítulo 8.

212 Y eso solo si asumimos cierto indeterminismo; de lo contrario, si el futuro es inevitable, difícilmente puede considerarse modificable. Ciertamente, aunque los aficionados a la ciencia ficción y algunos teóricos de la ciencia suelen imaginar viajes en el tiempo, hasta la fecha no se ha demostrado empíricamente su posibilidad y, por lo tanto, no puede tomarse en serio.

un conjunto de causas pasadas, presentes y futuras no implica que todos estos elementos puedan considerarse indistintamente como causas presentes.

Sin embargo, es posible y valioso concebir el mundo entero como un gran océano, y todo lo que aparentemente se encuentra en él como complejas olas y remolinos de sus aguas, siempre en constante cambio. Esta imagen se propone con frecuencia en las enseñanzas budistas, aparentemente como justificación de la idea de interdependencia, así como de la impermanencia y otras.

Así como en una gran masa de agua —un mar, un lago, un río— todas las olas, aunque se arremolinen y se revuelquen, son inseparables del todo, así también las olas de materia, mente y espíritu en el universo forman un todo continuo. La diversidad y la multiplicidad, en última instancia, conforman una unidad armoniosa. Todas las subdivisiones de la unidad en el espacio o el tiempo son ilusiones o proyecciones artificiales de algún observador. En cuanto a la interdependencia, una presión en cualquier punto del todo inevitablemente afectará, en cierta medida, a todos los demás puntos.

Esta imagen concilia las visiones aparentemente contradictorias de los filósofos griegos Heráclito y Parménides. La filosofía heraclítea enfatiza la apariencia, la materialidad, la multiplicidad y el cambio: «no se puede entrar dos veces en el mismo río» (ni siquiera una), pues para entonces, tanto la persona como el río han cambiado. En la filosofía parmenídea, se subraya lo opuesto: «todo es uno y lo mismo». A primera vista, estas visiones parecen contradictorias: una es pluralista y relativista, y la otra monista y absolutista; pero mediante la metáfora de una masa de agua, se pueden hacer compatibles y complementarias.

Inicialmente, esta analogía con el agua parece requerir una sustancia subyacente universal: un supuesto «éter». Pero, como señaló Einstein, dado que la velocidad de la luz es la misma en todas las direcciones y no presenta efecto Doppler, ¡no puede existir el éter! Por lo tanto, ¡todo es uno y uno es nada! Este interesante descubrimiento de la ciencia moderna parece confirmar la visión budista mucho más antigua de que el océano universal es un océano de Vacío (*Shunyata*). El judaísmo también tiene esta noción del Todo como originalmente Nada (*Yesh me-Ayin*).

Sea como fuere, debemos considerar y abordar el mundo tal como se presenta, con toda su diversidad, cambio y causalidad. Y esta tarea debe realizarse con responsabilidad, es decir, de manera creíble, empírica y lógica. Las declaraciones vagas, coloridas e idealistas no servirán, por muy poéticas que parezcan.

Así pues, en lo que respecta a la interdependencia, cabe destacar que podemos demostrar formalmente, con referencia al silogismo causal, que la causa de una causa no puede considerarse necesariamente como una causa a su vez; por lo tanto, la imagen de una pequeña agitación en una parte del océano que tiene un efecto en todas las demás es incorrecta.[213]

[213] Para un análisis más detallado de estos temas, consulte mi libro *La lógica de la causalidad* , especialmente los capítulos 10 y 16.

12. Una lógica formal del cambio

En el pasado [214], siguiendo a Aristóteles y Darwin, he propuesto tres formas de cambio para su consideración lógica. A saber:

a) *La alteración* , expresada como "X se convierte en Y", significa que algo se caracteriza como X y no como Y en un momento dado, y como X e Y en otro. Esto implica que, si bien permanece como X durante todo el período considerado, el elemento en cuestión es sucesivamente no Y y luego Y. Esto significa un simple cambio de atributos (de no Y a Y), sin un cambio esencial (X permanece constante).

b) *La mutación* , expresada como «X se convierte en Y», significa que algo se caracteriza como X (y no como Y) en un momento dado y como Y (y no como X) en otro. Esto implica que el objeto en cuestión no permanece como X o Y durante todo el tiempo considerado, sino que es sucesivamente X y luego Y (siendo estas dos caracterizaciones diferentes o incompatibles). Esto denota una metamorfosis o un cambio esencial (de X a Y), en la medida en que el objeto en cuestión se define aquí por ser X o Y.

c) *La evolución* , definida como «las X evolucionan hacia las Y», implica que *un conjunto* de elementos caracterizados como X (y no como Y) en un momento dado, *da lugar a otro conjunto* de elementos caracterizados como Y (y no como X) en un momento posterior. Cabe destacar que los individuos incluidos en las clases X e Y son entidades distintas, aunque existe una relación causal significativa entre ellos. Por ejemplo, en la evolución de una especie viva, los primeros individuos (las X) ya no están presentes en la etapa posterior (entre las Y), pero son sus ancestros biológicos.

Las dos primeras formas de cambio pueden expresarse en términos de la otra. «X se convierte en Y (después de no ser Y)» puede expresarse como «X + noY se convierte en X + Y»; y, a la inversa, «X se convierte en Y» puede expresarse como «Algo se convierte en noX + Y (después de ser X + noY)». Esto se señala para mostrar que la diferenciación entre cambios de atributo y esencia es relativa, dependiendo de en qué se centre la atención como sustrato del cambio: en el caso de la alteración, el sustrato es específicamente la etiqueta «X», mientras que en el caso de la mutación, es más vagamente «algo».

Si bien las dos primeras formas de cambio se encuentran en la lógica aristotélica, la tercera no se formuló completamente (en la filosofía occidental [215]) hasta Darwin y posteriormente. A

---

[214] Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 17, y *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulo 14.

[215] Dejando de lado algunas afirmaciones breves y vagas con un efecto similar en la filosofía griega antigua.

menudo se confunde la evolución con la mutación, pero son formas lógicas claramente muy diferentes; cabe destacar que implican dos tipos de subsunción muy distintos.

La mutación se refiere a una entidad *individual* , que persiste desde su estado inicial (X) hasta su estado posterior (Y); en plural (es decir, algunos o todos los X se convierten en Y), esta forma se refiere a muchas entidades, pero aún como individuos. La evolución se refiere específicamente a grupos, de modo que los individuos a los que se hace referencia al inicio del cambio (X) *no son* los mismos que los que se hacen referencia al final del mismo (Y). En este último caso, no solo se implica un cambio cualitativo en los mismos individuos, sino, más concretamente, un cambio de individuos. Sin embargo, cabe destacar que ambos conjuntos de individuos están causalmente relacionados de alguna manera, es decir, existe una *continuidad* entre ellos; por eso decimos que un conjunto ha evolucionado hacia el otro.

Estas tres formas de cambio parecen abarcar todo nuestro discurso habitual sobre el cambio. A primera vista, ese análisis del cambio parece inexpugnable; pero, como veremos ahora, es posible criticarlo radicalmente.

13. Crítica budista del cambio

El análisis anterior de alteración y mutación, inspirado en la lógica aristotélica, presenta una debilidad, ya que se refiere a "algo", una esencia subyacente permanente o un sustrato estático en medio de las formas de cambio consideradas. Así, definimos la alteración diciendo que " *algo* se caracteriza como X y no como Y en un momento dado, y como X e Y en un momento posterior", y la mutación como " *algo* se caracteriza como X (y no como Y) en un momento dado, y como Y (y no como X) en un momento posterior".

En el caso de alteración, la cosa en cuestión conserva la cualificación X a lo largo del proceso de cambio; mientras que en el caso de mutación, la única constancia implícita es su cualidad de existencia. Este "algo" relativamente constante en medio del cambio puede parecer obvio a primera vista, pero, tras una reflexión, resulta criticable. Es, al menos, un elemento de nuestro análisis que debe ser discutido y justificado, siempre que no encontremos motivos para rechazarlo categóricamente.

La alteración se presenta como un simple cambio de predicado, y la mutación como un cambio de definición más radical, pero en ambos casos se presume que hay algo a lo que se atribuyen esos predicados y definiciones cambiantes, algo que es lo suficientemente unitario durante tales cambios como para que podamos seguir nombrándolo con la misma etiqueta (es decir, "X" en alteración o "algo" en mutación).

El crítico budista sugeriría que es ilegítimo asumir tal constancia subyacente sin antes establecerla; y eso parecería difícil de lograr, dada la transitoriedad de todo lo experimentado. Sugeriría que el cambio en general se ajusta mejor al modelo de evolución que al de alteración o mutación. Pues en el modelo evolutivo, los dos términos de la proposición no se refieren a los mismos casos individuales, sino a casos que han estado en constante cambio y que se relacionan entre sí por mera sucesión causal, más que por uniformidad de identidad.

Por supuesto, en la práctica, las alteraciones y mutaciones intervienen incluso en el curso del cambio evolutivo (por ejemplo, en la evolución de las especies, los individuos de una especie en cualquier etapa están sujetos a alteraciones y mutaciones), pero tales eventos subyacentes permanecen tácitos en la presentación formal de la evolución, porque incluso si se imaginara que tales cambios individuales están totalmente ausentes, la definición de evolución seguiría siendo aplicable siempre que las especies anteriores generaran las posteriores.

Así, el modelo teórico evolutivo podría considerarse universal si no asumimos (como Aristóteles) que los individuos cambian por sí mismos mediante la alteración y la mutación, sino más bien (como sugieren los budistas) que nos enfrentamos a sucesiones de apariencias individuales, que podemos suponer que están causalmente conectadas. Sobre esta base, en lugar de la constancia de la identidad, un individuo recibe el mismo nombre a lo largo del tiempo.

Es decir, mi perro de ayer no es, estrictamente hablando, el mismo perro que mi perro de hoy o de mañana, sino que cada aparición momentánea (desde su nacimiento hasta su muerte) es causada por una aparición anterior y causa una posterior, y por esta razón puedo referirme repetidamente a todas estas apariciones aparentemente conectadas como "mi perro". Estrictamente hablando, entonces, un término como "mi perro" siempre se refiere al presente, pero diferentes instancias del presente a lo largo del tiempo pueden identificarse juntas bajo ciertas condiciones lógicas (es decir, continuidad causal) y el término se generaliza entonces a toda la existencia de mi perro como si fuera una esencia permanente.

Además, cabría decir que aquello que se refiere a "mi perro" (es decir, a mí) también está en constante cambio y no permanece inmutable con el tiempo. Sin embargo, si bien esta perspectiva budista admite críticas válidas, también presenta debilidades e incluso fallos.

Su principal debilidad conceptual reside en la apelación a la conexión causal entre apariciones sucesivas. ¿Qué se entiende aquí por causalidad y sobre qué base se establece dicha relación entre apariciones? Es decir, ¿cómo afirmamos tener conocimiento teórico de la causalidad como tal y cómo afirmamos tener conocimiento de ella en un caso particular? Porque la causalidad (o al menos, la causalidad) nunca se conoce a través de casos aislados, sino a través de generalizaciones; y para generalizar debemos asumir ciertas uniformidades.

Así pues, nuestro reconocimiento y concepto de causalidad parecen ser lógicamente posteriores a nuestro reconocimiento y concepto de identidad, y no anteriores (como exige la crítica budista). No existe un conocimiento inmediato e incontrovertible ni de la similitud ni de la causalidad, sino que ambos son razonamientos, es decir, formatos o moldes lógicos que nosotros (el sujeto cognoscente) probamos tentativamente sobre las apariencias para organizarlas gradualmente de forma racional. Estos razonamientos son hipótesis inductivas que reflejan lo que nos parece aplicable y verdadero en una etapa determinada de nuestro desarrollo del conocimiento, pero manteniendo una mente abierta a posibles adaptaciones y correcciones si (en caso de que) las cosas se presentan de forma diferente en una etapa posterior.

Además, cabe señalar que este discurso del crítico budista es conceptual y verbal. Es necesario preguntarse: ¿acaso la tesis propuesta por el crítico escapa a la crítica que la sustenta? Es decir, si aplicamos la misma crítica a su discurso, ¿no nos encontramos con la misma duda al respecto? La respuesta es, obviamente, sí.

Dado que el discurso del crítico es verbal, implica tácitamente cierta uniformidad en medio del cambio, aun cuando rechaza explícitamente dicha uniformidad por considerarla «meramente verbal». Admitir incluso una uniformidad meramente verbal equivale a admitir la uniformidad en sí misma. Si no pudiéramos afirmar que dos palabras son «una» en forma y contenido, ningún discurso sería posible. Si la uniformidad verbal es posible, entonces también pueden postularse otros tipos de uniformidad. Dado que el crítico recurre a las palabras, debe admitir las repercusiones lógicas de tal acción [216].

En cuanto a la afirmación budista de que «todo está en constante cambio», no debe aceptarse ingenuamente, aunque sus defensores la presenten como la esencia de la sabiduría. En el plano empírico, en un momento dado que nuestra conciencia abarca como «el presente», experimentamos fenómenos tanto cambiantes como inmutables. Estos últimos pueden, a su vez,

[216] Esto es, por supuesto, lo que el filósofo indio Nagarjuna se negó a admitir, prefiriendo criticar a los demás mediante la lógica y reclamando para sus ideas una exención privilegiada de la misma. Tal lógica *selectiva* no puede considerarse propiamente lógica.

modificar el siguiente momento presente o en un momento posterior; pero la comparación implica la memoria y la suposición del transcurso del tiempo, por lo que no es puramente experiencial, sino en parte subjetiva. Si bien podemos experimentar cambios en un momento dado, muchos de los cambios que «experimentamos» ocurren a lo largo del tiempo y, por lo tanto, no son puramente empíricos.

Si nos detenemos a analizar la existencia de todos los fenómenos a lo largo del tiempo, podríamos concluir que todo lo que experimentamos está sujeto a cambios. Sin embargo, debemos reconocer que *la velocidad de cambio* de los distintos fenómenos varía considerablemente. Mientras algo cambia, otra cosa parece estática. Mientras una parte de algo cambia, otra parece estática. No existe la anarquía total que implica la expresión «todo cambia». Por lo tanto, podemos aferrarnos mentalmente a algo durante un tiempo determinado, aunque no podamos aferrarnos a todo.[217]

Este algo a lo que se "mantiene" puede ser el sujeto subyacente de una proposición sobre alteración o mutación. Por lo tanto, tales proposiciones son lógicamente justificables.

[217] Por ejemplo, sé que mi ordenador acabará hecho cenizas algún día, pero mientras tanto está aquí y puedo usarlo y confiar en él sin problema. Espero que mi vida sea más larga que la de mi ordenador, porque las personas suelen durar más que las máquinas.

14. Diferentes estratos del conocimiento

Lo cierto es que todos percibimos las apariencias como iguales o diferentes en diversos aspectos. Este es un hecho fundamental de nuestra experiencia cotidiana, que debemos admitir, aun reconociendo que no debe considerarse necesariamente cierto en todos los casos. Y esta última salvedad no es una especie de conocimiento trascendental, sino simplemente el resultado de la experiencia común: a saber, que a veces, lo que nos pareció similar a primera vista, posteriormente (tras reflexionar) nos pareció diferente, o viceversa.

La base de nuestro ordenamiento racional de la experiencia es la experiencia misma. Nos damos cuenta de que implica un ordenamiento racional solo en una etapa mucho posterior, tras una profunda reflexión filosófica; pero inicialmente, simplemente lo hacemos instintivamente y creemos en ello. La clasificación de esta racionalidad inicial como ingenua solo es posible *mediante* esta misma facultad; no existe otra facultad superior que nos permita hacerlo. La sutileza de distinguir entre la experiencia pura y la experiencia racionalmente ordenada es, *en sí misma, producto de* dicho ordenamiento racional y no puede utilizarse para justificarlo ni para criticarlo.

Una vez comprendido este orden natural de las cosas, podemos empezar a entender el desarrollo y la validación del conocimiento humano. Para evitar adoptar teorías superficialmente lógicas pero profundamente ilógicas, debemos asegurarnos siempre de contrastar cualquier argumento o explicación propuesta. Mediante este pensamiento reflexivo, ahorramos mucho tiempo y esfuerzo. Esto nos lleva a comprender que el conocimiento humano es esencialmente inductivo, más que deductivo. Si bien la lógica deductiva puede ayudarnos a eliminar construcciones absurdas e inapropiadas, una teoría positiva depende principalmente de la inducción gradual, utilizando la experiencia para formar y desarrollar ideas mediante ensayo y error.

El “algo” subyacente al cambio (desde la perspectiva aristotélica) parece justificarse por la experiencia, ya que cuando percibimos el mundo que nos rodea o que reside en nosotros, en un momento dado, algunos aspectos del campo de la experiencia (incluidos todos los órganos sensoriales) parecen estar en constante cambio, mientras que otros parecen estar estáticos. No hay razón para admitir el cambio como real, negando al mismo tiempo la evidencia de nuestros sentidos respecto a los aspectos inmutables. Tendríamos que aportar una razón muy convincente para permitir tal diferencia de valoración. En ausencia de justificación, tal diferencia de trato constituiría un prejuicio arbitrario. Por lo tanto, es lógico admitir ambas percepciones como hechos empíricos igualmente evidentes *desde el principio* .

en una etapa mucho más avanzada de la organización del conocimiento, mediante una teoría sujeta a las reglas de la lógica inductiva, podríamos postular una realidad última que es intrínsecamente estática, aunque dé lugar a apariencias cambiantes; o, por el contrario, postular que en realidad solo existe el cambio. No obstante, dado que esta última proposición es contradictoria (al ser aparentemente estática en cierta medida), sería más prudente aspirar a la

primera. Aun así, esta última debe considerarse seriamente, pues ofrece muchas ventajas como descripción de nuestro mundo de experiencia.

Tanto el cambio como la quietud son inmediatamente perceptibles en nuestra experiencia. Son realidades concretas y perceptivas en los ámbitos físico y mental de la experiencia. Esta es una verdad fenomenológica, independientemente de las teorías conceptuales que podamos construir posteriormente al respecto. Cuando miro, escucho o percibo físicamente o mentalmente, a veces veo, oigo, etc., cosas estáticas; a veces veo, oigo, etc., eventos en movimiento; a veces un poco de ambos tipos de fenómenos; y nunca ninguno de los dos (excepto en la experiencia intuitiva, que no es fenoménica).

El cambio no es una mera construcción conceptual derivada de la experiencia, sino que se experimenta en sí mismo. Del mismo modo, la quietud no es una mera construcción conceptual derivada de la experiencia, sino que se experimenta en sí misma. Por lo tanto, aunque la quietud y el cambio son opuestos, no debemos definirlos negando al otro. Ambos son, en esencia, percepciones independientes. En cualquier momento, puedo percibir cosas estáticas, cosas cambiantes y otras que combinan elementos de ambas. Los conceptos que tenemos de cambio y quietud son derivados posteriores de esas percepciones. Solo a nivel conceptual se correlacionan el cambio y la quietud como opuestos entre sí.

Es fundamental comprender este matiz entre percepción y concepto para evitar análisis erróneos de lo estático o lo cambiante, que de alguna manera reducen uno al otro o viceversa. Dichos análisis son teorías, que deben distinguirse de los hechos experienciales de la quietud y el cambio. Estas teorías no son necesarias para probar la existencia de la quietud o el cambio; su existencia ya está establecida por la observación directa en cada instante. La mera apariencia de quietud y cambio basta para justificar los conceptos de quietud y cambio, respectivamente.

Basta con que la quietud *parezca evidente* para admitir categóricamente su existencia; y basta con que el cambio *parezca evidente* para admitir categóricamente su existencia. Su justificación es preconceptual, fenomenológica y anterior a cualquier hipótesis epistemológica u ontológica. Esto es cierto, incluso si en una etapa más avanzada del conocimiento, planteamos la hipótesis de que los fenómenos aparentemente estáticos en realidad se basan en el cambio y, por lo tanto, son esencialmente ilusorios, o bien que los fenómenos aparentemente cambiantes en realidad se basan en la quietud y, por lo tanto, son esencialmente ilusorios.

Tenemos que admitir esta postura; de lo contrario, no podríamos explicar por qué o cómo las cosas *parecen* estáticas o cambiantes.

Así, aunque la mesa que observo en este momento parezca un fenómeno estático, la ciencia me dice que, bajo la superficie, a niveles cada vez más microscópicos, está compuesta en realidad de moléculas, formadas por átomos vibrantes, que a su vez se reducen a partículas subatómicas en movimiento, etc. Aun aceptando la teoría científica como correcta, debo admitir que, a nivel de mi percepción, la mesa sí parece estática. El conocimiento conceptual que la ciencia me proporciona sobre la mesa *no anula* (sino que complementa) mi conocimiento perceptivo de ella.

De igual modo, aunque podría afirmar, incluso con mayor profundidad, que los cambios postulados por la ciencia son en sí mismos solo algunos de los movimientos de un único tejido universal del ser, esta filosofía monista última no debe interpretarse como una invalidación del hecho observado de los fenómenos cambiantes a nivel perceptivo, ni del hecho concebido del cambio en las descripciones científicas de lo que ocurre bajo la superficie de los fenómenos

estáticos o cambiantes. El monismo es una filosofía, una construcción teórica, destinada a explicar [218], no a borrar, los hechos del cambio.

Además, si a través de la meditación llegamos finalmente a una experiencia directa de la unidad esencial y el reposo de todas las cosas, dicha experiencia mística no podría considerarse como una anulación de las experiencias de nivel inferior de cambio y quietud, ni de las teorías sobre tales experiencias.

Cabe señalar también que todos los comentarios anteriores pueden repetirse con respecto a la uniformidad y la variedad, la paz y el conflicto, la eternidad y la temporalidad, y todas esas dualidades fundamentales. En ningún nivel de existencia o conocimiento deben considerarse erradicados los niveles superiores, inferiores o adyacentes; todos coexisten. Todo esto puede parecer algo paradójico, pero es la única manera de conciliar las diferencias.

[218] Por ejemplo, el monismo podría explicar las diferencias entre materia, mente y alma postulando distintos grados o formas de movimiento. Si consideramos la esencia misma de la existencia como un mar, la materia podría representarse mediante grandes olas y corrientes, la mente quizás mediante pequeñas vibraciones y el alma, digamos, mediante rotaciones. Mediante esta analogía, podemos imaginar, a grandes rasgos, cómo estas tres «sustancias» podrían ser bastante diferentes, pero esencialmente iguales. (Este ejemplo no pretende excluir la posibilidad de otros modelos mejores).

15. Impermanencia

El hombre es como un soplo; sus días son como una sombra que pasa . (Salmo 144)

la transitoriedad [219]de la existencia terrenal; sin embargo, la formula erróneamente como «todo es transitorio» (o alguna expresión similar), ya que «todo» incluye formalmente la propia afirmación, lo que implica que también es transitoria, cuando en realidad se trata de una ley inmutable; por lo tanto, existe una contradicción. Esta contradicción se puede evitar simplemente matizando la afirmación, diciendo: «todo *en este mundo* es transitorio», lo que implica que más allá del ámbito de los fenómenos materiales y mentales existe algún tipo de estabilidad.

Los budistas admiten la existencia de una constancia subyacente o trascendental cuando hablan del «fundamento original del ser» o de nuestra «naturaleza búdica»; sin embargo, al mismo tiempo, están doctrinalmente comprometidos con la idea de la transitoriedad universal. Este último es un dogma del que muchos se niegan a desprenderse, aunque, acorralados, algunos admitirán que existen «dos verdades»: la verdad de la transitoriedad en este mundo y la verdad de la permanencia en el más allá.

Es decir, mientras que el mundo de la materia y la mente (conocido a través de la percepción sensorial y mental) es efectivamente impermanente, el mundo del espíritu (conocido a través de la conciencia intuitiva) está libre de cambios.

Consideremos, por ejemplo, un coche. Si rayamos la pintura o cambiamos una de sus ruedas, ¿es otro coche o el mismo? Normalmente, seguiríamos considerándolo el mismo coche, pero añadiríamos que se le rayó la pintura o se le cambió la rueda. Sin embargo, si esto fuera cierto, si cambiáramos sucesivamente todas sus piezas, estaríamos llamando "el mismo" coche a uno completamente diferente, ¡aunque al final del proceso ninguna de sus piezas quede presente!

Este tipo de análisis revela cierta absurdidad al nombrar objetos materiales —o mentales— como si fueran constantes, aunque nunca lo son. Surge entonces la pregunta: ¿dónde trazamos la línea? ¿Cuántos cambios son compatibles con considerar al coche como el mismo individuo, y cuántos nos obligan a llamarlo un individuo diferente? ¡Cualquier respuesta que propongamos sería, obviamente, bastante arbitraria!

Esta idea fue fundamental para la doctrina de Buda, según la cual los objetos fenoménicos son meros compuestos sin una esencia permanente. No existe un «fantasma» subyacente a un automóvil individual aparente, que permanezca mientras sus componentes cambian (como inevitablemente sucede). Lo mismo ocurre con cualquier parte del automóvil: por ejemplo, una rueda es en sí misma un mero compuesto de fragmentos de metal y caucho. No hay un fenómeno

[219] *Anitya* en sánscrito.

concreto al que podamos señalar y llamar «el automóvil» o «la rueda». Lo mismo puede decirse de los objetos mentales, es decir, recuerdos, imaginaciones, anticipaciones y sueños.

De ello se deduce que nombrar objetos materiales y mentales es un acto convencional que no resiste un análisis crítico. El objeto individual es *aparentemente* «el mismo» momento tras momento, porque concebimos *una similitud* entre nuestras percepciones en instantes sucesivos. Pero dicha similitud es una verdad abstracta, posible gracias a nuestra capacidad de comparar percepciones y encontrar puntos en común entre ellas. No es una verdad concreta; no existe una unidad subyacente fenomenológica. Por lo tanto, y en este sentido, la apariencia de semejanza es una ilusión y no una realidad.

Sin embargo, cabe señalar que este argumento no es del todo convincente. En primer lugar, porque implica una extrapolación de una limitación epistemológica (nuestra incapacidad para percibir una esencia) a una suposición ontológica (que no existe esencia). Esto se presenta como una deducción, cuando en realidad es una mera hipótesis; y la lógica inductiva aún nos permite proponer la contratesis de que existe algún tipo de unidad, siempre que aportemos pruebas y argumentos más favorables.

En segundo lugar, podemos señalar que en la transición de una composición del objeto a otra (por ejemplo, un coche con una rueda vieja y luego con una nueva), existe cierta continuidad en forma de *superposición* (es decir, algunas partes del coche parecen inalteradas). No podríamos cambiar *todas* las partes del coche *a la vez* y llamar al nuevo modelo "el mismo" coche (es decir, el mismo coche individual, aunque el tipo de coche sea el mismo); los componentes anteriores tendrían que desaparecer instantáneamente y ser "sustituidos" por un nuevo conjunto de componentes, e incluso entonces (si pudiéramos demostrar que esto ha ocurrido) dudaríamos en llamar a las dos versiones "el mismo" individuo.

Esto es cierto al menos para la materia; es decir, en nuestra experiencia de la materia no nos encontramos con cosas complejas que aparezcan o desaparezcan instantáneamente, ni que se transformen en algo completamente diferente. Sin embargo, este tipo de comportamiento impredecible se experimenta en sueños o fantasías, y la razón es que en el ámbito mental somos libres de *pretender* que cualquier cosa sea «idéntica» a cualquier otra. Aun así, aunque los escenarios mentales sean arbitrarios, no se deduce que lo que pretendemos sea realmente igual.

La siguiente pregunta sería: ¿existen o no ***elementos primarios irreductibles*** , es decir, fenómenos (materiales o mentales) que no estén compuestos a su vez por otros fenómenos? Algunos filósofos budistas (de la escuela Abhidharma) han insistido en que debe haber algunos componentes básicos iniciales (que en sánscrito se denominan *svabhaha* , "ser propio" o "naturaleza propia" [220]) a partir de los cuales se construyen todas las demás cosas del mundo; mientras que otros (principalmente de la escuela Mahayana) han optado por la idea de que no hay fin a la subdivisión de la materia y la mente en constituyentes más simples.

La primera opinión puede compararse con el atomismo [221]de la antigüedad y de la ciencia moderna temprana, y la segunda con enfoques más recientes de la ciencia moderna, que siguen profundizando en la materia sin encontrarle fin.

---

[220] Me resulta agotador ver cómo mucha gente repite con devoción la expresión «naturaleza propia», como si tuviera un significado claro y establecido. Está lejos de ser un concepto sencillo, y por lo tanto ni siquiera puede utilizarse como criterio lógico, como hacen algunos budistas.

[221] «Átomo» significa literalmente «no se puede dividir más»; aquí se usa en un sentido genérico, no en el sentido específicamente material que pretendían Demócrito o Dalton. La idea del atomismo es

Quisiera afirmar que, contrariamente a lo que suelen afirmar sus detractores, la llamada lógica aristotélica no depende de la creencia en «esencias» para su validez. El término resulta, de entrada, ambiguo: ¿se refiere a particulares concretos (es decir, fenómenos primarios irreductibles) o a abstracciones (es decir, conmensurabilidad concebida)? Si por esencias entendemos abstracciones, es evidente que la lógica sería innecesaria e imposible sin ellas. Pero si nos referimos a constituyentes primarios concretos, las leyes del pensamiento son igualmente aplicables, tanto si se afirman como si se niegan. No perjudican el resultado de la subdivisión infinita, pero sí aclaran algunas líneas de pensamiento potencialmente absurdas.

En primer lugar, la visión de la subdivisión infinita parece nihilista si se lleva al extremo, y de hecho algunos la han llevado tan lejos, infiriendo que literalmente nada (o «vacío») es la raíz de todo ser. Pero tal inferencia no solo es paradójica, sino que no se justifica a partir de las premisas. Porque incluso si seguimos encontrando constituyentes cada vez más pequeños o simples, no se deduce que dichos constituyentes dejen de existir. Es una falacia, como suponer que la divisibilidad infinita del espacio implica, en última instancia, subdivisiones sin extensión, o que una infinidad de ceros puede sumar algo más que cero.

Asimismo, quienes afirman que se pueden subdividir las cosas indefinidamente, es decir, que cada fenómeno puede reducirse a fenómenos aún más sutiles, no se dan cuenta de que esta afirmación es una fantasía y una generalización. En realidad, realizan la subdivisión *mentalmente* , no físicamente; y lo hacen un *número reducido de veces* , no infinitamente (lo que sin duda llevaría una eternidad). El vacío, en este sentido, no es una experiencia, sino, en el mejor de los casos, una verdad racional; ni siquiera es una certeza deductiva, sino una mera generalización. Por lo tanto, el vacío es, en el mejor de los casos, una verdad inductiva.

Para afirmar la vacuidad como un hecho irrefutable, habría que ser literal y demostrablemente *omnisciente* , conociendo de antemano toda la física, la química, la biología, la psicología y demás, sin realizar ningún esfuerzo empírico. No se puede subdividir algo si no se sabe en qué subdividirlo; por ejemplo, para afirmar que la luz blanca es una mezcla de distintos colores, sería necesario haber experimentado con un prisma.

experiencia única , ya que se define por la negación como la ausencia de «esencia» (o «naturaleza propia»). La negación es un acto fundamental de la razón; no es algo que se experimente directamente, no es un fenómeno positivo. Por lo tanto, para afirmar que lo que experimentó Buda es precisamente la vacuidad, sería necesario atribuirle un carácter positivo; de lo contrario, habría que admitir que su facultad racional estaba involucrada.

Otra falacia inherente a esta perspectiva es la idea de que las «relaciones» son de alguna manera más reales que las cosas (o no cosas) con las que se consideran relacionadas. Se afirma que nada existe por sí mismo, sino que todo existe en dependencia de otras cosas o de todo lo demás (teoría de la codependencia o interdependencia); sin embargo, parece implicar que las relaciones de dependencia causal a las que se hace referencia tienen una existencia independiente.

---

que existen constituyentes irreductibles de la materia (y, eventualmente, podríamos añadir, de la mente), cuyos movimientos y combinaciones pueden rastrearse para explicar todas las entidades y estados del mundo material (y, análogamente, del mundo mental). Si los átomos tuvieron un comienzo, surgieron todos juntos; y si alguna vez tienen un final, desaparecerán todos juntos; de modo que, desde que existe el mundo y mientras exista, son efectivamente innatos, incondicionados e indestructibles. Esto se postula para apoyar la hipótesis de que los átomos, aunque posiblemente de diferentes variedades, no cambian cualitativamente, ni aumentan ni disminuyen cuantitativamente, sino que simplemente se mueven.

Superficialmente, debido al uso de palabras «sólidas», la dependencia mutua de todas las cosas parece justificar su supuesta vacuidad; pero si se aplica el mismo análisis a esas suposiciones relacionales, todo queda sin fundamento.

Quienes defienden esta postura no se dan cuenta de que utilizan el término «cosas» de una manera que no abarca las «dependencias», es decir, de una forma menos amplia de lo que parece. Si analizamos su perspectiva con detenimiento, comprendemos que por «cosas» se refieren a los objetos concretos de la experiencia, es decir, los fenómenos, mientras que por «relaciones» entre las cosas se refieren a abstracciones introducidas por la concepción. En definitiva, su tesis es que los conceptos son más «reales» que las percepciones. Esto es precisamente lo contrario de la lógica inductiva, para la cual los datos fenoménicos preceden y justifican cualquier ordenamiento y organización racional.

Una perspectiva más creíble, que concilia ambas tesis, consiste en asumir algún tipo de monismo, es decir, que todas las cosas son expresiones de una misma cosa. No es necesario considerar esa matriz última del ser como algo literalmente sustancial, como lo hacían los alquimistas de antaño cuando hablaban de una *prima materia* . A nivel material, la idea de un «éter» (un fluido cósmico de algún tipo) ha demostrado ser insostenible debido a la constancia de la velocidad de la luz; y la idea de «campos» que la reemplazó sigue siendo bastante abstracta y requiere clarificación ontológica.

En cuanto a la sustancia de la mente, podría suponerse que se trata de una materia enrarecida, o viceversa, pero este asunto aún debe resolverse. Un problema al proponer este tipo de ecuación es que solemos creer que la «mente» (es decir, la sustancia de los objetos mentales, como recuerdos, sueños, imaginaciones y anticipaciones) depende más de la conciencia y su Sujeto que la «materia».[222]

En cualquier caso, debe asumirse algún tipo de unidad última de todos los fenómenos. En este modelo monista (a diferencia de las hipótesis pluralistas y nihilistas), la aparente variedad y variabilidad de lo fenoménico no es sino una «expresión» del Uno último [223]. Lo fenoménico es la superficie del ser, mientras que el Uno es su profundidad. Cualquiera que sea el modo de existencia de ese Uno (ya sea concebido como espiritual o energético), permanece constante incluso cuando genera diversos fenómenos.

Si «todo es en verdad Uno», entonces «todos los nombres son falsamente divisivos» y «todos los fenómenos son interdependientes» (o al menos todos dependen de la misma fuente común). Por lo tanto, el monismo debería ser aceptable para los filósofos budistas que comparten las ideas descritas anteriormente. También es aceptable para sus críticos, ya que podemos afirmar

---

[222] Los objetos materiales parecen más independientes de sus observadores que los objetos mentales, ya que dos o más personas pueden ver el mismo objeto material (es de dominio público) y cuando una deja de observarlo, la(s) otra(s) continúa(n) viéndolo; mientras que un objeto mental es visto por una sola persona (es de dominio privado) y deja de existir si esa persona no lo ve. Si bien un objeto material no es aparentemente producto de ningún observador o sistema nervioso, un objeto mental se considera producido voluntariamente por su observador o, al menos, por el cerebro asociado a dicho observador. Cabe señalar, sin embargo, que en el caso de la mente, no es exacto decir que la conciencia afecta su contenido; más bien, el contenido mental se produce justo antes de ser observado (aunque dicha producción puede requerir actos previos de conciencia deliberativa). Por lo tanto, la «subjetividad» involucrada no es extrema: existe un objeto mental algo separado del Sujeto y su conciencia del mismo.

[223] Tal monismo es quizás la intención de los budistas en su concepto de *dharmakaya* , aunque si se les presiona, probablemente insistirían en equiparar este fundamento original del ser con *sunyata* (vacuidad).

que, en el plano de la Unidad, los nombres son falsamente divisivos y los fenómenos son co- o interdependientes; pero en el plano pluralista de los fenómenos comunes, los nombres son valiosos y la dependencia extrema resulta engañosa.[224]

Cabe mencionar, de paso, que la expresión espiritual de la creencia en el monismo es la ecuanimidad.

[224] En cualquier caso, esta es más o menos la doctrina budista de las Dos Verdades.

16. Negación budista del alma

El mismo análisis anterior puede aplicarse a los seres humanos, pero solo hasta cierto punto. Si nos identificamos con nuestras experiencias corporales y mentales, llegamos a la conclusión de que también somos compuestos vacíos de esencia. La mayoría de los budistas se detienen ahí y declaran que, por lo tanto, no tenemos un yo. Pero aquí cometen un error, pues es erróneo limitar nuestra experiencia de los seres humanos a sus manifestaciones materiales y mentales [225]; evidentemente, somos conscientes de mucho más. Nuestras experiencias espirituales también deben tenerse en cuenta, y en ese caso debemos admitir que podemos llegar a ser conscientes (mediante un modo de experiencia que podemos llamar apercepción o intuición) de nuestro «yo» (o espíritu o alma).

En realidad, los budistas coinciden con este punto de vista al admitir que potencialmente o en última instancia todos somos Budas [226]; esto equivale a una admisión de la existencia del alma, aunque la mayoría rechazaría dogmáticamente dicha inferencia. Algunos afirman rotundamente que no hay alma; otros, en cambio, prefieren ser más crípticos y dicen: «hay y no hay; y no hay ni hay ni no hay» [227]. Pero lógicamente, estas dos (o más) posturas deben considerarse equivalentes, ya que su intención es simplemente que es erróneo afirmar que el alma existe.

Pero insistamos: nuestros cuerpos y mentes son compuestos e impermanentes, como los coches o los sueños, pero nos diferenciamos en que poseemos un yo relativamente permanente. (Digo «relativamente permanente» para recalcar que el alma individual no tiene por qué considerarse

---

[225] Como ya se ha señalado, en *Fenomenología* , capítulo V, y en *Meditaciones* , capítulo 12, los términos «yo», «conciencia» y «mente» se tratan a veces como equivalentes en el budismo, y otras veces se utilizan con significados ligeramente diferentes. Como consecuencia de esta ambigüedad, se proponen teorías erróneas y muchas inconsistencias permanecen ocultas.

[226] Les doy un ejemplo (aunque me he topado con muchos). S. Suzuki escribe: «Así pues, es absolutamente necesario que todos crean en la nada. Pero no me refiero a la vacuidad… Esto se llama naturaleza búdica, o Buda mismo» (p. 117).

[227] Para ser justos, véase Mu Soeng, pág. 125. Según este (excelente) comentarista, la doctrina *del anatman* nunca se concibió como una «declaración metafísica», sino como un «instrumento terapéutico». Como él mismo afirma: «El Buda respondió a la formulación brahmánica de una entidad permanente, el yo o atman, con silencio, sin tomar posición ni a favor ni en contra». Lógicamente, esto implicaría que el budismo considera la cuestión del yo como meramente *problemática* , sin afirmarla ni negarla. Sin embargo, en mis propias lecturas de textos budistas, he encontrado con frecuencia una *negación asertiva* del yo, o una mezcla de «sí y no, o ni sí ni no», en lugar de una simple evasión del tema. Otro comentario que merece la pena hacer aquí: la idea de un yo no debe identificarse con la idea brahmánica de un yo *permanente* ; esta última es una idea más específica que la primera, y la negación de esta última no implica lógicamente la negación de la primera. Apoyo la idea de un yo individual *impermanente* , atribuyendo permanencia únicamente al yo universal (es decir, lo trascendente o Dios). Estos matices (y muchos otros) no deben pasarse por alto.

absolutamente eterna, aunque la fuente común de toda sustancia espiritual —que muchos identificamos con Dios— [228]sea necesariamente absolutamente eterna).

Por yo (o espíritu o alma) entendemos *el Sujeto de la conciencia* (es decir, la «persona» que experimenta, conoce, percibe, concibe, sabe, etc.) y *el Agente de la voluntad y la valoración* (es decir, la «persona» que desea, quiere, valora, etc.). Tenga en cuenta esta definición, que a menudo ignoran quienes niegan la existencia del yo.

Una máquina, un ordenador o un robot no tienen yo; nosotros (los humanos, y al menos los animales superiores) sí, evidentemente: todos lo sabemos. Este yo que conocemos no es nuestro ego (un conjunto de aspectos de nuestro cuerpo y mente), aunque la mayoría tendemos a confundir nuestro yo con nuestro ego.

El yo que conocemos se manifiesta en cada uno de nuestros actos de cognición, voluntad o valoración, como aquel que participa en dicho acto. Aunque no es fenoménico, somos perfectamente capaces de ser conscientes de él. Si bien no es fenoménico, el yo se relaciona con los fenómenos (tanto con los de su propio cuerpo y mente como con los que se encuentran más allá) ya sea como testigo de ellos (es decir, mediante la cognición), o al verse afectado por ellos o (al conocerlos) influenciado por ellos, o al afectarlos (mediante la voluntad). Pero, aunque se relaciona así con los fenómenos en diversos grados, no es idéntico a ellos ni debe identificarse con ellos.

La negación budista del yo se presenta como empírica: la experiencia corporal y mental se examina minuciosamente, y en ella solo se observan fenómenos pasajeros. Sin embargo, sostengo que dicho análisis se basa en datos incompletos; no tiene en cuenta la autoconciencia intuitiva del Sujeto y del Agente. El yo se ignora deliberadamente a modo de prejuicio, en lugar de negarse como resultado de una observación imparcial. El no-yo no es aquí una conclusión, sino una premisa: un dogma, una ideología.

Además, cabe destacar que la negación de cualquier término (ya sea el término «yo» o cualquier otro) no puede ser lógicamente puramente empírica. Nunca percibimos una negación; simplemente buscamos, sin éxito, la positiva correspondiente, y por lo tanto, *inductivamente* , «inferimos» que aquello que se niega está ausente. Esta conclusión no es necesariamente definitiva: se trata de una hipótesis que puede ser refutada posteriormente si se encuentran nuevos datos que la desmientan, o incluso si se halla una hipótesis alternativa respaldada con mayor frecuencia por la evidencia.

Así pues, el no-yo no puede ser —como lo presenta el budismo— un producto puramente empírico de la meditación profunda; según la lógica, su negatividad lo convierte necesariamente en una construcción *racional* . Por consiguiente, no es una verdad absoluta de ningún tipo, sino una mera generalización que va desde «He buscado diligentemente, pero hasta ahora no he encontrado un yo» hasta «no había ningún yo que encontrar». No es perceptual, sino *conceptual* ; es una tesis como cualquier otra, sujeta a dudas y debate, y que requiere demostración (al menos en el sentido inductivo). Si no se encuentra ninguna inconsistencia en su contratesis, la idea de un yo también puede sostenerse legítimamente.

Así, aunque admitamos que el cuerpo y la mente carecen de esencia, podemos afirmar que existe un alma. El alma no es la esencia de los fenómenos del cuerpo y la mente, sino una entidad

---

[228] Para más información, véase el capítulo 8 de mis *Meditaciones* .

distinta, no fenoménica, que reside en ellos, se interseca con ellos o [229]los alberga de alguna manera. El cuerpo y la mente constituyen simplemente el ámbito terrenal del alma, es decir, un dominio particular del mundo sobre el cual esa alma individual [230]posee facultades especiales de conciencia y voluntad.

Esta postura coincide con la de los defensores de la vacuidad, al menos en la idea de que el yo no debe confundirse con el cuerpo y la mente. Asimismo, el hecho de que el alma sea no fenoménica, es decir, que no sea una entidad material ni mental, no excluye lógicamente que también esté «vacía» de esencia. Pero, mientras que ellos afirman que el yo no existe, nosotros insistimos en que, incluso si el alma individual estuviera vacía, evidentemente existe, del mismo modo que el cuerpo y la mente existen independientemente de lo que digamos sobre ellos.[231]

En cualquier caso, es manifiestamente absurdo afirmar o insinuar, como hacen los budistas, que *un ser inexistente* puede pensar que existe y (al alcanzar la iluminación) darse cuenta de que no existe. Un ser inexistente no puede pensar ni darse cuenta de nada; no es una entidad ni una cosa, simplemente no es nada. Un ser existente, en cambio, sí puede (como hacen estos budistas existentes) pensar que no existe y otras tonterías semejantes. No hay lógica alguna en la postura de la no existencia.

La idea de la no existencia del yo puede considerarse un apoyo al materialismo (en un sentido amplio del término, que incluye los fenómenos mentales dentro del ámbito de la materia). Por eso, a muchas personas les resulta atractiva hoy en día: deseosas de rechazar las exigencias y limitaciones de la ética de la religión monoteísta, pero anhelando conservar o introducir cierta espiritualidad en sus vidas, adoptan la negación del alma.

Todo esto no pretende negar la importancia crucial del *desapego del yo* en la meditación y, en general, en el desarrollo espiritual. Coincido plenamente con la enseñanza budista en que el yo, en algún momento, se convierte en un impedimento para la iluminación y debe ser efectivamente olvidado para contemplar las cosas tal como son.[232]

Pero, en mi opinión, la tesis de la no existencia del yo no debe tomarse literalmente. Creo que los budistas la formularon como un *upaya* , un medio hábil [233], para facilitar el olvido del yo. Es más fácil olvidar lo que uno cree que no existe que olvidar lo que uno cree que sí existe. Por lo que veo (en mi etapa actual de desarrollo), aunque la incredulidad en el yo tiene algunas ventajas prácticas, no existe una justificación teórica suficiente para tal doctrina.

---

[229] Solemos considerar el alma como algo insignificante, algo que reside en algún lugar del cuerpo o, en el mejor de los casos, que lo abarca por completo. Sin embargo, deberíamos al menos contemplar la posibilidad de la idea opuesta: que el alma es enorme en comparación con el cuerpo, es decir, que el cuerpo es una pequeña huella dentro del alma o un apéndice menor. Nuestra percepción de su tamaño relativo depende, en realidad, de la importancia relativa que les atribuimos, es decir, de la frecuencia con la que centramos nuestro interés en una u otra.

[230] O alma individualizada. Digo esto para recalcar que el alma individual puede considerarse una subdivisión artificial del alma universal (o de Dios, en términos judaicos).

[231] En mi opinión, todo aquello que parece existir, existe (aunque solo sea en apariencia). ¿Es real o ilusorio? Estas caracterizaciones son objeto de debate y dependen de numerosos factores lógicos.

[232] El judaísmo concuerda con esta postura epistemológica y ética, como lo demuestra, por ejemplo, esta afirmación del Baal Shem Tov: «Antes de encontrar a Dios, debes perderte a ti mismo». (De *Un tesoro de citas judías*) .

[233] En definitiva, al budismo no le interesa la filosofía descriptiva; lo que le preocupa es liberarnos espiritualmente. Si una idea resulta eficaz como medio para lograr ese fin, se enseña.

Decimos coloquialmente que nuestra mente está "vacía" cuando, por un momento, carece de sentimientos o pensamientos, algo que a veces ocurre de forma natural. En ese estado mental, solemos estar menos distraídos y podemos observar lo que se nos presenta sin interferir. A veces, esa sensación común de vacío mental se experimenta como una especie de desapego momentáneo o incluso de alienación del mundo que nos rodea, como cuando nuestra mirada se pierde y nos quedamos mirando al vacío sin ver nada.

El significado budista de la palabra vacuidad es, por supuesto, mucho más complejo, aunque no del todo ajeno a ella. Aplicado objetivamente, a las cosas que están más allá o dentro de la mente, significa que se las observa sin recurrir a categorías o hipótesis superpuestas. Aplicado subjetivamente, el término implica que el yo es una ilusión de la conciencia, es decir, que nuestra percepción de un alma cognoscente es igualmente una mera idea superpuesta.

Pero, ¿debemos aceptar esta afirmación budista por fe, o logran demostrarla de forma irrefutable? El mero hecho de que esta doctrina se proclamara en el pasado y que muchas autoridades la reivindiquen a lo largo de los siglos no la convierte en una verdad absoluta. Debemos tener la libertad de dudar de ella, de cuestionarla y de plantear objeciones, sin ser acusados de herejes o ignorantes.

17. El estado de las percepciones sensoriales

Me gustaría explorar aquí algunos aspectos más de la controversia entre el materialismo y el mentalismo [234]. Cabe señalar que ambas posturas reconocen los fenómenos mentales: la visión mentalista (o centrada únicamente en la mente) acepta los fenómenos mentales excluyendo los materiales, mientras que la visión materialista (tal como se entiende aquí [235]) acepta los fenómenos materiales sin excluir los mentales del mundo (aunque limita su aparición a "mentes" como la nuestra).

¿La percepción sensorial es objetiva (y por lo tanto válida) o subjetiva (y por lo tanto inválida)? Es decir, ¿el mundo que percibimos aparentemente a través de nuestros órganos sensoriales es material, o es tan mental como los fenómenos que proyectamos en nuestra imaginación? La mayoría de las personas, incluyendo a la mayoría de los científicos y filósofos, aceptan las cosas tal como parecen a primera vista y optan por la tesis materialista. Pero algunos filósofos, como George Berkeley en Occidente o la Escuela Yogacara en Oriente, argumentarían que esta conclusión de «sentido común» es precipitada y prefieren la alternativa mentalista.

Estos últimos sugieren que toda la noción de órganos sensoriales es errónea, porque si suponemos que hay una entidad cognoscente encerrada en un cuerpo físico con órganos de sensación, a través de los cuales se obtiene información de otros cuerpos físicos más allá, la información realmente cognoscida por la entidad-sujeto no son los *objetos físicos* supuestamente en contacto con los receptores sensoriales, sino la información *mental. productos* de tales supuestos objetos en el otro extremo del proceso de sensación, es decir, directamente opuesto al que conoce.

Si, entonces, lo que percibimos no son objetos físicos, sino supuestos productos mentales de ellos, se deduce que todos nuestros objetos de percepción son mentales y ninguno es material. Es decir, incluso nuestro cuerpo aparente (incluidos los órganos sensoriales que parece contener) es, en efecto, un mero fenómeno mental; y tampoco hay razón para suponer que el mundo material que aparentemente se encuentra más allá de él sea otra cosa que mental.

Es decir, para concluir este argumento, la distinción misma entre lo mental y lo material debe abandonarse por ser una idea absurda, y solo los objetos mentales deben considerarse reales.

---

[234] Véanse también mis comentarios anteriores sobre este tema en *Lógica del futuro* (capítulos 60-62), *Ilógica budista* (capítulos 4 y 5), *Fenomenología* (capítulos I-IV), *Reflexiones* (capítulo 2, secciones 16 y 17) y *Meditaciones* (capítulo 32).

[235] Ignoro la hipótesis de la «materia pura», conocida como conductismo en la filosofía y la psicología modernas, porque es claramente acientífica, ya que ignora deliberadamente todos los fenómenos mentales, tratándolos como inexistentes (y no solo como formas enrarecidas de materia). Los fenómenos mentales son hechos fenomenológicos y no pueden descartarse como irrelevantes. El hecho de que hasta la fecha no podamos detectarlos ni medirlos materialmente no justifica una tesis materialista, puesto que constituiría un argumento circular.

Los fenómenos que normalmente se clasifican como materiales son tan mentales como las imaginaciones (aunque quizás menos fáciles de controlar). Su apariencia es suficientemente real, pero su materialidad es ilusoria. Por lo tanto, el materialismo es una filosofía ingenua, y el mentalismo es la doctrina correcta.

Siempre he sostenido que este argumento escéptico es lógicamente *contradictorio* , ya que parte de la premisa de que el cuerpo y sus órganos sensoriales existen en un sentido material, y concluye que no existen tales cuerpos ni órganos sensoriales materiales. Una conclusión no puede contradecir la(s) premisa(s) de la(s) que se deriva; por lo tanto, este argumento debe ser lógicamente erróneo.

Pero ahora se me ocurre que este contraargumento mío podría ser injusto, y deseo revisarlo. Se me ocurre que es formalmente aceptable que una conclusión contradiga su(s) premisa(s); esto es precisamente lo que significan las proposiciones paradójicas (singulares). Una proposición de la forma «Si P, entonces no P» es lógicamente legítima (si no va acompañada de una segunda proposición de la forma «Si no P, entonces P», pues en tal caso tenemos una doble paradoja insoluble, es decir, una contradicción). La conclusión lógica de «Si P, entonces no P» (sola [236]) es la proposición categórica «No P».

En el caso que nos ocupa, la premisa P es «existe un cuerpo material con órganos sensoriales» y la conclusión NotP es «no existe tal cosa». Esta inferencia es perfectamente plausible y legítima según las leyes del pensamiento. Es decir, en lugar de considerar el argumento de los escépticos como contradictorio, podríamos sugerir que han demostrado que el materialismo es inherentemente paradójico y, por lo tanto, contradictorio, y que han concluido correctamente que el mentalismo es la única tesis internamente coherente de las dos.

Sin embargo, desde el principio he comprendido la falsedad de este argumento, cuando sostuve, en mi *obra Lógica del futuro* (capítulo 62), que la solución a este dilema radicaba en negar la idea de que lo que percibimos, cuando parecemos percibir objetos materiales a través de los sentidos, sean imágenes mentales de dichos objetos. Creo que este es el error conceptual sobre la naturaleza de la percepción sensorial, que lógicamente conduce al escepticismo. John Locke cometió este error, y David Hume lo detectó rápidamente (aunque no pudo corregirlo).[237]

---

[236] Es decir, solo en combinación con “Si no P, entonces no P”.

[237] Por cierto, en la filosofía occidental de la Ilustración (sin confundir, por supuesto, esta etiqueta con el concepto budista de conocimiento supremo), la palabra «sensación» se utilizaba de forma demasiado vaga. No se hacía una gran distinción entre las sensaciones táctiles, olfativas y gustativas, por un lado, y las visuales y auditivas, por otro.

[Cabe señalar que, lingüísticamente, tendemos a relacionar los sentidos del tacto, el olfato y el gusto. Así, en inglés, «feeling» puede referirse a sensaciones táctiles (incluidos los sabores frío y caliente), sensaciones de funciones corporales (digestivas, sexuales, etc.), sensaciones viscerales (corporales, de origen mental) o emociones vagamente mentales; y «sensing» puede referirse a sensaciones físicas o vagas sospechas mentales. Asimismo, en francés, la palabra « *sentir* » corresponde no solo a las palabras «to feel» y «to sense», sino también a «to smell» (de donde proviene la palabra inglesa «scent»).]

Sin embargo, las tres primeras sensaciones son mucho más fáciles de malinterpretar que las dos últimas. Por ejemplo, a los humanos nos resulta mucho más difícil identificar a alguien basándonos en las sensaciones táctiles, olfativas o gustativas que en las visuales o auditivas. Con esto quiero decir que las sensaciones táctiles (etc.) suelen informarnos sobre el estado *de nuestro propio cuerpo.* Las imágenes y los sonidos *son causados por algún otro cuerpo externo* , mientras que las vistas y los sonidos son *aspectos del objeto externo mismo* que nosotros (el Sujeto) percibimos de alguna manera. Al menos, así nos parecen las cosas a primera vista. Por supuesto, debemos pasar de este Realismo

Locke tenía buenas intenciones, empeñado en justificar el sentido común; pero su planteamiento era imperfecto y, sin duda, conducía a la radical conclusión de Berkeley. Sin embargo, existe una solución lógica a esta dificultad: concebir los órganos de los sentidos como capaces de permitirnos percibir los objetos materiales *en sí mismos* , o (más precisamente) al menos ciertos aspectos de ellos, en lugar de solo algunos productos mentales derivados de ellos. Si reflexionamos, nos daremos cuenta de que esto es lo que solemos suponer que hacemos cuando percibimos el mundo que aparentemente nos rodea.

Este escenario es, sin duda, difícil de explicar, pero ofrece una posible justificación para el materialismo (una versión coherente y no ingenua) y, por lo tanto, una defensa eficaz contra la conclusión escéptica del mentalismo. De este modo, la paradoja inherente al materialismo ingenuo no se ignora ni se niega, y sin embargo, la conclusión mentalista no se deriva de él, ya que se propone una tercera tesis.

Esta tercera tesis es que la sensación, en lugar de implicar percepción indirecta, hace posible **la percepción directa** (*quizás mediante la producción de algún tipo de estructura física en el cerebro que sirve de vía de acceso para que la conciencia del sujeto entre en contacto directo con el objeto percibido*). Esta tesis no queda, por su mera formulación, probada de forma definitiva, cabe señalar; pero al menos sirve para poner en duda la doctrina mentalista.

De este modo, se nos presentan dos hipótesis contrapuestas, ambas aparentemente igualmente plausibles para explicar la experiencia; y así se reabre la cuestión de la materialidad frente a la mentalidad de los objetos de ciertas percepciones. El problema pasa de ser deductivo (que favorece el mentalismo) a inductivo (en el que ambas doctrinas son al menos igualmente plausibles).

Posteriormente, presento argumentos adicionales para demostrar la razonabilidad de la perspectiva del sentido común (materialista). Dado que la distinción entre materia y mente se basa precisamente en esta perspectiva, los mentalistas no pueden utilizarla para declarar que todos los objetos son mentales en lugar de materiales. Desde su punto de vista, tal distinción no surgiría en primer lugar, y no comprenderíamos las diferentes intenciones de estos dos términos.

Además, he sugerido que la distinción podría explicarse fenomenológicamente, al afirmar que los fenómenos mentales son meramente visuales y/o auditivos, pero carecen de otras cualidades fenomenológicas. Los fenómenos mentales corresponden a los experimentados a través de la vista y el oído, mientras que las sensaciones de tacto, olfato y gusto parecen no tener formas equivalentes en la mente. Nuestra memoria puede reconocerlas, pero aparentemente no puede reproducirlas.

Ingenuo a un Realismo más Sutil. En cualquier caso, cada modo de sensación tiene su valor y no deben agruparse todos.

Por cierto, otro término vago en esta escuela ha sido «ideas». Este término se ha usado indiscriminadamente, a veces aplicado a recuerdos perceptivos, otras veces a proyecciones visuales o auditivas, y otras veces a constructos conceptuales, sean o no verbales. Sin embargo, estas distintas «entidades» mentales tienen significados muy diferentes en la formación del conocimiento. Claramente, los datos relativamente empíricos tienen más peso que las producciones más abstractas. Distinguir entre diferentes tipos de «sensaciones» e «ideas» es fundamental si queremos evaluar con precisión los componentes del conocimiento.

En otras palabras, quizás reconocemos la materialidad en virtud de [238]las sensaciones táctiles, olfativas y gustativas, aun cuando el ámbito mental carezca de estas modalidades fenomenológicas específicas. Los fenómenos visuales y auditivos son ambiguos, es decir, podrían ser materiales o mentales; pero (sugiero tentativamente) las demás modalidades son claramente materiales.

Una posible explicación es que los sentidos del tacto, el olfato y el gusto son biológicamente más básicos, mientras que los de la vista y el oído se encuentran en un nivel evolutivo superior. Los primeros son más cualitativos y están relacionados con el placer y el dolor, siendo aplicables a cualquier ser sensible, mientras que los segundos son más espaciales y temporales, lo que implica una forma de vida más compleja.

También es importante señalar que los mentalistas consideran que la conciencia de los objetos mentales requiere menos explicación que la conciencia de los objetos materiales. Para ellos, el conocimiento a través de los sentidos es difícil de explicar, dada la distancia entre el sujeto que conoce y dichos objetos; mientras que los objetos mentales son más cognoscibles por estar más cerca de nosotros. O, si no se trata de una cuestión de distancia, tal vez consideren que el sujeto que conoce es de la misma sustancia que los objetos mentales.

Pero debemos darnos cuenta de que la conciencia de los objetos mentales es tan maravillosa, misteriosa y milagrosa como la conciencia de los objetos físicos.

Considerar los objetos mentales como si fueran de la misma materia que el yo cognoscente (porque coloquialmente los agrupamos como constituyentes de la «mente» o psique) es un error. Los objetos mentales, como los recuerdos, las imaginaciones o las ideas, no son conscientes en sí mismos: son siempre objetos, nunca sujetos de la conciencia; por lo tanto, no pueden equipararse esencialmente al alma que los conoce.

En cuanto a la distancia: ¿con qué fundamento se considera que los objetos físicos están más lejos que los objetos mentales? Tales consideraciones espaciales solo son posibles si ubicamos el alma en un continuo que incluya objetos mentales y materiales. Pero, en realidad, no creemos estrictamente en un continuo común a ambos, aunque algunas proyecciones mentales (alucinaciones) a veces parecen habitar el mismo espacio que las cosas físicas. Además, desconocemos el «lugar» exacto del alma: ¿está en el corazón, en el cerebro, contigua al cuerpo, fuera de él, o se encuentra en alguna otra dimensión del ser?

Cabe añadir que la autoconciencia, es decir, la intuición del yo por uno mismo, no difiere esencialmente de estos dos tipos de conciencia: solo *los objetos* varían en los tres casos. Es decir, ya sean los objetos mentales, materiales o espirituales en su «sustancia», la conciencia sigue siendo una misma relación especial. Esta misma reflexión se aplica también a la conciencia «trascendental», es decir, la conciencia de Dios o del Fundamento Último del Ser; esto también es conciencia. Cualquiera que sea el tipo de objeto involucrado, la conciencia sigue siendo maravillosa, misteriosa y milagrosa.

---

[238] Sobre todo el tacto. Nótese que uno de los significados del término «sustancialidad» se refiere a la dureza de un objeto material al tacto. Los sólidos son los más sustanciales, resistiendo toda presión. Por el contrario, debido a su flexibilidad, los líquidos son algo menos sustanciales, y los gases, aún menos. Pero todos los estados de la materia también se conocen, en cierta medida, a través de otras sensaciones, como el calor y el frío, etc.

Por lo tanto, afirmar el mentalismo en lugar del materialismo no es tan significativo para la teoría del conocimiento como podría parecer a primera vista. La aparente ganancia de credibilidad que supone tal cambio de paradigma se desvanece una vez que nos planteamos la pregunta: ¿pero qué es la conciencia?

18. El estado de los sueños y las ensoñaciones

¿Necesitamos lógicamente un marco de referencia absoluto para comparar todos los demás y así poder afirmar que un marco de referencia es relativo? Si así fuera, la teoría de Einstein sobre la relatividad del espacio-tiempo sería impensable. No podría afirmar que todos los marcos de referencia son relativos. Pero no hace tal afirmación por *deducción* desde una posición privilegiada. Lo que dice, más bien, es que (debido a que la velocidad de la luz se mide de la misma manera en todas las direcciones) no podemos establecer un marco absoluto, y por lo tanto, estamos condenados a considerar como relativo todo marco de referencia que utilizamos. Este es un argumento *inductivo* , que implica una generalización a partir del conocimiento empírico existente.

Sigue siendo concebible que, en algún momento futuro, los científicos descubran otro medio físico para establecer un marco de referencia absoluto. El mismo razonamiento puede aplicarse al principio de Heisenberg sobre la imposibilidad de identificar con precisión y simultáneamente la posición y el momento de una partícula elemental. Este también es un principio teórico basado en consideraciones prácticas. Se fundamenta en una generalización de la negación, desde «no se encuentra» hasta «no se puede encontrar», pero sigue siendo concebible, aunque remotamente, que dicha regla se derogue en el futuro si encontramos otra forma de realizar las mediciones necesarias.

Estos ejemplos de las ciencias físicas pueden ayudarnos a comprender una cuestión de la metafísica. ¿Podemos afirmar lógicamente, como hacen algunos filósofos, que «todo es ilusorio» (o que «la experiencia de la vigilia es solo un sueño» u otras afirmaciones escépticas similares)? A primera vista, una afirmación como «todo es ilusorio» es contradictoria y, por lo tanto, definitivamente falsa, ya que «todo» formalmente debe incluir la propia afirmación, que queda así declarada ilusoria. Sin embargo, intentemos abordar la cuestión en términos menos deductivos y consideremos la afirmación como producto de la inducción.

Podemos llamar sueño a una experiencia porque tenemos otra a la que referirnos, que consideramos no onírica. Normalmente, *al* despertar nos damos cuenta: «Ah, solo estaba soñando». Excepcionalmente, sucede que *durante* un sueño nos percatamos de que estamos soñando, e incluso podemos despertarnos desde dentro del sueño (sin duda lo he experimentado varias veces). En cualquier caso, caracterizamos nuestra experiencia dormida como «sueño» solo porque tenemos el recuerdo de una experiencia alternativa, la de estar despiertos. El concepto mismo de sueño parece basarse en dicha comparación.

¿O no? Al comparar la experiencia de la vigilia y el sueño, postulamos que la primera es más real que la segunda, y por lo tanto la clasificamos como «real» y la segunda como «ilusoria». Pero, ¿cuál es la base de tal distinción? Abordando el tema sin prejuicios, podríamos argumentar que (al menos para empezar) ambos conjuntos de experiencias están en igualdad de condiciones (en términos de la distinción entre realidad e ilusión), es decir, que no hay razón para dar

prioridad a uno sobre el otro. Fenomenológicamente, tienen el mismo valor o estatus. No podemos determinar cuál es más real o más ilusoria que la otra, y por lo tanto debemos concluir que ambas son igualmente inciertas.

Un buen argumento a favor de esta perspectiva es la observación de que la mayoría de los sueños nos parecen bastante creíbles mientras los sufrimos. Esto demuestra *nuestra credulidad innata* , la facilidad con la que tendemos a creer en las experiencias. Al ver lo ingenuamente crédulos que somos mientras dormimos, bien podríamos preguntarnos si nuestra credulidad en estado de vigilia es igual de absurda, y llegar a pensar que nuestra vida aparente quizás también sea un sueño.

Este es quizás el significado que pretenden transmitir afirmaciones como «todo es ilusión»: sugieren nuestra incapacidad para encontrar un marco de referencia absoluto que podamos denominar «realidad». Pero la respuesta a tal objeción sería la siguiente: contrariamente a lo que afirman algunos filósofos, en la práctica no etiquetamos ciertas partes de la experiencia como «realidad» y relegamos otras al estatus de «ilusión» con certeza y de forma definitiva. Tales juicios no son absolutos, sino que están sujetos a cambios mediante el razonamiento inductivo.

El principio básico de la inducción es que toda apariencia debe considerarse como "realidad" *hasta que* , es decir, hasta que, si acaso, los conflictos entre ciertas apariencias, o entre ciertas apariencias y consideraciones lógicas, nos obliguen a relegar la apariencia en cuestión al estatus de "ilusión".

A primera vista, no podemos distinguir entre realidad e ilusión. No clasificamos la realidad como ilusión desde una posición privilegiada y neutral, sino que partimos de la premisa de que todo lo que (aparentemente) experimentamos es real, y solo consideramos algunas experiencias como ilusorias como último recurso. Incluso entonces, evidencias o razonamientos posteriores pueden hacernos cambiar de opinión y concluir que lo que parecía ilusorio era real y lo que parecía real era ilusorio.

La distinción entre estas dos caracterizaciones de la apariencia es, por lo tanto, esencialmente una conclusión holística e hipotética, más que una premisa absoluta. Cuantos más datos tengamos en cuenta al formular tales juicios, más certeros se vuelven. La suposición inicial es que una apariencia es real. Pero la credibilidad inicial sigue siendo condicional, ya que debe confirmarse y nunca refutarse.

Esto es obvio, porque lo único en lo que podemos basar nuestro conocimiento son nuestras experiencias (físicas, mentales o no fenoménicas) y nuestra facultad racional (para discernir dichas experiencias). Contamos con datos y un método, pero aún así debemos avanzar hacia la certeza mediante un proceso largo y, en gran medida, inductivo.

Al principio (ingenuamente), apariencia, existencia y realidad son una misma cosa para nosotros. Gradualmente (con mayor sutileza), distinguimos las apariencias como existencias que hemos conocido, y las realidades como apariencias que han resistido el paso del tiempo en cuanto a su coherencia con otras experiencias y con cuestiones lógicas. Las ilusiones son apariencias que no han superado alguna prueba.

La comparación y el contraste son fundamentales para distinguir entre las experiencias de vigilia y los sueños. Dado que las primeras parecen más sólidas y regulares que los segundos, las denominamos «vida real» y los segundos «sueño». Es necesario considerar ambos conjuntos de experiencias antes de realizar esta clasificación, y son precisamente las características que

percibimos *en ellas* las que nos llevan a este juicio racional. Por lo tanto, queda abierta la posibilidad de una evaluación posterior, por ejemplo, si encontramos un tercer conjunto de experiencias que parezca aún más real que los dos anteriores.

Esta es la afirmación del misticismo: que existe una realidad superior, en relación con la cual (cuando la alcanzamos mediante la profecía, la meditación u otros medios) la experiencia ordinaria parece un mero sueño (nótese el uso de la analogía). Es en ese contexto que se vuelve perfectamente legítimo decir: «todo es ilusión», lo que significa, más precisamente, «todo *lo que existe en la experiencia ordinaria* es ilusorio», es decir, en comparación con todo lo que existe en la experiencia extraordinaria. La proposición es lógicamente coherente, porque su intención no es tan general como aparenta en su breve formulación verbal.

Por supuesto, según la lógica inductiva, si alguien *solo tuviera* la experiencia que llamamos soñar, tendría que considerar esa experiencia como la realidad. Del mismo modo, quien nunca ha tenido una experiencia mística está obligado a asumir que su experiencia ordinaria en estado de vigilia es la realidad.

De ello se deduce que solo quien haya experimentado personalmente un tercer contenido experiencial, radicalmente diferente, puede afirmar legítimamente que nuestra experiencia ordinaria se asemeja a un sueño. Quien luego repita la misma afirmación *sin* haber tenido él mismo la experiencia extraordinaria correspondiente, simplemente expresa su fe (religiosa). El estatus epistemológico de dicha fe no es nulo, pero no es equivalente al de la experiencia personal. Se trata de una creencia provisional, un acto de esperanza (o temor), basado indirectamente en la experiencia *relatada por otra persona* , pero no una creencia basada directamente en la propia experiencia.

Cabe señalar que, incluso sin referirnos a ninguna experiencia mística, no es incorrecto afirmar que la mayor parte de nuestra experiencia en vigilia equivale a soñar. ¿Qué es soñar mientras dormimos? Una serie de proyecciones mentales; la invención de escenarios fantásticos. Y, en realidad, esto es precisamente a lo que la mayoría de nosotros dedicamos la mayor parte del tiempo despiertos: proyectamos imágenes o sonidos mentales, visualizando información extraída directamente de nuestra memoria o derivada indirectamente al reorganizarla. Por lo tanto, podemos decir con razón que soñamos, aunque lo llamemos ensoñación.

En última instancia, los únicos momentos en que *no* soñamos son esos raros instantes en los que estamos completamente absortos en *el aquí y ahora* de la experiencia directa.

Sin embargo, según quienes afirman haber tenido experiencias místicas de alguna realidad trascendental, incluso este «aquí y ahora» (compuesto por fenómenos materiales y/o mentales) debería considerarse un sueño. Esta última afirmación es tan radicalmente metafísica o trascendental como puede serlo, al postular que toda experiencia fenoménica es onírica. Desde esta perspectiva, los sueños durante el sueño son fantasmas dentro de un sueño mayor, y la experiencia en vigilia también forma parte de ese sueño mayor.

La gente, ingenuamente, se aferra a su cuerpo físico para justificar su percepción de la realidad material, pero al hacerlo, no tienen en cuenta que, al soñar, suelen estar representados en sus sueños por una imagen mental de un cuerpo. Si este cuerpo imaginario les parece creíble mientras sueñan, ¿por qué no podría el cuerpo físico que experimentan estando despiertos parecerles igualmente creíble?

La materialidad, y su distinción de la mentalidad, debe entenderse en última instancia como una hipótesis conceptual que podemos adoptar filosóficamente porque ordena nuestro mundo de la experiencia (sea cual sea su naturaleza o condición) de manera inteligente y coherente. No es un axioma, un principio ontológico fundamental, sino un principio organizador sujeto a dudas, que solemos favorecer por su continua utilidad y éxito tanto intelectual como práctico.

19. El estado de las concepciones

El **concepto** de algo (o algo), llamémoslo X, es *la suma total de todas las observaciones, creencias, pensamientos, conocimientos probados inductiva o deductivamente, opiniones e imaginaciones que nosotros (individual o colectivamente) hemos acumulado a lo largo del tiempo en relación con* ese/eso/s concepto/s en cuestión. – Denominemos a estos eventos cognitivos o intenciones: A, B, C, D, etc. Nótese bien que la etiqueta "X" se refiere a los objetos X, a los que se refiere el concepto de X, no al aparato mental o idea mediante la cual conocemos o creemos conocer esos objetos.

Aunque coloquialmente decimos que X "contiene" A, B, C, D…, un concepto no debe concebirse como un recipiente que contiene varias entidades mentales relevantes, como una cesta llena de manzanas y naranjas. Se entiende mejor como un conjunto de flechas que apuntan a diversos fenómenos percibidos, objetos de intuición y abstracciones relacionadas, que en conjunto influyen en nuestra idea general de X. Nuestro concepto de X (un individuo o una clase) es el conjunto de creencias que tenemos sobre él.

El concepto de X no debe considerarse equivalente a su definición (como hacen los kantianos), y mucho menos al nombre «X» (como hacen los nominalistas). El nombre es simplemente una etiqueta física, o al menos mental, que nos permite centrarnos más fácilmente en el concepto, o más precisamente en su contenido (es decir, los objetos a los que se refiere). En cuanto a la definición, no es la totalidad de X, sino que consiste en una o varias *características exclusivas y universales* de X (por ejemplo, A) entre otras (como B, C, D, etc., que también pueden ser distintivas y estar siempre presentes, o no). Se selecciona un aspecto como definitorio porque resulta útil para los procesos de pensamiento complejos. La definición es, por lo tanto, algo tanto empírico como racional.

La definición "X es A" no es, por lo tanto, una tautología, sino que contiene información. Implica dos proposiciones: la predicación de que "X es A" y la afirmación de que "A es la definición de X". Esta última es una proposición *adicional* ; implica la primera, pero no a la inversa. Podemos saber que X es A, sin pensar aún, o pensando erróneamente, que A es la mejor definición de X. Nuestra idea de X sería igual a A si todo lo que supiéramos o pensáramos sobre X fuera A; este escenario es claramente muy improbable, aunque tal escasez de información es teóricamente concebible. En la práctica, nuestra idea de X incluye mucho más, a saber: B, C, D, etc.

No llegamos al concepto de hombre a través de la definición de «animal racional», sino a través de *la experiencia acumulada* de los hombres. La definición es solo una proposición posterior, mediante la cual intentamos hallar la esencia de la masculinidad, o al menos, de los hombres. La definición propuesta es en sí misma producto de la experiencia y no una invención *a priori* o arbitraria. Podemos tener durante mucho tiempo un concepto vago de X, sin haber encontrado una definición adecuada. Cuando encontramos una definición, no es necesariamente definitiva.

Es una hipótesis. Podría resultar inadecuada (por ejemplo, si se encontraran animales racionales en otros planetas), en cuyo caso sería necesario proponer alguna diferencia adicional o una definición completamente nueva de hombre.

Cabe señalar que **la tautología** se produce cuando el predicado ya se menciona *explícitamente* en el sujeto, o el consecuente en el antecedente. Así, «X es X», «XY es Y», «si X, entonces X», «si X + Y, entonces Y» son todas tautologías. De ello no se deduce que tales proposiciones sean consideradas necesariamente *verdaderas por la lógica* . Su verdad depende de la existencia real del sujeto o de la veracidad del antecedente. Pues es evidente que este último puede ser meramente imaginario o hipotético, como por ejemplo en «los unicornios tienen un cuerno». Por lo tanto, la tautología no es prueba de verdad.

Es evidente que una definición como «el hombre es un animal racional» no es tautológica en sentido estricto. Sin embargo, algunos consideran la definición como una tautología implícita, al extender el concepto. Quienes lo hacen, lo hacen porque creen que el concepto definido es idéntico a su definición. Por supuesto, no estoy de acuerdo con esto, por las razones ya expuestas. Aun así, cabe señalar que si la tautología no es prueba de verdad en el caso de las tautologías explícitas, como se acaba de explicar, lo mismo ocurre con mayor razón en el caso de las implícitas.

Mediante la definición, intentamos identificar las « **esencias** » de las cosas. La esencia de algo concreto rara vez, o nunca, es algo concreto en sí mismo, es decir, empíricamente evidente. En la mayoría de los casos, las esencias son *abstracciones* . No podemos generar una sola imagen mental o Idea Platónica del hombre que represente o refleje a todos los individuos. Simplemente señalamos la noción general de la masculinidad al definir al hombre como animales racionales, pero no podemos concretarla. Los términos constituyentes «racional» y «animal» son, a su vez, igual o más abstractos. Esta importante idea se comprende mejor al relacionarla con conceptos geométricos.

En el concepto de triángulo, se incluyen todos los triángulos posibles, físicos o imaginarios, tanto los ya conocidos como los que aún están por verse, con todas sus propiedades aparentes e interrelaciones. Si te pregunto cuál es la esencia de un triángulo, probablemente imagines y dibujes uno en particular. Pero esta no es la esencia; es *un ejemplo* , una mera instancia. No existe un triángulo concreto que contenga todos los triángulos posibles. La esencia de la triangularidad no existe concretamente; es solo una abstracción, un artificio verbal o intencional. Es decir, por «esencia» de un triángulo entendemos « ***todo aquello que resulta distintivamente común a todos*** los triángulos», pero sabemos que no podemos producir mental ni físicamente tal entidad.

La esencia en estos casos es, por tanto, algo que se vislumbra en la lejanía. No podemos producirla directamente, sino, en el mejor de los casos, un triángulo concreto. Podemos, por supuesto, definir el triángulo con palabras como «una figura geométrica compuesta por tres líneas que se unen en sus extremos», o algo similar. Pero esta definición verbal oculta el concepto de «línea», que a su vez no puede concretarse salvo mediante ejemplos; simplemente elude la responsabilidad. Reduce el problema (de la esencia triangular) a otro problema (el de la esencia lineal), pero no lo resuelve realmente. Quizás por eso muchos lógicos y filósofos optan por el nominalismo. Pero no debemos permitir que esto nos lleve al escepticismo.

El conocimiento racional se basa en la suposición de que los particulares que *nos parecen tener* "algo distintivo en común" *efectivamente* lo tienen. Extrapolamos de la apariencia a la realidad,

al menos hipotéticamente; es decir, partiendo de la premisa de que si alguna vez encontramos una observación específica o una razón lógica que lo exija, reclasificaremos la apariencia como una ilusión. Esta práctica no es otra cosa que *una aplicación del principio de inducción* a la conceptualización. Es lógicamente imposible argumentar en contra de este principio sin recurrir a él, explícita o implícitamente, puesto que todo argumento de este tipo es, en última instancia, inductivo. Del mismo modo, al ser conceptual, cualquier supuesta teoría contraria a nuestra creencia en lo abstracto se desacredita y descarta fácilmente.

La esencia de un individuo es aquello que se concibe como inherente a él a través de todos los cambios posibles; la esencia de una clase es aquello que se concibe como compartido por todas sus posibles manifestaciones. Además, en ambos casos, la esencia debe encontrarse en esa cosa o clase de cosa, y en ninguna otra. Pero aunque generalmente no podemos, si acaso alguna vez, señalar empíricamente algo que se ajuste a esta definición de esencia, asumimos que cada cosa o clase posee tal núcleo, *porque de otro modo no podríamos reconocerla como una misma* cosa o clase. Esta suposición se basa en nuestra capacidad de discernimiento de similitudes y diferencias. Mediante dicho discernimiento, «señalamos» una esencia, aunque en realidad no la experimentemos.

Dado que las cosas similares (el individuo en diferentes momentos o los casos aislados de este tipo) parecen apuntar *en la misma dirección* , inferimos por extrapolación que apuntan *a algo* en común (la esencia aparente). Esto constituye una especie de reificación, no en algo concreto, sino en algo abstracto. Por lo tanto, hay algo de verdad en lo que dicen los filósofos budistas, a saber, que las esencias son vacías. Sin embargo, no deberíamos, como algunos de ellos, llegar a la conclusión negativa de que las esencias "no existen realmente" a partir de esta vacuidad. Pues, como ya se mencionó, podemos basarnos en el principio de inducción para justificar nuestra inferencia. Siempre que no confundamos la existencia abstracta con la existencia concreta, no cometemos ningún error.

Podemos denominar a este conocimiento de las esencias *concepción o intuición conceptual* . Esto implica que, así como poseemos facultades cognitivas de percepción de concretos fenoménicos e intuición de concretos no fenoménicos, también poseemos una facultad cognitiva de concepción mediante la cual «vemos» las similitudes y diferencias entre los objetos. Cabe destacar que no se afirma que dicha intuición sea siempre verdadera; bien puede ser falsa *en ocasiones* , pero no puede declararse siempre falsa sin contradecirse a sí misma. Su veracidad, en principio, se verifica mediante el principio de inducción, exactamente del mismo modo que se verifica la veracidad de la experiencia. Es decir, podemos asumir que dicha intuición conceptual es verdadera en cualquier caso dado, a menos que exista una causa experiencial o racional para considerarla falsa.

Es muy importante comprender todo esto, ya que todo conocimiento racional depende de ello.

20. Las leyes del pensamiento en la meditación

Muchos comentaristas actuales suelen considerar que las tres leyes del pensamiento [239]son, en el mejor de los casos, relevantes únicamente para el discurso racional, y que no tienen ninguna relevancia, o incluso son contrarias, a la meditación, y mucho menos a su culminación en la iluminación. Nada más lejos de la realidad, como se explicará a continuación.

Las leyes del pensamiento son principalmente imperativos morales para el pensador, que le exigen ciertas actitudes cognitivas en todos sus procesos de pensamiento. Le instan a esforzarse para garantizar la máxima eficiencia y precisión de sus pensamientos. El aspecto metafísico de las leyes del pensamiento constituye un sustrato y resultado de este aspecto práctico.[240]

1. **La ley de identidad** es una postura general del "realismo".

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: afrontar los hechos; observarlos y pensar en ellos; admitir la factualidad de las apariencias como tales y la de los argumentos lógicos relacionados con ellas; aceptar cómo son las cosas (o al menos cómo parecen ser por ahora), que las cosas son como son, es decir, sean lo que sean; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **consciencia** , receptividad y lucidez. La antítesis de estas actitudes son la evasión, el prejuicio y el oscurantismo, que dan como resultado la pereza y el letargo [241].

   En el apogeo de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa como (según se dice) conciencia de la “así-esencia” (o “tal-esencia”) de la “realidad última”.

2. **La ley de no contradicción** es una postura general de "coherencia" (que es un aspecto del "realismo").

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: si bien se da crédito inicial a todas las apariencias tomadas individualmente, no aceptar dos apariencias contradictorias como ambas verdaderas (o reales), sino colocar una o ambas en la categoría de falsedad (o ilusión); buscar resolver o trascender todas las contradicciones aparentes; buscar la coherencia en los propios conceptos y teorías; rechazar las ideas inconsistentes como absurdas y las autocontradicciones como tonterías insostenibles; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **armonía** , equilibrio y paz mental. La antítesis de estas actitudes

---

[239] A juzgar por las publicaciones en Internet y los debates sobre este tema.

[240] También podría decirse que ambos aspectos son «coemergentes», mutuamente significativos e igualmente importantes. Pero aquí quiero destacar el aspecto psicológico del tema.

[241] Véase Kamalashila, pág. 253 .

son el conflicto, la confusión y la neurosis (o locura), que dan lugar a la inquietud y la ansiedad [242].

En la cúspide de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa (según se dice) como la "unidad" (monismo o monoteísmo) de la "realidad última".

3. **La ley del tercero excluido** es una postura general de "curiosidad" (que también es un aspecto del "realismo").

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: participar en la investigación y el estudio para llenar las lagunas en el conocimiento y ampliar sus fronteras; participar en la especulación y la teorización, pero siempre bajo la supervisión y guía de la racionalidad; evitar evasiones fantasiosas de la realidad, distorsionar los hechos y mentirse a uno mismo o a los demás; aceptar la necesidad de tomar decisiones definitivas y firmes en el futuro; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **claridad** , juicio y comprensión. La antítesis de estas actitudes son la ignorancia, la incertidumbre y el engaño, que dan lugar a la duda y la indecisión [243].

   En la cúspide de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa (según se dice) como la "omnisciencia" de la "realidad última".

Por lo tanto, propongo que, en lugar de abandonar las leyes del pensamiento al pasar del pensamiento ordinario a la meditación, y de esta a la iluminación, debemos atenernos a ellas, aunque reconozcamos que se expresan de forma algo diferente en cada etapa espiritual. Mientras que en el pensamiento discursivo la consciencia se expresa mediante la actividad intelectual, en la meditación el enfoque es más suave y sutil, y en la iluminación alcanzamos la contemplación pura.

Cuando se alcanza tal comprensión final [244], las leyes del pensamiento no se quebrantan, sino que se hacen más evidentes. La «símilidad» es la esencia de la existencia; es el estrato más profundo de la identidad, no la ausencia de toda identidad. La «unidad» no es coexistencia ni fusión de opuestos, sino la disolución o trascendencia de todas las oposiciones. La «omnisciencia» no niega la experiencia y el conocimiento ordinarios, sino su máxima expresión y comprensión. Lo que en los planos inferiores del ser y del conocimiento parece oscuro, divergente e incierto, se perfecciona en el nivel más elevado.[245]

---

242 Véase Kamalashila, pág. 249.

243 Véase Kamalashila, pág. 258.

244 Sostengo, basándome en mi propia experiencia limitada, pero también en la lógica de esperar coherencia entre todos los niveles de existencia, que muchas personas con más conocimientos que yo estarían de acuerdo con las descripciones aquí presentadas de los reinos superiores.

245 Los filósofos budistas, y especialmente los mahayana, suelen enfatizar que el nirvana (el fundamento común de todo ser) y el samsara (la multiplicidad de apariencias cambiantes) son, en última instancia, uno y lo mismo. Aun admitiendo esto, debemos ser conscientes de su aparente diferencia. El objetivo principal de la idea filosófica del monismo («nirvana») es, por supuesto, resolver las contradicciones y las lagunas inherentes a la experiencia de la pluralidad («samsara»). Al mismo tiempo, la unidad del nirvana entra en conflicto con la multiplicidad del samsara. Debemos, de alguna manera, admitir e ignorar esta tensión. En realidad, todo esto sigue siendo un problema sin resolver en algún nivel.

Aquellos maestros o comentaristas que afirman que las leyes del pensamiento se anulan una vez que trascendemos el discurso ordinario, simplemente malinterpretan sus experiencias. O bien su experiencia no es una verdadera «realización», o bien su interpretación particular de dicha experiencia es solo una conclusión errónea que no debería considerarse parte de la experiencia misma.

En lugar de las leyes de identidad, no contradicción y exclusión de cualquier término medio, proponen *una ley de no identidad, una ley de contradicción y una ley de los términos medios incluidos.* Según ellos, la realidad última es que nada tiene identidad, todas las contradicciones coexisten armoniosamente y pueden existir otras alternativas además de una cosa y su negación.

Como pruebas, aducen los principios budistas de la no-identidad, la impermanencia y la interdependencia.

Pero no pueden afirmar que algo carece por completo de "naturaleza", pues entonces, ¿qué es ese "algo" del que hablan? Si realmente no existe, ¿por qué y cómo lo estamos discutiendo? ¿Quiénes somos nosotros? Seguramente estas mismas personas admiten la existencia de una "realidad última" de algún tipo, aunque sea un sustrato único, infinito y universal [246]. Lo llaman "vacío", pero sin duda tal negación no es lógicamente sostenible sin admitir que se está negando algo positivo; una negación nunca puede ser un hecho primario.

De forma similar, podríamos argumentar que «impermanencia» significa la impermanencia *de* algo y «interdependencia» significa la interdependencia *de* dos o más cosas. No pueden afirmar la impermanencia infinita sin admitir la existencia prolongada en el tiempo de algo, por temporal que sea; y no pueden afirmar la interdependencia universal sin admitir conexiones causales entre hechos reales.

Existe una desafortunada tendencia a usar palabras sin prestar atención a sus implicaciones relacionales. Otro ejemplo de esta práctica es hablar de «conciencia» (o percepción, pensamiento o algún acto cognitivo similar), sin admitir que esto implica la conciencia *de* algo (llamado objeto) *por* algo (llamado Sujeto).

Esto se hace deliberadamente, para ajustarse al prejuicio ideológico de que no existe un yo consciente ni nada que conocer. De igual modo, para no tener que mencionar al Agente que realiza la acción, se oculta la voluntad y se hace que la acción parezca espontánea o mecánica. Se niegan a admitir que *alguien* sufre, piensa, medita o alcanza la iluminación.

Otra afirmación frecuente es que nuestra experiencia común del mundo es como un sueño comparada con la realidad última. Esto implica que las leyes del pensamiento no se cumplen en un sueño. Pero, en realidad, incluso en un sueño, aunque las imágenes y los sonidos aparecen y desaparecen y parecen entrelazarse, no existe ninguna contradicción si observamos con

---

246 El "gran yo" o "océano de permanencia", para usar las palabras de Dogen (p. 267). Nótese que Dogen no afirma aquí que no exista, sino que subraya que no regresamos *automáticamente* allí tras la muerte, como algunos sostienen, sino que estamos sujetos a diversos renacimientos según nuestro karma; implica que alcanzarlo es una comprensión ardua, no algo que se concede *gratuitamente* a cualquiera. Algunos identifican esta realidad última subyacente con el " *Deus sive Natura* " de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-1677). Pero me apresuro a añadir que no comparto la equiparación que hace Spinoza de Dios y Naturaleza, que implica que Dios, al igual que la Naturaleza, está sujeto al determinismo. Para mí, como en el judaísmo normativo, Dios es el creador libre y volitivo de la Naturaleza. Él la sustenta y la incluye. Es un mero producto suyo y solo una pequeña parte o aspecto de Él.

atención. En cuanto a la diferencia entre el sueño y la vigilia, no se trata estrictamente de una contradicción, ya que se experimentan como dominios distintos del ser.

La contradicción es impensable, salvo en palabras (o intenciones) . *Ni siquiera* podemos imaginar una contradicción en el sentido que le da Aristóteles (ser y no ser a la vez en todos los aspectos). Solo podemos *afirmar (o vagamente creer)* que existe. Claro que solemos encontrarnos con aparentes contradicciones, pero eso no prueba que existan realmente. Es una ilusión, un conflicto entre interpretaciones verbales o sus equivalentes no verbales.

Formulamos teorías; estas generan contradicciones; las corregimos para que dejen de generarlas. Adaptamos nuestras construcciones racionales a la experiencia. No inferimos la existencia de contradicciones a partir de las contradicciones en nuestro conocimiento. Cuestionamos y perfeccionamos nuestro conocimiento, en lugar de imponer nuestras creencias a la realidad. Eso es cordura, salud mental. Así es como progresa el conocimiento, a través de esta dialéctica de tesis-antítesis-síntesis.

21. Razón y espiritualidad

En el judaísmo, los rabinos practican conscientemente la no contradicción (y las demás leyes del pensamiento) en la mayor parte de su discurso; pero en algunos casos, abandonan esta virtud.

Por ejemplo, suele ocurrir que comentaristas igualmente autorizados tengan interpretaciones divergentes del mismo texto; sin embargo, ambas posturas se mantienen como tradicionales y verdaderas para evitar cualquier insinuación de que algún rabino importante pudiera estar equivocado. En tales casos, la justificación es que las diferentes perspectivas, incluso contradictorias, en conjunto profundizan y enriquecen la comprensión general del texto. En contextos no legales (*hagadá*), no hay una necesidad imperiosa de decidir de una forma u otra; mientras que en contextos legales (*halajá*), la decisión suele tomarse por mayoría [247].

Asimismo, como he demostrado en mi *obra Lógica Judaica* , algunos de los principios hermenéuticos empleados en el Talmud no se ajustan a la lógica silogística; algunos conducen a una conclusión *incoherente* , e incluso a una contradicción. En tales casos, el absurdo se produce a nivel formal, dentro de una misma línea de razonamiento (en lugar de en relación con enfoques contradictorios); sin embargo, la conclusión suele aceptarse como ley, porque la forma de razonamiento (errónea) se considera tradicional y de origen divino.

Sin embargo, es interesante señalar a este respecto que existe una ley talmúdica [248]sobre dos personas que encuentran un manto de oración y lo llevan juntas al tribunal rabínico, reclamóndo ambas su propiedad (según el principio de "quien lo encuentra se lo queda"); a estas personas no se les permite jurar ambas que lo encontraron primero, ya que estos juramentos serían contradictorios y eso haría que al menos una de ellas hiciera un uso vano del nombre de Dios (un pecado grave).

Esta ley judía demuestra que los rabinos se ven obligados, en última instancia, a admitir la ley lógica de no contradicción como vinculante, es decir, como indicativa de la realidad objetiva.

De igual modo, en el budismo, muchos maestros insisten en la importancia de mantener los pies en la tierra incluso cuando la mente se eleva hacia el cielo. Enseñan que la ley kármica no debe ignorarse ni negarse [249], lo que significa que no se debe actuar como si no existieran leyes naturales en este mundo y todo valiera. Actuar de forma irresponsable es una insensatez y, a veces, un delito. Incluiría en este apartado la adhesión a las leyes del pensamiento, pues sin la

---

[247] Aunque en algunos casos, siglos después, grupos dispersos de judíos pueden seguir diferentes interpretaciones de la misma decisión.

[248] Lamentablemente, en este momento no puedo encontrar la referencia exacta de la Mishná, pero escuché a dos rabinos hablar de ello.

[249] Les pongo como ejemplo a Dogen, quien citando a Baizhang (“no ignoren la causa y el efecto”), Nagarjuna (“no nieguen la causa y el efecto en este reino mundano... en el reino de la práctica”), Yongjia (“la comprensión superficial de la vacuidad ignora las causas y los efectos”) y otros, critica a “aquellos que niegan la causa y el efecto” (págs. 263-9).

consciencia, la armonía y la claridad que estas exigen, no sería posible un sano respeto por la causalidad.

En este momento crucial de la historia de la filosofía, es fundamental comprender el peligro de negar todas o algunas de las leyes del pensamiento. Debido a la actual influencia de las filosofías orientales, y en particular del budismo, algunos aspirantes a filósofos y lógicos se ven tentados (quizás por lecturas superficiales) a adoptar posturas provocadoras para parecer modernos y vanguardistas. Si bien preveo que la filosofía occidental se enriquecerá enormemente con esta influencia, advierto sobre la renuncia total a nuestra racionalidad, que solo puede tener consecuencias destructivas para la humanidad.

La lógica es una de las grandes dignidades del ser humano, un logro evolutivo. Pero es cierto: la lógica por sí sola, sin meditación, moralidad ni otros valores humanos, no puede sacar lo mejor del hombre. Tomada aisladamente, puede, y a veces lo hace, llevar a las personas a visiones estrechas y estériles, y a personalidades marchitas. Pero, en última instancia, las personas así son simplemente pobres de espíritu; su condición no es culpa de la lógica en sí. De hecho, la malinterpretan; tienen una visión errónea de ella, generalmente excesivamente deductiva e insuficientemente inductiva.

Los males actuales de nuestra sociedad no se deben a un exceso de lógica. Más bien, nuestra sociedad se caracteriza cada vez más por la ilógica. Muchos medios de comunicación, políticos y educadores distorsionan la verdad a su antojo, y la gente se deja engañar porque carece de la capacidad lógica o la formación necesarias para discernir las mentiras y manipulaciones. La racionalidad no significa ser obstinado, rígido o cerrado, como pretenden sus detractores; significa, por el contrario, esforzarse por alcanzar o mantener la salud espiritual. Renunciar a la razón es invitar a la enfermedad mental y a la desintegración social. Llevada al extremo, la irracionalidad sería una fórmula segura para la locura y el caos social.

La respuesta de Aristóteles a la irracionalidad consistía, en esencia, en entrenar y perfeccionar nuestra razón. No creo que esta sea la única solución completa a la condición humana, pero sin duda forma *parte de* una solución integral. La lógica es solo una herramienta que, como cualquier herramienta, puede quedar sin usar, usarse poco, usarse mal o abusarse. La lógica solo puede generar opiniones, pero, como ya he dicho, ayuda a generar la mejor opinión posible dentro del contexto del conocimiento disponible en un momento y lugar determinados. No es magia, solo trabajo duro que requiere mucho estudio.

A veces, el racionalismo se confunde erróneamente con el cientificismo, esa mentalidad rígida y ese sistema de creencias estrecho que está llevando a la humanidad al callejón sin salida espiritual del materialismo y la amoralidad. Partiendo de esta falsa premisa, algunos pretenden eliminar el racionalismo, considerándolo un obstáculo para el crecimiento espiritual. Por el contrario, la racionalidad es salud mental y equilibrio. Es negarse a dejarse engañar por las búsquedas sensuales o las fantasías espirituales. Es mantenerse lúcido y abierto en todo momento.

Aquí conviene enfatizar la actitud «científica», en el mejor sentido del término. Para empezar, no se debe considerar como datos brutos más de lo que uno mismo ha experimentado. Haber comprendido intelectualmente las afirmaciones de iluminación de Buda u otras personas no equivale a haber experimentado personalmente dicho acontecimiento; tales datos de oídas siempre deben tomarse con cautela. No se debe confundir la fe con la ciencia; muchas creencias,

en consonancia con la ciencia, pueden aceptarse por fe, pero deben reconocerse como artículos de fe.

Cabe señalar que esto no significa que debamos aferrarnos eternamente a las apariencias como la única y definitiva verdad. Es posible que exista un nivel de realidad «nouménico» más allá de nuestra experiencia ordinaria y de las conclusiones racionales que solemos extraer de ella. Sin embargo, lógicamente estamos obligados a tomar en serio nuestra experiencia y razonamiento actuales, a menos que entremos en contacto directo con lo que supuestamente se encuentra más allá. Quienes no hemos alcanzado lo nouménico podemos ser, en esencia, «ignorantes» (como dice el budismo), pero sería una insensatez negar nuestra experiencia y lógica actuales antes de lograrlo.

La sabiduría es una búsqueda humilde y constante. Muchos filósofos y místicos cometen el error de anhelar una respuesta inmediata e irrefutable a todas las preguntas posibles. No pueden aceptar la falibilidad humana ni la necesidad de convivir con ella, aproximándonos a la verdad con el tiempo. Sugiero que, incluso en la comprensión final, estamos obligados a evaluar nuestra experiencia y a decidir qué es.

El enfoque fenomenológico y la lógica inductiva constituyen, por lo tanto, un método modesto y sencillo. Lo importante es mantener la lucidez en todo momento y no dejarse llevar por las apariencias, o peor aún, por las fantasías. Incluso si se han tenido experiencias de meditación impactantes, no se debe perder de vista el resto de la experiencia, sino que, con el tiempo, se deben evaluar cuidadosamente las propias intuiciones en un contexto más amplio. La lógica no es un obstáculo para la verdad, sino la mejor manera de asegurarnos de no desviarnos insensatamente de la realidad. La racionalidad es sabia.

22. Anexos (2010)

1. Respecto al capítulo 10, **sobre el discurso del Sutra del Diamante** : aunque su forma es paradójica, parece inteligible. ¿Cómo se explica esto? ¿Cuál es la lógica subyacente que lleva a la gente a aceptar tal discurso a pesar de sus fallos formales? Puedo responder a esto haciendo referencia a otro ejemplo de discurso similar, inspirado en dicho sutra. En *La enseñanza zen de Huang Po* (págs. 64-65), encontramos el siguiente discurso, traducido por John Blofeld: «La doctrina fundamental del Dharma es que no existen dharmas, sin embargo, esta doctrina de la no-dharma es en sí misma un dharma; y ahora que la doctrina de la no-dharma se ha transmitido, ¿cómo puede la doctrina del dharma ser un dharma?». (Blofeld explica que introdujo la palabra «doctrina» en lugar de «dharma» para evitar la confusión de la frase original en chino).

¿Por qué esta afirmación resulta algo inteligible? Permítanme reformularla un poco (los corchetes son míos): "La doctrina fundamental del Dharma es que no existen dharmas [verbales], sin embargo, esta doctrina de la no-dharma es en sí misma un dharma; y ahora que la doctrina de la no-dharma se ha transmitido [sin palabras], ¿cómo puede la doctrina del dharma ser un dharma [verbal]?". En otras palabras, la transmisión no verbal del dharma *no puede* ser reemplazada por una transmisión verbal, como las presentes palabras. Dichas palabras solo pueden hablar o describir de alguna manera la transmisión real del dharma, pero son incapaces de sustituirla. La transmisión del Dharma *solo es posible* de forma no verbal. Como puede verse, la paradoja surge únicamente debido a una verbalización incompetente (si no a una predilección por las afirmaciones paradójicas). La idea subyacente (que la transmisión de la mente del Zen solo puede realizarse eficazmente sin palabras) no es paradójica. Es bastante inteligible (ciertamente no hay necesidad natural de que una simple descripción sea suficiente) e incluso puede verbalizarse sin paradoja (como se hace aquí).

2. En relación con el capítulo 18, sobre los sueños. ¿Cómo se originan **los contenidos de nuestros sueños** ? La mayoría de la gente considera que los sueños se componen de recuerdos reorganizados de sensaciones, sentimientos, sonidos, imágenes y pensamientos verbales, quizás con una intervención creativa subconsciente en el momento de soñar. En otras palabras, el cerebro genera los contenidos de los sueños de forma más o menos fortuita, y al mismo tiempo, el soñador los moldea mediante un esfuerzo de voluntad semiinconsciente. Esta explicación tradicional no me resulta del todo convincente. Si bien es en gran medida cierta, creo que no basta para explicar la complejidad de los sueños.

Al observar mis propios sueños, la variedad y complejidad de los personajes y escenarios que aparecen en ellos, me desconcierta que parezcan mucho más imaginativos que cualquier cosa que pueda producir estando despierto. Sospecho que debe haber *alguna influencia externa adicional* , por telepatía. Creo que, durante el sueño, entrelazamos nuestros pensamientos con los de otras personas.

II. REFLEXIONES ESPIRITUALES

"Cuando me siento, quiero permanecer sentado para siempre."

(Shunryu Suzuki, pág. 53)

Book 4. MÁS MEDITACIONES

Más Meditaciones es la continuación de la obra anterior del autor, *Meditaciones* . Propone métodos prácticos adicionales y reflexiones teóricas relacionadas con la meditación y el budismo.

También aborda ciertas cuestiones relacionadas con el budismo que a menudo se pasan por alto, en particular, la historicidad, la idolatría, el mesianismo y su importación a Occidente.

1. Ve directamente y sigue adelante.

Tras preparar el entorno para la meditación y evitar distracciones, siéntate cómodamente. En cuanto lo hagas, recuerda por qué lo haces: tu propósito es *meditar* durante la próxima hora (o el tiempo que hayas decidido), no soñar ni pensar en otras cosas, ni fantasear, reflexionar, decidir, planificar ni calcular. Recuerda que la meditación requiere *un esfuerzo constante de atención* ; no es una oportunidad para dejar que la mente divague sin control ni para quedarse dormida.

Considero que esta resolución inicial contra la agitación y el letargo mental ahorra mucho tiempo, maximizando el tiempo dedicado a la meditación propiamente dicha. Si se adopta esta resolución desde el principio, es relativamente fácil mantenerla.

Ahora, *pasemos directamente* al modo contemplativo. En principio, no es necesario recurrir a artificios para conectar con el estado de conciencia que buscamos. Si practicamos la meditación con regularidad y la mantenemos presente en nuestra vida diaria, en cuanto nos sentamos podemos reconectar con la forma superior de consciencia que habíamos alcanzado previamente. La meditación consiste entonces simplemente en mantener esa forma de ver las cosas durante el mayor tiempo posible. Es muy difícil describir con palabras la experiencia a la que me refiero; uno la reconoce al experimentarla.

Sin embargo, si tu atención comienza a flaquear y a divagar, o si te sientes inquieto o cansado mental o físicamente, debes emplear alguna técnica adecuada para volver a concentrarte durante un tiempo. No uses estas dificultades como excusa para posponer o dejar de meditar; al contrario, recuerda que son una prueba de lo mucho que necesitas meditar. Redobla tus esfuerzos y sigue intentándolo.

Si tu mente divaga principalmente de forma visual, intenta enfocarla en algún objeto visual (mental o físico). Si está absorta en pensamientos verbales, intenta recitar un mantra (mental u oralmente). Si tu cuerpo tiende a moverse inquieto, centra tu atención en él, sintiendo con mayor atención su incomodidad o dolor (sin intentar aliviarlo). En todos estos casos, también puedes probar métodos más generales, como concentrarte en tu respiración o en los *chakras* (centros de energía) de tu sistema nervioso central.

Usa tu criterio para encontrar la mejor manera de devolver tu consciencia a su nivel más elevado. Experimenta según sea necesario, pero persevera en la experimentación; no saltes nerviosamente de una técnica a otra. Recuerda que las técnicas son medios, no fines en sí mismas. Si miras fijamente una vela, recitas un largo y profundo «OM» o te concentras en tu respiración, el fenómeno en el que te enfocas no tiene gran interés *en sí mismo* . Es solo una forma de evitar distracciones y concentrarte en tu verdadero objeto de meditación: el estado contemplativo en sí.

Si me concentro meditativamente en una pared o en un sonido, no es porque espere encontrar la «realidad» en ese objeto material o mental. Tales objetos concretos no son en sí mismos la clave de la realidad que se busca en la meditación. Más bien, lo que sucede tras mantener ese esfuerzo durante un tiempo es que surge otro modo de conciencia, un modo en el que los objetos particulares pierden su importancia habitual. Nuestras experiencias concretas se vuelven irrelevantes, y el énfasis recae en la conciencia misma. Es amplia y profunda; es serena y segura. El yo se desvanece y el mundo sigue fluyendo.

Consideremos seriamente la idea de que todos los objetos mentales y físicos son como un sueño o un espejismo: una proyección de imágenes, sonidos y otras sensaciones en el espacio y el tiempo. La realidad se esconde tras ellos, y estas ilusiones actúan como velos que la ocultan. Es como si lleváramos gafas transparentes, en las que las imágenes se reflejan ópticamente (o se muestran electrónicamente); estas imágenes captan nuestra atención y nos impiden ver más allá o entre ellas. Según esta perspectiva, así como las proyecciones mentales velan los objetos físicos, tanto los objetos mentales como los físicos velan la realidad última.

La meditación consiste, en esencia, en aprender a mirar a través de esa cortina que nos impide ver con claridad; poco a poco, se vuelve más transparente y logramos ver más allá. Esta meditación es simplemente atención plena, evitando la seducción total por las apariencias, siendo conscientes de que lo aparente puede ocultar más de lo que revela. Ya sea sentados o en movimiento, mantenemos la consciencia plena, atentos a cualquier indicio de lo que toda experiencia realmente oculta y revela.[250]

Otra forma de expresar lo que aquí llamo «ir directamente» es mediante la metáfora del carro y el caballo. El maestro zen Nangaku le dijo a Baso: «Cuando un carro no avanza, ¿a cuál azotas, al carro o al caballo?». [251]Aferrarse indefinidamente a sensaciones o percepciones físicas, o a experiencias emocionales o mentales, es como azotar el carro. En cambio, azota al caballo, conectando con tu intuición. Esto te lleva directamente al núcleo de la meditación, en relación con la cual todas las experiencias fenoménicas son un mero espectáculo secundario.

Olvida el pasado, olvida el futuro, olvida incluso el presente [252]. Percibes un vacío. Luego, simplemente mantén esa conciencia. Mantener no significa aferrarse a una visión idealizada de las cosas o experiencias, sino inyectar energía para renovar, momento a momento, el esfuerzo meditativo de una mayor consciencia. Mantén la causa, no el efecto, pues el efecto puede variar.

---

250 En términos kantianos, buscamos lo nouménico detrás, encima o debajo de lo fenoménico.

251 Véase S. Suzuki, pág. 81.

252 Este consejo de meditación se hace eco del consejo más general del *Dhammapada,* v. 348: «Deja atrás el pasado; deja atrás el futuro; deja atrás el presente». Véase también Bodhidharma (p. 75): «Pero los sabios no consideran el pasado. Y no se preocupan por el futuro. Ni se aferran al presente». Paramananda (p. 151) cita un pasaje del *Udana* en un sentido similar, exhortándonos a no «añadir» nada a nuestra experiencia; en el momento en que llamamos al ahora «ahora» (o incluso simplemente lo juzgamos como tal, sin palabras), le añadimos algo.

2. Conciencia de la respiración y los pensamientos

Meditar consiste en realizar *un esfuerzo sostenido para aumentar la consciencia* , o al menos para evitar que disminuya desde cierto nivel; esto define lo que constituye ***la meditación*** . Esto se distingue de ***la contemplación*** , que es una consciencia constante, sin esfuerzo y estable (o una consciencia aumentada, en comparación con un estado previo). La contemplación es un objetivo de la meditación. En algún momento, la meditación (un esfuerzo de consciencia) se convierte en contemplación (consciencia sin esfuerzo).

Existen muchas formas y métodos de meditación, de los cuales aquí se pueden mencionar dos.

En la meditación ***de atención a la respiración*** , nos esforzamos por observar con paciencia cómo el aire entra y sale del cuerpo, sin interferir en su velocidad ni trayectoria. Con calma y concentración, fija tu atención en los receptores sensoriales de tus fosas nasales (que permanecen estáticos con respecto a los movimientos respiratorios) y mantén esta atención durante un tiempo prolongado. Al mismo tiempo, presta atención (desde dentro, aunque sea de forma periférica) al movimiento de tu abdomen al inhalar y exhalar.

Experimenta cada respiración por separado. No puedes alcanzar la consciencia de la respiración de forma mecánica, simplemente decidiendo observarla durante un par de respiraciones. No puedes simplemente iniciar la atención a la respiración —ni ningún otro tipo de meditación— y esperar que se desarrolle por sí sola. En ese caso, tu atención se dispersará a la primera oportunidad. La consciencia no es algo inercial; requiere esfuerzo.

Así, para mantener la concentración en la respiración, concéntrate en una respiración a la vez. Al finalizar la primera inhalación y exhalación, *recuerda* tomar una nueva decisión y esforzarte por seguir atentamente la trayectoria de la siguiente respiración, y así sucesivamente, paso a paso. Este principio es aplicable a todo tipo de meditación (por ejemplo, a la meditación caminando o a la caligrafía). Incluso cuando se alcanza un nivel de contemplación libre de la propia respiración, sintiendo el vacío interior, es necesario mantenerse concentrado y no dar nada por sentado.

En palabras del maestro zen Dogen: «la respiración que entra no anticipa la que sale» [253]. Permaneces atento a las cosas tal como son, a su propio ritmo. Esta voluntad mental (o, más precisamente, voluntad espiritual [254]) debe distinguirse del esfuerzo de controlar la respiración, que implica voluntad física (sobre los músculos de las fosas nasales, el diafragma, etc.). Se

---

[253] Dógen, pág. 234.

[254] La voluntad (o volición) es una función del yo; su fuente u origen no es la "mente" coloquial (es decir, el dominio fenoménico de los recuerdos, la imaginación, los pensamientos, las anticipaciones, los sueños), sino el alma (es decir, el espíritu, un dominio no fenoménico de la psique).

asemeja más a la «presencia mental» (o, dicho con mayor precisión: presencia de espíritu o presencia espiritual) que se utiliza en el tai chi o el yoga [255].

Si tu respiración es irregular (ya sea agitada, desigual o incómoda), la forma más sencilla de calmarla es esperar pacientemente a que se normalice por sí sola (como inevitablemente sucederá). Si esta espera te hace olvidar prestar atención a tu respiración, no importa; cuando te des cuenta, simplemente vuelve a concentrarte en ella. Si no tienes la paciencia para esperar, pero quieres hacer algo al respecto, cuenta las respiraciones a medida que ocurren (sin importar su ritmo ni su forma). Pero abandona las palabras cuanto antes, pues en última instancia son un obstáculo para el progreso.

En la meditación ***de atención plena*** , nos esforzamos por observar cómo nuestros pensamientos surgen, se desarrollan y desaparecen. Esto es, esencialmente, un acto espiritual, una voluntad de atención, que se distingue del esfuerzo por controlar los pensamientos, el cual implica querer que estos tomen forma, que vayan en una dirección determinada o que se detengan. Se requiere mucha práctica para llegar al punto en que uno puede simplemente observar el fluir de sus pensamientos sin dejarse atrapar por ellos ni ser arrastrado por ellos; pero, aunque el cerebro parezca programado para impedirlo, tal desapego es posible.

La consciencia del pensamiento se ve facilitada por la consciencia corporal, la consciencia de la respiración y la consciencia del entorno. Cuando los pensamientos se desbocan, es más fácil controlarlos si se aumenta la consciencia del aquí y ahora. El pensador está suspendido en una nube, ajeno a su existencia física y a su entorno: hay que devolverlo a la realidad. Si los pensamientos son abrumadores, pídales solo un pequeño espacio en un rincón de la mente: un lugar para observarlos. Luego, poco a poco, expanda este espacio mental.

No sería del todo correcto decir que uno simplemente debe sentarse y observar sus pensamientos, como quien observa su respiración. No se espera que la respiración se detenga (sino que se calme), mientras que los pensamientos sí deberían cesar eventualmente. Por lo tanto, es necesario ejercer cierto control sobre los pensamientos, incluso evitando la fuerza bruta. Paradójicamente, el verdadero control de los pensamientos no es posible sin la consciencia de los mismos; no se puede influir con precisión en aquello de lo que no se es suficientemente consciente. Es decir, para lograr un control preciso, se necesita una atención proporcional. Por consiguiente, la meditación sobre los pensamientos es una ingeniosa combinación de consciencia y control, sucesiva y mesurada, hasta que ambos alcancen su nivel máximo.

En esa etapa, es posible no solo detener el pensamiento instantáneamente mediante un acto de voluntad, sino también mantener esta interrupción durante un largo tiempo. Con el tiempo, incluso este acto de voluntad se vuelve innecesario o inconsciente, pues llegamos a habitar cómodamente en la quietud y el silencio interiores. Este no es el objetivo final de la meditación, sino simplemente una etapa intermedia. Hasta ahora, los pensamientos eran una distracción para la meditación profunda; ahora, es posible contemplar con mayor precisión el yo no fenoménico y su relación con la experiencia fenoménica.

---

[255] En el tai chi y el yoga, los movimientos son tan lentos que nos permiten observarlos con gran detalle mentalmente. Idealmente, la respiración debería ser igual de suave para facilitar la consciencia de la misma. Del mismo modo, al recitar un mantra, es recomendable pronunciarlo lentamente (por ejemplo, una inhalación o una exhalación por sílaba).

3. Autoconciencia

La idea filosófica del monismo resulta útil para la meditación. Cuando el filósofo propone que materia, mente y espíritu deben, en última instancia, ser uno, lo hace porque esta teoría parece una conclusión lógica a partir de todos los datos de la experiencia y el pensamiento. Pero para quien practica la meditación, esta idea tiene una intención más práctica: le indica que todas las distinciones comunes son, en última instancia, innecesarias para la meditación, incluso los impedimentos artificiales, ya que perturban el descanso natural de la psique; es decir, son psicológicamente inútiles y agotadoras.

En realidad, es más preciso decir que la distinción entre alma y mente-cuerpo también tiene un valor psicológico inicial, ya que nos permite centrarnos únicamente en el alma no fenoménica, considerando los fenómenos del cuerpo y la mente como meras distracciones en relación con el objeto de meditación. Una vez dominado este nivel y logramos intuir profundamente el yo en medio de las experiencias mente-cuerpo, resulta prudente trascender dicha separación y considerar la autoconciencia también como una distracción.

Podemos distinguir cuatro sentidos, niveles o tipos de “autoconciencia” en el curso del desarrollo espiritual:

a. La forma más básica de autoconciencia es la del narcisista. En este caso, uno se centra en aspectos de su cuerpo y mente, de su vida e historia, etc., que le resultan agradables o desagradables, confundiendo esta construcción del «ego» con su verdadero ser. Se trata de una especie de autocomplacencia egocéntrica y desprovista de reflexión, una existencia inconsciente e irracional.

b. En un nivel superior de autoconciencia, uno comienza a observar el nivel anterior con cierto grado de espíritu crítico. Aquí, uno se da cuenta de que su comportamiento hasta el momento ha sido insensato e inapropiado, y se esfuerza por mejorarlo y corregirlo. Este es el comienzo de la conciencia espiritual, que tiende hacia una comprensión más plena de uno mismo.

c. En una etapa posterior, uno comprende la distinción entre el alma, no fenoménica, y el complejo cuerpo-mente, fenoménico. A medida que esta comprensión se desarrolla, y uno se disocia cada vez más del cuerpo y la mente, y se vincula progresivamente con el alma, su sistema de valores y sus patrones de comportamiento se transforman radicalmente.

d. Pero incluso esta última evolución no es definitiva, pues el alma con la que uno se identifica es el alma individualizada, mientras que uno debe, en última instancia, comprender el alma universal; o, como algunos prefieren llamarla, el no-alma (es decir, el alma no individual). Si bien el alma individual ya se reconoce como no fenoménica, su alcance sigue siendo limitado; solo cuando se trascienden tales límites se alcanza la verdadera autoconciencia.

Para los monoteístas, esta última etapa corresponde a la plena conciencia de Dios; para los budistas, significa la iluminación, la realización de la mente búdica o vacuidad. Así, la

meditación avanza mediante la expansión e interiorización de la conciencia, tendiendo gradualmente hacia una conciencia holística y una profunda comprensión de uno mismo.

El problema de identificarse con el verdadero yo podría considerarse, hasta cierto punto, un problema lingüístico. Cuando sientas hambre, no pienses «tengo hambre», sino «mi cuerpo está sintiendo hambre»; o cuando experimentes alguna emoción, no pienses «estoy triste (o feliz)», sino «mi mente está manifestando oleadas de tristeza (o felicidad)». Del mismo modo, en circunstancias similares, utiliza el lenguaje con precisión, o al menos sé consciente de la descripción más exacta de la experiencia. Evita los malos hábitos y no confundas atajos lingüísticos con formulaciones fenomenológicas.

4. Meditación sobre el yo

¿Por qué (como se evidencia en el curso de la meditación) es tan difícil alcanzar el silencio y la quietud interior y exterior? Porque a través de nuestra imaginación de fenómenos visuales o auditivos (por ejemplo, soñar despierto o tararear una melodía), o de complacernos en emociones (como alegría y tristeza, o sensaciones físicas), o de tener intenciones de pensamientos no fenoménicos (incluidas actitudes, resoluciones, gustos y disgustos, y otras posturas de la voluntad), o de pensar pensamientos verbales (mentalmente o en voz alta), o de participar en diversas acciones corporales (en busca de sensaciones u otras causas de eventos mentales), estamos constantemente *produciendo mente* .

Esta producción compulsiva de contenido mental podría considerarse la principal forma en que generamos y perpetuamos nuestro ego (o falso yo). Sin este aparato mental, el ego desaparece, dejando un vacío inmenso. Es decir, detener incluso momentáneamente dicha producción mental, alcanzando el silencio y la quietud, es entrar en contacto con el verdadero yo subyacente [256]que se busca en la meditación.

Desde esta perspectiva, todo nuestro parloteo interno y externo, así como nuestra inquietud, no son más que un pretexto para obtener y mantener la (ilusoria) comodidad y seguridad de poseer un «yo» más sustancial. La insustancialidad y la naturaleza esquiva del verdadero yo nos resultan un tanto aterradoras, por lo que nos esforzamos por producir una expresión o un sustituto más sustancial y manifiesto.

La meditación sobre el yo (verdadero) es atreverse a adentrarse en el vacío interior de la ausencia de ego. Es la aventura de un viaje al espacio interior, quizás más intimidante que un viaje al espacio exterior.

En lugar de descartar el yo por motivos ideológicos (como hacen algunos, que desean parecer profundos o estar a la moda), es importante meditar sobre el yo. Esta meditación consiste en observar cómo nos percibimos realmente.

El sentido del «yo» o «mí» es quizás, ante todo, fisiológico: consiste en las sensaciones internas y externas que tengo de «mi» cuerpo, incluyendo el tacto, los olores, los sabores, los sonidos y las imágenes. Al principio, me identifico ingenuamente con estas sensaciones. No las considero objetos relativos a un yo más central; simplemente *son* yo. Al principio, no puedo concebirme como alguien distinto de la persona asociada a este cuerpo, este rostro, esta voz, esta forma de moverme, etc. Solo más adelante, mediante la reflexión intelectual, puedo rechazar esa visión instintiva por ser inadecuada. Puedo argumentar, por ejemplo, que una persona puede perder un brazo o una pierna y seguir siendo la misma persona.

---

[256] Los budistas suelen referirse a esto como el no-yo, o, paradójicamente aún, como el yo inexistente. Pero sería más preciso caracterizarlo como el yo no fenoménico, para distinguirlo del yo fenoménico (el yo en el sentido de ego).

Entonces puedo buscar mi identidad en aspectos más psicológicos de mi experiencia. La mayoría de nosotros damos gran importancia a nuestras emociones y valores; los sentimos como expresiones auténticas de nuestro ser interior. Nuestros deseos y miedos, nuestras alegrías y enojos, etc., parecen describirnos íntimamente. Sin embargo, a medida que avanzamos en la vida, podemos darnos cuenta de que todas estas expresiones del yo no son indispensables; podemos cambiar emociones, apetitos y afectos, y aun así considerarnos, de alguna manera, la misma persona.

Podemos entonces intentar identificarnos con mayor precisión con nuestras cogniciones y voliciones. Por cognición, entendemos la relación que tenemos con los objetos aparentes, cualquiera que sea su estatus o naturaleza. Por volición, entendemos la fuerza mediante la cual parecemos determinar las acciones físicas (mover brazos y piernas, hacer expresiones faciales, etc.) y las acciones mentales (imaginaciones, pensamientos, valoraciones). Pero incluso aquí, si reflexionamos filosóficamente, pronto nos damos cuenta de que, si bien tales actos pueden ser expresiones de un yo más profundo, no pueden equipararse a él, porque varían notablemente en orientación y contenido.

Por lo tanto, el yo efectivo debe ser algo más «abstracto». Pero esta abstracción no puede ser un concepto, **pues un concepto no bastaría para explicar cómo me reconozco como autor de acciones *particulares en un momento dado* ; un concepto solo puede declararme autor *ocasional* de *ciertos tipos de* acciones** . Por consiguiente, esta abstracción debe asumirse y reconocerse como algo no fenoménico que se experimenta directamente. De ahí surge la idea de apercepción o intuición del yo.

Una vez comprendida filosóficamente esta idea, como se explica aquí, con un esfuerzo de atención, uno puede volverse más consciente de sus intuiciones sobre sí mismo. Estas intuiciones suelen estar presentes en la conciencia cotidiana, pero, al ser muy sutiles, requieren una atención especial. La forma más eficaz de aprender a percibir el foco preciso del yo es durante la meditación sentada, cuando uno se encuentra en un estado de máxima calma y contemplación.

Cabe destacar que nuestro conocimiento del yo es directo y experiencial; el análisis filosófico solo sirve *para eliminar* concepciones inapropiadas o incoherentes sobre el yo, que interfieren con nuestra intuición positiva. Rechazamos intelectualmente aquello que lógicamente no puede ser el yo, para así abrir la puerta a un discernimiento más profundo del mismo.

Posteriormente, al meditar con mayor precisión sobre el yo, uno lo identificará inicialmente como el Sujeto de los conocimientos y el Agente de las voliciones (incluidas las valoraciones); este es el yo individual. En una etapa superior o más profunda, si se persevera en la meditación y otras virtudes, se puede llegar a comprender y contemplar el yo universal (o al menos así lo enseñan muchas tradiciones).

Sobre la base de las ideas anteriores, recomendaría lo siguiente como una meditación eficaz sobre el yo [257]:

> *Dirige tu mirada hacia ti mismo; con los ojos abiertos, con los ojos cerrados.*
>
> *Todo lo fenomenal que ves, oyes, sientes o percibes no eres tú.*
>
> *Piensa, sin palabras: "esto no soy yo"; sigue adelante.*

---

257 Este ejercicio es comparable en efecto al *koan del "rostro original"* .

¿Qué queda? Compruébalo tú mismo. ¿Encuentras algo?

Esta meditación podría caracterizarse como un «método del residuo». Consiste en eliminar de la consideración las experiencias sensoriales o mentales que no pueden identificarse propiamente con el yo (ya que no es fenoménico); entonces solo nos queda la experiencia intuitiva del mismo. La práctica de esta técnica aumenta la sensibilidad a la apercepción, enseñándonos a ser conscientes de algo siempre presente en nosotros a lo que solemos prestar poca atención porque estamos cegados por las percepciones fenoménicas más evidentes.

5. Diversas observaciones sobre la meditación.

Atención e intención . Se puede decir que la cognición tiene dos aspectos: *la atención* , el aspecto experiencial y receptivo; y *la intención* , el aspecto racional y activo. Así, la percepción y la intuición son atentas, mientras que la concepción, la proposición, la argumentación y la evaluación son intencionales. Ambos actos cognitivos implican un esfuerzo, es decir, cierta fuerza de voluntad por parte del sujeto que cogniciona; pero la voluntad involucrada es diferente en cada caso.

El esfuerzo de atención es doble: un esfuerzo por concentrarse cognitivamente en uno o varios objetos, y un esfuerzo por evitar la distracción causada por otros objetos o propósitos. Por lo tanto, este esfuerzo tiene un componente positivo y otro negativo; su agente (el sujeto) se encuentra en una especie de tensión: empuja en una dirección y tira en la dirección opuesta. El esfuerzo de la intención es igualmente complejo, o incluso más, ya que implica diversas proyecciones y manipulaciones mentales, así como diversos actos de voluntad y valoración.

La meditación tiende hacia la cognición pura, es decir, la cognición sin voluntad. Esto significa que, al meditar, disminuimos gradualmente la intención y optamos por la atención; además, nuestra atención se vuelve poco a poco natural, es decir, nos asentamos en ella como en un estado natural. En esa etapa, no existe tensión paradójica entre cognición y voluntad, y somos observadores serenos. A esto se le llama contemplación.

En el contexto de la meditación, todo forma parte del paisaje. Puede que sientas dolor en algún punto, que la impaciencia te inquiete o que muchos pensamientos te asalten, pero permaneces impasible. No te aferras a sensaciones, sentimientos, imaginaciones o discursos pasajeros. Trasciendes todos esos fenómenos y te concentras en el aquí y el ahora. Permaneces consciente y atento; maximizas esa atención plena.

La clave de la meditación reside en la presencia mental, o más precisamente, en *la presencia espiritual* . Es decir, meditar genera autoconciencia; es ser consciente de uno mismo, estar plenamente presente como ser (espíritu, alma), ya sea sentado o en movimiento. Esto no significa actuar de forma autoconsciente (artificial o forzada), sino que se contrapone a actuar inconscientemente, es decir, sin atención plena.

La naturaleza de la mente . Un resultado de la meditación se ha descrito (en términos budistas) como el conocimiento o el descanso en «la naturaleza de la mente». Esta frase, algo críptica, parece significar: «qué es realmente la mente».

Así pues, la iluminación se produce o surge a través de la conciencia lúcida de la mente o la mentalidad tal *como es naturalmente* , es decir, su carácter esencial, cualesquiera que sean los

cambios que se produzcan; o consiste en recuperar el *estado natural* de la mente, es decir, la posición o postura espiritual en la que la conciencia es plena y óptima sin esfuerzo.[258]

La consciencia suprema en cuestión se describe, además, como el «fundamento de la consciencia» o «consciencia pura». Esto significa que siempre está presente, subyacente a toda consciencia ordinaria; solo que debemos estar lo suficientemente atentos para percibirla. La meditación, por lo tanto, es un esfuerzo por despertar la consciencia a lo que ya está presente, en lugar de un intento de producir algo ausente.

Además, se dice que esta perspectiva es «no dualista». En el budismo, el término «dualista» parece referirse a nuestra tendencia a oscilar entre el sí y el no. Algunos dicen: «es», otros sostienen: «no es»; hoy pienso: «es», mañana puedo pensar: «no es». Este tipo de toma de decisiones agotadora parece tener como objetivo descubrir la verdad, es decir, la realidad, pero en realidad (según los budistas) nos distrae de lo que ya es evidente ante nuestros ojos.

Otra interpretación del no dualismo se basa en la distinción entre sujeto y objeto de la conciencia. Habitualmente, distinguimos estos tres aspectos de cualquier acontecimiento aparente; pero en la iluminación, se nos dice, esta distinción desaparece y toda la existencia parece una sola cosa. El sujeto (es decir, aquello que experimenta), el objeto (es decir, aquello que es experimentado) y la conciencia que los relaciona se fusionan en la Unidad única. Así, la meditación se describe a menudo como una forma de alejarse del pensamiento dualista.

Sujeto y objeto como uno solo. De hecho, he experimentado algo parecido a esa unificación de sujeto y objeto en la meditación. Lo que se experimenta no es tanto que el sujeto se convierta en objeto o viceversa —no es una ecuación de cosas individuales, como podría sugerir la terminología— sino más bien la impresión de que todo el campo de la propia consciencia (en ese momento, «aquí y ahora») es un único evento continuo. En este campo único, las sensaciones del propio cuerpo (que son componentes poderosos del sentido de la individualidad) se experimentan como objetos, al igual que cualquier imagen o sonido que se esté experimentando en ese momento. Simultáneamente, todo en este campo de consciencia se experimenta como integrado en la propia consciencia, incluido el «yo» (que en este contexto no tiene una ubicación particular).

Evidentemente, en tal estado de conciencia, la idea del yo se difumina, puede desaparecer o incluso olvidarse. Ya no sentimos el fuerte apego habitual a las sensaciones corporales y las impresiones mentales; todo esto se percibe como pequeñas burbujas de experiencia en el campo unitario de la consciencia. Todos los pensamientos, preocupaciones, placeres y demás aparecen como eventos momentáneos que captan la atención en la unidad esencial de la experiencia. Así, los diversos componentes del falso yo pierden su importancia, y el yo aparente se percibe como algo distinto del yo real. Aquello a lo que normalmente nos aferramos como nuestro yo se entiende como un yo ilusorio con una ubicación particular, que no debe confundirse con el yo real, que lo abarca todo.

Teniendo en cuenta esta experiencia positiva, resulta más fácil comprender las afirmaciones aparentemente paradójicas de maestros zen y otros, como que el yo «es y no es» o «ni es ni no es». El yo ilusorio se experimenta en la conciencia ordinaria, pero en un estado superior de

[258] Los maestros insisten en que esta experiencia no tiene nada de especial. La mente iluminada es, en esencia, una mente ordinaria, y viceversa; no deben considerarse desde una perspectiva dualista.

conciencia se percibe como algo que no es realmente el yo, sino una apariencia ilusoria. Por lo tanto, es y no es: es fenomenalmente, pero no «noumenalmente». Esto significa, sencillamente, que el yo intuido es más real que el yo fenoménico. Además, no se puede afirmar propiamente que el yo real sea o exista, porque no existe como una entidad individual delimitada, sino de una manera más difusa que subyace a toda la conciencia. Sin embargo, tampoco se puede decir que no sea o no exista, porque hay algo en él que experimenta, quiere y valora. Por lo tanto, ni es ni no es.

Cultiva la capacidad de asombro . En la meditación sentada (zazen u otras prácticas), nos encontramos con nuestro espíritu (o alma), primero en relación con la mente (en una etapa temprana de la meditación, cuando los pensamientos y las fantasías aún están presentes) y luego a solas (cuando la mente se ha trascendido). En la meditación en movimiento (como la meditación caminando *kinhin* , el tai chi o el yoga), experimentamos la capacidad del espíritu para mover tanto la materia como la mente.

Siempre debemos reflexionar sobre los milagros de la conciencia y la voluntad; estas facultades nuestras, por limitadas que sean, nunca deberían dejar de fascinarnos. Nuestro espíritu no está separado de la mente y la materia, sino que interactúa con ellas. De alguna manera, la cognición nos muestra algunas cosas, mientras que la voluntad nos permite influir en otras.

Mediante la voluntad, poseemos cierto grado de poder, no solo sobre nuestra mente, sino también sobre nuestro cuerpo. La voluntad es una relación causal entre el espíritu, por un lado, y el complejo mente-cuerpo que anima, por el otro (aunque coloquialmente lo describimos, de forma imprecisa, como «el dominio de la mente sobre la materia»).

Al cultivar el asombro ante nuestra consciencia y voluntad, aprendemos *a aquietar y concentrar nuestra atención en la consciencia y en nuestra energía de voluntad* . Estos esfuerzos constituyen la esencia tanto de la meditación sentada como de la meditación en movimiento. Son los medios más directos para profundizar en la autocomprensión y el dominio de uno mismo.

También debemos ser conscientes constantemente del poder que la mente y la materia ejercen sobre nuestro espíritu; es decir, cómo estos ámbitos pueden afectarnos o influirnos (causativamente). Afectar significa causar, mientras que influir se refiere a *la experiencia o la idea de* que algo causa. En ambos casos, interviene la causalidad (determinismo); pero en la afectación, la causa nos afecta directamente, mientras que en la influencia, la misma causa nos afecta indirectamente, *a través* de nuestra conciencia de ella en cierta medida.

En este contexto, también debemos tener en cuenta la capacidad de las diferentes almas individuales para afectarse e influirse *mutuamente* , al menos a través de la materia y la mente (fuerza física, discurso verbal, etc.), y posiblemente incluso (manteniendo una mente abierta sobre este tema) de forma más directa, mediante la telepatía y la telequinesis.

Medita en lugar de pensar . La mayoría de nosotros, casi siempre, usamos el pensamiento como una forma de entretenimiento. Nos cuesta soportar los momentos de ocio y lo usamos como distracción para ocupar nuestra mente. Muchos consideramos que tener la mente en blanco es una pérdida de tiempo y nos sentimos obligados a mantenerla ocupada con pensamientos. Si estamos en el baño, conduciendo o haciendo fila, nos mantenemos ocupados pensando,

incapaces de guardar silencio. Si hay otras personas cerca, podemos charlar con ellas, participando así, por así decirlo, en un entretenimiento colectivo.

En lugar de usar el pensamiento como pasatiempo o para llenar la mente, practica la meditación. La meditación puede ocupar tu tiempo de la misma manera y, al mismo tiempo, ser beneficiosa. Por lo tanto, en tu vida diaria, hagas lo que hagas, intenta incorporar la meditación a tu rutina: siente conscientemente tu cuerpo, observa tu respiración o tus pensamientos, recita con atención un mantra o un salmo, etc.

Para meditar, hay que recordar meditar; por lo tanto, este esfuerzo de memoria es fundamental. Cuando te sientes a meditar, recuérdate siempre que estás meditando y sigue recordándote esa intención cuando notes que tu mente divaga. Si te sientas sin esa resolución consciente, probablemente te llevará mucho más tiempo comenzar a meditar.

Practicar la meditación incluso después de levantarte de tu sesión de meditación sentada mejorará enormemente tu próxima sesión, y además es uno de los principales objetivos de la meditación sentada. Recuerda que, aunque te hayas propuesto meditar a diario, no lo lograrás si olvidas tu propósito. Por lo tanto, recuérdatelo una y otra vez.

Meditación sobre las veleidades. El autoconocimiento se alcanza mediante la observación meditativa no solo de nuestros pensamientos y acciones, sino también (de forma más sutil) de nuestras *veleidades* en el pensamiento y la acción. La veleidad es una voluntad incipiente pero inconclusa. A menudo, desconocemos nuestras propias valoraciones. Sin embargo, podemos descubrirlas indirectamente mediante la observación de nuestras veleidades.

Por ejemplo, expreso mi deseo por una chica que conocí aferrándome a su imagen en mi mente; o, de forma más intensa, imaginándome rodeándola con el brazo y besándola, y así sucesivamente (entregándome progresivamente a fantasías más detalladas). Este es un primer grado de veleidad: en el pensamiento. Posteriormente, puedo optar por llevar estos pensamientos a la acción. Por ejemplo, puedo comunicarle mi deseo a la chica entablando conversación con ella y, finalmente, ofreciéndole un beso ligero, y observando su reacción (si se aparta con decisión o me devuelve el beso suavemente). Esta es la veleidad en acción; es una exploración tentativa que puede culminar en un compromiso total con el deseo.

Durante la meditación, y en la vida en general, uno debe estar atento a esas actividades mentales y físicas menos explícitas, y no centrarse exclusivamente en los acontecimientos más obvios.

La meditación como alquimia . No debemos, por el afán de universalizar la meditación, olvidar su aspecto ético, es decir, que mejora a las personas, las hace más virtuosas y las orienta hacia valores superiores. Al decir esto, me refiero a ciertas enseñanzas budistas sublimes, pero obviamente se trata de una verdad más general.

- Los múltiples deseos, la lujuria sexual, la sed de poder, la codicia por el dinero y las posesiones, la dependencia de personas o sustancias, los malos hábitos, las compulsiones, las obsesiones y todas las demás formas de apego y "egoísmo" se transforman lentamente en desapego y ayuda desinteresada.
- La ira y el odio, la frialdad y la enemistad que surgen de la frustración real o potencial del deseo, son reemplazados gradualmente por la serenidad, la bondad, la calidez y la

paz. Cuando uno se siente esencialmente satisfecho y seguro, nunca le falta nada ni siente miedo, ni se impacienta ni se irrita.

- La ignorancia, el engaño y la necedad acaban transformándose en iluminación, liberación y sabiduría. La fuente del deseo y la frustración reside en una ignorancia fundamental; es un error trágico que cometemos al inicio de nuestra existencia, al malinterpretar su verdadera naturaleza. Nos aferramos entonces a la superficie de las cosas y no percibimos su unidad más profunda, cayendo así en el vórtice del samsara.

La meditación es una especie de alquimia, un crisol donde el materialismo burdo se transmuta en pureza y elevación espiritual. Su propósito último es devolvernos al nirvana que es nuestra herencia natural.

Poesía en movimiento . En la práctica *individual* de una forma de Tai Chi, una actitud que considero valiosa es la de una ola de agua en movimiento. Imagino todo mi cuerpo como una ola de agua de mar, que crece, fluye, retrocede, se mueve continuamente de un lado a otro en todas direcciones, gira y se retuerce, se suspende momentáneamente y luego rompe contra las rocas de la orilla, retrocede, gira desde otra dirección, golpea las rocas de nuevo, una y otra vez, sin fin, sin repetir nunca el mismo movimiento, siempre pegado a las rocas, envolviéndolas, acariciándolas, desgastándolas. Sin embargo, todos los movimientos deben ser muy lentos y conscientes.

Cuando *me enfrento* a un adversario real (o a varios), no lo veo representado por rocas, porque las rocas son demasiado inmóviles y duras. Más bien, veo al oponente como un nadador en el mar que soy yo. Imagino a este mal nadador intentando desesperadamente mantenerse a flote en el mar embravecido de mi Tai Chi. Las aguas lo rodean, lo arrastran a las profundidades, lo lanzan por los aires, lo hacen girar de un lado a otro, sin darle tiempo a respirar ni a descansar, hasta que finalmente se rinde y, afortunadamente, se ahoga.

Esta autoimagen del agua en movimiento es muy valiosa en el entrenamiento o el combate de Tai Chi, porque nos permite percibir la plenitud y el vacío, la continuidad, la elasticidad y la reactividad, la fuerza inevitable, la adhesión y muchas otras características propias del Tai Chi magistral. En ciertas circunstancias, esta agua puede volverse aún más intangible, y nos identificamos más bien con una nube de humo: algo esquivo e inasible.

El maestro de Tai Chi Yang Ch'eng-fu utilizó la misma imagen cuando escribió: “Si el ch'i no está bloqueado, es como el viento marino que levanta olas y marejadas. … Todo el cuerpo es como un solo ch'i”.[259]

Este enfoque holístico del Tai Chi se ve enormemente facilitado por la práctica regular de la meditación sentada. La mente debe estar libre de pensamientos que la distraigan para poder adoptar esa identidad fluida; y debe ser capaz de mantener la concentración para que la imagen perdure durante una hora aproximadamente. El cuerpo debe estar profundamente tranquilo antes de poder desplegar la energía de una ola imparable, un tsunami irresistible.

Además, la meditación nos proporciona la máxima sensibilidad a los estados e intenciones del oponente, de modo que podemos juzgar su condición y predecir correctamente sus próximos movimientos.

---

[259] Véase Wile, págs. 102-103.

6. Salud mental

Así como nuestra salud física se define en referencia al cuerpo humano y sus diversos miembros, órganos y sistemas, como la condición y el funcionamiento óptimos de ese cuerpo, lo mismo ocurre con la salud mental. La salud mental es ***la condición y el funcionamiento óptimos de la psique*** .

La psique, objeto de estudio de la psicología, es, sin duda, un concepto muy amplio. Incluye, en cierta medida, el cuerpo, puesto que nuestra vida mental es en gran parte psicosomática, y dado que el cuerpo es el sustrato de la llamada mente; especialmente, nuestra salud mental depende del buen estado y funcionamiento de nuestro sistema nervioso, incluyendo el cerebro y los órganos de los sentidos. En un plano menos físico, la psique tiene dos dominios principales: el espiritual y el mental (en un sentido estricto del término).

Por dominio espiritual me refiero al alma, y por mente (en sentido estricto) me refiero a los fenómenos mentales que ocurren (por así decirlo) alrededor del alma. En cuanto a estos fenómenos mentales, son cosas o eventos perceptibles (en diversos grados), como pensamientos, sueños y emociones. Estrictamente hablando, están fuera del alma. El alma puede experimentarlos y manipularlos, pero su existencia también depende del sistema nervioso; de hecho, a veces son enteramente producto del sistema nervioso.

El alma es el verdadero yo, aquello que nos constituye como personas. Puede ser activa o pasiva con respecto a los fenómenos mentales y a los aspectos físicos de la psique (es decir, el sistema nervioso). El alma posee tres facultades [260]o poderes evidentes: la cognición (intuitiva, perceptiva, lógica y conceptual), la volición (nuestra voluntad) y la valoración (nuestros valores). Si bien la salud mental es un aspecto fundamental, el tema abarca mucho más.

La salud mental se refiere principalmente al correcto funcionamiento de las tres facultades del alma. Consta de tres componentes, correspondientes a estas tres facultades. Estas están, por supuesto, estrechamente interrelacionadas, y cada una requiere de las otras para funcionar. La salud mental tiene diferentes grados. El grado de salud mental general es proporcional a los grados y combinaciones de grados de salud en estas tres áreas de la actividad humana.

- La facultad cognitiva alcanza su máximo potencial cuando está bien preparada y entrenada para comprender el mundo que nos rodea y cómo interactuar con él. Esto es indudablemente cierto e importante, pero el principal aspecto de la salud cognitiva es **el autoconocimiento.** Este se logra mediante la introspección [261]y la autoobservación en acción. Sin un

[260] El término «facultades» no debe interpretarse como que el alma contiene entidades o departamentos; simplemente se refiere a las capacidades de conocer, de querer y de valorar.

[261] Cabe señalar que la «introspección» abarca un círculo cada vez más amplio de significados. El nivel más profundo es la autoconciencia *intuitiva* (es decir, la del alma), de sus cogniciones, voliciones y valoraciones. El siguiente nivel es la autoconciencia (perceptual y conceptual) de los fenómenos

conocimiento lúcido, profundo y extenso de nuestro propio funcionamiento interno (motivaciones, deseos, miedos, emociones, capacidades, etc.) y de nuestro comportamiento externo, es inevitable sentirse atrapado o perdido en un terreno desconocido.

- Asimismo, es necesario mantener la capacidad de voluntad para lograr la máxima eficacia al afrontar los fenómenos mentales y físicos. Pero la esencia de la salud en relación con ella reside en **el autocontrol** (en el mejor sentido del término, sin implicar opresión), es decir, adquirir el hábito de hacer lo que se debe hacer (energía) o de no hacer lo que se debe evitar (autocontrol). Esto es fundamental para la autoconfianza y la seguridad en uno mismo. Pues es evidente que si uno se deja llevar por cualquier capricho, impulso, deseo, obsesión, compulsión o mal hábito pasajero, pronto experimentará una gran ansiedad, ya que cualquier cosa puede suceder en cualquier momento. Sin disciplina, uno se convierte en su peor enemigo.
- La facultad de valoración se utiliza adecuadamente cuando los valores de una persona son propicios para la vida, el autoconocimiento y el autocontrol. Esto puede denominarse **autoestima** (en el mejor sentido del término, sin implicar egoísmo, vanidad ni vanidad). Evidentemente, si una persona tiene valores distorsionados o contradictorios, una inclinación a la perversión, etc., pronto se confundirá y, en última instancia, provocará su propia autodestrucción.

En resumen, los tres aspectos más espirituales de la salud mental son el autoconocimiento, el autocontrol y la autoestima. Son espirituales porque atañen al alma (o espíritu o yo), el núcleo de nuestra psique o existencia mental. Cuando se cuida adecuadamente al Sujeto de las cogniciones, Autor de las voliciones y Valorador de las valoraciones, la persona goza de buena salud y todo lo demás se da por añadidura. Si, por el contrario, se descuidan las facultades del yo, ocurre lo opuesto. Podemos hablar, pues, de salud espiritual o, en el caso contrario, de un alma enferma.

Este es un aspecto de la salud mental, su aspecto más íntimo. Por supuesto, la salud mental no se refiere únicamente a cómo cuidamos nuestra alma, sino a todo el abanico de condiciones y tareas necesarias para la supervivencia. Necesitamos mejorar nuestras capacidades cognitivas generales, por ejemplo, estudiando lógica inductiva y deductiva, prestando atención, manteniéndonos sobrios, etc. Nuestras capacidades de acción mejorarán controlando nuestra alimentación y nuestra vida sexual, manteniéndonos en buena forma física, etc.

En resumen, sin entrar en detalles, la salud mental se relaciona con una amplia gama de patrones de comportamiento internos y externos. Por lo tanto, está estrechamente vinculada a lo que llamamos ética, el estudio de lo que contribuye a la vida. Quien cultiva su salud mental obtiene como recompensa equilibrio interior y autoestima, y alcanza la felicidad, o al menos una satisfacción básica. En cambio, quien no lo hace, se condena a sí mismo a un profundo conflicto interno y al autodesprecio, y termina sufriendo considerablemente.

Además, si bien la higiene mental se centra principalmente en uno mismo, tiene un fuerte impacto en las relaciones sociales. Es decir, una persona con buena salud mental tratará

---

mentales en la mente (en sentido estricto), como recuerdos, imaginaciones, pensamientos verbales, estados de ánimo, etc. El tercer nivel, el más superficial, es la conciencia (de nuevo, perceptual y conceptual) de los fenómenos corporales, como sensaciones físicas, sentimientos viscerales, la visión del cuerpo en diferentes posturas y posiciones, etc. Todos estos niveles son significativos, pero en el juicio ético, la introspección intuitiva es la que tiene mayor impacto.

naturalmente a los demás con respeto y consideración, puesto que así es como está acostumbrada a ser tratada. Por el contrario, una persona con problemas de salud mental experimentará numerosos conflictos interpersonales y sufrirá miedo, ira, odio y otras emociones negativas similares.

Así, la salud mental engendra dignidad y decencia. E inversamente, la enfermedad mental arruina la vida, tanto la propia como la ajena. La salud mental ennoblece; la enfermedad mental degrada.

Cuando se tiene buena salud mental, la tarea constante es mantenerla y mejorarla. Cuando se carece de ella, la primera tarea es obtenerla, es decir, curarse de la enfermedad mental. Una forma muy eficaz de obtener, mantener y mejorar la salud mental es *la meditación* . A través de la meditación, uno llega a conocerse a sí mismo, a tomar el control de sí mismo y a discernir lo bueno y lo malo en la vida, lo correcto y lo incorrecto en el comportamiento.

7. Contempla la mente

A juzgar por una colección de ensayos atribuidos a Bodhidharma [262], su enseñanza de la meditación zen era bastante introspectiva. Insiste constantemente en la futilidad de los actos y rituales físicos, y subraya la necesidad de « *contemplar la mente* » para alcanzar la iluminación/liberación. Este mensaje se repite a lo largo del libro con diversas palabras. Por ejemplo:

> *Responder, percibir, arquear las cejas, parpadear, mover las manos y los pies: todo ello forma parte de tu naturaleza milagrosamente consciente. Y esta naturaleza es la mente. Y la mente es el buda… Quien ve su propia naturaleza encuentra el Camino… es un buda.* (P. 29).

La implicación aquí es que la budeidad (la realización última) no es algo lejano, como la cima de una alta montaña difícil de escalar. Es algo cercano, alcanzable con un simple cambio de perspectiva. Es decir, la separación entre samsara y nirvana es mínima: por un lado, estás en samsara, y por el otro, en nirvana. En sus palabras:

> *Percibir lo sublime trasciende lo mundano y está a un paso de distancia. La comprensión es ahora.* (Pág. 113).

La transición no se logra mediante elaborados actos externos, sino mediante una atención minuciosa. Por lo tanto, afirma:

> *Quienes buscan bendiciones concentrándose en obras externas en lugar de cultivar su interior, intentan lo imposible* . (Pág. 95).

Aun así, dada la ambigüedad de la palabra «mente», el consejo de contemplar la mente sigue siendo algo difícil de comprender con precisión. Porque «mente» (a mi parecer) en el sentido más amplio incluye todos los aspectos de la psique:

1. El *verdadero yo* (o alma o espíritu), que constituye el Sujeto de todos los actos de conciencia (es decir, la percepción de cualquier tipo) y el Agente de todos los actos de voluntad y valoración (valorar o devaluar algo). Esta «entidad» carece de características fenoménicas («vacía» en la terminología budista), por lo que se intuye (se percibe) en lugar de percibirse, cabe destacar.

---

[262] *La enseñanza zen de Bodhidharma* , que consta de cuatro ensayos. Al igual que el traductor, Red Pine, supongo que su autor es Bodhidharma; pero quién sea el/los genial/s autor/es, en última instancia, no es muy importante: algún ser humano tuvo esta interesante enseñanza para transmitirnos. Observo que D.T. Suzuki, en su *Primera serie* de *ensayos sobre el budismo zen* (pág. 178), menciona seis (no solo cuatro) ensayos de Bodhidharma como bastante conocidos y populares en Japón hoy en día. Si bien reconoce el espíritu zen de todos esos ensayos, Suzuki considera que solo dos de ellos probablemente fueron escritos por el primer patriarca del zen.

2. Las *facultades o actos internos* del yo —a saber, la conciencia, la voluntad y la valoración—. Estas expresiones intencionales del yo real carecen en sí mismas de aspectos fenoménicos y, por lo tanto, se intuyen en lugar de percibirse. Aquí debemos distinguir cuidadosamente entre el *hecho* (o la relación) de la conciencia y el *contenido* (o el objeto) de la conciencia [263], así como distinguir al Sujeto consciente del acto particular de la conciencia. Distinciones similares se aplican a la voluntad y la valoración.
3. El *yo ilusorio* (o ego), un conjunto de fenómenos corporales y mentales con los que el yo real se identifica habitualmente de forma engañosa (al menos en parte). Esta «entidad» compuesta incluye una multiplicidad de fenómenos mentales cambiantes (es decir, proyecciones mentales, recuerdos, imaginaciones, conceptos, descripciones verbales, emociones) y fenómenos físicos (sensaciones, percepciones sensoriales, sensaciones físicas), y suele confundirse con el yo real. El ego se cristaliza constantemente en nuestra perspectiva mental, a menos que nos esforcemos por contrarrestar esta tendencia aparentemente natural [264].
4. La *infraestructura física* de la psique y su funcionamiento; es decir, el sistema nervioso, incluyendo el cerebro, la médula espinal y los nervios, las características fisiológicas humanas involucradas en las funciones sensoriales, motoras y emotivas. Este es un sentido o aspecto del término «mente» en su uso coloquial; a veces es la intención del término más específico «mente inconsciente». Es apropiado referirse a estas estructuras y eventos físicos como pertenecientes a la mente, en la medida en que aparentemente constituyen la interfaz entre los dominios material, mental y espiritual; la mente se sustenta y se nutre de ellos, y actúa sobre el cuerpo y el mundo exterior a través de ellos.

Nótese la diferencia entre los dos últimos factores de la psique. El tercero se refiere a fenómenos internos, una autopercepción subjetiva y privada (que posteriormente puede tener repercusiones sociales), mientras que el cuarto se refiere a fenómenos objetivos (cognoscibles solo desde el exterior, incluso para el propio dueño del cuerpo).[265]

Ahora bien, cuando Bodhidharma recomienda que "contemplemos la mente", obviamente no se refiere al tercer aspecto de la psique, el aspecto percibido (fenoménico); el ego es (con razón) la *bestia negra* del budista.

---

[263] No hay consciencia sin contenido (es decir, objeto); aquí uno es consciente de otro acto de consciencia cuyo contenido es a su vez algo distinto.

[264] La meditación es, sin duda, la herramienta más eficaz para superar nuestra tendencia innata a la formación del ego. Aun así, en cualquier momento podemos recaer en viejos hábitos egocéntricos; por ejemplo, el otro día una joven me miró de cierta manera y me sentí halagado y cautivado.

[265] En este sentido, es importante no confundir la «objetividad» con un criterio exclusivo de verdad, como hacen ciertos «científicos» modernos. Este conductismo, defendido bajo el pretexto del positivismo o el empirismo radical, es una postura ideológica no científica que se describiría con mayor precisión como estrecha o extremadamente materialista. Es epistemológicamente falaz, porque sus defensores ignoran deliberadamente una parte importante de la experiencia personal común (es decir, los datos introspectivos) y formulan sus teorías a partir de una selección arbitraria de datos experienciales (es decir, los fenómenos físicos). En realidad, lo que significa esta doctrina antifenomenológica es que la conveniencia de ciertos técnicos de laboratorio de bajo nivel debe elevarse al estatus de filosofía de la mente. El motivo psicológico detrás de esta doctrina es un mal que aqueja cada vez a más personas hoy en día: un profundo *miedo personal a la introspección* , es decir, a confrontar los aspectos mentales y espirituales de la propia psique.

A veces parece referirse al cuarto aspecto de la mente, el misterio del poder silencioso de la mente sobre el cuerpo; por ejemplo, cuando afirma que ninguna persona engañada "entiende el movimiento de sus propias manos y pies", o dicho de forma más explícita:

> *…cada movimiento o estado es todo tu mente. En cada momento, donde el lenguaje no puede llegar, ahí está tu mente* [266].

Pero, sobre todo, Bodhidharma parece referirse al primero o al segundo de los factores mencionados anteriormente, es decir, a los aspectos intuidos (no fenoménicos) de la psique.

> *Si tan solo logras concentrar la luz interior de tu mente y contemplar su iluminación exterior, disiparás los tres venenos y ahuyentarás a los seis ladrones de una vez por todas. Y sin esfuerzo, obtendrás un número infinito de virtudes, perfecciones y puertas a la verdad.* (P. 113.)

A veces, su énfasis parece estar en el yo real; como cuando escribe: "Ningún karma puede contener este cuerpo real" (p. 21), "Despierta a tu cuerpo y mente originales" (p. 31); "Tu cuerpo real no tiene sensación, etc." (p. 39), o más aún (enfatizando la naturaleza no fenoménica del yo real):

> *El Buda es tu verdadero cuerpo, tu mente original. Esta mente no tiene forma ni características, ni causa ni efecto, ni tendones ni huesos… Pero esta mente no está fuera del cuerpo material… Sin esta mente no podemos movernos. El cuerpo no tiene consciencia.* (P. 43.)

A veces, parece tratarse de los actos de conciencia, y de los actos relacionados de voluntad y valoración, de ese yo real; por ejemplo:

> *El lenguaje y el comportamiento, la percepción y la concepción son funciones de la mente en movimiento. Todo movimiento es movimiento de la mente. El movimiento es su función… Aun así, la mente ni se mueve ni funciona, porque la esencia de su funcionamiento es el vacío, y el vacío es esencialmente inmóvil.* (Págs. 43-44).

Todo esto me da la idea de una meditación que consiste en la «conciencia de la conciencia». En esta meditación, uno se concentra en *aquel que es consciente* (uno mismo) y/o en *el hecho de la conciencia* (a diferencia de su contenido). Cualquier [267]objeto material o fenoménico que llegue a nuestra atención, simplemente lo ignoramos y, en cambio, prestamos atención a *nuestra conciencia* de ellos. Los objetos van y vienen durante la meditación, pero el Sujeto y la conciencia perduran y se mantienen presentes de forma constante.

Podría sugerirse que el énfasis debería estar en la consciencia más que en la persona consciente, pues en este último caso existe el peligro de que uno se fije en una representación del ego en lugar del yo real. Además, mi experiencia es que la introspección meditativa parece alcanzar su punto máximo cuando la impresión del yo parece desaparecer; uno parece enfrentarse al mundo circundante sin la carga de una presencia externa. Por lo tanto, incluso si el yo no está realmente ausente (ya que es consciente), lo mejor es comportarse *como si* no existiera. Por esta razón,

---

[266] Pág. 23. Esto me hace pensar en el Tai Chi, que es una meditación sobre el movimiento, sobre la relación entre la mente y el movimiento físico. De manera similar ocurre en el Yoga.

[267] En el sentido más estricto de «mente», se refiere únicamente a los *fenómenos* (recuerdos, imaginaciones, sueños, pensamientos verbales, etc.). Cabe mencionar que, coloquialmente, el término «mente» también suele referirse al *espacio mental* , la supuesta extensión *en la que* ocurren los fenómenos mentales.

deberíamos describir este ejercicio de forma más específica como meditación sobre la consciencia.

Sé consciente del milagro de tu propia consciencia, o de tu consciencia en sí misma, ya sea que esté dirigida hacia afuera o hacia adentro. Bodhidharma dice: « *Buda* es la palabra sánscrita para lo que llamas *consciencia, consciencia milagrosa* » [268]. El asombro al observar la consciencia es, sugiere claramente, esencial para la iluminación [269]. Cultiva este asombro. No des por sentada la consciencia, haciéndola invisible para sí misma. Date cuenta de la maravilla de que una cosa (tú) pueda ver otra (cualquier cosa que mires, incluyéndote a ti mismo). ¡Guau! ¿Cómo puede ser algo así?

Al principio, esta meditación requiere esfuerzo; pero con el tiempo se puede alcanzar un nivel de concentración sin esfuerzo que puede caracterizarse como contemplación. Cabe destacar que el verdadero objeto de esta meditación sobre la consciencia misma no es fenoménico: carece de cualidades visuales, auditivas, táctiles, gustativas u olfativas. Es verdaderamente espiritual y puramente inmaterial, y por ello se la compara con un espacio vacío y transparente.

Por supuesto, no sirve de mucho tomar nota de la propia consciencia solo momentáneamente; hay que perseverar en ese esfuerzo durante un tiempo. Al mismo tiempo, hay que tener cuidado de no convertirlo en una obsesión [270], es decir, de no dejar que dicho esfuerzo se convierta en una distracción en sí misma. En la meditación no se pueden obtener resultados inmediatos, sino que hay que proceder con suavidad y cierto desapego.

Últimamente he practicado repetidamente esta meditación de la atención plena, y me parece una forma eficaz de desechar percepciones, fantasías y pensamientos pasajeros, y alcanzar un estado mental más abierto y contemplativo. Si bien aún no puedo afirmar haber tenido la sublime experiencia de contemplar la mente que relata Bodhidharma, me ha resultado provechoso.

---

[268] Transcripción literal de la presente traducción; en la página 29.

[269] Resulta interesante señalar, de paso, cuán alejada está esta perspectiva de la de algunos budistas (quizás con una visión más cercana al budismo Hinayana) que consideran la Iluminación como la *extinción* de la conciencia (y de la voluntad y demás aspectos de la individualidad). Para Bodhidharma (un maestro Mahayana), el objetivo es alcanzar la cima de la conciencia, no *la* inconsciencia. La diferencia radica quizás en una interpretación distinta de la doctrina de los doce *nidanas* (sobre la cadena causal de la existencia samsárica). Según esta doctrina, las tres primeras causas son la ignorancia, las acciones y la conciencia; estas se refieren claramente, respectivamente, a la falta de comprensión espiritual, a actuar en consecuencia de dicha incomprensión y a la conciencia limitada e ilusoria que surge de dicha acción. El problema no reside en la conciencia *en sí misma* (como algunos parecen creer), sino en la conciencia *limitada y restrictiva* de la existencia ordinaria. Por lo tanto, la solución no es la aniquilación de la conciencia, sino su máxima intensificación y expansión. Así, la conciencia como tal no es un defecto, sino un valor. (De acuerdo con esta divergencia en la interpretación, la rama Hinayana tiende a considerar la Vacuidad como la nada, literalmente algo negativo, mientras que la rama Mahayana enfatiza su significado positivo, como la "naturaleza búdica" subyacente a todas las cosas).

[270] Consejos que a menudo se dan en sus libros por un discípulo moderno de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

8. Los cuatro fundamentos y la práctica central

En la práctica, la meditación sobre la consciencia debe combinarse con cuatro meditaciones menores, que sirven como plataforma de partida y pilares de apoyo para la intención principal. Estos cuatro fundamentos (como los llamaré) son *la consciencia corporal, la consciencia de la respiración, la consciencia de los pensamientos y la consciencia del entorno* .

Al principio, concéntrate en tu cuerpo:

- Postura: asiento estable, espalda recta, columna estirada, barbilla hacia abajo, hombros hacia atrás y hacia abajo, pecho abierto, estómago relajado, manos en el "mudra universal".
- Tono muscular: cuerpo relajado pero alerta, inmóvil sin rigidez, sin tensión alrededor de los labios y las cejas, ni en el cuello.
- Sensaciones: sensaciones táctiles en la piel y en el interior del cuerpo, sensaciones físicas y emociones psicosomáticas, sabores en la boca, olores en la nariz, sonidos corporales.

A continuación, toma conciencia de tu respiración:

- Déjalo fluir a su propio ritmo; no interfieras con su velocidad ni su trayectoria. Si te das cuenta de que respiras principalmente por una sola fosa nasal, no te preocupes, es normal.
- Siente cómo entra el aire, síguelo subir por tus fosas nasales hasta donde llegue, luego síguelo bajar por tu nariz y expulsarlo por completo. Repite el siguiente ciclo, con paciencia y sin pausa.

Después de un rato, observa tus pensamientos:

- ¿Estás pensando de alguna manera, ya sea a través de recuerdos o imaginaciones de imágenes y sonidos, a través de emociones, a través del discurso verbal o a través de intenciones, decisiones, planes, esperanzas, miedos, etc., sin palabras? Simplemente observa el hecho, sin clasificarlo ni hacer ningún otro comentario.
- Los pensamientos pueden ser voluntarios o generados de forma impersonal por el cerebro (cerebrales). Los primeros requieren esfuerzo, mientras que los segundos surgen espontáneamente. Es legítimo pensar activamente durante un rato para darte instrucciones para meditar o aprender de la experiencia actual; pero es importante saber cuándo parar, es decir, detenerse lo antes posible. En cuanto a los pensamientos involuntarios (cerebraciones), pueden permanecer como ruido de fondo durante una

sesión de meditación o calmarse con el tiempo; simplemente obsérvalos sin alimentarlos ni alterarte por ellos.[271]

- Deja que tus pensamientos fluyan libremente, pero manténlos bajo control. No quieres que te dominen, pero tampoco puedes controlarlos violentamente. Permíteles surgir por un instante, pero no los dejes desbocarse: ponlos bajo control a la primera oportunidad y mantén el dominio.

Ahora, presta atención a los estímulos externos, al contexto en el que te encuentras:

- Las vistas que tienes ante ti. Lo ideal es que estés frente a una pared o un paisaje natural, para que lo que veas no estimule tus pensamientos, sino que te ayude a distraerte. Mirar hacia afuera tiene un efecto tranquilizador. Si sientes los ojos cansados (calientes o rojos), simplemente ciérralos un rato y, en vez de eso, mira hacia adentro.
- Los sonidos que te rodean. Los sonidos de tu familia o vecinos, los ruidos mecánicos de tu casa, el tráfico de la ciudad, el agua, los pájaros y los insectos del campo. Escúchalos todos con la misma atención; suelen desaparecer con el tiempo. También pueden ayudarte a equilibrar tus pensamientos.
- Otras sensaciones. La brisa o el sol en la cara, la temperatura del aire, los olores a tu alrededor, etcétera.

Estas cuatro meditaciones son simplemente la base para la quinta y principal meditación, que es la meditación sobre la consciencia. Las cuatro bases son [272]meditaciones materiales o mentales (perceptuales y/o conceptuales), mientras que la meditación principal es puramente espiritual (intuitiva). Sin embargo, la consciencia de la consciencia no es posible sin una consciencia previa de algo distinto a la consciencia; de ahí la importancia de esas meditaciones previas. Pero no te estanques en la preparación: ¡anímate y haz el esfuerzo adicional de meditar sobre la consciencia!

Por lo tanto, proponemos un programa o conjunto de meditaciones. Se comienza con las cuatro meditaciones inferiores, prestando plena atención a cada una por turno, para luego aprender a realizarlas todas en rápida sucesión o simultáneamente (más o menos). De vez en cuando, se vuelve a cada una de ellas: comprobando que la postura sea correcta, asegurando el contacto con la respiración, verificando que no haya pensamientos dispersos y anclándose en el entorno.

Cuando uno se siente preparado, cambia de enfoque y comienza la meditación de la atención plena. Esta se convierte en el foco principal; sin embargo, se mantiene una conciencia periférica de los cuatro fundamentos en todo momento. En promedio, digamos (sin pretender precisión estadística) que la meditación principal ocupará el 60% de la atención, mientras que los cuatro ejercicios menores ocuparán el 10% cada uno. Así, aunque la meditación de la atención plena

---

[271] Por supuesto, llevar un estilo de vida coherente ayuda considerablemente. En general, conviene intentar *minimizar los estímulos sensoriales* . Si uno vive en circunstancias muy agitadas, se verá inevitablemente bombardeado por pensamientos intensos y estridentes, y su mente requerirá un gran esfuerzo para calmarse. Por esta razón, muchos buscadores se convierten en ermitaños; ¡facilita enormemente la meditación! En cualquier caso, un estilo de vida sereno es esencial.

[272] Aquí vuelvo a usar el término "mental" en su sentido más restringido.

es la práctica central, las otras cuatro meditaciones aseguran que uno llegue a ella y se mantenga en el camino correcto [273].

La meditación de la consciencia es una forma sofisticada de meditación en el aquí y ahora. Sus cuatro fundamentos nos centran en el aquí y ahora del cuerpo, la mente y el entorno, mientras que la práctica central nos lleva a una mayor profundidad, al aquí y ahora en el plano espiritual. Es la introspección por excelencia. Es lo que Lao-Tzu describió como [274]: «No hay necesidad de salir para ver mejor… sino de permanecer en el centro de tu ser».

Cabe señalar que, para estar presente en el aquí y ahora, uno debe estar siempre atento a los momentos en que *no* lo está. Idealmente, uno debería concentrarse por completo en el aquí y ahora. Pero en la práctica, a menudo nos desviamos de él, arrastrados por sensaciones, emociones y pensamientos pasajeros. Una meditación exitosa depende de ser consciente rápidamente de esos momentos de distracción, cuando ya no estamos concentrados en el presente. Tan pronto como uno note ese cambio en la dirección de la conciencia, debe redirigir suavemente su atención hacia donde corresponde. Así, la conciencia del aquí y ahora tiene dos componentes: uno positivo y otro negativo, igualmente importante; ambos son necesarios para mantener el rumbo.

La consciencia de la consciencia se experimenta como consciencia dentro de la consciencia. Es decir, se añade consciencia a la consciencia, intensificando la atención al máximo. Esta práctica de atención plena debe trasladarse de la meditación sentada a la vida cotidiana. Cada sensación, cada movimiento, cada intención debe vivirse con atención plena, como si se estuviera a punto de percibir en ella el secreto de toda la existencia. Creo que esto es lo que Bodhidharma prescribe para que podamos «contemplar la mente».

---

[273] Cuando los pensamientos se desbocan, como suele suceder, esfuérzate por concentrarte en los otros tres fundamentos, haciendo hincapié en la conciencia de la respiración. Esta última es crucial para mantener la calma *en el zazen* .

[274] Según la traducción de Bynner del *Tao Te Ching* (v. 47).

9. Trascendiendo el sufrimiento y el karma

Bodhidharma deja claro que las causas dentro de este mundo no pueden producir efectos fuera de él; lo Absoluto solo puede alcanzarse independientemente de lo relativo. Por lo tanto, la clave para superar el sufrimiento y el karma negativo subyacente no se encuentra en rituales externos ni en acciones que busquen el mérito, sino en un cambio interno de mentalidad.

Él insiste en que "invocar a los budas, recitar sutras, hacer ofrendas, observar preceptos, practicar devociones o realizar buenas obras" son inútiles; solo "viendo tu naturaleza [de Buda]" puedes "alcanzar la iluminación". Como explica:

> *Si consigues algo, es condicional, kármico. Resulta en retribución* [es decir, recompensa o castigo] . *Hace girar la rueda* [del karma] *... A menos que comprendas tu naturaleza, toda esta charla sobre causa y efecto* [es decir, adquirir mérito religioso] *es un disparate.* (Pág. 17).

Así pues, la meditación zen no es una forma de cambiar algo, de anular nuestro mal karma y el sufrimiento que de él se deriva, sino una forma de despertarnos a algo que ya está siempre presente, algo más allá del karma, es decir, nuestra «naturaleza búdica». Esto es liberador, porque:

> *Una vez que una persona comprende su naturaleza original, deja de generar karma* (p. 41). *Aquello que es verdaderamente así, el dharma-yo indestructible y desapasionado, permanece para siempre libre de las aflicciones del mundo* (p. 93).

De ello se deduce que: «La esencia del Camino es el desapego» (p. 47). En su *Esquema de la Práctica* [275], Bodhidharma describe cómo se recorre este camino espiritual. Se refiere a la «razón y la práctica». Por razón, entiende meditaciones que «regresan de la ilusión a la realidad»; mientras que por práctica, entiende: «sufrir la injusticia, adaptarse a las circunstancias, no buscar nada y practicar el Dharma» (p. 3) [276]. Estas cuatro prácticas se centran en el desapego o la ausencia de apego.

---

[275] Este ensayo también se reproduce (con una traducción diferente) en la Primera Serie de Ensayos sobre Budismo Zen de D.T. Suzuki (págs. 180-183), bajo el título «Meditación en Cuatro Actos». Suzuki considera probable que este ensayo haya sido escrito por el maestro. Además (págs. 183-186), muestra claramente cómo se derivó, a veces palabra por palabra, del *Sutra Vajrasamadhi anterior* . Sin embargo, continúa mostrando la novedad en la presentación de Bodhidharma, lo que convirtió su versión en un documento específicamente zen.

[276] A primera vista, estas "cuatro prácticas integrales" parecen estar destinadas a ser paralelas a las "cuatro nobles verdades" del Buda: el hecho del sufrimiento (es decir, que la existencia es sufrimiento), la causa del sufrimiento (se debe al apego), la cura del sufrimiento (eliminar la causa, desapegarse) y el camino hacia la cura (el noble óctuple sendero prescrito). Pero si bien ambos conjuntos están obviamente relacionados, no son idénticos. El cuarteto del Buda consta de tres elementos descriptivos y uno prescriptivo; mientras que la lista del Bodhidharma es completamente prescriptiva (con tres negativas y una positiva).

1. " *Sufrir injusticia* ": cuando te enfrentes a alguna dificultad que te parezca injusta, convéncete de que en algún momento de tu vida (no importa dónde) te la has merecido de alguna manera. Así, neutralizas el sufrimiento que produce creer que te tratan injustamente. Trasciendes la cuestión académica y agotadora de la justicia o la injusticia, y permaneces internamente impasible ante circunstancias relativamente externas.[277]
2. " *Adaptación a las circunstancias* ": esto no se refiere a adaptaciones externas a las circunstancias, sino a una actitud de disposición para conformarse con cualquier situación actual o con cualquier cambio que se produzca. De esta manera, uno no está a merced de las circunstancias, sean favorables o desfavorables, sino que permanece en todo momento mentalmente (o, más precisamente, espiritualmente) preparado y capaz de afrontar lo que la vida le depare.
3. « *No buscar nada* »: esta virtud se basa en la comprensión de que uno se expone a experiencias negativas cuando depende de las positivas. Todo lo que parece deseable en este mundo viene acompañado de cosas indeseables. Puede que durante un tiempo encuentres satisfacción en ciertas personas o posesiones; pero tarde o temprano, estas se convertirán en experiencias menos placenteras, ya que todo es impermanente. En definitiva, es más agradable mantenerse al margen y sereno.
4. " *Practicar el Dharma* " parece referirse a actitudes y actos altruistas. Pero incluso aquí se enfatiza el desapego, para evitar que surja el egoísmo. El objetivo es trascender la distinción entre el yo y el otro, para trabajar por el bien común.

Así pues, estas cuatro prácticas pueden describirse como diferentes formas de desapego. No preocuparse excesivamente por lo que uno cree merecer; no preferir una cosa a otra, sino ser capaz de afrontar lo que venga; no perseguir diversas cosas materiales y sociales, pensando ingenuamente que así se encontrará la felicidad; y, por otro lado, ser útil a los demás.

El desapego nos libra a todos del sufrimiento. Es el apego lo que nos ata al karma y nos causa sufrimiento; mediante el desapego trascendemos inmediatamente este mundo finito y vivimos nuestra vida desde la perspectiva infinita de nuestra naturaleza búdica (es decir, en el nirvana). Esta naturaleza búdica es, por supuesto, vacía, «como el espacio» [278].

---

[277] Cabe señalar que yo (a diferencia de Bodhidharma) no creo que la justicia universal exista necesariamente. Sin embargo, coincido en que uno debe esforzarse por ser lo más indiferente posible al tema de la justicia, pues enfrascarse en tales preocupaciones es sin duda un obstáculo para el desarrollo espiritual. No obstante, la sabiduría pragmática de no preocuparse por la justicia para uno mismo no debe interpretarse como una indiferencia hacia la justicia *para los demás* . Esta última preocupación se enmarcaría en el cuarto apartado: la práctica del Dharma. Obviamente, uno no debe infligir injusticias a otras personas, ni (en la medida de lo posible) permitir que terceros las inflijan.

[278] Pág. 43.

10. Contempla el alma

Aunque Bodhidharma, como ya se ha indicado [279], parece referirse en ocasiones al yo en el sentido de alma, podemos suponer con seguridad que, como budista ortodoxo, no creía literalmente en un alma. Si se le hubiera preguntado quién o qué contempla la mente, probablemente habría respondido «la mente». Por lo tanto, cuando retomo aquí la cuestión del alma, no pretendo atribuirle tal creencia, sino simplemente hablar desde mi propia autoridad como filósofo «independiente».

Como ya indiqué, coincido en que es prudente *no* meditar directamente sobre el yo en el sentido del alma. La razón es que, para quienes no estamos iluminados, es fácil confundir nuestro yo real con nuestro yo ilusorio. El yo ilusorio está tan abrumadoramente presente en nuestra conciencia que no podemos ignorarlo fácilmente. Por lo tanto, al aspirar a elevarnos en la meditación, ¡podemos fácilmente estancarnos en un nivel bajo de conciencia!

Por esta razón, sugerí que, al intentar "contemplar la mente", meditemos sobre el hecho de nuestra consciencia, en lugar de sobre la persona que es consciente. Creo que esto es válido en las primeras etapas de la meditación, al menos, hasta que alcancemos un nivel de consciencia relativamente alto.

Pero puesto que tengo motivos para creer en la existencia del alma, debo considerar tal restricción meditativa como un «medio conveniente» temporal, más que como algo absolutamente prohibido. Por lo tanto, parece legítimo sugerir que, una vez alcanzado cierto grado de paz mental e intensidad meditativa, uno puede dirigir su atención hacia sí mismo en el sentido del alma.

Este sería, pues, un sexto aspecto y la última etapa de nuestra meditación propuesta sobre la consciencia: llegar a ser consciente de uno mismo. Deberíamos hacerlo, no solo porque la consciencia es lógicamente inconcebible sin que alguien sea consciente, sino también porque este verdadero tipo de autoconciencia está sutilmente presente en todo nuestro ejercicio de la consciencia, en la vida cotidiana y durante la meditación, y por lo tanto, debemos reconocerlo y concentrarnos en él.

En resumen: el consejo de Bodhidharma de «contemplar la mente» parece vago e impracticable, dada la ambigüedad del término «mente». De los diversos sentidos del término, probablemente se refería a «el hecho de la conciencia» o a «aquel que es consciente». En ese caso, su consejo era, más precisamente, contemplar *el acto de contemplar* o *al observador* . Sugerí, para evitar el desarrollo del ego, comenzar con el primero de estos tipos de consciencia y, posteriormente, intentar el segundo.

---

279 En la primera sección del presente capítulo.

La idea budista de que un "no-yo" (*anatman*) sea consciente es, al menos en mi opinión, lógicamente impensable. Este supuesto no-yo se reifica tácitamente, incluso cuando se afirma su inexistencia. Decir que no tenemos un yo real en el núcleo de nuestra conciencia (ni de nuestras voliciones ni de nuestras valoraciones) implica que somos meros objetos inanimados. Afirmar que algo verdaderamente ausente puede ser consciente (y tener voluntad y valor) es negar que ciertos objetos posean tales poderes, es decir, mientras que otros carecen de ellos.

Negar que cada uno de nosotros tenga alma, es decir, que *seamos* almas, equivale a convertirnos en meras cosas, o, aún más, en nada. Resulta, por tanto, discursivamente inapropiado usar «nosotros» (o cualquier otro sustantivo o pronombre); sin embargo, quienes hacen tales afirmaciones siguen utilizando ese lenguaje. O bien desconocen la paradoja que esto implica, o bien la contradicción no les preocupa.

Los budistas afirman que, en el momento de la iluminación, el yo (es decir, el yo real aparente, sin mencionar el yo ilusorio más burdo) se *extingue* . Sostienen que la iluminación es, precisamente, la ocurrencia y la experiencia de dicha extinción del yo. Después de eso, "uno" existe como un no-yo ("en" nirvana), si es que existe (es decir, no existe en absoluto, cuando "uno" alcanza la etapa final, *el parinirvana*). Pero tales ideas son lógicamente imposibles de defender.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo *sabemos* de tal extinción? No por nuestra propia experiencia, puesto que aún no hemos alcanzado la iluminación. Por lo tanto, simplemente por lo que se dice [280]. Si es así, ¿quién nos lo contó? Los budistas afirman que el Buda nos lo contó (primero, y luego quizás otros maestros que alcanzaron *la iluminación*). Muy bien, pero si al alcanzar la iluminación su ser aparente (tanto real como ilusorio) se extinguió por completo, entonces ya no estaba allí y no podía informarnos de nada.

Si, por el contrario, regresó y conservó el recuerdo de su experiencia de iluminación, entonces no se extinguió del todo. Porque regresar y hablar de una experiencia pasada implica algún tipo de *continuidad* , es decir, excluye la verdadera extinción (que lógicamente implica una ruptura radical con la existencia). En resumen, la sola idea de que un testigo nos informe a posteriori sobre la extinción del yo es paradójica e insostenible.

La idea de la extinción solo puede aceptarse discursivamente como una hipótesis de un «tercero», una proyección conceptual de algún observador, una mera teoría o especulación. No puede sostenerse *de forma consistente* como un relato en primera persona basado en la experiencia directa de la aniquilación real. Siendo así, la estricta idea budista de un no-yo no resiste el escrutinio lógico y debe rechazarse categóricamente. Pues existe un postulado alternativo más coherente: que cada uno de nosotros tiene un alma, que somos almas.

Debe existir algún tipo de residuo tras la iluminación, de lo contrario no lo sabríamos. Sin embargo, esto no significa que dicho residuo sea un yo individual permanente; basta con que sea el gran Ser común, del cual cada yo individual no es más que una pequeña chispa artificialmente delimitada por la ignorancia. Cuando esta ilusión de separación se derrumba, se

---

[280] Por supuesto, los rumores tienen cierto valor lógico, pero no constituyen conocimiento en el sentido más estricto. Sirven para confirmar una hipótesis, pero no pueden probarla definitivamente. Pues incluso si lo que el testigo afirma haber experimentado resulta ser absolutamente cierto (a ojos de Dios, por ejemplo), no se deduce que su sincera creencia en ello sea lógicamente irrefutable; e incluso si lo fuera, no se deduce que nosotros (otras personas) podamos tomar su testimonio como un hecho.

produce la iluminación, el yo individual desaparece, pero su personalidad universal subyacente permanece.

Para ilustrar la lógica de esta concepción de la iluminación, podemos usar la analogía de una gota de lluvia que cae de nuevo al océano. En cuanto se sumerge en la masa de agua, la gota desaparece como individuo. Se funde inmediatamente con el mar. Aun así, es posible, al menos por un breve instante, recuperarla intacta.

De manera similar, el remanente de la existencia espiritual puede inicialmente relatar su experiencia de iluminación, aunque finalmente todos sus límites se disuelven y se fusiona completamente con su Fuente.

A esa Fuente podemos llamarla Dios, siguiendo nuestras tradiciones. Los budistas la denominarían naturaleza búdica, mente búdica o mente original; los hindúes, Brahman; y cada religión tiene su propio nombre. Creo que el nombre no es tan importante como aquello a lo que se refiere la palabra; no me interesan tanto las tradiciones religiosas como su significado subyacente.

En realidad, cuando los budistas buscan la liberación del mundo kármico, no buscan la aniquilación total, la muerte absoluta [281]. Más bien buscan algo que llaman felicidad o nirvana. Es una existencia, una «vida superior» de algún tipo, aunque no sujeta al sufrimiento del samsara. El nirvana es ciertamente algo trascendente, libre y desprovisto de todo carácter y acontecimiento fenoménico; pero eso no significa que sea la nada absoluta, una no existencia nihilista. Es, digamos, una existencia puramente espiritual (sea lo que sea que eso signifique).

Al llegar a esta conclusión, me doy cuenta de que mi pensamiento sobre este tema está más cerca de la filosofía hindú "elevada" (como el Advaita Vedanta) que del budismo. Jamás podré aceptar la idea del "avatar", tan extendida en el hinduismo (al igual que en el cristianismo), la idea de que Dios puede encarnarse, y de hecho se encarna, en forma humana o de otro tipo. Para mí, como filósofo racional, esta es una noción lógicamente insostenible; el todo no puede convertirse en una parte. Sin embargo, muchas ideas de la filosofía hindú son, en efecto, profundas y razonables.

[281] Si es así, quienes no creen en la reencarnación podrían simplemente suicidarse y acabar con este mundo, sin necesidad de meditar ni cambiar su comportamiento.

11. La teoría budista de la no existencia del alma

Una de las tesis principales y más distintivas del budismo es la teoría de la «no-alma» (o *anatta* en pali, *anatman* en sánscrito). Esta forma parte de una tesis más amplia que sostiene que nada posee una esencia real, entendiendo el alma o el yo individual como un caso particular del concepto de esencia, es decir, como la esencia de una persona.

La doctrina budista de la no existencia de esencias surgió como reacción a una tesis, denominada "eternalismo", que aparentemente era normativa en la filosofía india de la época, *según la cual las "cosas" consisten en "esencias" eternas e inmutables, entidades sustanciales y causalmente independientes* . De manera similar, con respecto al caso especial de las almas.

La doctrina budista de la no existencia de esencias se basaba en la premisa de que la creencia en tales "esencias", incluyendo en particular la creencia en las almas (como esencias de nuestra existencia corporal y mental), es la causa fundamental de nuestro encarcelamiento en el samsara (es decir, nuestra ignorancia y sufrimiento fundamentales), de modo que su abandono nos llevaría al nirvana (es decir, nos iluminaría y liberaría).

En la filosofía occidental existe una teoría muy similar al eternalismo: la «monadología» de Gottfried Leibniz. Esta era, por supuesto, una idea ontológica extremista, basada en una interpretación simplista de la predicación, según la cual el predicado está literalmente «contenido» en el sujeto. Es decir, que todo aquello que se puede predicar de algo debe ser «parte de su naturaleza» y, por lo tanto, intrínsecamente inherente y propio de ello; de modo que el mundo está compuesto por una multiplicidad de sustancias eternas, cada una de las cuales es una entidad independiente.

Frente a esta filosofía inexacta, la teoría budista, en *principio,* parecería una mejora loable. Sin embargo, sostengo que la teoría eternalista sirve al budismo como una conveniente distracción filosófica. Ciertamente no se trata del sentido común ni de la visión científica del mundo (que el budismo ignora por completo); y la refutación budista constituye otra postura extremista (en sentido opuesto), que niega rotundamente la realidad de cualquier esencia al supuestamente reducir todo en el mundo a una intrincada red de interdependencias (la teoría de la codependencia o interdependencia).

Aunque los budistas protesten que su tesis no es el extremo opuesto, es decir, el nihilismo, sino un camino intermedio entre ambos, es difícil no considerarla una postura extrema. Es cierto que existen dos, o mejor dicho, tres posturas budistas en este contexto. Una, atribuida a la rama Theravada, que postula un vacío total (la extinción en la meditación); otra, atribuida a la rama Mahayana principal, que defiende un fundamento original último (una sustancia espiritual universal subyacente, aunque piadosamente declarada como «vacía»); y una tercera, defendida por los adeptos Zen, que se sitúa en una posición intermedia entre las dos anteriores (por lo tanto, más cercana al «camino intermedio» que las otras dos).

De estas tres opciones, la corriente principal del Mahayana parece la menos nihilista, ya que admite algún tipo de existencia real: la existencia del «fundamento original». Sin embargo, lógicamente, esta tesis monista (a la que personalmente me inclino) debería clasificarse como una filosofía eternalista, puesto que el fundamento original trasciende la impermanencia. De él emanan continuamente apariencias impermanentes, pero en todas partes y siempre es la misma y serena plenitud. Por lo tanto, las otras dos tesis budistas, que son más claramente antieternalistas, pueden considerarse razonablemente nihilistas en lugar de una vía intermedia.

La visión de sentido común (a la que la mayoría nos adherimos, consciente o inconscientemente) es bastante neutral en estos temas. Es, en realidad, una vía intermedia, sin prejuicios. No extrae conclusiones generales de forma precipitada. No reduce todo a sustancias independientes ni a no-sustancias interdependientes, sino que permanece abierta a la posibilidad de que ambos escenarios extremos estén presentes en el mundo real, además de otras opciones. A un nivel más científico, esta visión común se convierte en el enfoque de las «leyes de la naturaleza»: la idea de que existen diversos grados de existencia y formas de dependencia que (al menos en el ámbito físico, y posiblemente en el mental hasta cierto punto) se expresan mejor mediante fórmulas cuantitativas.

Desde esta perspectiva ordinaria, parece existir alguna sustancia concreta en el mundo, pero no todo se reduce a este concepto. Además, las cosas sustanciales no tienen por qué ser permanentes individualmente, sino que pueden transformarse de una forma a otra. Sin embargo, la física parte de la premisa fundamental de la ley de conservación de la materia y la energía, es decir, que la cantidad total de sustancia física es constante. Asimismo, lo impermanente dura un tiempo. Las cosas que existen deben existir durante algún tiempo (algunas más, otras menos); lógicamente, no pueden ser tan impermanentes como para no existir en absoluto.

En cualquier caso, el concepto de esencia no se equipara, en nuestra concepción común, al de sustancia. Las esencias rara vez son sustancias, sino que suelen ser estructuras o procesos que parecen estar presentes de forma general y exclusiva en los fenómenos en cuestión, y que, por lo tanto, se utilizan para definirlos. Las esencias suelen ser *abstracciones* , es decir, intuiciones o conceptos racionales, en lugar de percepciones concretas u objetos de percepción. La abstracción reivindica la validez de la intuición sin pretender estar literalmente dentro de la realidad; aunque depende de un Sujeto para manifestarse, en principio interpreta correctamente el Objeto. No se puede negar la abstracción como tal sin recurrir a las abstracciones; por lo tanto, una postura escéptica de este tipo sería lógicamente insostenible.

En la visión budista, por contraposición, las esencias aparentes o supuestas de las cosas son *convencionales* , o incluso *puramente nominales* , y las almas no son una excepción a esta regla. Por «convencional» (y aún más por «nominal») se entiende que quienes creemos en esencias o almas proyectamos esta idea sobre la realidad, cuando en realidad no existe tal cosa. En la epistemología budista, las personas suelen usar su mente de forma convencional (o bajo la influencia negativa de las palabras) de esta manera, proyectando sobre la realidad cosas que no existen en ella.

¿Cómo sabemos (podríamos preguntarnos) que la realidad no es como se presenta a la mente ordinaria? Según esta teoría, lo sabemos a través de la conciencia iluminada. Así, la epistemología budista, si bien invalida la conciencia ordinaria, afirma la idea optimista de que podemos trascenderla y ver las cosas como son. Esto, por cierto, puede compararse con la epistemología kantiana, que también sostiene que nuestro conocimiento fenoménico es

imperfecto, pero sitúa la perfección del conocimiento «nouménico» fuera de nuestro alcance. Si bien esta teoría de Immanuel Kant es inconsistente consigo misma, la teoría budista no lo es en ese sentido.

Sin embargo, conviene tener en cuenta la diferencia entre el «abstracción» ordinario y el convencionalismo o nominalismo budista. Para los budistas, al igual que para Kant, nuestra mente *inventa* abstracciones sin ningún fundamento objetivo; mientras que en la epistemología racional ordinaria, la abstracción es *un acto de intuición racional* , es decir, registra algo objetivo que no es mera invención de la imaginación.

Además de la mencionada explicación epistemológica o racionalización de su tesis de la inexistencia del alma, los filósofos budistas proponen diversas afirmaciones y argumentos ontológicos. Según ellos, todas las cosas, incluidas las almas aparentes, carecen de esencia, porque son impermanentes y discontinuas. Afirman que esto puede observarse fácilmente y que, en cualquier caso, puede argumentarse lógicamente, además de ser evidente para cualquier persona iluminada.

En cuanto a la observación, afirman (al igual que David Hume más tarde) haber buscado el alma en su interior sin encontrarla jamás. Por lo tanto, para ellos, el alma es una ilusión de las personas de mentalidad convencional, quienes, engañadas por su ego (sus manifestaciones físicas y mentales), creen que existe algo (es decir, alguien) en el centro de toda su experiencia y pensamiento.

Pero debemos señalar que esto, por supuesto, no es una mera observación de la ausencia de alma, sino una generalización derivada de varios intentos fallidos de observarla de forma positiva. La generalización de la negación podría ser correcta, pero no tiene el mismo estatus epistemológico que una observación positiva. No hay nada empíricamente ni lógicamente necesario en la afirmación de la inexistencia del alma. Al menos, no desde el punto de vista de una persona no iluminada; y es difícil imaginar cómo una persona iluminada podría evitar recurrir a la generalización.

Además, podemos refutar su inferencia y su argumento principal señalando que es absurdo buscar el alma en el ámbito fenoménico (es decir, con referencia a cualidades sensibles percibidas, como vistas, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles, ya sean mentales o físicas), si el alma resulta ser una entidad no fenoménica (algo intuido, que en sí mismo no tiene aspectos fenoménicos).

Conviene aclarar además que, si bien nuestra alma es una sustancia espiritual e inmaterial que subyace a multitud de fenómenos mentales y físicos, no es su «esencia» ni su rasgo definitorio. Nuestra alma es «nosotros», nuestro ser: el sujeto de nuestros pensamientos y el agente de nuestras voliciones y valoraciones. Es un error intelectual intentar identificarnos con aquello que solo nos rodea. No somos uno con nuestra mente y/o cuerpo, ni formamos parte de ellos, sino que trascendemos estos, aunque estemos presentes en su seno, percibiéndolos e interactuando con ellos de diversas maneras.

En lo que respecta a la impermanencia, los budistas consideran que, dado que nuestra alma siempre tiene un comienzo aparente (nuestro nacimiento) y un final (nuestra muerte), es necesariamente ilusoria. En su opinión —que refleja, al parecer, la premisa general de la antigua filosofía india—, lo temporal (o pasajero) es necesariamente ilusorio; solo lo permanente (o eterno) es real. Además, en su visión, nada es eterno, lo que sin duda significa que nada fenoménico es eterno; pues ciertamente creen en la eternidad de la iluminación o de la

«naturaleza de la mente» o «fundamento de todo ser» subyacente, incluso si afirman que este sustrato universal es, en última instancia, «vacío».

Pero este punto de vista es discutible. Ser real implica ser un hecho, es decir, ocurrir o haber ocurrido. La duración de este hecho, ya sea pasada o futura, es irrelevante para su condición de hecho. Una ilusión es algo que se creía o se creía que era, pero que no lo es ni lo fue. Identificar la realidad con la eternidad y la ilusión con la impermanencia es confundir dos cuestiones distintas. Nunca he encontrado un argumento convincente que justifique tales equiparaciones. Sin duda, se pueden imaginar ilusiones eternas y realidades transitorias. Por lo tanto, debemos considerar que la cuestión de la persistencia del alma, es decir, si el alma es eterna o tan efímera como el cuerpo y la mente, no tiene nada que ver con su realidad o ilusión.

El argumento budista contra el alma también apela a la idea general de discontinuidad, es decir, a la idea de que todo cambia constantemente, por lo que nada puede considerarse como una misma cosa de un momento a otro. Esta idea se presenta como una observación, pero es claramente una mera hipótesis, una abstracción extrapolada de una observación. Dado el hecho observado del cambio, se puede suponer igualmente que algún tipo de continuidad subyace a pares de momentos. Dado que lo único que experimentamos son los momentos sucesivos, la cuestión de si se encuentra algún vestigio de cada momento en el siguiente está abierta a debate. Por lo tanto, hablar de discontinuidad implica *presuponer* algo que va más allá de la observación.

Además, incluso ante una aparente discontinuidad, no podemos concluir con certeza que exista *realmente* , y mucho menos que esto sea cierto en todos los casos. La discontinuidad es una *abstracción* de la experiencia; no es un objeto puro de la experiencia. Asimismo, el concepto de discontinuidad *universal* siempre está sujeto a dudas, ya que se trata de una suposición inductiva, en el mejor de los casos, una mera generalización. Por otra parte, la coherencia interna de este concepto es incierta, puesto que implica una *permanencia* de la discontinuidad a lo largo del tiempo. Es decir, si consideramos que la abstracción implica necesariamente algún tipo de continuidad (ya sea del objeto o del sujeto), el concepto de discontinuidad resulta contradictorio cuando se lleva al extremo.

Esta idea resulta especialmente pertinente en el caso del alma, que aquí es a la vez sujeto y objeto. No podríamos afirmar con certeza que el alma es discontinua (es decir, una sucesión de almas discretas y momentáneas), pues tal afirmación implicaría que el alma tiene la capacidad de *trascender* la discontinuidad lo suficiente como para percibir su propia discontinuidad. Es decir, para hacer tal afirmación, el alma (como sujeto) debe estar *presente en el tiempo que abarca* dos o más de sus supuestas instancias o segmentos meramente momentáneos (es decir, el alma como objeto). Esto constituye claramente una contradicción. Por lo tanto, el argumento budista a favor de la tesis de que el alma es inexistente no resiste un análisis lógico riguroso.

Otra afirmación budista sobre el alma es que está sujeta a un «origen dependiente» o «condicionamiento», es decir, que su existencia real, como unidad del ser, como hecho, es imposible de forma aislada, sino solo posible en relación con todas las demás cosas (que a su vez son interdependientes). Sin embargo, esta teoría —que todo en el universo solo podría existir en presencia de todo lo demás en el universo, y que un universo más pequeño (que contuviera solo una de esas cosas, o algunas pero no todas) es inconcebible— es solo una especulación; no está probada de ninguna manera.

Además, podríamos preguntarnos de nuevo si esta teoría es coherente consigo misma. Si, como todo lo que es sublunar, es algo dependiente o condicionado —y sin duda lo es, sobre todo en

lo que respecta a la experiencia y el pensamiento humanos—, ¿cómo puede afirmarse que es una verdad universal y eterna? Cualquier afirmación de que lo relativo es absoluto parece paradójica y dudosa. Tiene que haber algo absoluto sobre lo que anclar lo relativo. Afirmar que todo depende de todo lo demás y viceversa implica, aun así, afirmar que este vasto conjunto de cosas interdependientes es algo independiente. Y si esto, a su vez, no es un hecho irreductible, debe haber algo más. ¡Es imposible ser un relativista absoluto!

La creencia de que algo puede ser «tanto A como no-A», o «ni A ni no-A», parece ser la esencia de todo misticismo (en sentido peyorativo). La afirmación de no hacer ninguna afirmación es en sí misma una afirmación; no hay escapatoria a esta lógica. Afirmar que todo es ilusorio es afirmarlo como un hecho, es decir, como algo que no es ilusorio. Afirmar que no hay nada, ninguna persona, en el núcleo de nuestro ser puede parecer superficialmente posible a primera vista, es decir, no contradictorio, hasta que nos preguntamos quién hace la afirmación y a quién se dirige. Los objetos inanimados no se ocupan de tales cuestiones. Un no-yo no puede ser engañado ni darse cuenta de su engaño. Cualquier ocurrencia de cognición, valoración o voluntad implica un yo.

12. historicidad budista

El budismo surgió en el noreste de la India alrededor del siglo VI º V ª . C. Por supuesto, no surgió en un vacío cultural. La India ya poseía una rica cultura religiosa, basada en los Vedas y los Upanishads, que dio origen a otras religiones, en particular al hinduismo.

Parece ser un hecho histórico que el budismo fue fundado por un hombre llamado Siddhartha Gautama, aunque los historiadores discrepan sobre las fechas exactas de su vida; la mayoría de ellos, en India y Occidente, sugieren que vivió entre el 563 y el 483 a. C., mientras que otros, en Japón, sugieren entre el 448 y el 368 a. C.[282]

En cualquier caso, parece razonable suponer que el budismo se originó con las enseñanzas de este hombre y que, con el tiempo, se expandió y evolucionó. Por supuesto, esto no implica que todas las historias que nos han llegado sobre él sean históricamente ciertas, ni que todas las afirmaciones hechas en su nombre fueran realmente suyas o estuvieran implícitas en él.[283]

Desde un punto de vista filosófico más relevante, la cuestión de si la afirmación de este hombre sobre la "iluminación y liberación completas" es cierta o no. Ningún historiador puede responder jamás a esa pregunta. No es inconcebible que tal experiencia y acontecimiento metafísico sea humanamente posible, pero sería difícil probarlo o refutarlo. Quien se proclama "Buda" solo puede ser comprendido y justificado por otra persona con el mismo privilegio; y los demás solo pueden aceptarlo por fe o negarse a hacerlo.

Como ocurre con cualquier testigo, este estuvo presente, vio y oyó lo que afirma; pero quienes no estuvieron allí aún deben decidir si creen o no su testimonio. Su declaración respalda la hipótesis, pero no la prueba de forma concluyente. Debemos considerar la posibilidad de que haya malinterpretado o se haya engañado a sí mismo, o que haya exagerado o mentido para impresionar o manipular a otros, o que los informes sobre él se hayan distorsionado. Estas cosas suceden incluso hoy en día; y en la antigüedad, la línea entre la realidad y la ficción era quizás aún más difusa.

A pesar de las presuposiciones especulativas, parece justo que sigamos llamándolo convencionalmente «Buda» (que significa «el iluminado»). En la medida en que la doctrina del budismo se basa en la fe en ciertas posibilidades metafísicas, debe considerarse una religión. Aun así, incluye reflexiones y debates muy filosóficos, por lo que también puede considerarse una filosofía.

---

[282] Según la Enciclopedia Británica.

[283] Lo siguiente ilustra la inexactitud de la transmisión de información por tradición: Dogen escribe en un punto (p. 242): “Han transcurrido dos mil doscientos años desde el pari-nirvana del Buda”; suponiendo que esto no sea un error de traducción o un error tipográfico, y considerando que este texto fue escrito en 1246 d. C., ¡Dogen se equivocó por unos 500 años!

Esta tradición filosófica es muy amplia y variada, y está sujeta a interpretaciones muy diversas. No pretendo conocer más que una pequeña parte de este campo de estudio, pero aun así me siento justificado al compartir mis reflexiones sobre lo poco que sé. Para empezar, esto podría considerarse un registro de la asimilación o el rechazo gradual de las ideas budistas por parte de una persona. Pero, además, me siento impulsado a comentar en virtud de las herramientas lógicas originales y extensas que utilizo.

> En ocasiones he recibido críticas por mi análisis de la filosofía de Nagarjuna, argumentando que no la representé con exactitud. Sin embargo, mi respuesta siempre es la misma: si bien no puedo asegurar que mis argumentos sean perfectamente aplicables a la filosofía de Nagarjuna en su esencia, los mantengo en cuanto a su aplicabilidad a las ideas que presenté bajo la denominación de «filosofía de Nagarjuna». Desde un punto de vista filosófico, mis argumentos son interesantes y válidos, aunque desde una perspectiva histórica puedan quedar algunas cuestiones sin resolver. En cualquier caso, los historiadores también tienen diversas interpretaciones.
>
> La filosofía se ocupa de las ideas, y la cuestión de quién las propuso y cuándo exactamente no es tan importante. Un filósofo (X) puede representar, analizar y criticar una idea, sin necesidad de ser absolutamente preciso en cuanto a si su formulación es idéntica a la original de alguna figura histórica (Y). Siempre que entendamos que se trata de la idea tal como se presenta aquí y ahora, la explicación dada es filosóficamente válida. Los historiadores pueden debatir si la explicación de X se corresponde exactamente con la idea inicial de Y, y hasta qué punto el análisis de X es relevante para la filosofía de Y, pero este es un debate histórico, no filosófico.

Respecto a la credibilidad del budismo, podemos plantearnos preguntas desde la perspectiva específica del judaísmo (y sus religiones derivadas: el cristianismo, el islam y sus respectivas derivaciones). Una pregunta crucial sería: si la afirmación del budismo sobre la iluminación y la liberación es cierta, ¿cómo es posible que un avance tan significativo en la espiritualidad humana nunca se predijera ni se mencionara en la Biblia judía ni en libros posteriores? Otra pregunta sería: si Buda alcanzó tal elevación espiritual, ¿cómo es que no se encontró con Dios ni mencionó haberlo hecho?

Estas son, por supuesto, preguntas para aquellos que eligen adherirse a las creencias judías (o cristianas o musulmanas), ya que el budista simplemente consideraría que el fracaso de las tradiciones judaicas para prever o notar el logro del Buda, o el fracaso del Buda para reconocer a Dios, es un problema de ellos y no de él.

Personalmente, prefiero mantener una mente abierta hacia ambas partes y destacar las enseñanzas positivas de ambos lados, en lugar de enfatizar los conflictos entre Occidente y Oriente. Es un hecho histórico que diferentes segmentos de la humanidad han evolucionado espiritualmente de maneras distintas, y bien podría ser la voluntad de Dios. Nuestra evolución aún continúa, y es posible que todos lleguemos a un acuerdo. Sin duda, podemos aprender unos de otros y enriquecernos mutuamente, y la actual fase histórica de la globalización puede beneficiarnos espiritualmente a todos.

13. Acerca de la idolatría budista

Me reconforta mi convicción de que el budismo no es originalmente ni intrínsecamente idolátrico [284]después de leer algunos de los comentarios históricos de Mu Soeng, como el siguiente.

> *Para los Sthaviras, el Buda Shakyamuni era una figura histórica: un gran maestro, pero no una divinidad. Los Mahayanistas, en cambio, veían al Buda como un principio trascendental, más que como un simple individuo en el mundo fenoménico.* (Pág. 19).

Esto confirma que la deificación de este maestro de carne y hueso es un acontecimiento tardío en la historia del budismo, ocurrido varios siglos después. Cabe destacar que dicha deificación contradecía lógicamente *el* mensaje esencial de Siddhartha Gautama (el fundador del budismo).

¿Por qué? Porque el mensaje de este maestro era que él, *un simple ser humano* , era capaz de trascender el samsara (el reino del karma) y alcanzar el nirvana (el reino de la libertad). Si resulta que este hombre *no era en realidad un hombre, sino un «dios»* destinado a salvar a la humanidad, ¡entonces no se habría podido demostrar la posibilidad de *que los humanos* se liberaran del ciclo de nacimientos y muertes!

Si, como lo describieron budistas posteriores, era un dios, entonces su condición existencial esencial no era comparable a la de un hombre, y bien podría argumentarse que su logro no podría ser replicado por otros. El sentido de su historia radica en que un ser humano común puede, mediante su propia inteligencia y esfuerzo, incluso sin la supervisión de un maestro consumado [285], desarrollar la comprensión y superar todo sufrimiento para siempre. Modificar esa historia es perder de vista su esencia.

Algunos, por supuesto, argumentarían que, si bien no era un dios encarnado al nacer, se volvió "divino" al alcanzar la budeidad, y aún más al final de su vida (cuando entró en *el parinirvana*

---

[284] Cabe señalar que el uso de este epíteto no pretende menospreciar el budismo en su conjunto ni a los budistas en general. Mi preocupación por la «idolatría» es, por supuesto, una expresión de mis raíces y valores judíos (empezando por los dos primeros de los Diez Mandamientos). Admito con franqueza que considero tales comportamientos absurdos e innecesarios. Sin embargo, también siento un profundo respeto y admiración por las creencias y prácticas budistas más esenciales. Al leer las historias o escritos de maestros budistas del pasado, me convenzo fácilmente de que fueron grandes almas, profundamente morales y de gran sabiduría espiritual. Además, mi oposición a la idolatría no me impide apreciar el valor artístico de las estatuas y templos budistas, algunos de los cuales (en particular, Angkor) he visitado. Quizás, entonces, deberíamos decir que el budismo (al igual que el cristianismo) merece respeto ***a pesar de*** las formas de idolatría (deificación de personas y culto a estatuas) que se le han atribuido. Desde luego, los judíos, al menos, deben permanecer siempre vigilantes y tener cuidado de no dejarse arrastrar por nada que sugiera idolatría.

[285] Véase el *Dhammapada,* v. 353: «Yo mismo encontré el camino. ¿A quién llamaré Maestro?». El autor (presumiblemente el Buda) añade: «¿A quién enseñaré?», sugiriendo que este logro no es algo que se pueda enseñar simplemente, como las matemáticas o el inglés.

). Sin embargo, este escenario también fue una interpretación posterior de los hechos, motivada por el devocionalismo.

> *…el auge del devocionalismo en el Mahayana. …hacia el comienzo de la era común, en el noroeste de la India, bajo la influencia griega y mediterránea, se esculpieron estatuas de Buda por primera vez. En el budismo primitivo, al igual que en la literatura Upanishad contemporánea, encontramos que la idea del culto a la personalidad era mal vista. En la antigua India, la veneración de una persona santa se manifestaba en el culto a un santuario conmemorativo* (estupa) *en lugar de a una imagen física.* (P. 91.)

Originalmente, el budismo no era una religión de devoción, sino de moralidad y meditación. No consistía en la veneración de Buda (como dios o, posteriormente, como Dios), ni de una multitud de Budas, sino en seguir su ejemplo (como exitoso explorador espiritual y maestro). Además, la adoración de estatuas (como una forma específica de devoción) que representaban a Buda y otras figuras del panteón budista fue, al parecer, un fenómeno posiblemente independiente y posterior.

Como sugiere la cita anterior, es posible que la idolatría no fuera una práctica religiosa propia de la India, sino importada de Occidente. Si bien podría pensarse que la idolatría era una costumbre cultural más antigua en la India (dada su omnipresencia actual), los historiadores aparentemente [286]no han encontrado pruebas que respalden esta hipótesis. Sin embargo, sigue siendo cierto que en regiones de Asia más al norte y al este, la idolatría hindú u otras formas de idolatría podrían haber precedido la llegada del budismo, y que este último simplemente las integró.

En este sentido, probablemente debamos distinguir los movimientos geográficos del budismo Theravada y Mahayana. El budismo Mahayana, al ser desde sus inicios relativamente más idolátrico, se fusionaría más fácilmente con las idolatrías locales preexistentes; mientras que el budismo Theravada, aunque originalmente menos idolátrico, preferiría comenzar tolerando las costumbres locales con las que se encontraba, considerándolas como debilidades humanas con las que debía lidiar para lograr gradualmente la liberación.

Aquí podemos citar a Stephen Batchelor [287]con respecto al Tíbet en el siglo IX, para ilustrar el movimiento y la adaptación del budismo:

> *La presentación del budismo que hizo Padmasambhava a través de las deidades y fuerzas tántricas caló hondo en la mente de los tibetanos. La posterior popularidad generalizada de la práctica tántrica probablemente se deba a la predisposición espiritual innata de los tibetanos a responder con mayor facilidad a las verdades religiosas encarnadas y personificadas. De este modo, las enseñanzas del budismo cobraron vida para los tibetanos y dejaron de ser meras ideas y doctrinas abstractas.* (P. 48).

Cada pueblo o cultura, en un momento dado de la historia, tiene sus propias predisposiciones espirituales. Estas determinarán, en cierta medida, qué importaciones aceptarán, cómo las

---

[286] Según el relato de Mu Soeng. Cabe señalar que en mi *obra *Ilógica budista** , capítulo 10, asumí que el culto a las estatuas en la India era anterior al surgimiento del budismo. En cualquier caso, la idolatría es un concepto amplio que no se limita al culto a las estatuas. Incluye todas las formas de culto politeísta, e incluso la idea de una encarnación de un Dios único. En este sentido, al menos, la cultura religiosa de la India (es decir, el vedismo) que precedió al budismo era sin duda idolátrica.

[287] En su introducción.

interpretarán y qué rechazarán o desestimarán. Esto también puede ilustrarse con el ejemplo del Tíbet. Así, Batchelor escribe:

> *Los tibetanos parecen no haber sido influenciados en absoluto por las enseñanzas de las dos grandes tradiciones doctrinales que florecieron al otro lado de la frontera, en China. Tampoco conocían la tradición de comentarios que prevalecía en las escuelas Theravada de Sri Lanka y el sudeste asiático. Sin embargo, el ejemplo más notable de la resistencia de los tibetanos a otras formas de budismo se encuentra en su reacción ante el intento de introducción de la escuela Ch'an (Zen) procedente de China durante el siglo VIII.* (Pág. 64).

La crítica anterior al Mahayana tiene quizás una excepción en el caso del budismo Ch'an (Zen). Si bien todos los centros de meditación Zen modernos que he visto exhibían estatuas de Buda, la filosofía Zen es esencialmente no devocional, o incluso antidevocional. Esto puede confirmarse textualmente, por ejemplo, con el siguiente extracto del *Sermón del Flujo Sanguíneo,* tradicionalmente atribuido a Bodhidharma [288]:

> *Pero quienes viven en el engaño no se dan cuenta de que su propia mente es el Buda. Siguen buscando fuera. Nunca dejan de invocar o venerar a los Budas… No se dejen llevar por tales ilusiones… Incluso si un Buda o un bodhisattva apareciera repentinamente ante ustedes, no hay necesidad de reverencia. Nuestra mente está vacía y no contiene tal forma… ¿Por qué venerar ilusiones nacidas de la mente? Quienes veneran no saben, y quienes saben no veneran.* (Págs. 25, 27).

Este pasaje argumenta claramente que el apego a las visiones religiosas, y aún más a las representaciones, es contrario a la creencia budista fundamental. En el *Sermón del Avance* , al responder a la pregunta de si la "fundición de estatuas" y otras prácticas externas similares, aparentemente enseñadas en algunos sutras, son útiles para alcanzar la iluminación, el maestro zen responde que son meras "metáforas"; explica:

> *La forma sublime del Tathagata no puede representarse con metal. Quienes buscan la iluminación consideran su cuerpo como el horno, el Dharma como el fuego, la sabiduría como la artesanía y los tres conjuntos de preceptos y las seis paramitas como el molde. Funden y refinan la verdadera naturaleza búdica en su interior y la vierten en el molde formado por las reglas de la disciplina. Actuando en perfecta concordancia con las enseñanzas del Buda, crean naturalmente una imagen perfecta.* (Págs. 95-96).

Nótese bien la frase “en su interior”. Insiste repetidamente en la redundancia e inutilidad de tales obras y acciones externas; la esencia del Camino es trabajar en uno mismo, desde dentro.

Incluso hoy en día, algunos budistas, al menos algunos maestros zen, parecen rechazar la adoración de ídolos. Nótese, por ejemplo, la declaración de Shunryu Suzuki:

> *En nuestra práctica no tenemos un objeto de culto especial. Joshu, un gran maestro zen chino, dijo: «Un Buda de arcilla no puede cruzar el agua; un Buda de bronce no puede atravesar un horno; un Buda de madera no puede atravesar el fuego».* (P. 75).

---

[288] El supuesto fundador indio del budismo Ch'an en China (*c* . 490-528 d. C.). Algunos estudiosos modernos atribuyen este sermón a monjes posteriores, quizás "de la escuela zen de la Cabeza de Buey, que floreció en los siglos VII y VIII", según Red Pine, el traductor, aunque él acepta la atribución tradicional (véase su introducción).

14. mesianismo budista

Mu Soeng también escribe:

> *La noción de Budas del pasado probablemente ya era aceptada durante la vida de Shakyamuni… Para el siglo I d. C., la noción de Budas pasados y futuros parece estar bien establecida. Solo podemos especular sobre la influencia que el concepto del futuro salvador del mundo* (sayosant) *, proveniente de la religión persa del zoroastrismo, pudo haber ejercido en estos desarrollos.* (Pág. 55).

Respecto a la idea de un salvador mundial, es decir, la idea mesiánica, no estoy de acuerdo en que probablemente sea importada. Es intrínseco al budismo, como un hecho fundamental, que Buda Shakyamuni [289], al encontrar su propio camino hacia la Realización (suponiendo que lo hizo) y luego predicarlo a otros, abrió el camino para toda la humanidad y les mostró una vía hacia la salvación. Por definición, su logro (si es que realmente ocurrió) es extraordinario y de significado universal.

Según la historia, podría haberse conformado con su propia liberación del samsara; pero, movido por la compasión (*karuna*) hacia los demás seres sintientes, decidió posponer su partida final (*parinirvana*) para ayudarlos primero. Por lo tanto, podemos considerarlo una persona altruista, que deseaba salvar a otros, y admitir que el budismo, desde sus inicios, tuvo ambiciosos propósitos soteriológicos.

Esto no significa que el avance de Shakyamuni fuera necesariamente único. No hay razón lógica para excluir que haya habido Budas antes que él o que los haya después. Por el contrario, si asumimos que el logro de Shakyamuni fue «natural» (en un sentido amplio, que permite la trascendencia de la naturaleza inmanente, es decir, de la identidad física y mental), cabría esperar que la existencia de Budas, tanto pasados como futuros, fuera posible y probable.

Es posible que Shakyamuni haya sido el primero, o que haya habido otros antes que él cuya existencia y posibles enseñanzas no hayan dejado huella histórica. En cuanto a los futuros Budas, el mero hecho de que Shakyamuni enseñara implica que consideraba que otros también podían alcanzar la budeidad.

Desde esta perspectiva, el ideal mahayana del bodhisattva parece un desarrollo perfectamente natural. Con su propio altruismo, al retrasar su *parinirvana* para enseñar, el Buda dio el ejemplo de esta práctica. Sin embargo, con el tiempo, el ideal del bodhisattva quizás se llevó a extremos. Como señala Mu Soeng:

> *Se creía que el bodhisattva encarnaba no solo un espíritu de compasión, sino también de sufrimiento voluntario. En ocasiones, la determinación del bodhisattva se expresaba en términos casi cristianos. La idea del salvador sufriente pudo haber existido de alguna*

[289] Este nombre simplemente significa "el Sabio de Shakya", en referencia a su lugar de origen.

> *forma en Oriente Medio antes del surgimiento del cristianismo, pero no apareció en el budismo hasta después de la era cristiana. El bodhisattva sufriente se asemeja tanto a la concepción cristiana de Dios en la figura de Jesús, quien dio su vida por los demás, que no podemos descartar la posibilidad de que el budismo tomara prestada esta doctrina del cristianismo, que gozó de gran vigor en Persia a partir del siglo III d. C.* (P. 55).[290]

En mi opinión, la enseñanza original del budismo ofrece pocos argumentos para justificar este desarrollo en particular. Si bien Shakyamuni dio el ejemplo del altruismo, no lo llevó al extremo del sacrificio personal, es decir, de sufrir enormemente por los demás. Esta idea incluso podría considerarse contraria al budismo original, que, al fin y al cabo, se concibe como un camino para eliminar y evitar el sufrimiento. Su enseñanza era positiva, destinada a promover la salud y la felicidad, no a causar dificultades. Según los relatos, el Buda se mantuvo sereno durante toda su vida.

Quizás deberíamos distinguir aquí dos formas de sufrir por los demás. Una persona que desea ayudar a otros puede aceptar sufrir incidentalmente o accidentalmente en este empeño. El sufrimiento implicado no es *en sí mismo* el medio para alcanzar el objetivo de ayuda, sino solo un desafortunado efecto secundario. Por ejemplo, un héroe de guerra entra primero en la batalla, con la esperanza de abrir camino a sus compañeros; sabe que puede morir o resultar herido, pero esa no es su intención; al contrario, cuanto menos herido salga, mejor (pues así podrá seguir luchando).

De forma más prosaica, uno puede llevar la bolsa de la compra de una anciana para aliviarle los dolores musculares. El ideal cristiano no es este, sino el de «asumir el sufrimiento ajeno». Esto significa no solo aliviar las cargas de los demás (que les causan sufrimiento), sino experimentar su sufrimiento en su lugar. Jesús en la cruz es representado sufriendo *en lugar de* los pecadores, para que estos no tengan que pagar el precio de sus pecados. Este es un concepto distintivo de altruismo, que dudo que fuera la intención original del budismo.

No veo cómo el sufrimiento en sí mismo pueda tener utilidad alguna para alguien. Para liberar a alguien del sufrimiento, hay que neutralizar las causas de ese sufrimiento. Tal intervención puede, en ocasiones, causar sufrimiento propio, y es fácil apreciar la virtud, el valor y la belleza de tales actos «desinteresados». Si uno comprende la relatividad e impermanencia de este mundo, no teme tal sacrificio personal. Pero no es el propio sufrimiento lo que alivia a la persona a la que se ayuda, sino la acción efectiva. El papel del bodhisattva no es sufrir, sino ser efectivo [291].

---

[290] La trinidad cristiana es otra doctrina que guarda un paralelismo muy cercano con el budismo, concretamente con el *trikaya* (los tres cuerpos del Buda). La semejanza entre «padre, espíritu santo e hijo» (mencionados en Mateo 28:19 y 2 Corintios 13:14) y « *dharmakaya* , *samboghakaya* y *nirmanakaya* » (véase Mu Soeng, pp. 89-90) es sorprendente, aunque sin duda se pueden señalar algunas diferencias. En este caso, si ha habido alguna influencia en un sentido u otro, o si se trata de una respuesta similar del intelecto humano al mismo problema de la unificación, es un tema controvertido. El judaísmo, por su parte, no recurre a un concepto trinitario de Dios.

[291] Sufrir al ayudar a otros no es necesariamente prueba de una bondad excepcional; a menudo es simplemente un signo de incompetencia. A veces se corren riesgos que pueden resultar en dolor, daño o destrucción personal, pero esto suele deberse a la falta de habilidad. La tragedia, en cambio, suele ser indicativa de alguna debilidad o fracaso.

15. Asimilación del budismo

La migración del budismo a Occidente inevitablemente generará novedades en muchos aspectos. Shunryu Suzuki [292]lo reconoció cuando les dijo a sus alumnos: «Aquí en Estados Unidos no podemos definir a los budistas zen de la misma manera que en Japón… Están en camino de descubrir una forma de vida apropiada».

Este fenómeno no es exclusivo del budismo, sino que afecta a cualquier religión o producto cultural. Podemos observar, por ejemplo, la expansión del cristianismo en África, Sudamérica y Asia. En cada caso, se aprecian diferencias notables con respecto al original europeo. De hecho, incluso entre los europeos (y norteamericanos), el cristianismo presenta diversas expresiones. Lo mismo ocurre con el budismo en Asia, y cabe esperar que suceda también en Norteamérica y Europa.

¿Cómo se extendió el budismo hacia Occidente? En primer lugar, los europeos entraron en contacto con el budismo (y otras religiones orientales) en Asia. Algunos mostraron curiosidad y afán de aprender, y con el tiempo llevaron consigo enseñanzas orales, prácticas y textos a Europa. Impartieron conferencias, escribieron artículos y libros, difundiendo ideas budistas. Los documentos fueron traducidos con la mayor diligencia posible, tanto por occidentales como por orientales. Finalmente, algunos orientales viajaron a Europa y Norteamérica para enseñar personalmente.

La traducción es imposible sin cierta interpretación. Todo maestro lleva consigo una gran parte de tradición, pero también una pequeña parte de interpretación personal. Inevitablemente, cuando cualquier religión o producto cultural llega a una nueva región o país, debe mezclarse en cierta medida con la cultura local, dando como resultado una nueva variación sobre el tema [293]. Por muy puristas que intenten ser los receptores, su visión inevitablemente estará influenciada en cierta medida por sus antecedentes culturales. Esto es cierto tanto para los pueblos como para los individuos.

Algunas personas seleccionan lo que les agrada de la importación, mientras que otras intentan adoptar una postura completamente ortodoxa. Pero, independientemente de las apariencias externas, lo que ocurre en el interior de cada individuo es un proceso común de asimilación de nuevas ideas. Cada persona debe digerir la nueva perspectiva de acuerdo con sus propios parámetros psicológicos e intelectuales. En algunos casos, tarde o temprano se produce cierto rechazo; en otros, la persona encuentra sus necesidades ampliamente satisfechas.

Mis escritos sobre el budismo pueden considerarse, por lo tanto, un relato de mis reacciones personales, como filósofo occidental y judío, y especialmente como lógico, ante esta oleada de

---

[292] Pág. 133.

[293] Un ejemplo interesante, debido a su eclecticismo manifiesto y extremo, es la religión Cao Dai en Vietnam.

ideas que surge en un momento y lugar determinados. No me mantengo al margen, en un pedestal. No pretendo ser superior ni omnisciente, sino que simplemente comparto mis reflexiones, evaluándolas, criticándolas, elogiándolas, rechazándolas, adaptándolas y combinándolas según me parezca conveniente. No me gusta que me engañen ni me intimiden, así que procuro no dar nada por sentado; pero mantengo una mente abierta y una humilde disposición para aprender.

Sin duda, con el tiempo he aprendido mucho y a menudo me he sentido gratamente sorprendido e impactado. Siempre agradezco cualquier conocimiento, sabiduría o virtud que se me transmita. Ciertamente, el budismo —y Oriente en general— tiene mucho que enseñarnos. Sin embargo, no creo que sea omnisciente ni inmune a la retroalimentación y la corrección. Creo que la confluencia filosófica y espiritual de Oriente y Occidente puede beneficiar a ambas partes; no es una calle de sentido único. Con madurez, podemos desarrollar conjuntamente una comprensión y una dirección comunes.

16. Anexos (2009)

1. Desde que escribí *Más meditaciones* , he estado utilizando mentalmente la siguiente **consciencia Lista de verificación** en mis meditaciones:

- CUERPO (verificar/corregir la postura; e intensificar la conciencia corporal, incluyendo las sensaciones físicas y las emociones).
- RESPIRACIÓN (en las fosas nasales y en el *hara*).
- PENSAMIENTOS (incluidos todos los fenómenos mentales; obsérvelos, pero también intente atenuarlos y, finalmente, detenerlos).
- ENTORNO (los campos visual y auditivo, las sensaciones táctiles y los olores).
- EL HECHO DE LA CONCIENCIA (maravíllate ante ello).
- EL QUE ES CONSCIENTE (uno mismo – un objeto no fenoménico de la intuición).

Puedo repasar esta lista rápidamente a intervalos, mientras utilizo otras técnicas, o puedo usarla como mi técnica principal de meditación. Esto se puede hacer concentrándome en cada elemento de la lista, durante una, tres, diez o más respiraciones. Al final de la serie, intento integrar todas las formas de consciencia en una sola. Repito el proceso varias veces, hasta que sienta claramente su efecto beneficioso: un mayor grado de consciencia.

Estos elementos corresponden, por supuesto, a los diversos aspectos de la "mente" (o más bien: "psique") ordinaria, incluyendo las experiencias fenoménicas (físicas o mentales) y las no fenoménicas (intuitivas), así como los derivados conceptuales de todas ellas. Resulta evidente que cuando me refiero aquí al "yo", hablo del yo real (que es completamente no fenoménico, es decir, puramente espiritual), no del yo ilusorio o "ego" (que es en gran medida fenoménico, aunque generalmente también implica cierto grado de conciencia del yo real subyacente).

2. En la meditación queremos centrarnos en el aquí y el ahora, recuérdalo. Una técnica valiosa es despertar **una intensa Mantente alerta** , como un cazador atento a su presa o como un animal acorralado. Una forma útil de motivar esta alerta es pensar en relatos zen donde el meditador alcanza la iluminación repentina (*satori*) ante algún suceso inesperado, como la rotura de una rama. Así, presta atención a cada imagen, sonido u otra sensación, pensando que cualquiera de ellas podría brindarte la revelación que anhelas. En tal caso, ningún fenómeno es rutinario, pero cada uno merece tu completa atención.

Esta consciencia implica tanto apertura mental como concentración, es decir, un amplio campo de atención y una percepción precisa de los acontecimientos que se producen en él. Un aspecto interesante es que el observador se vuelve «transparente», en el sentido de que se olvida de sí

mismo y, esencialmente, no se ve afectado por lo que ocurre a su alrededor (objetiva o subjetivamente, es decir, en el entorno físico o mental), tras haber decidido no interferir en el proceso del mundo durante un tiempo. Está abierto a todos los acontecimientos, no como alguien dormido, sino como alguien extremadamente despierto (de una manera contemplativa y sin nerviosismo). Este olvido de uno mismo es valioso porque borra el falso yo superficial, que suele ser una parte tan importante de nuestra experiencia. El verdadero yo subyacente, por supuesto, sigue presente, pero sin una autoconciencia manifiesta.

La meditación no es algo mecánico. No existe ninguna técnica ni fórmula que, aplicada sin reflexión, conduzca a la iluminación. Si la hubiera, ya todos estaríamos iluminados. La esencia de la meditación es —recuerda siempre— la consciencia plena, la presencia mental (es decir, estar conscientemente presente). Las técnicas solo pueden ayudarnos a alcanzar una posición que facilite dicha presencia mental, pero tarde o temprano, ese esfuerzo vital se vuelve esencial. Una vez que lo comprendes, accedes a ella con mayor facilidad. La consciencia plena también implica el desapego, es decir, no dejarse llevar por los pensamientos o emociones que puedan surgir. Es necesario un trato ligero hacia la experiencia para mantenerse libre de sus atracciones, repulsiones, compulsiones y obstáculos.

3. Al concentrarse en los fenómenos, tenga presente que no son el objetivo último de la meditación. Nuestro campo de experiencia cotidiana es necesariamente limitado. Vemos y oímos lo que nos rodea y pensamos de inmediato, mientras que el mundo exterior e interior es inmenso. La meditación busca **la expansión de la conciencia** , hasta el infinito si es posible, es decir, más allá de toda limitación. Aspiramos a trascender la experiencia inmediata, aunque sin excluirla, sino incluyéndola.

El reino del samsara abarca los fenómenos materiales y mentales, mientras que el reino del nirvana representa la trascendencia de dichos fenómenos. Por lo tanto, mediante la meditación, debemos comprender que la conciencia de lo fenoménico es limitante y aprender a existir con una perspectiva más amplia, idealmente ilimitada. Uno puede seguir transitando el mundo fenoménico y, al mismo tiempo, ser consciente de que este es solo un pequeño espacio dentro del infinito. El valor de esta perspectiva reside en no tomarse el mundo fenoménico demasiado en serio, para no enredarse en él; entonces, se presenta como una limitación ilusoria de la conciencia, más allá de la cual se puede contemplar todo el tiempo.

4. Recorremos la vida con distintos y variados **grados de conciencia** . Cada persona tiene una amplitud y profundidad de conciencia diferentes, y cada uno de nosotros, en distintos momentos de su vida, también experimenta cambios en sus grados de conciencia. Cuando uno es un bebé, su "mundo" puede limitarse al sabor de la leche materna, la sensación de sus besos y caricias, etc. De niño, podemos estar completamente centrados en nuestra familia, nuestro mejor amigo, nuestros juguetes, nuestro profesor, etc. Más adelante, en la adolescencia, nuestra atención puede centrarse en nuestra novia, en nuestros estudios, etc. Después, en nuestra esposa e hijos, nuestro trabajo, nuestro coche y nuestra casa, etc. En cada fase de la vida, nuestro "mundo" se limita necesariamente a un número determinado de cosas. Por supuesto, podemos tener intereses más teóricos, como la ciencia, la historia, la filosofía o la religión, pero la mayoría de las personas los tienen en cantidades relativamente limitadas.

Nuestro grado de consciencia suele aumentar con el tiempo, pero a veces puede disminuir. Si uno recurre a las drogas o a algún otro vicio, puede volverse menos consciente. Así pues, hay altibajos; no todo es un camino de rosas. El desarrollo y la evolución no son inevitables. Al reflexionar sobre la propia vida, esto se hace evidente. Si uno aprende de sus errores y actúa con propósito, puede dirigir gradualmente su vida hacia un proceso de crecimiento espiritual. Puede situar su vida en *un contexto más amplio* que el que perciben y desean inmediatamente sus instintos o la influencia de las fuerzas sociales. Esto es la expansión de la consciencia.

5. Básicamente, en la meditación nuestro objetivo es tomar conciencia de **la realidad subyacente** a todos los fenómenos, es decir, el «fundamento del ser» o la «naturaleza de la mente» (en la terminología budista) o la «presencia de Dios» (desde una perspectiva más judía). Así, cuando nos centramos en algún objeto físico o mental, nuestro interés en él o ellos es, en última instancia, nulo; de hecho, intentamos trascender estos campos fenoménicos, observarlos desde otra perspectiva. Pero para ello, primero debemos centrarnos en el aquí y el ahora, y dejar de distraernos con pensamientos y emociones pasajeras.

La realización implica entrar en contacto con la realidad. En principio, la realización es posible en cualquier momento; de hecho, algunos maestros sugieren que, a lo largo de nuestras meditaciones, nuestros días, nuestra vida e incluso nuestra muerte, recibimos repetidamente, al menos momentáneamente, dicha comprensión, pero somos incapaces de percibirla, o si la percibimos, incapaces de mantenerla [294]. Generalmente se requiere mucha práctica de meditación para alcanzar las etapas en las que podemos percibirla y mantenerla. Sin embargo, saber que la realización está tan cerca puede ser muy útil, motivándonos y aumentando nuestro grado de consciencia.

Por cierto, el motivo de nuestra meditación es crucial para su éxito. Si meditamos por infelicidad, es decir, porque nuestros deseos terrenales más preciados se ven repetidamente frustrados, con la esperanza de que esta actividad nos traiga éxito en la vida, no podemos esperar alcanzar un estado de gran elevación espiritual. Debemos comprender, más bien, que la existencia dentro del espacio del samsara es inherentemente una existencia de sufrimiento; es decir, que el mero hecho de tener una forma particular y una vida individual es la fuente del sufrimiento, y que solo la existencia en el nirvana puede liberarnos de tal sufrimiento intrínseco. Cabe destacar que se trata de dos actitudes muy diferentes. Una sigue siendo egoísta; la otra ya indica una considerable elevación espiritual. Una busca la felicidad; la otra trasciende tales preocupaciones triviales: es una expresión de sabiduría.

6. Una fórmula muy eficaz para la meditación, según mi experiencia, consiste en imaginarse ya iluminado/liberado. Comienza tu meditación diciendo: **el Buda que habita en mí** se sentará ahora y hará lo que les gusta hacer a los Budas: sentarse quieto y en silencio, plenamente consciente, disfrutando del aquí y ahora, libre de recuerdos, anticipaciones, preocupaciones, planes o cualquier otra inquietud mundana. Sorprendentemente, este método suele funcionar, ya que ayuda a trascender las preocupaciones y pensamientos habituales, y a concentrarse en el objeto de meditación con mayor facilidad y durante más tiempo.

---

[294] Véase, por ejemplo: Sogyal Rinpoche, *El libro tibetano de la vida y la muerte* (San Francisco: Harper Collins, 1994), capítulo 21.

7. ***Prajna vs. Dhyana . Al releer*** *los Ensayos sobre el budismo zen* de D.T. Suzuki , me sorprende lo diferente que es su concepción del budismo zen. Seguramente lo había notado en lecturas anteriores, pero esta vez me parece más significativo a nivel personal. Debido a mi formación en meditación yóguica, me he inclinado personalmente hacia el Soto Zen, la rama más meditativa del zen, que enseña que si meditamos con la postura y las técnicas adecuadas, y con la actitud correcta, naturalmente alcanzaremos la iluminación plena.

Pero D.T. Suzuki niega o duda de este resultado. Tiene más fe en el zen Rinzai, que utiliza *koans* . Considera que el camino Soto es demasiado pasivo y carece del necesario «espíritu de indagación». En su opinión, al parecer, la meditación (*dyana*) puede brindar tranquilidad interior e incluso profundas intuiciones, que son valiosas preparaciones, pero no puede conducirnos a la verdadera iluminación. Para esta victoria decisiva (*bodhi* o *satori*), se necesita una espada más afilada: la de la sabiduría (*prajna*). Esta última se logra mediante la concentración intensa y constante en un koan bajo la guía de un maestro acreditado. Este es el camino Rinzai, más activo. (Estrictamente hablando, yo lo llamaría meditación, aunque de un tipo diferente al de la secta Soto).

la descripción que hace Philip Kapleau de su difícil camino en *Los tres pilares del Zen (* 1965). Personalmente, toda mi vida he considerado innecesario tener un gurú, argumentando que si Buda logró alcanzar la iluminación por sí solo, sin la guía de un maestro, entonces, en principio, otros también podrían. Ahora, al releer a D.T. Suzuki, me pregunto si tal individualismo ha sido acertado. El problema de depender de un maestro, especialmente hoy en día, es cómo saber si es auténtico.

8. **Sujeto y objeto** . Profundizando en el pensamiento de D.T. Suzuki, releí su obra *La doctrina zen de la no-mente* y la encontré inspiradora en la misma dirección. A menudo subraya aquí la no separación entre sujeto y objeto, como por ejemplo en la página 133:

> *El estado de no-mente se refiere al tiempo previo a la separación entre mente y mundo, cuando aún no existe una mente que se enfrente a un mundo externo y reciba sus impresiones a través de los diversos canales sensoriales. No solo la mente, sino también el mundo, aún no han llegado a existir.*

Al leer esa página, se me ocurrió que esta doctrina puede expresarse en términos fenomenológicos. La postura fenomenológica consiste simplemente en experimentar, es decir, en aceptar la apariencia como tal, antes de intentar cualquier evaluación o teoría al respecto; es decir, antes de clasificarla como realidad o ilusión, materia o mente, o lo que sea. Bien podríamos decir, como lo hace el Zen, que la dicotomía sujeto-objeto también surge después de esta experiencia fenomenológica primaria; es decir, que también es una creencia racional, más que experiencial.

Nuestra respuesta habitual a la experiencia (ya sea interna o externa) es decir inmediatamente: «Estoy experimentando estas apariencias». De ahí que el Sujeto de la experiencia parezca inevitablemente implícito en el hecho mismo de la apariencia. Así, dado que existe un sujeto que la experimenta, el contenido de la experiencia se convierte en un Objeto. Y puesto que sujeto y objeto son distintos, se debe presuponer una relación entre ellos, a la que llamamos

Conciencia. El Zen nos dice que podemos (y debemos) simplemente experimentar la apariencia como tal, sin introducir un yo como aquel que la experimenta.

Incluso si, para construir una epistemología coherente y creíble, debemos admitir que cada uno de nosotros experimenta rutinariamente nuestro yo y sus funciones (cognición, voluntad y valoración) directamente a través de la intuición, podemos aun así hacer esto compatible con la mencionada perspectiva zen al incluir todas esas intuiciones del yo, la conciencia, la voluntad y el valor como elementos *dentro* del campo de la apariencia. No deben considerarse como elementos externos a la totalidad de la experiencia, sino como partes de ella. En ese caso, se puede evitar razonablemente la interposición de un sujeto que experimenta, la consiguiente objetivación del contenido de la experiencia y, en tercer lugar, la suposición de un intermediario de la conciencia para vincular ambos aspectos.

Así pues, la postura fenomenológica, bien entendida, no solo precede a la distinción entre realidad e ilusión, ni a la distinción entre materia y mente, sino incluso a la distinción entre sujeto y objeto. Esta última es una construcción racional, una hipótesis, una suposición de la razón con el fin de explicar las cosas, y no, como solemos pensar, una experiencia primaria, ni un hecho bruto e incontrovertible. Experimentar momentáneamente el campo de la apariencia de forma tan neutral suele requerir un esfuerzo, pero no es demasiado difícil. Nos atenemos a la apariencia en sí misma (incluyendo cualquier sentido de sí mismo y de conciencia que podamos tener como parte de ella), y *nos abstenemos* de razonar sobre si alguien está experimentando esta apariencia y a través de qué medio es posible.

Por supuesto, este esfuerzo momentáneo de experiencia puramente fenomenológica dista mucho del *satori zen* , que se supone que es un cambio permanente en nuestra forma de ser, experimentar y pensar. Este último no se puede obtener mediante un simple esfuerzo de voluntad, sino que requiere algún tipo de ejercicio complejo, que presumiblemente es en lo que consiste la meditación koan. Sin embargo, aún podemos asimilar de manera convincente, desde un punto de vista filosófico, la idea zen de la no separación entre sujeto, conciencia y objeto, como se hace aquí.

Book 5. JUDAÍSMO ZEN

El judaísmo zen es una reflexión sincera sobre las tensiones entre la razón y la fe en el contexto del conocimiento actual, y sobre la necesidad de incorporar la meditación zen al judaísmo.

Este trabajo también aborda algunas cuestiones de ética y teodicea.

Nota del autor

Los sabios meditan sus pensamientos; los necios los proclaman. (H. Heine [295])

No tengo ningún deseo ni intención de debilitar o destruir el judaísmo; al contrario, deseo fortalecerlo y preservarlo. Pero considero que los hechos objetivos y la lógica rigurosa deben tenerse en cuenta de manera imperativa; no se pueden ignorar, como algunos pretenden. A menudo es necesario retroceder, pero retroceder no es derrotar. Se puede ganar mucho adoptando una actitud zen ante esta necesaria adaptación a la realidad. Es decir, contemplando las verdades desagradables como un meditador contempla el cambio y la perturbación: imperturbable, sereno, sin resistencia, con ecuanimidad.

---

[295] De *Gendanken und Einfalle* (cita encontrada en internet en Beliefnet.com). Incluyo esta cita anticipándome a las críticas que, con razón, podrían dirigirse contra mí por escribir este texto, que es una mezcla de lógica, ciencia, judaísmo y budismo. Quizás debería añadir estas confesiones personales: admito mi falta de autoridad en alguna universidad, yeshivá o monasterio zen; mi falta de fama y reconocimiento general como académico o escritor; mi falta de erudición, conocimiento talmúdico o profundidad meditativa. Soy simplemente un buscador sincero que comparte honestamente sus pensamientos.

1. Dios y la Creación

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 [296]. La idea de Dios es filosóficamente razonable, como *extrapolación y explicación del* hecho intuido del alma; pues así como las instancias dispersas de la mente y la materia requieren lógicamente alguna unificación monista, también lo requieren las instancias dispersas del alma; y, de hecho, estas diversas unificaciones deben, a su vez, unificarse finalmente entre sí.

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.[297]

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.

La idea de la 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 involucrados en la creación. Filosóficamente, la Creación es un tema aparte, que requiere que presentemos evidencia y argumentos adicionales. En este contexto, argumentaríamos, en primer

---

[296] Descrito y analizado en trabajos anteriores míos. Véase: *Lógica judía* , capítulo 14 y apéndices 10 y 11. *Ilógica budista* , capítulos 10 y 11. *Fenomenología* , capítulo 9. *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulos 2.4 y 15.2. *Meditaciones* , capítulos 5, 6 y 8.

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

lugar, que, así como los 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.[298]

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 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.

---

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

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.

2. La Torá y la fe

El relato de la Torá . Los relatos sobre Dios y la Creación que se encuentran en la Torá (la Biblia judía) u otros documentos religiosos no están garantizados por los argumentos filosóficos ni los actos de fe previamente indicados. Creer en estos relatos religiosos requiere *actos de fe adicionales* , ya que incluyen detalles descriptivos que no se encuentran en el relato básico propuesto por la mera teología.

Así pues, es racionalmente posible creer en Dios y la Creación sin necesariamente descreer en la cronología del Big Bang, ni en la Evolución de las Especies, ni en otras teorías científicas más modernas que contradicen la interpretación literal del relato bíblico del mundo y la humanidad. Del mismo modo, inevitablemente existirá cierta divergencia entre las leyes morales, sociales y espirituales promulgadas en los libros sagrados y aquellas que la razón podría considerar convincentes.

Cada caso debe considerarse individualmente, sin prejuicios y con una mente abierta. Esto no significa que la razón siempre discrepe de la fe. Nuestros libros sagrados, transmitidos por nuestros antepasados, están llenos de sabiduría y bondad, y tienen el poder de seguir inspirándonos por generaciones. La pobreza espiritual de los seculares, su profundo materialismo y la estrechez de miras de sus perspectivas vitales son evidentes. Sin embargo, la razón debe tener la oportunidad de evaluar la situación y expresar su opinión, incluso, en ocasiones, discrepar. Corresponde entonces a cada persona tomar sus decisiones y asumir los riesgos que ello conlleva.

El argumento tradicional de que la revelación divina está garantizada por el hecho de que fue presenciada por Moisés y los profetas, o por el pueblo de Israel reunido al pie del Sinaí y en otros tiempos y lugares, o por sabios posteriores, es, por supuesto , *un argumento circular* . Nosotros (la gente común de hoy) todavía estamos obligados a aceptar por fe algo que alguien más afirma (o se dice que) experimentó; esta es evidencia de segunda mano, no de primera mano para cada uno de nosotros. Por supuesto, también sigue siendo posible que si no creemos (por fe), suframos graves consecuencias (ya sea en esta vida o en la otra); por lo tanto, cada persona debe decidir en qué creer.

La Torá, en su totalidad, es esencial para el judaísmo. Poner en duda la Torá, incluso parcialmente, como se hace aquí, es considerado por muchos como herejía. A nadie le gusta ser tildado de hereje, pero ignorar (desestimar, descartar) hechos evidentes y argumentos lógicos no es una postura aceptable. Es aceptable tener fe en algo no probado (es decir, que no se ha demostrado su existencia), pero la fe en cosas refutadas (es decir, que se ha demostrado su falsedad) por la experiencia o la razón es difícil de justificar. Debemos mantener la objetividad y el buen juicio en todo momento; esa es nuestra dignidad y honor como seres humanos. Dios, sin duda, respeta y no rechaza el amor a la verdad y la integridad intelectual.

Quizás la solución al problema actual de la creciente brecha entre la descripción de la naturaleza según la Torá y la ciencia secular reside en adoptar una postura idealista platónica y afirmar que la Torá terrenal, aunque concreta, es un reflejo imperfecto pero valioso de una "Torá celestial" ideal. Esto implicaría que los profetas, y en particular Moisés, comprendieron la Torá celestial, pero al intentar plasmarla por escrito en la Tierra, tendieron a incorporar algunas de las creencias culturales de su época y lugar. No hubo un intento consciente de añadir nada a la Torá, sino simplemente una disposición natural de todos los seres humanos a expresarse en función de la sensibilidad y las categorías propias de su entorno y período histórico.

Esta perspectiva ya existe en cierta medida en el judaísmo, pero quizás sea necesario adoptarla de forma más radical si queremos reconocer con franqueza y respeto los descubrimientos y avances científicos, sin dejar de conservar los fundamentos morales, espirituales e incluso rituales del judaísmo. El mismo enfoque puede utilizarse para explicar y trascender los errores fácticos del Talmud. Otras religiones pueden argumentar de forma similar y, asimismo, adaptarse al contexto cambiante del conocimiento humano.

No basta con afirmar, como algunos hacen [299], que la religión y la ciencia son dos ámbitos separados: uno que se ocupa de cuestiones morales y espirituales y otro de acontecimientos y leyes naturales, pues este enfoque no se centra suficientemente en las dificultades psicológicas que conlleva. A quien cree en la Torá literal le resulta difícil separar las afirmaciones sobre la naturaleza y la historia de su mensaje moral y espiritual. Se requiere una justificación más profunda para permitir *el pensamiento crítico con la conciencia tranquila* .

Además, dudo mucho que podamos mantener tan separados los ámbitos del "ser" y el "deber ser", o que sea prudente intentarlo. Lo cierto es que nuestras creencias éticas dependen en gran medida de nuestras creencias aléticas. Lo que creemos que debemos hacer depende considerablemente de cómo nos percibimos y concebimos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. Estos dos ámbitos del interés humano están relacionados, y el estudio de sus relaciones precisas existe y se denomina lógica deóntica o deontología.

Por esta razón, cuestiones aparentemente puramente morales, espirituales o rituales pueden resultar poco convincentes para una mentalidad moderna. La práctica de los sacrificios de animales es un buen ejemplo. Maimónides expresó con razón sus dudas sobre la conveniencia de retomarlos en el futuro. Si examinamos la historia de las religiones, encontramos que tales prácticas son comunes en muchas culturas diferentes, como la de la India o la de Sudamérica. Este tipo de culto individual o colectivo con animales probablemente se heredó de nuestros ancestros prehistóricos comunes. Sin duda, diversas creencias supersticiosas están implicadas, al menos de forma subconsciente.

Otra práctica dentro del judaísmo bíblico que parece tener profundas raíces chamánicas es el conjunto de ritos (descritos en Levítico, *tazria-metsora*) utilizados para eliminar la «plaga de la lepra» en personas, ropa y hogares. Estas prácticas antiguas y obviamente obsoletas pueden ser cuestionadas desde una perspectiva científica, incluso si su contenido es religioso en lugar de naturalista. Si nos encontráramos con tal aflicción, simplemente la identificaríamos como un hongo (o lo que sea) y buscaríamos un antídoto material. Por lo tanto, no es preciso representar el problema como una simple dicotomía entre el ser y el deber ser.

---

[299] Por ejemplo, Gould en *Rocas de las edades* .

Transmisiones poéticas de sabiduría. Algunas partes de la Torá pueden interpretarse literalmente, pero no todas. Ante las graves discrepancias entre relatos como los de la Creación y el Diluvio y los correspondientes relatos científicos e históricos, debemos aprender a no interpretar literalmente tales pasajes de la Torá. Los rabinos insisten en esta interpretación literal y construyen todo su sistema de concepción del mundo sobre esta base. Sin embargo, lógicamente nos vemos obligados a considerarlos de ahora en adelante como *invenciones poéticas* . Fueron compuestas libremente, en algún momento, por algún ser humano, con la intención de dar forma concreta a alguna creencia abstracta y de impartir alguna enseñanza.

Los poetas en cuestión expresaron lo que, en su opinión, cuando relataron o escribieron las historias, parecía un escenario probable, o al menos uno que (aunque quizás parcialmente ficticio) servía para ilustrar las enseñanzas que deseaban transmitir. Sin duda, hubo una acumulación de creencias a lo largo del tiempo, es decir, una transmisión de generación en generación de fragmentos de la historia, que luego se repitieron y desarrollaron hasta que la historia adquirió la forma que conocemos. De hecho, el proceso de elaboración no terminó con la escritura de la Torá (cuandoquiera que esta ocurriera), sino que continuó con más desarrollos y adornos en el Midrash, en el Zohar, etc.

Este es un discurso mítico, presente en todas las culturas. No debe tomarse como una verdad literal, sino como un indicio de verdades más abstractas. Así, lo importante en el relato de la Creación no es la narración precisa que se ofrece en el texto, sino la afirmación de que Dios creó el universo en su conjunto y a la humanidad en particular. Los descubrimientos científicos del Big Bang, de los 13.700 millones de años de existencia y evolución del mundo desde entonces, de los 4.500 millones de años de edad de la Tierra, de todas las especies de vida que han surgido en ella en los últimos 4.000 millones de años, de la reciente evolución de especies similares al hombre, quizás hace unos 2 millones de años, ninguno de estos descubrimientos y teorías científicas desplaza lógicamente la afirmación de Dios y la Creación.

De igual modo, las historias de Adán y Eva, Caín y Abel, el Diluvio Universal y muchas otras contienen *lecciones morales atemporales y universales* sobre la humildad (no comer del fruto del Árbol del Conocimiento), sobre el asesinato («¿Acaso soy responsable de mi hermano?»), sobre el pecado y su castigo (la generación del Diluvio Universal), etc. Siguen siendo *esencialmente* ciertas, aunque no *literalmente* . Compárese, por ejemplo, la idea bíblica del tabú primordial del Árbol del Conocimiento con la doctrina budista que sostiene que la raíz de la desgracia humana reside en un afán ilusorio por alcanzar un conocimiento superficial que, en realidad, es la esencia de la ignorancia.

Las narrativas concretas suelen ser más conmovedoras e inspiradoras que las exposiciones abstractas y áridas. Incluso después de años de leer y releer algunas historias de la Torá y el Naj, todavía me siento profundamente conmovido. Lágrimas de tristeza y alegría brotan de mis ojos cuando la sunamita, que acaba de perder a su hijo pequeño, acude al profeta Eliseo en busca de ayuda (2 Reyes 4:8-37). Una y otra vez, cada Purim, la historia de Ester despierta en mí toda la gama de emociones. Estas historias nos muestran la belleza de los seres humanos y cómo se comportan. ¿Cómo podríamos conocer, de otro modo, las posibilidades espirituales que se abren ante nosotros? Rara vez, o nunca, nos encontramos con personas tan inspiradoras en la vida real.

Mientras temamos abandonar las lecturas literales de la Torá (o la Biblia cristiana, o el Corán, etc.) cuando la ciencia lo hace lógicamente necesario, estaremos atrapados en un universo fundamentalista que inevitablemente causará conflicto y sufrimiento. Con una mente más

abierta, podemos leer nuestro libro sagrado como poesía y aprender de él la sabiduría que realmente pretende transmitir.

La práctica de la fe . El término «fe» se entiende como referido principalmente a la creencia, generalmente a una creencia que va *más allá* de las recomendaciones de la razón, y en algunos casos *en contra* de esas recomendaciones.

La fe que simplemente trasciende la razón, o que se atreve a llenar los vacíos de conocimiento que la razón deja de lado, es razonable; es decir, se mantiene dentro de los límites de la racionalidad en un sentido más amplio. Por ejemplo, tener fe en Dios y en la Creación no es contrario a la razón; pues si bien la razón no prueba estas creencias, tampoco las refuta.

Pero la fe contraria a la razón se encuentra en una posición epistemológica más débil. Por supuesto, la razón puede equivocarse, por lo que no es del todo impensable adoptar posturas antiracionales. Sin embargo, aunque empíricamente es cierto que la razón a veces se equivoca, no se deduce que sea muy probable que se equivoque en el caso particular en cuestión. Por ejemplo, no creer que nuestro planeta tenga una historia de unos 4.500 millones de años y que las especies animales hayan evolucionado durante ese tiempo, es llevar la fe demasiado lejos.

En la religión, la fe se considera generalmente una virtud; otorga mérito espiritual. Esto se debe a que, como cualquier virtud, como cualquier fuente de crecimiento o progreso espiritual, acerca (o se cree que acerca) *a Dios* (sea cual sea la concepción que se tenga de él). Tener fe es comparable a un sacrificio: implica sacrificar, en cierta medida, la cautela intelectual o la incredulidad. Es también un acto de humildad y modestia.

La fe religiosa implica un conjunto o sistema de *creencias* , es decir, una postura voluntaria de la facultad cognitiva en diversos aspectos. Pero va más allá. Implica también un conjunto de *actitudes e intenciones* , es decir, un posicionamiento y una orientación de la facultad de la voluntad; y, además, implica un complejo de *vínculos emocionales* . Y, por supuesto, de estas condiciones previas surgen *pensamientos y acciones específicos* .

Es decir, tener fe (por ejemplo, en Dios [300]) no se limita a dirigir la facultad cognitiva en una dirección determinada, sino que implica, de forma más amplia, las facultades volitiva y emocional. Se ponen en juego los tres aspectos de la psique humana: la cognición, la voluntad y la valoración. Adoptar una fe supone someterse a exigencias prácticas en todos estos ámbitos.

Dentro del judaísmo, por ejemplo, esto quizás esté implícito en la declaración [301]: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas» (Deut. 6:5), si interpretamos «tu corazón» (heb. *levavcha*) como referente a las valoraciones, «tu alma» (heb. *nafshecha*) como referente a las percepciones, y «tu fuerza» (heb. *meodecha*) como referente a las voluntades. El «todo» (de tu corazón, alma y fuerza) pretende enfatizar la necesidad de coherencia en todas las actividades.

Al hacer suya esta declaración de fe, el judío (y, por supuesto, la judía) resuelve que su corazón latirá con valores e inquietudes judías; que la atención de su alma se dirigirá hacia observaciones

---

[300] Por poner otro ejemplo: para los budistas, el acto básico de fe estaría relacionado con la posibilidad de liberarse de la rueda del karma.

[301] Lo cual, por supuesto, forma parte de la crucial oración *Shemá Israel* . En la tradición también se encuentran otras interpretaciones además de las aquí propuestas.

y estudios intelectuales compatibles y relevantes para el amor a Dios; y que utilizará sus facultades físicas, mentales y espirituales en esfuerzos apropiados para esos fines.

Pero esto no debe interpretarse como una invitación a mentirse a uno mismo, a los demás ni a Dios. Tampoco a distorsionar la verdad ni a ignorar hechos y argumentos que son obviamente (o al menos aparentemente) relevantes y creíbles. La honestidad sigue siendo fundamental. La fe es comparable a un salto al vacío: tal salto puede ser valiente, pero también insensato. Hay que encontrar el justo medio, tanto en esto como en todo.

Cabe señalar, en cualquier caso, que es posible practicar con tenacidad *las mitzvot* (preceptos religiosos) incluso sin creer realmente en su origen divino. Mi intención aquí no es disuadir a los judíos de la práctica de ninguna de las mitzvot. Cada persona es responsable de sus propias decisiones. No me culpen por sus decisiones.

3. Texto bíblico y comentario

Sobre los comentarios bíblicos . Analizando los comentarios del *Midrash* o de diferentes personalidades rabínicas (talmúdicas o posteriores) en relación con cada pasaje de la Torá. (o *Chumash* , es decir, los Cinco Libros de Moisés) u otras partes del *Tanaj* (la Biblia judía en su conjunto), parece evidente que cada una de ellas está *llenando imaginativamente lagunas narrativas o proponiendo resoluciones de aparentes contradicciones en el texto* .

A menudo, el lenguaje utilizado en el texto bíblico es tan ambiguo que son posibles muchas interpretaciones, incluso de la trama principal, antes incluso de intentar añadir detalles. Esto se conoce como *Hagadá* , o narración de historias.

Las distintas interpretaciones lingüísticas, los adornos narrativos o las explicaciones de inconsistencias o dificultades no siempre son armoniosos entre sí, aunque cada rabino intenta construir una línea de razonamiento internamente coherente (llamada *shitah*). Sin embargo, todas son igualmente respetadas e incluidas como verdaderas en la tradición; este ejercicio mental se justifica diciendo que «la Torá tiene setenta facetas» (sin considerar las implicaciones epistemológicas y ontológicas de tal proposición).

Siempre que parezcan creíbles [302]en diversos aspectos (por ejemplo, que inspiren desde el punto de vista homilético o que revelen aspectos psicológicos), tradicionalmente se aceptan como posibles verdades y, por ende, como ciertas en algún sentido, es decir, como una faceta de la verdad absoluta. Por supuesto, también deben ser compatibles con la doctrina y los valores judíos. Así, por ejemplo, los héroes deben ser representados de forma positiva; incluso si se les muestra fallando momentáneamente, debe haber una moraleja en ese fallo.

Sin embargo, desde un punto de vista epistemológico neutral, todos estos comentarios son meras *especulaciones basadas en una base de datos limitada y estática* : el texto escrito en cuestión. Según la lógica inductiva, estos comentarios, al ser razonablemente coherentes con los datos proporcionados y tener coherencia interna, son, en efecto, *hipótesis igualmente plausibles* . Pero esto *no* las convierte necesariamente en verdaderas, por muy plausibles que parezcan. Tampoco *implica* que sean necesariamente compatibles entre sí.

Si limitamos nuestro juicio al texto escrito y suponemos que las diferentes especulaciones (o conjeturas) están bien formuladas, no podemos elegir entre ellas ni validarlas o invalidarlas. Sin embargo, si recurrimos a la lógica, la evidencia histórica, los avances científicos y las consideraciones filosóficas, podemos cuestionar o descartar algunas o todas, e incluso, en

[302] La credibilidad, por supuesto, es muy relativa al contexto de conocimiento y comprensión de cada uno. Hay comentarios midráshicos que me resultan hilarantemente fantasiosos, aunque me imagino que para algunas personas parecen, o han parecido (sobre todo en épocas anteriores), bastante creíbles.

algunos casos, poner en duda o rechazar la base de datos misma (es decir, las afirmaciones centrales del texto escrito).

La lógica no admite la relatividad como principio realista. Si las fórmulas explicativas propuestas por diferentes rabinos entran en conflicto, no pueden considerarse todas, estrictamente hablando, verdaderas. Pueden considerarse igualmente inciertas o con distintos grados de *incertidumbre* , pero no igualmente *verdaderas* . La contradicción (si, por supuesto, existe en un caso dado) es lógicamente inaceptable. Lamentablemente, este principio de la absoluta verdad eventual no siempre se admite claramente en la epistemología rabínica.

de dónde obtuvieron su información . A veces, las fuentes históricas son evidentes y conocidas. Pero en la mayoría de los casos, ¡surge información previamente desconocida! Si esta información nunca fue mencionada por escrito por comentaristas anteriores durante cientos o incluso miles de años, ¿cómo la obtuvieron los comentaristas posteriores? Se insinúa que una transmisión oral ha preservado la información desde el Sinaí. Pero no hay pruebas de tales afirmaciones; por lo tanto, son aseveraciones arbitrarias, meras afirmaciones sin fundamento. *Un principio no probado no puede usarse como prueba irrefutable de otras proposiciones no probadas* .

Además, cuando un comentarista interpreta un pasaje de la Torá, sus comentarios a veces guardan poca relación con el texto en sí. En tales casos (es decir, a menudo, aunque no siempre), el texto se utiliza más como pretexto o punto de partida para una digresión. La conexión entre el texto y el comentario es más una asociación de ideas que una relación de causalidad. Sin embargo, una vez realizado —incluso si este comentario no es directamente relevante ni lógicamente apropiado para el texto, incluso si es un sinsentido incoherente— se asume dogmáticamente como esencial e irrefutable. De esta manera, el texto pierde su sencillez y claridad originales y queda rodeado por una impenetrable capa de comentarios.

Además, cada comentarista aporta su perspectiva personal a sus interpretaciones. Todos comparten, por supuesto, el amor a Dios, la Torá, los judíos y Eretz Israel, así como el desprecio por los enemigos de estos valores. Sin embargo, mientras que Rashi tiende a recurrir a los milagros con más frecuencia de la necesaria lógicamente, el Ramban (quien, cabe admitir, escribió más de un siglo y medio después) es comparativamente mucho más analítico y racional en sus explicaciones de los acontecimientos.

Por ejemplo, Rashi . Sin duda, el comentarista más prolífico, influyente y querido de la Biblia (y del Talmud) ha sido Rabí Shlomo Yitzhaki, conocido como Rashi (Francia, 1040-1105). La mayoría de sus comentarios son, en efecto, esclarecedores, pero muchos (si se toman literalmente) deben considerarse fantasiosos y anticuados. Consideremos, por ejemplo, algunas de sus afirmaciones en relación con el primer capítulo del Génesis.

Al comentar sobre el uso exclusivo del nombre divino «Elokim» en este capítulo (nombre tradicionalmente asociado con la Justicia, en contraste con el nombre inefable de cuatro letras «YKVK», considerado como el atributo de la Misericordia, que aparece a partir del segundo capítulo), Rashi afirma que Dios creó el mundo basándose en la justicia estricta y luego decidió que no podía subsistir solo con eso, por lo que introdujo la misericordia. Esta explicación parece lógica, hasta que surge la pregunta: ¿es concebible que un Creador omnisciente recurra al

método de ensayo y error? ¡Sin duda, Él sabría de antemano qué funcionaría y qué no! Por lo tanto, tal explicación es lógicamente insostenible [303].

Más adelante, Rashi afirma que el sol y la luna fueron creados originalmente con el mismo tamaño, pero la luna se quejó de no ser más grande que el sol, por lo que fue reducida. Esto podría interpretarse como una lección de humildad. Sin embargo, en cuanto a la historia real de estos astros, si bien pudo haberse conjeturado así en la época de Rashi, hoy se sabe con certeza que es falsa. Desde su formación, la luna era una entidad mucho más pequeña que el sol. Pero, además, ¿debemos creer que la luna tenía preferencias y una forma de expresarlas? ¿Estaba dotada de conciencia, libre albedrío y capacidad de hablar? En la antigüedad, la gente creía esto y les atribuía un estatus divino; pero si Rashi hubiera sido omnisciente (como algunos creen), debería haberlo sabido mejor.

A continuación, Rashi afirma que las estrellas fueron creadas como satélites de la Luna, para consolarla por la pérdida de estatus que sufrió al encogerse. Dejando de lado, una vez más, la atribución de emociones humanas a la materia inanimada, cabe señalar que hoy se sabe que las estrellas son muchísimo más grandes (y mucho más antiguas) que la Luna. Algunas estrellas son tan enormes que nuestro Sol (una estrella en sí misma) es una simple mota de polvo en comparación; y aún más la Luna (que a su vez es una mota de polvo comparada con el Sol). La razón por la que las estrellas parecen más pequeñas es simplemente que están mucho más lejos. Evidentemente, Rashi basó sus creencias en la mera observación del cielo a simple vista; no poseía ningún conocimiento especial.

Y así sucesivamente; podríamos seguir enumerando las imprecisiones y absurdidades de muchos comentarios de Rashi, y de otros comentaristas, sobre este pasaje bíblico y muchos otros. Se podría escribir un libro entero sobre este tema; pero no me extenderé aquí, pues considero que todo lector culto y honesto es perfectamente capaz de hacerlo sin mi ayuda.

> Sin embargo, cabe señalar que, si bien el judaísmo nos enseña a hacer preguntas, no aprueba las preguntas excesivamente insistentes. Podemos indagar, pero no demasiado. Se recomienda la fe y la sencillez de espíritu; es decir, se exhorta a la ingenuidad para evitar desafíos o críticas embarazosas. Si uno insiste en obtener respuestas creíbles, se le acusa de faltas morales. Esto es un *argumentum ad hominem* **.** Una amenaza de castigo divino se cierne en el ambiente, intimidando al recalcitrante hasta someterlo. Esto es un *argumentum ad baculum* o *ad metum* **.**

Sobre el texto bíblico . Por supuesto, se puede profundizar más en el cuestionamiento de la narrativa bíblica, y muchos se atreven a hacerlo hoy en día. De hecho, en los últimos siglos se han sembrado tantas dudas sobre este documento que sería deshonesto no examinar el tema en absoluto. Algunas de estas dudas tienen motivos ocultos y son claramente debatibles; pero otras parecen difíciles de refutar.

Al analizar la obra de los comentaristas bíblicos, se les puede considerar como novelistas eficaces que enriquecen los hechos aceptados con elaboradas ficciones. Del mismo modo que hoy en día los autores de novelas históricas (o incluso los historiadores académicos, hasta cierto punto) utilizan su imaginación para plasmar en forma narrativa sus teorías sobre

---

[303] Sforno (Italia, c. 1475 – 1550) ofrece una explicación alternativa, al asociar el Tetragrámaton con la eternidad.

acontecimientos históricamente más o menos ciertos, lo mismo ocurre con los comentaristas bíblicos.

Pero, además, la Biblia *misma* podría ser una novela, una gran saga. O quizás, como muchos sostienen, una colección de novelas, algunas de las cuales se han fusionado para que parezcan una sola. Esta gran novela incluye la historia de una familia (la familia de los Patriarcas) y una nación (los Hijos de Israel, los judíos), así como un conjunto de sus creencias (incluyendo, por ejemplo, el monoteísmo y el creacionismo), prácticas (por ejemplo, el sistema legal judío y los ritos sacrificiales) y valores (por ejemplo, la adoración a Dios y el amor a la *tzedaká*).

Algunas de las historias y afirmaciones de este libro son, sin duda o muy probablemente, ciertas, pero otras son, sin duda o muy probablemente, ficticias. Algunas han sido confirmadas parcial o totalmente por investigaciones científicas, históricas, arqueológicas y de otro tipo; pero otras han sido puestas en seria duda, si no completamente refutadas. Muchas, por supuesto, son inciertas en cualquier sentido.

Por supuesto, no todos los historiadores y críticos modernos son objetivos; algunos están motivados por una agenda antirreligiosa y no pueden considerarse fuentes autorizadas. Pero, en general, la tendencia es clara: existen razones sólidas, tanto empíricas como racionales, para dudar de los escenarios religiosos. Quienes optan por ignorar estas razones no están siendo objetivos ni honestos.

Un posible escenario para la producción de la Torá es que existían tradiciones orales fundamentales en circulación, como el origen ancestral del pueblo judío o la historia de su esclavitud en Egipto. Algunas de estas historias podrían haber sido míticas, total o parcialmente, pero otras, sin duda, eran reales. La ficción siempre se basa en algún hecho.

Estas historias fueron finalmente plasmadas por escrito por uno o más novelistas religiosos o históricos, sin duda personas bienintencionadas que buscaban consolidar la memoria colectiva. Es posible que estos novelistas transcribieran las tradiciones orales textualmente, o que las desarrollaran desde el principio.

Posteriormente, los primeros comentaristas pudieron haber integrado sus añadidos directamente en el texto, ampliándolo en cierta medida. Sin embargo, en algún momento, tales modificaciones del texto original se volvieron inaceptables, ya que para entonces el texto era suficientemente conocido como para que los cambios carecieran de credibilidad.

El comentario pasó así a otro ámbito de la tradición: primero, de forma oral, y luego, de nuevo, por escrito (como el Talmud, etc.). Con el tiempo, se llegó a considerar tan autorizado como el texto original. Un buen ejemplo, aunque tardío, de esta etapa es el *Zohar* . En este contexto, suele invocarse el argumento de la transmisión oculta.

A lo largo de este proceso de desarrollo y, por ende, transformación de la tradición, *el paso del tiempo* desempeña un papel fundamental. Cuanto más antiguos son los acontecimientos, más creíbles parecen, pues resulta más difícil cuestionarlos. No se pueden probar fácilmente, pero tampoco se pueden refutar con facilidad. O eso parece, aunque en algunos casos creencias antiguas han sido refutadas de forma convincente en la época moderna (por ejemplo, la creencia en un mundo con menos de 6000 años de antigüedad). Del mismo modo que el vino añejo mejora su sabor, los documentos religiosos se consolidan y se vuelven más auténticos con el paso del tiempo.

Pero incluso una doctrina o documento bastante reciente puede aparecer repentinamente en la historia y considerarse vinculante, siempre que se afirme que es antiguo. En 2 Reyes 22:8-13 (y en 2 Crónicas 34:14-21), se nos dice que durante el reinado del rey Josías, el sumo sacerdote Hilcías «encontró el libro de la Torá (*sefer haTorah*)» en el Templo. Tradicionalmente, este se identifica con el libro del Deuteronomio (*Devarim*).

Si esta historia es cierta, surge una pregunta obvia: ¿se trató del redescubrimiento de un documento preexistente pero temporalmente perdido, o de la introducción de un documento recién escrito bajo la apariencia de un redescubrimiento? ¿Cómo es posible que un rollo de la Torá tan crucial hubiera sido destruido en todas partes, e incluso olvidado por la mayoría de la gente, salvo una copia que Hilcías había escondido durante un tiempo o que simplemente encontró por casualidad?

Que el escenario fuera aceptado en su momento no lo prueba. Es posible que las personas involucradas fueran lo suficientemente crédulas como para creer cualquier cosa que les dijeran. Recordemos que acababan de pasar por momentos difíciles. Muchos, tal vez ignorantes, no podían haber pensado en tales asuntos. Algunos, quizás Josías entre ellos, conocían la verdad, pero les resultó conveniente, política o de otra índole, dejar pasar el engaño sin objetar.

Así pues, en este relato extraído de los propios libros de historia del judaísmo, podemos encontrar un ejemplo de cómo *se pudo* haber incorporado nuevo material primario al flujo de la tradición. (A pesar de ello, respeto el quinto libro de la Torá como una auténtica continuación de los cuatro primeros, que no concluyen la narración de forma tan clara como este. Mi intención aquí es simplemente ilustrar un proceso, no hacer afirmaciones específicas).

Todo este proceso de evolución de la tradición se aplica igualmente bien, y en muchos aspectos de forma más evidente, a las ramificaciones posteriores del judaísmo, en particular la Biblia cristiana y el Corán musulmán [304]. El mismo curso de los acontecimientos se observa también en otras religiones, como el hinduismo y el budismo. Es la forma en que los documentos y las tradiciones religiosas se desarrollan naturalmente a lo largo de la historia de la humanidad.

Apologética . Es importante que quienes desean defender la religión no se involucren en apologéticas insensatas. Este término se refiere a un último recurso para salvar las interpretaciones literales del pasado de alguna parte del texto ante las dudas surgidas por descubrimientos o argumentos científicos recientes. Un ejemplo común es la insistencia en seis días de Creación hace unos 6000 años, y el orden de la Creación descrito en el Génesis, contrario a la creencia científica actual, bien establecida, de un universo material de al menos 13.700 millones de años con un orden de eventos posteriores propuesto muy diferente.

El comentarista apologista se resiste al cambio proyectando escenarios que solo resultan superficialmente creíbles. Si los analizamos con mayor profundidad, podemos detectar fácilmente los errores de interpretación. Por ejemplo: dadas las confirmaciones empíricas de la

[304] En cuanto al Corán, se dice que fue compilado a partir de notas dejadas por el profeta Mahoma, aproximadamente veinte años después de su muerte. Sin embargo, la edición, realizada por escribas bajo la dirección del califa Uthman (yerno de Mahoma), fue selectiva. Se informa que muchas notas fueron deliberadamente excluidas de la compilación, borradas, quemadas u ocultadas. Se dice que algunas personas fueron reprimidas por oponerse a esta edición sesgada. (Véase Bar-Zeev, págs. 24-26). En este ejemplo, vemos cómo un documento puede ser moldeado por las intenciones deliberadas (espirituales, políticas o personales) de uno o más individuos.

teoría de la evolución (que tal vez no la prueben definitivamente, pero que sin duda la hacen *inductivamente superior a cualquier otra hipótesis* propuesta hasta ahora), resulta difícil aceptar la historia de Adán y Eva sin cuestionarla.

El apologista podría ahora admitir la prehistoria y reconocer que existieron otros seres similares al ser humano en la Tierra antes de Adán y Eva, durante decenas o cientos de miles de años, pero sugiere que una familia de estos humanos fue elegida divinamente hace unos 6000 años y recibió un alma especial que la distinguió desde entonces. Esto puede parecer, a primera vista, una reconciliación inofensiva y plausible, pero tras una reflexión, resulta insostenible.

La realidad empírica es que los estudios genéticos han demostrado claramente que los humanos actuales no *descienden* todos de una sola pareja (Adán y Eva, o quien sea) de hace unos 6000 años. Sus antepasados genéticos, aunque evidentemente emparentados, están mucho más dispersos geográficamente y son de edades muy diversas. Por consiguiente, el escenario propuesto para «salvar» el relato literal del Génesis no tiene éxito.

Un tipo particular de apologética consiste en afirmar anacrónicamente que el autor o autores y los comentaristas de la Torá *sabían desde siempre* que tal o cual afirmación histórica o científica tenía un significado metafórico, alegórico o místico, y no literal. Este es un argumento *retroactivo conveniente* que utilizan los rabinos posteriores cuando fracasan todas las demás apologéticas, para mantener la credibilidad de la Torá escrita y oral.

Sin embargo, cualquier análisis honesto de las declaraciones rabínicas del pasado evidencia que las autoridades anteriores, sin ninguna presión externa para retractarse, consideraban todas las afirmaciones como literalmente ciertas. Y, de hecho, muchas aún lo hacen hoy. En efecto, la mayoría de las autoridades, si se vieran obligadas a ello, estarían de acuerdo con el principio de que la lectura *literal* (o simple) es siempre verdadera, incluso si se proponen significados figurados o esotéricos adicionales.

Esta reflexión es importante, porque si seguimos su lógica debemos admitir que si muchas autoridades del pasado se equivocaron con respecto a numerosas afirmaciones históricas y científicas, entonces sus afirmaciones religiosas, legales y rituales *también son* , en cierta medida, cuestionables. El hecho de que una autoridad *más reciente* haya admitido que una afirmación no es literalmente cierta no cambia el hecho de que *las autoridades anteriores* la creyeran literalmente. La psicoepistemología de los primeros defensores sigue siendo dudosa, *incluso si* los posteriores matizan sus afirmaciones con tono apologético.

Teniendo en cuenta, por ejemplo, que muchos de los autores de *midrashim fantásticos* (historias escritas en la época talmúdica) eran al mismo tiempo autoridades *halájicas* (legisladores judíos), bien podríamos preguntarnos si se puede confiar en que tales personas (que evidentemente no podían distinguir claramente entre su imaginación y la realidad) dirijan nuestras vidas (al afirmar que todas sus decisiones son de origen divino en última instancia).

Si hubieran dicho explícitamente: «Esto es, por supuesto, una metáfora; no tomen mis palabras al pie de la letra», su credibilidad habría permanecido intacta; pero normalmente no hacían tal aclaración. Y, de hecho, durante siglos, la mayoría de la gente, si no todos, interpretaron sus dichos literalmente, y muchos aún lo hacen.

Además, las posteriores exenciones de responsabilidad están formuladas de tal manera que las consecuencias religiosas parecen localizadas e insignificantes. Los rabinos modernos que admiten errores fácticos del pasado por parte de las autoridades no extraen conclusiones

sistemáticas ni radicales de sus admisiones. Al reconocer las limitaciones epistemológicas de sus predecesores, no reevalúan la totalidad de las doctrinas y creencias heredadas de ellos.

Un artificio notable utilizado por los comentaristas rabínicos en tales contextos es el argumento de que "la naturaleza ha cambiado" (*nishtaneh hateva*). Ante un desacuerdo serio entre alguna declaración de la Torá o las suposiciones de quienes interpretaron la ley en el pasado con respecto a algún aspecto de la naturaleza, y el conocimiento científico actual al respecto, quienes interpretaron la ley posteriormente a veces reinterpretan la declaración de la Torá o revisan la ley, alegando que ya no es aplicable porque "la naturaleza ha cambiado", es decir, los hechos o las leyes de la naturaleza involucradas se han vuelto literalmente diferentes.

No aportan ninguna prueba de que la naturaleza haya cambiado, pero para ellos es obvio que «debe haberlo hecho», porque en su opinión la Torá o quienes tomaron las decisiones en el pasado no pudieron haberse equivocado. Esta postura, que considera a la naturaleza más susceptible al cambio que la *halajá* , es prácticamente inevitable si partimos de la premisa de que, una vez establecida la ley, queda fijada de una vez por todas. En consecuencia, quienes tomaron las decisiones son considerados infalibles y sus decisiones, irreversibles. La única forma de eludirlas es considerar que los términos involucrados son diferentes o que las condiciones han cambiado de alguna manera.

Los comentaristas rabínicos son maestros en el arte de tejer argumentos tortuosos que dan la impresión de que todas las dificultades aparentes de este tipo se resuelven satisfactoriamente. Pero si analizamos con más detenimiento y considerando un contexto más amplio, a veces podemos encontrar su razonamiento decepcionantemente superficial, si no directamente deshonesto. La religión, debido a su rigidez inherente, lamentablemente se basa a menudo en la manipulación de la opinión.

En conclusión , no se debe basar la fe en Dios, la Creación y los valores de la Torá en una interpretación demasiado literal del texto y sus comentarios. Es importante mantener una mente abierta y flexible, receptiva a la razón y la experiencia, y dispuesta a adaptar las propias creencias según sea necesario. Hay que ceñirse a lo esencial y actuar con madurez.

En otras palabras, deberíamos *ampliar* nuestra fe y hacerla menos rígidamente ligada a un escenario particular. Podemos, y me atrevo a decir que deberíamos, seguir inspirándonos y guiándonos por la Torá, por supuesto; pero ya no podemos insistir con credibilidad en la verdad literal en todos sus pasajes. Del mismo modo, podemos seguir agradecidos por la claridad que los comentaristas nos han aportado sobre el texto, pero al mismo tiempo debemos mantener cierto espíritu crítico y estar dispuestos a ejercer un juicio independiente.

La misma actitud se aplica a la Biblia cristiana, al Corán musulmán y a otros textos religiosos y sus comentarios. Los fundamentalistas, que se niegan a adaptarse al cambiante contexto del conocimiento, perjudican a la religión, haciéndola parecer totalmente inverosímil en lugar de solo parcialmente.

4. Tradición versus innovación

No pretendo participar en la moda de denigrar religiones, sino simplemente exponer lo que parece evidente, *dadas las numerosas y flagrantes erratas de hecho y lógica* presentes en todos esos documentos y tradiciones, y considerando el contexto histórico. Sin embargo, estas reflexiones no deberían llevarnos a abandonar por completo nuestras tradiciones religiosas. Yo optaría por una postura intermedia, ni fanáticamente religiosa ni agresivamente secularista.

Mi postura hacia la religión, cabe destacar, no es la de un opositor que busca desacreditarla y humillar a sus defensores. Prefiero una actitud zen: la de un meditador que observa con paciencia y serenidad el fluir de sus pensamientos. No espero respuestas inmediatas y definitivas a todas las preguntas. No me aferro a los resultados, sean positivos o negativos. Más bien, medito sobre las nuevas ideas que surgen y las agradezco debidamente. De esta manera, mi imparcialidad, objetividad y credibilidad se mantienen siempre.

Ninguna de las críticas a la religión debe interpretarse como una exclusión de la posibilidad de Dios del conocimiento humano. Las numerosas imperfecciones de la religión ni siquiera excluyen la posibilidad de encuentros humanos (individuales o colectivos) con Dios, como los que se cree que tuvieron lugar en el Sinaí hace unos 3300 años. Podemos mantener una mente abierta en ambos casos. No existe justificación lógica para rechazar toda «especulación metafísica» de forma automática y para siempre [305]. La especulación es una de las maravillosas facultades de la mente humana; es absurdo bloquearla dogmáticamente. Tal política solo puede empobrecer el pensamiento y el ser humanos.

El proceso de desarrollo religioso descrito anteriormente debe entenderse en su esencia, como la *transmisión de diversos valores cruciales* . No debemos desechar la tradición por completo, ni rechazarla sin más debido a sus deficiencias científicas, históricas o de otra índole. Un rechazo tan indiscriminado solo puede conducir a un callejón sin salida moral y espiritual como el que observamos hoy. Si se abandona por completo la sabiduría del pasado, solo se logrará la ruina de los valores humanos.

> En este contexto, conviene hacer un comentario sobre el antisemitismo. Una de las principales razones por las que los judíos suelen ser odiados por los no judíos (especialmente por cristianos y musulmanes, aunque parece que este sentimiento se está extendiendo cada vez más), y por la que los judíos religiosos suelen ser odiados por los no religiosos (los llamados judíos que se odian a sí mismos), es que el judaísmo ha traído al mundo la carga de la conciencia de Dios: el «yugo del reino de los cielos».
>
> Muchos perciben esto como una imposición artificial de deberes e inhibiciones indeseables, y quienes provocaron esta molestia (los judíos) son profundamente resentidos por ello. Por supuesto, no todos reaccionan de forma tan negativa, pero

[305] Contrariamente a lo que han insistido Bertrand Russell y otros.

> lamentablemente algunos sí. En cualquier caso, debemos tener presente que muchas de las críticas a la religión son simplemente resistencia a sus imposiciones éticas. El crítico busca maneras de liberarse de esa carga.

Peor aún, quienes se oponen radicalmente a toda religión terminan defendiendo *perversamente* lo opuesto a las virtudes y valores religiosos. Lo que era virtuoso y bueno se vuelve vicioso y malo, y viceversa. Este es el espíritu de nuestra época, nuestro *Zeitgeis* . Por ejemplo, hoy en día, muchos grupos y medios de comunicación de izquierda (algunos de ellos con participación judía) presentan a Israel como el agresor de los árabes en lugar de como su víctima. Asimismo, la homosexualidad se ha convertido en una moda en vez de ser vista como una de las prácticas más abominables para hombres y mujeres.

Más bien, deberíamos aprender a identificar la esencia de cada asunto que concierne a la tradición religiosa, su fuente espiritual. Deberíamos encontrar en ella la valiosa enseñanza de la sabiduría e ignorar las invenciones históricas y las adiciones accidentales, pues ya no tienen la importancia que alguna vez tuvieron. Los hechos erróneos y los razonamientos falsos deben reconocerse y denunciarse como tales, sin recurrir a apologéticas retorcidas ni a la hostilidad. Definitivamente, debemos rechazar lo que parezca absurdo o insostenible [306]; pero eso no significa rechazarlo todo. Separemos lo valioso de lo superfluo. Por ejemplo, reconozcamos la igual dignidad de la mujer allí donde tradicionalmente se ha puesto en duda.

Por supuesto, esta no es una tarea fácil. ¿Debería ignorar las leyes dietéticas kosher, por ejemplo? Si es así, ¿con qué fundamento, además de la conveniencia personal? Quizás, en lugar de abandonar las leyes de *kashrut* , deberíamos optar por la dieta vegetariana, más restrictiva y humana (que, por cierto, también es kosher). ¿Cómo podemos estar seguros de que nuestras intuiciones y motivaciones subyacentes al elegir son puramente espirituales? Pero este es el quid de la cuestión para la facultad humana de valoración: cómo distinguir la inteligencia y la sabiduría de la estupidez y la insensatez. Se necesitan pureza, sinceridad, intuición lúcida y lógica honesta para evitar desviarse.

Evidentemente, no pretendo defender aquí los movimientos conservadores, reformistas ni otros movimientos modernos derivados del judaísmo, por no hablar de sus variantes cristianas y musulmanas, ni de la religión pseudocientífica atea-secular que impera actualmente. Todos ellos merecen, cada uno a su manera, numerosas críticas. No abogo por una nueva construcción intelectual, una nueva pseudoespiritualidad, una mayor permisividad ni un fanatismo novedoso. Simplemente busco lo intuitivamente obvio, lo claramente cierto.

---

[306] Una interpretación rabínica que me resulta muy difícil de aceptar se refiere a Deuteronomio 22:6-7 (el mandato bíblico de ahuyentar a la madre ave antes de tomar los huevos de su nido). Esta ley, a primera vista, parece una lección de humanidad: no ser cruel con los animales y tener en cuenta sus sentimientos. Sin embargo, el Talmud la convierte en un mandato para tomar huevos de un nido (¡incluso si no se necesitan hoy!), para cumplir con la irracional mitzvá de ahuyentar primero a la madre. Insisten en que esta ley no debe interpretarse como una exigencia de humanidad hacia los animales, prefiriendo admitir que es inexplicable. Por supuesto, tienen que hacerlo porque defienden la visión carnívora de que los animales pueden sufrir cierto daño (sin duda, el necesario, pero no más) ya que se les permite ser alimento para los humanos. Para un lector ingenuo como yo, la ley es *condicional* : significa « *Si* buscas huevos y encuentras a la madre empollándolos, *entonces* ahuyenta a la madre antes de coger los huevos». Los rabinos la transforman en una ley *incondicional* : «Siempre que camines por el bosque y veas a una madre empollando sus huevos, *debes* apartarte de tu camino, ahuyentarla del nido y coger los huevos». ¿Qué interpretación te parece más creíble?

Las tradiciones que nos transmitieron nuestros antepasados espirituales nos ofrecen *pautas* . Me viene a la mente la imagen del dedo que señala la luna. No te obsesiones con el dedo, sino dirige tu atención a la luna que apunta. No permitas que la tradición te esclavice ni te oprima, sino úsala para liberarte e iluminarte. Esta puede ser una tarea muy difícil, porque todo en el judaísmo exige una conformidad absoluta. Se requiere gran valentía para vencer esta poderosa fuerza, sin perder de vista su alcance. Para dejar que te influya positivamente, sin permitir que te domine por la fuerza.

¿Y qué si la Biblia (y cualquier otro texto similar) resulta tener, al final, aspectos ficticios? Una obra de ficción también puede inspirar. Lo importante es la transmisión de la verdad espiritual que la obra pretende y logra. Además, la ficción suele basarse en hechos. De hecho, la ficción debe basarse en algunos hechos; no existe la ficción pura. A menudo, la ficción es la mejor manera de transmitir los hechos, pues si se presentan de forma sistemática como datos áridos, pueden perder su esencia.

Si creo en Dios y deseo expresar esa creencia mediante el culto, es posible que necesite algún tipo de ambiente y contexto religioso para hacerlo de manera convincente. Podría «inventar mi propia religión» [307], pero ¿para qué reinventar la rueda, cuando tengo a mi disposición las venerables prácticas religiosas de mis antepasados judíos u otras tradiciones de las que inspirarme (quizás adaptando algunos elementos según las circunstancias actuales)? Algunas personas crean su propia religión; otras prefieren simplemente practicar el culto de maneras tradicionales.

Lo más importante, creo, es comprender que la espiritualidad es beneficiosa, es decir, que te beneficia en un sentido profundo y a largo plazo. Tú eres el dueño de tu destino, y es absurdo descuidarlo. Asume la responsabilidad y evoluciona positivamente. Esta es una lección que el judaísmo (y religiones similares) pueden aprender del budismo (o de algunas de sus ramas).

El judaísmo tiende a imponer el cumplimiento estricto de sus leyes mediante la desaprobación y otras formas de presión social y psicológica (aunque no exclusivamente). Constituye una rutina de por vida con escaso margen para la objeción. El budismo, en cambio, ofrece la posibilidad de elegir; no te desaprueba por obrar mal o no hacer lo correcto, sino que te recuerda amablemente que es insensato comportarse así y te aconseja que elijas la sabiduría. Este último método, más amigable, parece más apropiado en la actualidad.

---

[307] Como recomendó Timothy Leary. Un ejemplo reciente es *El Libro de Urantia* , escrito a principios del siglo XX en Estados Unidos. Hay muchísimos más. De hecho, ¿acaso no son todas las religiones, en última instancia, invenciones de hombres y mujeres?

5. El patrimonio rabínico

Si bien la gran mayoría de los rabinos son, sin duda, personas virtuosas, entrañables y judías excepcionales, como clase profesional pueden caracterizarse como *burócratas de espíritu* [308]. Su tarea consiste únicamente en aplicar las normas y reglamentos vigentes, no en razonar ni cuestionar los dogmas.

Los rabinos son funcionarios formados para ser convencionales, para ajustarse a la Torá y a las interpretaciones pasadas y presentes de la misma generalmente aceptadas por la profesión. Se les enseña a desenvolverse dentro de ese marco básicamente fijo, a relacionar rígidamente todo lo que encuentran exclusivamente con él. Se les enseña a repetir acríticamente tópicos tradicionales o a formular nuevas justificaciones.

No se les permite dudar de ningún hecho tradicional, o al menos no por más tiempo del necesario para encontrar la respuesta a su pregunta en las fuentes tradicionales, las cuales deben aceptarse por fe, incluso si parecen inexactas desde el punto de vista fáctico o lógico, o simplemente arbitrarias o descabelladas. Los rabinos no tienen autorización para investigar a fondo ni para innovar radicalmente. Si alguna vez se desvían de la tradición, sus colegas y líderes los llaman rápidamente al orden (bajo la eventual amenaza de expulsión, presumiblemente) [309].

Una consecuencia de esta educación mediocre y soporífera es que los rabinos no pueden desarrollar una valentía intelectual ni una honestidad plenas. Su perspectiva cognitiva es intrínsecamente deficiente. Son incapaces de comprender o manejar de forma práctica nuevos hechos y argumentos, o nuevas situaciones históricas, para las cuales su marco de referencia cerrado los ha dejado completamente desprevenidos.

En tales casos, responden *ignorando los hechos y los argumentos, o bien evadiendo la verdad y dilatando el proceso* . Incapaces de dar respuestas razonables, simplemente ignoran las preguntas planteadas, prometen responder más tarde pero no lo hacen, fingen dar respuestas o apelan a la confianza. Y, al no poder tomar medidas correctivas no previstas por la ley, pretenden que los problemas no existen o que no son tan graves como afirman.[310]

Esto resulta demasiado evidente en muchos temas científicos, como los descubrimientos modernos sobre el tamaño y la edad del universo o la teoría biológica de la evolución [311].

---

[308] El mismo comentario peyorativo puede hacerse con respecto a funcionarios similares en otras religiones.

[309] Vimos un caso similar hace unos años en Israel, cuando una figura tan importante como Adin Steinsaltz se vio obligado a retractarse de ciertas cosas que había dicho por orden de otros rabinos importantes.

[310] Personalmente, todo esto me ha quedado muy claro al observar la ausencia de respuestas de los rabinos a mi libro *Lógica Judaica* .

[311] Estoy seguro de que estas cosas nunca se enseñan en las yeshivás, aunque podrían considerarse momentáneamente y descartarse sin más si un estudiante hace preguntas al respecto.

También se manifiesta en las consecuencias de los avances tecnológicos modernos, como la crueldad hacia los animales inherente a la ganadería y matanza industrial, la amenaza que supone la pesca mecanizada para las especies de peces o el aumento descontrolado de la homosexualidad en la sociedad en general en los últimos años. Pero también es cierto en cuestiones mucho más banales.

La mayoría de los rabinos que he conocido se niegan a estudiar libros de filosofía, ciencia e historia modernas, no por pereza, sino por temor a descubrir errores en las creencias tradicionales. (Por otro lado, yo también he llegado a evitar las salas de estudio de la Torá, ¡por miedo a convertirme en ateo! Cuando asisto a una y veo lo poco que saben allí sobre filosofía, ciencia e historia actuales, y lo absurdos y artificiales que son algunos de sus argumentos, prefiero guardar silencio para no herir sus sentimientos, aunque me entristece).

Al decir todo lo anterior sobre la comunidad rabínica, no pretendo expresar ninguna antipatía personal hacia ningún individuo ni hacia la profesión en su conjunto. Tampoco tengo ningún interés doctrinal oculto. De hecho, siento un profundo respeto por mi religión y sus guardianes institucionales; lo digo con sinceridad, sin temor ni intenciones diplomáticas. Simplemente intento ser un observador objetivo y un crítico honesto.[312]

Me refiero, por supuesto, a los rabinos generalmente reconocidos como ortodoxos o tradicionales, no a los llamados [313]rabinos de los movimientos conservadores, reformistas u otros movimientos disidentes similares. Si bien el problema en el bando ortodoxo reside quizás en una rigidez excesiva (generalmente), el problema en el bando contrario es una laxitud excesiva. Esta última diluye el judaísmo a su antojo —adaptando la ley a los deseos populares del momento— hasta que pronto queda casi nada de él. Tal permisividad arbitraria es una impostura. Es necesario un camino intermedio: un camino más reflexivo y valiente, que tenga en cuenta los avances del conocimiento y la sociedad sin caer en el extremo opuesto.

Cuando los rabinos, los *poskim* , toman una decisión que parece excesivamente estricta —o, en algunos casos, excesivamente indulgente—, es evidente que han hecho todo lo posible por ajustarse a los preceptos del judaísmo y considerar las necesidades humanas de los judíos. No lo dudo. Podríamos decir que son víctimas del sistema. Es comprensible que teman pecar y hacer pecar a otros. El escaso margen de maniobra para el cambio es casi inevitable, dadas las circunstancias históricas y la estructura del judaísmo.

El judaísmo afirma haber sido revelado en el Sinaí, principalmente en la Torá escrita y, simultáneamente, en la ley oral (que supuestamente también fue dada en el Sinaí y transmitida íntegramente a los autores del Talmud). Ninguna de estas afirmaciones puede verificarse; e incluso cuando se demuestra que parte del contenido es fáctica o lógicamente dudoso o absurdo, no se nos permite descartarlo. Incluso si los principales rabinos se reunieran y decidieran lo contrario, siempre habría disidentes moralistas. Es dudoso que esta trágica situación pueda remediarse alguna vez. Por lo tanto, los judíos religiosos parecen condenados a sufrirla hasta el final.[314]

---

[312] Huelga decir que los problemas y falacias aquí enumerados no son exclusivos de los rabinos. Se pueden encontrar en otros grupos, ya sean religiosos, políticos o supuestamente científicos.

[313] Digo "supuestos" porque han usurpado un título que existía mucho antes de su llegada. Si hubieran sido honestos, se habrían llamado de otra manera.

[314] Un encarcelamiento doctrinal similar se observa en la religión musulmana, por las mismas razones. Los seres humanos tienen una historia, y les resulta muy difícil liberarse del karma del pasado.

6. Ilógica judía

escribí un libro titulado *«Lógica Judaica»* . Lo titulé así porque el judaísmo implica, naturalmente, un pensamiento lógico formalmente válido (como el argumento *a fortiori*), y sus defensores rabínicos tienen una marcada tendencia a razonar. Sin embargo, en esa misma obra señalé que los rabinos también utilizan muchas formas de argumentación lógicamente inválidas, ya sea por ser non sequiturs o contradictorias. Esto se demostró formalmente, es decir, mediante X e Y: métodos cuyos resultados son tan incontrovertibles como las demostraciones matemáticas. Por lo tanto, existe una considerable dependencia de la ilógica en el judaísmo, así como de la lógica.

También demostré que la lógica rabínica es muy a menudo inductiva en lugar de deductiva. Los propios rabinos no son conscientes de esta distinción, aunque han realizado importantes contribuciones a la lógica inductiva, especialmente con el decimotercer principio de Rabí Ismael. Este es uno de los principios de armonización, y existen otros válidos; pero también hay algunos inválidos. Esto es significativo, porque una conclusión puede ser una falacia lógica en la lógica deductiva y, sin embargo, una inferencia válida en la lógica inductiva. Además, una contradicción en el discurso deductivo bien podría resolverse mediante métodos inductivos. Los rabinos, cabe reiterar, se desempeñaron excepcionalmente bien en estas técnicas lógicas más avanzadas, aunque no con la suficiente consciencia. Como resultado, no desarrollaron un sistema lógico completamente coherente y suficientemente exhaustivo.

A pesar de mis importantes contribuciones y desafíos a la lógica judaica, desde la publicación del libro he recibido escasa repercusión. Algunos académicos han respondido positivamente, pero generalmente con un evidente temor a un respaldo público explícito. Por lo general, ningún rabino me ha agradecido ni reprendido. Si bien he solicitado respuestas locales e internacionales, tanto en persona como por correo, la respuesta ha sido uniformemente evasiva. Incapaces de responder preguntas u objeciones, evitan el tema. Lo cual, por supuesto, también es ilógico.

Falacias informales . A lo largo de los años, también he observado muchas falacias informales practicadas por los rabinos. A continuación, presento algunos ejemplos comunes que he anotado por escrito y que considero dignos de atención.

- Los rabinos suelen dar (o aceptar) explicaciones que, en realidad, son ***pseudoexplicaciones*** . Es decir, ni por experiencia ni por razón, explican el fenómeno en cuestión; pero el mero hecho de proponerlas como discurso explicativo da la falsa impresión de que se ha dado una explicación real. Por ejemplo, al comentar Levítico 2:13, que dice: « *Con todas tus ofrendas ofrecerás sal* », Rabí Ibn Ezra sugiere que hacer lo contrario sería «una señal de desprecio» (*Soncino Chumash* , p. 611). Aquí no se nos dice por qué la sal debería tener algo que ver

con el desprecio; la conexión entre estas dos cosas simplemente se afirma, como si fuera obvia una vez explicitada.[315]

> Un ejemplo aún más relevante en el contexto actual es la prohibición rabínica de que las mujeres sean llamadas a leer la Torá. Si bien consideran que esto está permitido en principio, lo prohíben porque atenta contra el "honor de la comunidad" (y no por ningún motivo relacionado con los peligros de la interacción cercana entre hombres y mujeres). Cuando se les pregunta con mayor precisión de qué manera podría verse perjudicado ese honor, es decir, qué significado exacto tiene la palabra "honor" en este contexto, no pueden dar una respuesta. Su argumento es, por lo tanto, circular: es deshonroso simplemente porque así lo decimos. La referencia al honor es un mero pretexto; no existe una razón real.

- Comparable a esta falsa explicación, en lo que respecta a la causalidad en sentido ontológico, es la ***supuesta prueba*** de una conclusión inevitable mediante premisas hipotéticas que, de hecho, no la implican lógicamente. Esta última práctica, que constituye una pseudoexplicación en sentido epistemológico, también se encuentra frecuentemente en el discurso rabínico. A veces, esto se debe a que los rabinos confunden el razonamiento inductivo con la deducción. Otras veces, lo justifican mediante un principio hermenéutico conocido, que puede ser lógicamente válido o no (por ejemplo, el argumento *de gezerah shavah* , basado en analogías verbales del texto). Y a veces lo hacen sin justificación alguna, inconscientemente o como un truco discursivo.

- Otro error común es ***la inconsistencia en las explicaciones o pruebas*** . Por ejemplo, los rabinos prohíben comer e incluso beber (con algunas excepciones) antes de la oración matutina, argumentando que es una falta de respeto presentarse ante Dios con el estómago lleno o en estado de embriaguez. También enseñan que la oración vespertina debe recitarse antes de la cena. Si bien la explicación parece convincente, si es cierta, ¿por qué aplicarla solo a las oraciones matutina y vespertina? ¿Por qué no se restringen con tanta severidad la oración adicional en días especiales y la oración vespertina diaria? En estos casos, el problema radica en la falta de armonización.

- Algunas resoluciones legales (que suelen atribuirse oralmente en el Sinaí) se basan en una ***interpretación restrictiva*** de los motivos de la acción en cuestión. Esto es falaz, ya que ignora información fáctica. Por ejemplo, prohíben sentarse o permanecer de pie con la espalda recta, bajo la suposición de que tal postura es señal de vanidad o arrogancia. Si bien este es *un* posible motivo para dicha postura, existen otros. Por ejemplo, se puede considerar (como enseña la meditación) que una postura erguida favorece el buen funcionamiento del cuerpo, expresa y mejora la agudeza mental y fomenta la fortaleza y la disciplina moral. En cambio, una postura encorvada no demuestra que se haya vencido el orgullo; puede ser fingida.[316]

---

[315] Cabe aclarar que no estoy incitando al desprecio, sino que simplemente pregunto por qué la sal debería considerarse prueba de una actitud mental de falta de respeto. A mi parecer, no existe una relación natural evidente entre ambas cosas, por lo que una no puede explicar la otra.

[316] El ideal rabínico del hombre (judío) parece ser el de una criatura encorvada y apenada, encorvada por el estudio continuo de los libros sagrados en interiores y apenada por todos los pecados cometidos. Al parecer, los rabinos resentían (¿o se sentían menospreciados?) a cualquiera que mantuviera una postura más erguida que ellos. ¿Por qué pensar que Dios favorece una postura física poco saludable? Habría bastado con insistir en la humildad *mental* y en evitar el orgullo al estar frente a

- Los comentaristas rabínicos tienden ***a ignorar o para eludir silenciosamente Preguntas que no pueden responder*** . Se enorgullecen de tener respuestas para casi todas las preguntas, pero eso se debe a que se concentran solo en las fáciles. Las preguntas difíciles las ignoran, fingen no haberlas oído o evitan a quienes las formulan. Piensan o dicen que «seguramente hay una respuesta para cada pregunta, aunque yo no la conozca», refiriéndose a una respuesta que necesariamente concuerde con sus arraigadas creencias, pero, por supuesto, semejante suposición es epistemológicamente injustificable.

  Ejemplos evidentes de cuestiones difíciles son todas las discrepancias conocidas hoy en día entre, por un lado, la ciencia y la historia, y por otro, el texto bíblico y los comentarios posteriores, como la edad de la Tierra, el origen de la especie humana, etc. Pero también existen problemas internos embarazosos que ni siquiera se mencionan, y mucho menos se resuelven [317]. Un comentario que leí lo deja claro, afirmando que está «prohibido» reconocer explícitamente una contradicción textual para la cual no se vislumbra una solución, hasta que, si es que alguna vez se encuentra, se la encuentre (la justificación dada es el decimotercer principio de R. Ishmael) [318].

- Por el contrario, los comentaristas rabínicos —en particular los del Talmud— tienden ***a inventar problemas artificiales*** . Por ejemplo, dictaminan que no se puede llamar a dos sacerdotes (*kohanim) para la lectura de la Torá (aliyah*) en primer y segundo lugar, porque la gente podría pensar que el segundo fue llamado después del primero, debido a que este último carecía de las credenciales necesarias. Sin duda, esta es una razón inventada, *un pilpul* en sentido peyorativo, ya que pocas personas pensarían tal cosa, y además, los rabinos podrían simplemente haber decretado que tal interpretación de la secuencia era incorrecta. (Cabe señalar que este ejemplo también se ajusta a la categoría de «interpretación restrictiva» mencionada anteriormente).

Una de las principales causas subyacentes de la mayoría de los comportamientos ilógicos mencionados anteriormente es que todo comentario, interpretación o explicación rabínica debe mantenerse dentro de ciertos parámetros tácitamente definidos. Está prohibido pensar de forma innovadora. Algunos pensamientos son tabú, más allá de los límites tradicionales de lo posible. Es mejor no formular ni intentar responder ciertas preguntas para no correr el riesgo de transgredir esos límites. En mi opinión, esto es una falta de valentía, o incluso de fe, pues si uno tiene una fe y una confianza sólidas, afronta todos los desafíos sin temor.

Él. Los rabinos se equivocaron al considerar que la postura erguida era *necesariamente* consecuencia de actitudes reprobables. No observaron que puede tener otras causas psicológicas, que son perfectamente legítimas e incluso deseables desde el punto de vista religioso. La postura física es solo el efecto superficial; lo que importa es la actitud subyacente que la origina.

[317] Véase **el Apéndice 1** para un ejemplo de preguntas sin respuesta. En el Libro de los Números, donde se dice que los hijos de Israel están numerados con precisión, todas las estadísticas relativas a las doce tribus y las tres familias levitas terminan en números redondos muy improbables: generalmente en centenas y muy raramente en decenas. ¿Cómo es posible? ¿Por qué Moisés se aproximaría a los números, o por qué Dios favorecería milagrosamente los números redondos?

[318] Encontré este comentario, atribuido a R. Haim Soloveitchik de Brisk, en un libro titulado *Talelei Oroth* (vol. 1/Bereshith, edición francesa, pág. 184). Lo interesante es que esta supuesta regla no se *corresponde* con la decimotercera proposición de R. Ismael, pues en esta última, cuando se halla una contradicción, se adopta *la segunda* proposición hasta que se descubre una tercera que concilia las dos primeras. En la nueva formulación vemos una aceptación explícita de la ilógica consciente; la negación de algo evidente se presenta aquí como una virtud, una prueba de piedad y fe, una fuente de orgullo.

Me parece que nuestras religiones, el judaísmo y todas las demás, deben esforzarse por verificar y perfeccionar su lógica. Antiguamente, la mayoría de los seres humanos eran muy crédulos, pero hoy en día muchos lo son menos, y es probable que esta tendencia continúe en el futuro. Si la religión ha de sobrevivir, debe adaptarse a la evolución humana y volverse más rigurosa lógicamente. En lugar de legitimar y perpetuar ideas y hábitos absurdos, debería ser un instrumento de desarrollo e ilustración humana.

Digo todo esto, nótese bien, no por el deseo de devaluar y extinguir la religión, sino, por el contrario, por el deseo de ayudarla a sobrevivir, pues estoy convencido de que contiene mucho de bueno para los seres humanos. Las religiones son depositarias de la espiritualidad humana, de los valores más elevados de la cultura humana.

El judaísmo es como un gigantesco proyecto de ingeniería, ejecutado por innumerables trabajadores dedicados. La estructura resultante, reconozcámoslo, parece una construcción desordenada y endeble. Tanto su narrativa como sus aspectos legales presentan numerosas contradicciones internas e imprecisiones fácticas, mucha vaguedad, ambigüedad y contenido dudoso, así como numerosas lagunas y cabos sueltos, por no mencionar innumerables añadidos y artificios inexplicables.

Todo se mantiene unido gracias a una lógica que solo puede describirse como una especie de parche, fabricado a medida a lo largo de los siglos para evitar que la frágil estructura se desmorone. Sin embargo, de ella emana una intensa espiritualidad, y esta es, por supuesto, la justificación de todo.

Torá y ciencia (*Torá umada*) . Los defensores de la ortodoxia estricta no solo incurren en fallas lógicas, sino que también renuncian a la experiencia cuando les conviene. Sin duda, preferirían estar en plena concordancia con la lógica y la experiencia, y nosotros también lo desearíamos, pero a veces se ven obligados a abandonar una u otra para mantener intactas sus presuposiciones sobre la Torá y la halajá.

Un buen ejemplo [319]de esto es el tema de la " *matzá rica* ", un pan que tradicionalmente se considera sin levadura porque se elabora con jugo de fruta puro. Según las autoridades (en particular, los Tosafot), este pan no contiene levadura (no es *jametz*) siempre que no se le haya añadido agua, y por lo tanto se puede poseer y consumir durante la Pascua. Sin embargo, la ciencia moderna nos informa que el jugo de fruta es simplemente agua mezclada con fructosa, por lo que contiene aproximadamente la misma cantidad de levadura (un pequeño microorganismo fúngico) que el agua pura. Esto se puede demostrar experimentalmente y no admite dudas.[320]

Así pues, desde un punto de vista científico, la exención del estatus de jametz para la matzá rica parece basarse en un error de hecho; y los judíos que poseen y consumen este alimento durante

---

[319] Recientemente, se extrajo información de un interesante artículo de David Kessler, publicado en *Higayon* , vol. 3 (1995): «Ensayo de revisión: *Torá y ciencia,* de Judah Landa». También ofrece otros ejemplos. Para un ejemplo más complejo, véase **el Apéndice 2** del presente libro.

[320] Un rabino me sugirió que, incluso si la cantidad de levadura es prácticamente la misma en jugo de fruta puro y en agua (o viceversa, en jugo de fruta mezclado con agua), quizás la levadura no haga levar el pan cuando está en jugo de fruta. Bueno, no es descabellado pensarlo, pero en cualquier caso es fácil comprobarlo experimentalmente. Prepara dos panes, usando cantidades iguales de harina y de ambos líquidos, y observa si levanten lo mismo o no.

la Pascua judía estarían contraviniendo, con permiso rabínico ortodoxo, una clara prohibición de la Torá. Sin embargo, en lugar de adaptarse objetivamente al conocimiento empírico en constante evolución, la halajá se mantiene sin cambios. Esto es comprensible, ya que negar una decisión de las autoridades competentes pondría en duda todos sus demás juicios.

Cuando le planteé este dilema al rabino principal de Ginebra, R. Yitzhak Dayan, me dio una respuesta interesante. Dijo, si mal no recuerdo, que todo lo que la halajá declara kosher o jametz es y siempre ha sido así. Según entendí, quería decir que incluso si el jugo de fruta puro contiene levadura, la matzá rica sigue siendo kosher para Pésaj, porque la ley original sobre el jametz dada en la Torá *debió haber contemplado tácitamente como excepción* la levadura presente en dicha matzá rica.

En otras palabras, aunque la ley original pueda parecer general en una lectura literal, puede interpretarse a posteriori como más específica de lo que parecía. Es decir, cuando la Torá nos prohibió consumir levadura durante la Pascua, no consideró como tal, en sentido legal, todos los microorganismos que solemos llamar «levadura» presentes en la matzá. El término utilizado es el mismo, pero no designa exactamente el mismo conjunto de elementos. Para el científico, toda levadura cuenta como tal. Pero para el halajista, solo aquello que la halajá ha llegado a designar como levadura lo es en la práctica.

A primera vista , esta postura no es descabellada; de hecho, es coherente con la autoridad absoluta que la Torá parece conferir a los futuros rabinos (Deut. 17:8-13) y con el principio rabínico general de que lo que decidan los que toman las decisiones es ley, incluso si parecen considerar que lo correcto es incorrecto (véase Rashi a Deut. 17:11). También es coherente con la afirmación tradicional [321]de que toda la Torá Oral fue entregada en el Sinaí junto con la Torá Escrita.

Sin embargo, cabe preguntarse si quienes tomaron la decisión (en este caso, Tosafot) habrían llegado a la misma conclusión de haber conocido entonces los datos empíricos sobre la levadura que se conocen hoy en día. Pues, no obstante, es evidente que, en su opinión, el zumo de fruta no contenía levadura mientras no se le añadiera ni una gota de agua.

Para quienes nos aferramos a la racionalidad y al empirismo, la excepción de la matzá rica se basaba históricamente en una suposición inexacta sobre algo o un evento puramente físico. Pero (aparentemente para nosotros) los halajistas se conforman con construcciones artificiales, basadas en definiciones arbitrarias que tienen relativamente poca relación con la Naturaleza tal como se entiende comúnmente. ¿Qué distingue al agente leudante del agua del que se encuentra en el jugo de fruta puro? Científicamente, nada en absoluto; están compuestos por los mismos organismos; la única diferencia entre ellos es el entorno en el que se encuentran. Pero para la ley judía, eso es suficiente para distinguirlos.

Resulta difícil demostrar que esta no fuera la intención original de la ley de la Torá si no se le otorga una credibilidad incondicional a la lectura literal. Además, cabe destacar que, en este caso, la lectura literal se abandona sin razón aparente: no existe contradicción con ningún otro pasaje de la Torá ni ninguna otra dificultad técnica que justifique dicha reinterpretación.

---

[321] Esta afirmación fue formulada, si no me equivoco, por Saadia Gaon para defender la ley oral y las interpretaciones tradicionales de la Torá frente a las críticas caraítas. Personalmente, la considero un mito: como sostengo en *Lógica Judaica,* parece históricamente evidente que la tradición ha evolucionado (crecido y, en menor medida, cambiado un poco) a lo largo de los siglos y milenios de la vida judía.

Simplemente se trata de una declaración rabínica que aparece de repente en la historia de la halajá, y que desde entonces se defiende a capa y espada.

En cuanto a la afirmación de que incluso si los rabinos llaman izquierda derecha y derecha izquierda, deben seguirse sus indicaciones, esto podría justificarse con referencia *a opiniones personales, especulaciones o actos de fe* , basándose en que el juicio subjetivo de los Sabios (quienes, en principio, son más puros espiritualmente y están menos influenciados por las pasiones que los hombres y mujeres comunes) es más fiable. Pero en el caso de *hechos públicamente demostrables o leyes de la naturaleza científicamente probadas* , ningún rabino, por muy elevada que sea su autoridad halájica, puede apelar razonablemente a tal superioridad de juicio; se trata simplemente de una cuestión de verdad objetiva.

Lo que quizás se necesita aquí es comprender que juzgar cuestiones de hecho o de lógica no es, en última instancia, algo sujeto a preferencias subjetivas; nuestra actitud debe ser lo más objetiva e imparcial posible. Debemos cultivar la misma actitud y sentido de responsabilidad en todos los asuntos que si fuéramos jueces o miembros del jurado en un caso de pena capital. Porque, en definitiva, todo lo relacionado con la religión, la filosofía o la ciencia es una cuestión de vida o muerte.

7. Meditación judía

Enseñanzas actuales . Leí el libro de R. Aryeh Kaplan sobre la "meditación judía" hace algún tiempo y me decepcionó bastante. En mi opinión, tales escritos se basan en lecturas, intelecto, ilusiones y fantasías, más que en la práctica personal real de la meditación. La meditación no puede guiarse por la ideología, sino que debe seguir siendo un proceso libre de exploración y descubrimiento. No consiste en imponer alguna idea o creencia a la mente, sino en convencerse mediante experiencias personales reales. El autor de textos sobre meditación debería escribir en primera persona y narrar lo que él mismo ha observado, en lugar de basar sus afirmaciones en autoridades.[322]

Es cierto que el *heshbon nefesh* (examen del alma) es una práctica crucial en el judaísmo. En particular, durante el mes de Elul, previo a los días de reverencia (Año Nuevo y Yom Kipur), se nos exhorta a examinar nuestros pensamientos, palabras y acciones, y a reflexionar sobre nuestros numerosos vicios y carencias de virtud. Kaplan también menciona las prácticas de *hitbodedut* (autoaislamiento) e *hitbonenut* (autocomprensión), recomendadas por algunas escuelas jasídicas (como los jasidim de Brezlav). Pero, si bien estas prácticas son indudablemente valiosas para el crecimiento personal, ¿pueden considerarse meditativas?

Si la meditación se entiende como el aumento de la consciencia, entonces sí, tales prácticas son meditativas. Incrementan la autoconciencia de la situación y el comportamiento propios, lo que permite compararlos con las normas judías y, por ende, alcanzar la autoperfección. Pero si bien este trabajo psicológico y ético sobre uno mismo es de gran importancia, lo que, en mi opinión, lo hace parecer menos meditativo es su carácter *verbal y crítico en el judaísmo* . Por supuesto, tras las palabras y los juicios éticos se encuentran intenciones no verbales y observaciones sinceras, pero el nivel de consciencia implicado en estos procesos parece muy común.

En términos más generales, la oración fija y el estudio de la Torá (incluido el estudio del Talmud y, por supuesto, los comentarios y leyes rabínicas posteriores) podrían considerarse formas de meditación, en la medida en que implican una concentración mental sostenida. Sin embargo, también aquí la centralidad de las palabras y el juicio racional implica una especie de límite estructural. Cabe destacar, además, el aspecto de adoctrinamiento, que supone forzar la mente a adoptar una determinada postura, que conllevan estas actividades. Aun así, es innegable que estas actividades tienen un efecto espiritual muy poderoso. Por ejemplo, en Yom Kipur se siente verdaderamente la apertura de los cielos a la oración.

En mi opinión, la meditación en su sentido más elevado se refiere a un proceso o ejercicio que aumenta significativamente el nivel de consciencia. Es decir, en lugar de tener que reprenderse

---

322 Es cierto que, aunque soy judío (y de hecho practicante), me siento más atraído por las prácticas de meditación orientales, porque son más empíricas que racionales. Sin embargo, si lees mi obra, verás que siempre mantengo una actitud lúcida y crítica también hacia la filosofía oriental.

y luchar artificialmente contra uno mismo para cambiar la conducta, se adquiere silenciosamente una perspectiva más elevada que propicia un cambio positivo en el comportamiento. Esto se debe a la nueva perspectiva que nos brinda la práctica de la meditación neutral (como *el zazen*), la cual permite ver, sin prejuicios ideológicos, que los antiguos deseos y valores carecían de valor y que la conducta pasada era insensata y perversa.

La meditación posibilita un salto cuántico de conciencia que nos permite trascender nuestras pasiones. Genera una profunda comprensión personal que elimina los deseos que nos llevan a actuar imprudentemente, facilitando así enormemente el autocontrol. La verdadera meditación, por lo tanto, trata *la raíz* del mal comportamiento, y no solo *su apariencia superficial* . No consiste en la autocrítica ni en la autoimposición, sino que produce soluciones profundas y duraderas a los problemas subyacentes, disolviéndolos.

Partiendo de esta base, quisiera desmentir el mito de que la meditación en este sentido exista en el judaísmo actual. No la he visto, ni siquiera en los círculos jasídicos que he frecuentado. Si algún judío religioso practica la meditación silenciosa, es realmente muy raro. Y si alguno lo hace, cabe preguntarse cuántos de ellos han sido influenciados, directa o indirectamente, en este sentido por filosofías o religiones orientales. Probablemente se negarían a admitirlo, ya que la influencia extranjera está muy mal vista en el judaísmo.

Sin embargo, creo que los judíos del pasado practicaban la meditación silenciosa. Al leer los libros de la Biblia conocidos colectivamente como el *Naj* (los Profetas y Escritos), parece evidente que la profecía no era practicada únicamente por los grandes profetas. Existían escuelas de profecía y grupos o comunidades de profetas. Si la profecía se enseñaba y se practicaba conscientemente, es razonable suponer que implicaba algún tipo de meditación, aunque solo fuera para purificar la mente de pensamientos mundanos superfluos y dirigirla conscientemente hacia lo celestial. Kaplan, si mal no recuerdo, menciona la meditación como preparación para la profecía.

Si nos fijamos en épocas más recientes, también hay indicios de que se practicaba la meditación. En una ocasión, en Sfat, durante una visita guiada a la casa del rabino Joseph Caro, el guía me contó que los judíos místicos como Caro [323]solían sentarse en silencio durante una hora antes de comenzar sus oraciones, para cultivar su *kavanah* y la conciencia de la santa presencia de Dios. ¡Eso sí que sería verdadera meditación, en mi opinión! Si esta práctica existió, sin duda debería recuperarse. Es muy necesaria en el judaísmo actual, que (a mi parecer) es excesivamente verboso y estresante.

¿Qué es ? La meditación silenciosa no es una pérdida de tiempo, como algunos parecen creer. Aumenta el poder de la conciencia en amplitud, profundidad e intensidad. Esto significa: en la oración, mayor honestidad, sinceridad e intensidad; y en el estudio, mayor concentración y comprensión. Asimismo, uno se vuelve más honesto consigo mismo, con los demás y con Dios, expresando con mayor convicción sus palabras, esforzándose más, fortaleciendo su determinación y disciplina, etc. Al establecer un contacto intuitivo más profundo y marcado consigo mismo, se desarrolla un mayor autoconocimiento (en un sentido no narcisista del

[323] J. Caro (nacido en España en 1488 y fallecido en Israel en 1575) es conocido principalmente como un importante talmudista y autor del código de la ley judía llamado *Shulján Aruj* . Pero también fue, junto con la mayoría de sus contemporáneos, especialmente en Safed, un cabalista que afirmó haber tenido numerosas experiencias místicas.

término, por supuesto), y, por consiguiente, las intenciones y acciones se vuelven más reales, precisas y poderosas.

La meditación silenciosa puede considerarse un acto de *imitatio Dei* . Así como Dios guarda silencio o habla poco y rara vez, nosotros también deberíamos esforzarnos por hacerlo. Sin duda, hay algo neurótico en el discurso verbal excesivo, tanto en nuestro interior como en nuestras relaciones interpersonales y con Dios. Con frecuencia, las palabras ocultan la verdad en lugar de revelarla. Incluso en la oración, suelen actuar como una cortina de humo que oculta nuestros verdaderos pensamientos, motivos e intenciones, a nosotros mismos, si no a Dios. A menudo expresan deseos o mero cumplimiento del deber, en lugar de una comprensión o creencia genuina. Al meditar en silencio sobre el aquí y el ahora durante un buen rato, nos sintonizamos con la presencia silenciosa de Dios.

Pero cabe destacar que la meditación no es un ritual religioso; se trata simplemente de «estar presente con lo que es», no tiene nada de especial [324]. Partiendo de esta base, propongo lo que podría llamarse «judaísmo zen». Si añadimos el zen (es decir, la meditación [325]) al judaísmo, mejorará notablemente [326].

Tal incorporación no supondría una amenaza para el judaísmo normativo, sino que lo enriquecería. No debemos rechazar la meditación silenciosa como una influencia extranjera, y por lo tanto, algo necesariamente contaminado y defectuoso. Eso sería realmente absurdo, como rechazar alguna técnica médica moderna simplemente porque no fue desarrollada por un judío (religioso). No cometamos la falacia ad *hominem* . Una persona presuntamente engañada a menudo tiene ideas erróneas, pero no siempre. Si bien algunas personas que pueden ser acusadas de idolatría practican la meditación, no se deduce lógicamente que la meditación sea idolatría; de hecho, no tiene nada que ver con ella.

El judaísmo ya posee muchas ideas que, de hecho, también se encuentran en otras filosofías o religiones. Esto es natural, al igual que todos respiramos el mismo aire. En algunos casos, las ideas pueden haber migrado del judaísmo; en otros, pueden haber migrado hacia él; en otros, resulta difícil determinar quién influyó en quién; y en otros, ideas similares pueden haber sido desarrolladas de forma independiente por ambas partes. No soy un experto en historia, pero a lo largo de los años he leído sobre estos aparentes movimientos de ideas o los he observado de pasada [327].

Dado que estos acontecimientos se pierden en un pasado difuso y ya no podemos determinar cuál fue primero, las ideas en cuestión hoy parecen aceptables para los judíos ortodoxos. Pueden afirmar que son de origen judío, sin temor a que se demuestre fácilmente que están equivocados. Pero se niegan a aceptar ideas nuevas de evidente origen extranjero. Esto es absurdo, porque la

---

[324] Aquí cito a dos maestros de meditación: Paramananda, pág. 175, y Shunryu Suzuki, pág. 46, respectivamente.

[325] *Zen* es una palabra japonesa que significa meditación. Proviene del chino *ch'an* , que a su vez proviene del sánscrito *dhyana* .

[326] De igual modo, abogaría por el cristianismo zen y el islam zen para mejorar el tono de estas religiones hermanas o hijas. Cabe señalar, además, que la expresión opuesta al judaísmo zen, es decir, «budismo judaico», tendría un sentido diferente; significaría añadir el monoteísmo judío al budismo.

[327] Así de pasada, puedo mencionar, por ejemplo, la teoría de la «emanación», que se considera que el judaísmo heredó del neoplatonismo. Además, recientemente, en un artículo sobre gnosticismo, vi una mención a las «partículas espirituales atrapadas», lo que me recordó la teoría de los «vasos rotos» del Arizal.

verdad o el valor de una idea ciertamente no depende de su creador, sino de su propio mérito: sus cualidades intrínsecas. El sabio siempre está dispuesto y deseoso de aprender de quien tenga algo valioso que enseñarle.

En definitiva, cualquier propuesta de importación debe considerarse el efecto que pueda tener en los fieles. En la sinagoga, observo a mis hermanos judíos y reflexiono sobre cómo cada uno se beneficiaría enormemente de la meditación. Uno, para ser menos vanidoso; otro, para enojarse con menos frecuencia; otro, para encontrar más energía y confianza; otro, para bajar un poco el ritmo; y así sucesivamente. El judaísmo nos enseña muchas virtudes, pero no nos brinda las herramientas prácticas para ponerlas en práctica. La meditación proporciona los medios para el automejoramiento.

Meditación sobre los demás. Un aspecto de la meditación que rara vez menciono, quizás porque en esta etapa de mi vida soy más individualista que nunca, es la conciencia de los demás. En realidad, todos pensamos mucho en otras personas, aunque sea en el trasfondo de nuestra vida mental. Nuestra vida mental es muy social incluso en la soledad, aunque no nos sintamos solos. Podemos pensar en personas rememorando encuentros pasados o imaginando nuevos encuentros. En este último caso, podemos imaginar diferentes situaciones y ensayar lo que diremos o haremos en relación con la(s) persona(s) involucrada(s). A menudo, actuamos como si creyéramos en la telepatía, hablando con personas a distancia mentalmente o en voz alta (aunque no puedan oírnos físicamente).

Siempre que pensamos en otras personas, de alguna manera, somos conscientes (aunque sea implícitamente) de ellas como entidades con consciencia, voluntad y valores propios. Este objeto de la consciencia cotidiana puede y debe convertirse en objeto de meditación. Es decir, además de ser conscientes del entorno inmediato, del propio cuerpo, de la propia vida mental, de la propia consciencia y de uno mismo, también deberíamos tomar conciencia de las muchas personas que se encuentran más allá de nuestro campo de percepción. El solipsismo es una posibilidad filosófica, pero muy improbable. No estamos solos y es imposible comprender nuestra existencia personal sin considerar sus múltiples relaciones con la existencia de los demás.

No nos referimos aquí a la materia inanimada ni siquiera a la vegetación, nótese bien, sino a otros sujetos con capacidad de consciencia. Esto significa principalmente otras personas. Pero, por extensión, también puede referirse a otros animales, aunque en menor medida, por supuesto. Y, por extensión adicional, también puede significar (para quienes tenemos fe en esto) a Dios.

La relación de nuestra conciencia con la de otras personas (o animales) puede concebirse como una red (al menos en los niveles ordinarios de conciencia). Pero la relación de nuestra conciencia individual con la conciencia universal de Dios debería concebirse más bien como la de una parte (muy pequeña) con respecto a un todo (muy grande). Podemos suponer que la conciencia de Dios subyace y abarca la conciencia mutua de nosotros, seres inferiores. Por lo tanto, tomar conciencia de Dios es sin duda mucho más difícil, pues algo pequeño y superficial intenta alcanzar algo mucho más grande y profundo. Además, es dudoso que podamos ser verdaderamente conscientes de Dios (dentro de los límites concebibles) si Él no nos lo permite explícitamente.

Así pues, la conciencia de Dios puede considerarse un aspecto de la meditación sobre otras conciencias distintas a la propia. Sin embargo, nuestra principal preocupación aquí, al menos en

las primeras etapas de la meditación, es la meditación sobre los demás. Tomar conciencia de que vivimos en un mundo de personas. Esto no es meramente un hecho biológico y sociológico, sino psicológico. Los demás influyen constantemente en nuestra conciencia de muchas maneras, y es importante percibir este impacto constante y examinar sus diversas consecuencias. Resulta asombroso, por ejemplo, la densidad de pensamientos que a veces se acumula en nuestros sueños, ¡mucho más que en nuestra vida de vigilia!

La influencia de las personas en nuestra vida, tanto interna como externa, es a veces beneficiosa, a veces perjudicial y, por supuesto, también a veces indiferente. Tenemos una gran deuda con los demás (nuestros padres, nuestros maestros, nuestros líderes comunitarios, nuestros servicios sociales, etc.) —nadie es una isla— y debemos ser conscientes de ella con humildad y sentir la gratitud que corresponde. La actitud opuesta es la vanidad y la arrogancia, cualidades muy indeseables. Estar agradecido es darse cuenta de que uno es amado (en cierto sentido, en cierta medida) y amar (lo mismo) a cambio. Y eso significa mostrar a los demás tanta amabilidad como sea posible y apoyarlos según nuestras capacidades y en la medida de lo posible (aunque sin llegar al extremismo autodestructivo).

En cuanto a los factores negativos, es fundamental comprenderlos antes de poder neutralizarlos. A menudo, la culpa es propia; es decir, otras personas nos afectan negativamente debido a algún defecto en nuestra forma de ser, y debemos encontrar la manera de corregir nuestros errores de actitud y comportamiento. Sin duda, también suele ser culpa de la otra persona (o personas) implicadas —todos somos falibles—, por lo que nuestra tarea consiste en encontrar la forma de mitigar su impacto negativo, aunque sea evitándolos (si es posible). En cualquier caso, el meditador se mantiene atento y sereno, y busca soluciones a los problemas (a un ritmo adecuado).

Las meditaciones budistas en relación con otras personas (y, en general, con otros seres sintientes) son, por supuesto, admirables y, sin duda, muy eficaces con el tiempo para sanar muchas heridas personales y sociales. Me refiero aquí al cultivo de la bondad amorosa (*metta*), la compasión (*karuna*), la alegría empática (*mudita*) y la ecuanimidad (*upeksha*).

Creo que no son tan fáciles de poner en práctica si se llevan al extremo, pero algunas personas parecen adaptarse bastante bien a sus exigencias. Personalmente, siento que aumentan mi sensibilidad, pero también mi vulnerabilidad. Mis intenciones pueden ser buenas, pero mi vecino puede seguir comportándose de la misma manera grosera de siempre. Yo puedo cambiar, pero los demás parecen seguir siendo los mismos y ahora ser más capaces de herirme. No es muy agradable. Por supuesto, todas estas dificultades forman parte del proceso de crecimiento espiritual, hasta que se encuentra la postura adecuada y uno se vuelve inmune.

La lección importante que se desprende de estas cuatro meditaciones es que la actitud hacia los demás puede mejorarse mediante el entrenamiento, y que tal cambio positivo en las disposiciones internas y los patrones de comportamiento transforma por completo las relaciones interpersonales. Como mínimo, mejorará nuestras relaciones. Idealmente, puede «salvar al mundo» del odio, el miedo y el conflicto, e instaurar en su lugar un régimen de amor y ayuda mutua. «Ama a tu prójimo como a ti mismo», dice la Torá (Levítico 19:18) y muchos otros libros sapienciales.

La meditación en Dios —en su presencia, sus atributos, su benevolencia hacia nosotros— es, por supuesto, una etapa más elevada y más difícil de alcanzar. Pero si en lugar de buscar a Dios solo fuera de nosotros mismos, lo consideramos la raíz de nuestra esencia espiritual —es decir,

si nos vemos a nosotros mismos como «creados a su imagen y semejanza», esencialmente unidos a Él—, tal vez nos resulte un poco más fácil acercarnos a Él.

8. Ilustración sin idolatría

El yo fenoménico. Cuando los budistas hablan de la «conciencia» o la «mente», suelen referirse a lo que podría describirse como la esfera de experiencia de cada persona en un momento dado. Instante tras instante, alrededor del punto central donde se produce la cognición, existe una nube de fenómenos: sensaciones y sentimientos corporales, apariencias de imágenes y sonidos del entorno, imágenes y sonidos mentales, pensamientos verbales y no verbales, y estados de ánimo. Es importante durante la meditación (y, posteriormente, más allá de ella) ser consciente de esta totalidad de experiencias variadas y mantenerse consciente de ellas, y comprender la gran importancia que tienen en la vida.

Según los budistas, esta masa fenoménica es todo lo que realmente existe en la vida de una persona, y de ahí concluyen que no existe el yo. Esta nube fenoménica, afirman, es lo que llamamos el yo, es la totalidad del yo. Además, según la escuela Yogacara, esta nube es *solo* la mente (ya que, argumentan, toda experiencia está necesariamente mediada por la conciencia). Pero discrepo de tales puntos de vista y afirmo que también debemos prestar atención al *centro* de esa esfera de la experiencia.

En el centro está el yo, aquel que experimenta. Este Sujeto que experimenta los objetos fenoménicos cambiantes es el verdadero significado de la palabra yo. Es una entidad no fenoménica, que no se experimenta fuera de sí misma, sino que se conoce a sí misma por intuición. Esa es el alma o espíritu. Los filósofos budistas lo niegan, pero no me convence su razonamiento. Aun así, estoy convencido de que la Iluminación es (como afirman) el objetivo central de la existencia humana: el sentido de todo.

El valor fundamental del judaísmo es, por supuesto, el servicio a Dios, es decir, el cumplimiento de los mandamientos de la Torá escrita y oral. Pero, a mi parecer, cuanto más elevado sea el nivel espiritual, mejor podrá cumplir dicha misión. La iluminación significa la perfección de la sabiduría. Por lo tanto, no hay contradicción entre estos valores. Cuanto más perfecta sea la herramienta, mejor cumplirá su función.

El valor de la Iluminación . La idea budista de la Iluminación (*boddhi*) es una de sus mayores contribuciones a la aspiración e inspiración humanas. Me gustaría que el judaísmo valorara y buscara este objetivo de forma más consciente, a través de la meditación. Por supuesto, el judaísmo jamás aceptaría la idea de que la Iluminación convierte a uno en un «dios». Estoy de acuerdo con esta importante salvedad.

Existen importantes similitudes entre el grupo de religiones judeocristianas e islámicas y el grupo hindú-budista. Un punto en el que todas (o al menos algunas escuelas) podrían estar de acuerdo es la idea de que todos tenemos nuestro origen en un Dios infinito o Fundamento

Original, y que algún día todos regresaremos a esta Fuente. De hecho, estas grandes religiones pueden considerarse enseñanzas sobre cómo prepararse para dicho regreso o cómo acelerarlo.

Ahora bien, ambos grupos considerarían que cuando un ser humano logra fusionarse de alguna manera con Dios (o como se llame la Fuente), Dios permanece inalterado, es decir, no se le añade nada. Desde este punto de vista, nunca hubo separación ni ruptura de la unidad. Sin embargo, la diferencia entre ambos grupos radica en el estatus adquirido por quien se fusiona con la Deidad. Las religiones de origen indio considerarían a dicha persona como un «dios», o incluso identificada con el único Dios; mientras que las religiones de Oriente Medio considerarían que el individuo deja de existir como entidad distinta.

Me referiría a la imagen tácita de una gota de agua que regresa al océano: ciertamente, esa gota pierde toda "personalidad" y, además, se convierte en una mera parte del océano en su conjunto, sin equipararse con él.

La práctica religiosa judía a menudo se asemeja a una carrera frenética y constante para realizar innumerables rituales. Parece diseñada para mantenerte ocupado y estresado, como si la agitación fuera prueba de devoción. Sesiones de oración programadas, algunas de ellas de varias horas de duración, obligaciones de estudio sin límite de tiempo y muchos otros deberes exigentes llenan los días, las noches y los fines de semana de quienes siguen fielmente este camino.[328]

Si bien ese camino brinda cierta satisfacción, aunque solo sea la sensación de tener la conciencia tranquila, al haber hecho todo lo necesario de forma completa y correcta (lo cual no siempre es fácil), no se puede decir que traiga paz mental en el sentido de dejar de perseguir cosas. De hecho, algunos comentaristas se jactan de ello:

> *La concepción judía de la vida considera que el hombre… que experimenta una sensación de plenitud, de paz, de una gran luz celestial que le ha traído descanso, es alguien que se ha extraviado.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

En mi opinión, esta actitud supone una lamentable devaluación de la Ilustración. De hecho, es una especie de evasión: los rabinos, al admitir que su camino de desarrollo es incapaz de brindar la satisfacción interior y la iluminación que todos los seres humanos anhelan, presentan esta inquietud como una virtud superior a la paz.

El ingrediente que falta aquí, a mi parecer, lo que se necesita para bajar el ritmo y darnos tiempo para respirar, es la meditación en silencio y quietud. Cito aquí al místico indio del siglo VI ^{d}. C. y fundador del zen chino, Bodhidharma (p. 49):

> *No pensar en nada es zen. Una vez que lo sabes, caminar, estar de pie, sentarte o acostarte, todo lo que haces es zen... Usar la mente para buscar la realidad es un engaño. No usar la mente para buscar la realidad es consciencia. Liberarse de las palabras es liberación.*

Las prácticas judías tradicionales, en general, cumplen su función: acercarnos a Dios. Lo creo sinceramente, por eso personalmente sigo practicando el judaísmo y lo recomiendo a otros

---

[328] Cabe mencionar también que, en ocasiones (por ejemplo, a altas horas de la noche durante Pésaj), la ley nos obliga a comer y dormir en horarios poco saludables, sin mencionar el consumo de alimentos y bebidas perjudiciales (carne y alcohol). Además, se presta poca atención al aire fresco y al ejercicio regular. Con demasiada frecuencia, se ignoran los ciclos naturales y las necesidades del cuerpo humano.

judíos. Sin embargo, a veces tengo la impresión de que el judaísmo obstaculiza o bloquea la relación personal y natural con Dios.

En mi opinión, el principal problema reside en el formato de «mandamientos» de la ley judía, que da lugar a un ritualismo y legalismo excesivos y a una verborrea casi incesante. Los judíos se encuentran constantemente en la posición de esclavos que reciben órdenes perentorias bajo amenaza, en lugar de hombres y mujeres libres a quienes se les aconseja amablemente que actúen voluntariamente de forma sabia, objetivamente buena y naturalmente virtuosa. Los mandamientos parecen con demasiada frecuencia de valor incierto, cuando no contrarios a la razón; y quienes se oponen a ellos son vistos con gran desaprobación. Se argumenta que, al ser órdenes de Dios, deben ser imperativos sabios; pero su falta de sabiduría evidente en algunos casos hace que su supuesta fuente resulte dudosa para algunos.

En esos momentos, es la meditación lo que me mantiene firme en el judaísmo. Gracias a ella, no le doy mucha importancia a las imperfecciones que percibo en él y me concentro en lo que me parece esencial: acercarme personalmente a Dios.

Contra la idolatría . La idolatría está claramente prohibida por Dios. Según los Diez Mandamientos [329], Dios debe ser el único objeto de adoración; no hay otro "dios" a su lado ni en oposición a Él al que adorar.

Además, Dios no se "encarna" en forma humana, ni en ningún otro cuerpo material o forma etérea de tamaño limitado; la sola idea de encarnación es idolátrica. Por lo tanto, nos está prohibido adorar mentalmente a cualquier supuesto dios o encarnación mediante la fe, el miedo o el amor. Más aún, no debemos adorar físicamente ninguna representación de supuestos dioses o encarnaciones, inclinándonos ante estatuas, imágenes planas, películas o actos similares. Esta prohibición sugiere, obviamente, que la adoración de imágenes de cualquier supuesta divinidad, o incluso del Dios verdadero, es espiritualmente extremadamente dañina, tanto en este mundo como en el venidero.

Según los rabinos, la prohibición de la idolatría se aplica no solo a los judíos, sino también a los gentiles. Es uno de los siete mandamientos bíblicos dirigidos a los «hijos de Noé» (es decir, los no judíos o gentiles). Esto se afirma en la «ley oral» y en los comentarios rabínicos posteriores. En ese caso, el judaísmo puede considerarse como una religión que rechaza categóricamente todas aquellas que implican creencias y prácticas idolátricas en cualquier grado. En principio, se encuentran enseñanzas similares en el islam, sin duda gracias a la influencia judía.

En lo que respecta al cristianismo, la cuestión es más compleja. Algunos comentaristas judíos (como Maimónides) parecen clasificarlo como una religión monoteísta. Argumentan que los cristianos *pretenden* adorar al único Dios sin forma, incluso cuando veneran supuestas encarnaciones de Dios (el Hijo, el Espíritu Santo) postrándose ante imágenes y realizando actos similares. La mayoría de los cristianos estarían de acuerdo con esta valoración y se considerarían monoteístas. En mi opinión, ciertos aspectos del hinduismo e incluso del budismo podrían clasificarse de manera similar como «monoteístas» en su intención o en sus efectos.

[329] La cuestión de la idolatría en el judaísmo es compleja, y no pretendo conocer todas sus ramificaciones. Estas observaciones bien podrían ir más allá de la letra, adentrándose en el espíritu de la ley judía. Su propósito es ofrecer un análisis filosófico independiente, no una opinión jurídica religiosa.

Sin embargo, desde un punto de vista puramente racional, sería claramente preferible que todas las religiones prescindieran de todo pensamiento o acto que pudiera considerarse idolátrico en su currículo.

9. Buena gente

Discernir entre el bien y el mal . «¡Que todos sean felices!», dicen los budistas. Desde mi perspectiva judía, este deseo budista debe entenderse en el orden correcto. No como un deseo indiscriminado e injusto de que todos sean felices *tal como son* ahora, pues entonces los malvados quedarían impunes. Más bien, como un deseo de que esas personas cambien para mejor, y cuando así alcancen la felicidad, esta les llegará. Esto es similar a la historia talmúdica de un rabino talmúdico a quien su esposa le dijo (si no recuerdo mal) que no maldijera a los malvados para expulsarlos de este mundo, sino que deseara que el mal se fuera.

Y, en realidad, creo que ese es el significado de la expresión budista. El budismo no considera que la felicidad llegue a nadie *en contra de su karma* , sino que quien *alcanza la iluminación* encontrará la felicidad en ella. Pues entonces habrán perdido la ignorancia, la intriga y la violencia que esta genera, y sus problemas desaparecerán. Por lo tanto, el piadoso deseo debería expresarse con mayor precisión como: «¡Que todos alcancen la iluminación!». Y, en esta forma no provocativa, ¿quién se opondría a la idea?

Por supuesto, la cuestión persiste: ¿pueden todas las personas llegar a ser buenas? Supuestamente, si todos partimos del Uno, todos podemos regresar al Uno; al parecer, eso es lo que afirma el budismo.

Por otro lado, ¿querríamos que un Hitler se redimiera alguna vez? ¿Acaso no debería haber redención alguna para él y para quienes son como él?

El hombre bueno . El hombre bueno [330]es, por supuesto, un hombre fuerte, en el sentido de alguien con una fuerza de voluntad suficientemente desarrollada como para superar las influencias y tentaciones moralmente negativas y avanzar hacia fines moralmente positivos. Tiene carácter; no está a merced de impulsos fortuitos.

Sin embargo, esa fortaleza de carácter no es su secreto más profundo. Su verdadero poder reside en su inteligencia moral: su comprensión de que el bien es valioso y el mal es inútil y contraproducente. No se deja engañar por ilusiones ni repulsiones. Es precisamente por eso que no le resulta tan difícil evitar el mal y buscar el bien.

Es decir, mediante la lúcida comprensión, el hombre virtuoso neutraliza el poder de las influencias negativas que buscan frenarlo o detenerlo, y potencia las positivas para facilitar su camino hacia el éxito espiritual. Es consistentemente sabio: no se deja llevar por los espejismos que le presenta el mal impulso, sino que, por el contrario, fortalece su lado bueno. Nunca vacila entre el bien y el mal.

---

330 O buena mujer; aquí el término "hombre" se refiere a "ser humano".

En contraste, el hombre espiritualmente inferior o malvado es, en esencia, estúpido. Se convence a sí mismo (a veces mediante argumentos complejos y superficialmente ingeniosos) de que el mal es atractivo y el bien no lo es; por esta razón, se ve abrumado por el mal y desinteresado por el bien. O bien, equipara mentalmente el bien y el mal. Es él, con su propia imaginación distorsionada, quien ha otorgado poder al mal sobre sí mismo y ha debilitado su bondad innata.

Así, el hombre virtuoso no triunfa tanto por una voluntad excepcionalmente fuerte, sino por su perspicacia y sabiduría, que hacen que su fuerza de voluntad ordinaria sea más efectiva. El hombre malvado, en cambio, se ha creado tal *engaño* sobre el valor del mal o la falta de valor del bien, o a través de la duda, que se debilita e incapacita en cualquier intento de evitar el mal y obrar bien.

Por lo tanto, en última instancia, coincido con la idea budista de que la raíz del mal reside esencialmente en un fallo *cognitivo* : una ficción, ilusión, necedad y estupidez autoinfligidas. El problema volitivo que subyace al fallo moral es relativamente secundario; es subsidiario al debilitamiento del yo y al fortalecimiento de los obstáculos derivados de convicciones erróneas. Por esta razón, tanto la meditación como el razonamiento sólido son antídotos esenciales.

Esto explica por qué se dice que el hombre perfecto (el *tzadik* en el judaísmo o el iluminado en el budismo) está libre del bien y del mal. Esto no significa que tenga permiso moral para hacer el mal, sino que no tiene ningún deseo de hacerlo. Tampoco significa que se vea obligado deterministamente a obrar bien, sino que comprende claramente que el mal carece de interés y es una necedad. Por lo tanto, nunca cae en el vicio ni deja de ser virtuoso, *no por falta de libre albedrío* , sino por una inteligencia moral activa.

Esta concepción de la moralidad puede aclararse aún más al considerar el caso extremo: el de Dios. Lo concebimos como poseedor de libre albedrío omnipotente, y sin embargo, como alguien que jamás comete el mal ni se abstiene del bien. Estas características se consideran coherentes entre sí si entendemos que Dios, obviamente, no está obligado por nada (ninguna fuerza determinista ni influencia sobre su voluntad) a ser perfecto, sino que, al ser omnisciente y omnisciente, simplemente nunca se deja engañar por el mal y, en cualquier caso, siempre es lo suficientemente fuerte como para superar sus atractivos superficiales. Por esta razón, se puede afirmar con seguridad que la bondad absoluta es la «naturaleza» de Dios, sin que ello implique que esté determinado o influenciado a actuar de esa manera. Aunque siempre opta por el bien, siempre es una elección libre suya.

Debemos esforzarnos por avanzar en esa dirección, siguiendo el principio de *imitatio Dei* . El tzadik es aquel que ha encontrado la chispa de la divinidad en su interior hasta tal punto que actúa de forma natural en perfecta concordancia con ese principio.

El peligro de la religiosidad . Si bien las religiones, en principio, buscan mejorar a las personas, a veces pueden ser un obstáculo para el crecimiento personal, pues pueden generar una falsa sensación de perfección. Uno parece estar en conformidad con sus exigencias esenciales y, por lo tanto, llega a ignorar las pequeñas imperfecciones. Nuestras deficiencias pueden ser comportamientos sociales inapropiados, como la falta de respeto, consideración, cortesía, etc. (lo que en el judaísmo se denomina *derekh eretz*); o quizás una actitud de superioridad moral o una forma más marcada de fanatismo.

Esta observación no es nueva. Mucha gente se aleja de la religión precisamente para evitar sus desagradables consecuencias. Vemos a nuestro alrededor, y la historia nos lo ha demostrado con frecuencia, numerosos casos de esta enfermedad: en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y sin duda también en las demás religiones. Para ser justos, estos aspectos desagradables de la religiosidad a veces surgen de filosofías seculares o de la ciencia. La presunción y la arrogancia no son monopolio de ninguna doctrina en particular.

La verdad es que todas las religiones y filosofías (incluida la ciencia) *forman parte del samsara* . Pueden ayudarnos a acercarnos al nirvana, pero no pueden llevarnos hasta allí. Su estructura como búsquedas racionales y volitivas las invalida intrínsecamente, mientras que la verdadera trascendencia requiere un desapego fundamental de este mundo y de nuestro lugar en él. Por lo tanto, sea cual sea la doctrina a la que uno se adhiera, no debe dejarse cegar por ella. Siempre es un medio, no el fin.

10. Un mundo de misericordia

Existe una doctrina judía según la cual este es un mundo de misericordia (que modera la justicia), mientras que después de la muerte vamos a un mundo de justicia (estricta). La primera reacción ante esta afirmación podría ser: «¿Cómo? ¿A esto le llaman un mundo de misericordia?». Sí, la idea es que los sufrimientos que padecemos en este mundo son muy leves comparados con lo que merecemos. Por lo tanto, es mejor saldar nuestras deudas sufriendo en este mundo, en lugar de que se nos exijan en el más allá. Allí, se requerirá el pago completo, sin piedad.

La enseñanza aquí impartida es que debemos aprovechar las oportunidades de redención que nos ofrece este mundo, pues aquí tenemos libre albedrío y podemos arrepentirnos y hacer buenas obras. En cambio, en el más allá, ya no podemos enmendar nuestros errores ni cumplir con los preceptos (*mitzvot*), sino que debemos aceptar pasivamente lo que nos depare el destino. Por lo tanto, esta enseñanza busca impulsarnos a actuar mientras aún tenemos la oportunidad de hacerlo.

Esta idea es comparable a la doctrina budista que afirma que nacer como ser humano es una oportunidad excepcional para alcanzar la iluminación/liberación (*nirvana*). Tal oportunidad no debe desperdiciarse en vanidades ni en actividades negativas, sino que se debe esforzar uno por eliminar el mal karma y por el crecimiento espiritual. De lo contrario, la próxima vez uno podría renacer en un estado menos favorable y quedar atrapado en el ciclo del *samsara* (nacimiento y muerte, que implica sufrimiento) durante eones.

Huelga decir que, en este contexto, se evidencia la estupidez del suicidio [331]. Según esta enseñanza, tal acto no es una forma eficaz de escapar de una situación difícil, sino solo una manera de empeorarla (en el más allá). Intentar evitar los desafíos es inútil y contraproducente. Siempre se debe afrontar con valentía las dificultades de la vida y esforzarse con alegría por mejorar la situación en la medida de lo posible. La vida es, sin duda, un gran regalo. Y el tiempo pasa volando.

Últimamente, los medios de comunicación, como promotores de la moda, han comenzado a presionar sin cesar a favor de la eutanasia voluntaria o el «suicidio asistido». La mayoría de los países occidentales ya han legalizado la eutanasia pasiva (es decir, la suspensión del soporte vital), y ahora algunos han legalizado la eutanasia activa (es decir, el asesinato), y el tema se ha vuelto candente en la mayoría de los demás. Los defensores de esta innovación social la presentan como un acto de misericordia, exhibiendo a personas con enfermedades incurables y terriblemente dolorosas para despertar nuestra compasión. Estos defensores son, por supuesto, materialistas que no creen en ningún tipo de vida después de la muerte ni en la reencarnación.

---

[331] Menciono esto porque últimamente he leído con frecuencia sobre jóvenes —en Japón y en Gran Bretaña— que se suicidan. Sin duda, sienten miedo a la vida y, presumiblemente, no han recibido ninguna formación espiritual que les dé la fuerza y el valor para afrontarla.

No consideran que tal vez sea más misericordioso permitir que el mal karma del afligido se manifieste en esta vida terrenal, en esta existencia, que interrumpirla artificialmente. No consideran que las cosas podrían empeorar después, precisamente porque no se permitió que el karma se manifestara. ¿Cómo lo sé? ¡No lo sé! ¿Pero lo saben ellos? ¡Desde luego que no! Tampoco tienen conocimiento certero, solo meras especulaciones.

Además, quienes defienden la eutanasia no consideran que ayudar a alguien a suicidarse, sea cual sea el motivo, pueda considerarse asesinato. Suelen ser las mismas personas, o del mismo tipo, que legalizaron el aborto a demanda, indiferentes al sufrimiento y la privación de la vida de los bebés asesinados. Son cercanos a quienes apoyan la homosexualidad, y en particular la adopción de niños por parejas homosexuales. Son personas que consideran la búsqueda de cualquier placer o la evitación de todo dolor como verdades absolutas e incuestionables. No reconocen que podemos merecer ciertos dolores ni que no tenemos derecho a ciertos placeres. Tienen poca o ninguna consideración por la espiritualidad o la ética.

Y no tienen nada que ofrecer a las almas que sufren, salvo una muerte rápida y supuestamente indolora. Al menos la religión ofrece la esperanza de curación o redención. En situaciones de gran sufrimiento, ¿por qué no intentar la oración y el arrepentimiento? Podría ayudar, psicológicamente si no existencialmente. Además, cuando sea posible, intente meditar.

11. Comprender la injusticia

La justicia se produce cuando uno hace algo bueno o malo —ya sea por intención o mediante algún otro acto mental, por palabra o por algún otro acto físico— y recibe lo que le corresponde en proporción a esa acción. La injusticia significa que un bien no va seguido de un bien equivalente o que va seguido de un mal inmerecido; o que un mal no va seguido de un mal equivalente o que va seguido de un bien inmerecido.

Así pues, la justicia y la injusticia son conceptos que dependen de nuestra noción de qué actos son buenos o malos, y de qué es merecido o inmerecido en relación con ellos y en proporción a estos. Nuestra «percepción» de justicia o injusticia tiene un efecto emocional propio. Cabe señalar, en primer lugar, que dado que la justicia y la injusticia son esencialmente juicios racionales, el término «percepción» en este contexto puede resultar engañoso. Si bien percibimos la situación, su evaluación como justa o injusta depende, por supuesto, de un proceso conceptual.

Cuando, con razón o sin ella, percibimos que se ha hecho justicia, nos sentimos reconfortados y satisfechos. Por el contrario, cuando, con razón o sin ella, percibimos que se ha cometido una injusticia, nos sentimos amenazados e indignados. (Cabe señalar que tales juicios pueden ser erróneos en ocasiones; no hay garantía de que sean correctos).

Dado que las percepciones de justicia o injusticia nos afectan profundamente, es importante comprender estos conceptos. Dicha comprensión tiene un efecto tranquilizador en la mente e incluso en el alma. Doctrinas religiosas como la de la justicia divina (en las religiones basadas en el monoteísmo de Abraham) o la del karma (en el hinduismo y el budismo) sin duda fueron diseñadas para apaciguarnos en este sentido. Pero antes de considerar [332]estas doctrinas, conviene realizar algunas reflexiones filosóficas.

La justicia y la injusticia no son conceptos propios de un mundo puramente mecanicista. En un sistema universal de determinismo o espontaneidad, nada es justo ni injusto; todo simplemente «es». Además, al no existir seres conscientes que sientan o evalúen los efectos, estos conceptos resultan irrelevantes e inaplicables. En un mundo donde solo existe Dios —es decir, un Ser omnisciente, omnipotente y perfecto en todos los sentidos—, existe una justicia universal automática y ninguna injusticia.

Los conceptos de justicia e injusticia, lógicamente, solo entran en juego en un mundo con un número cualquiera de seres vivos dotados de conciencia, voluntad y capacidad de valoración limitadas. Ese número podría ser solo uno, siempre que ese ser no sea Dios, es decir, una simple criatura con poderes limitados (esto podría asumirse bajo una filosofía solipsista). Pero, en realidad, nuestro mundo parece tener muchos seres de este tipo, con cierta capacidad de

[332] O bien, reconsiderarlas, pues he abordado este tema en muchos de mis trabajos anteriores. Aquí pretendo aportar aclaraciones adicionales.

cognición, libre albedrío y valoración (aparentemente hay al menos 6 mil millones de humanos que encajarían en esta definición, sin mencionar otros animales).

Esta idea —que *los conceptos de justicia e injusticia dependen de la existencia de entidades no mecanicistas y subdivinas en el mundo*— es válida tanto si se considera dentro del marco del ateísmo (como en el materialismo moderno o en el budismo primitivo) como del monoteísmo (como en el judaísmo, el cristianismo y el islam). Es aún más válida bajo el politeísmo (como en el hinduismo, en algunas formas de budismo y en otras religiones), puesto que, por definición, dicha forma religiosa implica numerosas voluntades en conflicto.

Si, por brevedad, nos referimos a las entidades en cuestión como entidades con libre albedrío (ya que este poder presupone conciencia e implica valoración), lo que queremos destacar aquí es que **cierta injusticia es inevitable en un mundo con voluntades en conflicto** [333]. En un mundo sin voluntad alguna, no hay ni injusticia ni justicia. En un mundo donde solo Dios tiene voluntad, solo hay justicia y ninguna injusticia. Solo en un mundo como el nuestro se produce la injusticia, y, de hecho, es inevitable que ocurra ocasionalmente.

Una vez comprendido este principio, resulta mucho más fácil aceptar emocionalmente la existencia de la injusticia. La injusticia en el mundo no se debe a que el mundo esté mal construido o mal administrado, sino que es una *inevitabilidad lógica* dada la existencia de multitud de entidades en competencia con capacidades limitadas de conciencia y voluntad.

Si bien Dios creó el mundo y a nosotros en él, no podría haberlo hecho de otra manera. Para darnos cierta capacidad de voluntad, tuvo que abstenerse de ejercer su voluntad plena (omnipotencia). Tener libre albedrío significa poder obrar bien o mal; es decir, no hacer el bien que se debería hacer en ocasiones, e incluso hacer el mal que no se debería hacer, también en ocasiones. Aun si algunas personas obraran siempre bien, es muy probable que otras, ocasionalmente, obraran mal, no hicieran el bien o simplemente cometieran errores.

Esto es igualmente cierto en un sistema de creencias desprovisto de Dios (que muchos prefieren hoy en día). En un mundo mayoritariamente mecanicista que contiene algunas entidades con cierta capacidad de libre albedrío, es improbable que dichas entidades actúen siempre de forma totalmente beneficiosa. Algunas personas, inevitablemente, por un juicio erróneo o mala voluntad, causarán daño a sí mismas o a otros, de una manera que no guarda relación racional ni proporción con sus acciones previas.

Esta "inevitabilidad", cabe señalar, es un hecho *estadístico* , que no implica determinismo (de lo contrario, no podríamos referirnos lógicamente a tales eventos como actos de voluntad). Sin embargo, la intención aquí no es reducir todos los eventos de la vida humana a la suerte. Se trata simplemente de negar que pueda existir una justicia *universal automática.* En nuestro mundo, es necesario reconocer que cierta injusticia debe existir debido a la complejidad del mismo. Esto no significa que todo sea injusto, sino simplemente que tanto la justicia como la injusticia existen.

Y, en efecto, así es como vemos el mundo en el sentido común, como una mezcla de ambos. Es precisamente por esta razón que tenemos nociones tanto de justicia como de injusticia. Dado este hecho empírico, surgen dos preguntas.

---

[333] El término «libre albedrío» implica una redundancia. Una acción que no es libre no se denominaría «voluntad», sino un «evento» mecánico. Se llama «voluntad» simplemente para enfatizar este hecho obvio. Por lo tanto, voluntad y libre albedrío son sinónimos.

La primera pregunta es: incluso si la injusticia *parece* ocurrir a corto plazo, ¿no podría *restablecerse la justicia más adelante en la vida o en la otra vida* ? Esta suposición es una premisa de muchas religiones. En el hinduismo y el budismo, existe la creencia en un sistema natural de karma, mediante el cual cada buena o mala acción se compensa *automáticamente* (en esta vida o en alguna posterior). En el judaísmo, el cristianismo y el islam, existe una fe similar en la recompensa o el castigo futuros, con la salvedad de que estos *dependen de* la voluntad de Dios, quien puede optar por la misericordia y la abstención del castigo.

En este último caso, se concibe que el comportamiento de Dios hacia nosotros *depende de nuestro comportamiento posterior (arrepentimiento, remordimiento, etc.) y de nuestras oraciones* . También existe, en menor medida, en todas estas religiones, la doctrina de que una persona puede a veces asumir el sufrimiento de otros y así aliviar su carga. En este contexto, en algunas religiones se considera útil dirigir las oraciones a los santos [334].

En un plano más secular, la conciencia de que la justicia no es automática y que cierta injusticia es inevitable da lugar a esfuerzos públicos y privados para repararla. A veces, los individuos recompensan una buena acción o vengan una injusticia cometida por otra persona. Las sociedades suelen establecer sistemas de justicia complejos para garantizar que algunas de las injusticias que se producen sean compensadas de alguna manera.

Cabe señalar que, si creyéramos que la justicia natural o divina garantiza una retribución justa para todas las buenas y malas acciones, no tendría sentido la justicia humana ni un sistema social de justicia. Al contrario, tal injerencia por nuestra parte podría generar confusión. Precisamente porque entendemos que la justicia es, al menos en parte, una responsabilidad moral humana, elegimos parlamentarios para promulgar leyes y nombramos jueces y una fuerza policial para implementarlas.

Esto nos lleva a la segunda pregunta: *¿qué hacer ante la injusticia?* Desde una perspectiva de desarrollo espiritual, es fundamental exigir la máxima justicia *de uno mismo* (hacia uno mismo y hacia los demás). También se debe ayudar a otros a obtener justicia, siempre que sea posible. Pero esperar justicia constante y plena, o peor aún, exigirla *de los demás* (hacia uno mismo), no es muy sensato; es condenarse a un conflicto y sufrimiento innecesarios.

Uno debería, en la medida de lo posible, ignorar las malas acciones de los demás hacia uno mismo y seguir adelante. Enredarse en preocupaciones como la venganza es una pérdida de tiempo valioso y una distracción de búsquedas espirituales más importantes. Uno debería comprender la naturaleza samsárica de este mundo en el que vivimos: está hecho de tal manera que no se puede esperar justicia absoluta en él. Por lo tanto, lo mejor es aceptar las cosas como son y afrontarlas con serenidad, en la medida de lo posible. Uno puede entrenarse para estar por encima de todo y volverse relativamente inmune.

Por supuesto, en algunos casos sería erróneo e incluso suicida aceptar la injusticia. Por ejemplo, no sería prudente (por el bien de los demás, si no por el propio) permitir que una dictadura asesina siga su curso. Por otro lado, a menudo nuestras frustraciones se deben a la envidia o a un deseo excesivo. Por ejemplo, uno puede sentirse molesto por no ganar tanto como sus compañeros de trabajo. Busque el justo medio.

---

[334] En el judaísmo, nadie reza a *personas vivas o muertas* (por ejemplo, Moisés o algún Rebe). De igual modo (que yo sepa) en el islam (no rezan a Mahoma). Sin embargo, en otras religiones es común rezar a santos y a personas consideradas dioses encarnados: los cristianos rezan a Jesús o a María, los budistas a Budas o bodhisattvas, e incluso los hindúes a sus gurús de carne y hueso.

Aquí conviene hablar del concepto de «justicia social». Este concepto se basa en la idea naturalista de que todos los seres humanos nacen iguales, y el contexto en el que nacen (genes, familia, entorno social, riqueza, etc.) es cuestión de suerte . Esto podría interpretarse como una noción relativamente materialista, a la que dan menos importancia quienes creen en el karma o en la intervención divina. Pero eso no la invalida.

A menudo, es cierto que quienes exigen justicia social (principalmente igualdad económica) simplemente sienten envidia y desean obtener beneficios inmerecidos. Por otro lado, es cierto que todos estamos en el mismo barco (en este mundo) y que, con un esfuerzo sensato, podemos construir un mundo con el máximo de oportunidades y el mínimo sufrimiento para todos. Esta es la verdadera premisa de la justicia social: en última instancia, beneficia a todos. Ayudar a los demás no empobrece a los que tienen, sino que los enriquece al mejorar el mundo que los rodea y su propio interior.

12. Perdón

No siempre es fácil perdonar a quienes nos han causado algún daño, real o percibido. Sin embargo, perdonar, en circunstancias normales, parece prudente si se quiere evitar complicaciones innecesarias. Por lo tanto, vale la pena reflexionar sobre este tema. Perdonar significa abstenerse de exigir reparación por el daño sufrido; o, dicho de otro modo, abstenerse de buscar venganza.

El perdón varía en su naturaleza, dependiendo de la actitud de la víctima hacia el agresor:

- Uno no castiga a quien cree culpable.
- O bien uno "comprende" al culpable, considerándolo en cierto nivel o en cierto grado menos culpable de lo que aparenta ser estrictamente.
- O bien, uno está dispuesto a renunciar al juicio, llegando incluso a dejar el asunto de lado y olvidarlo por completo.

El perdón puede adoptar diferentes formas:

- *Indulto condicional* : esto no es perdonar sin antes recibir al menos una disculpa sincera, un reconocimiento de culpa y la promesa de no repetir la ofensa, para que uno no sea tomado por un "tonto" y "estafado" de nuevo.
- *Perdón incondicional* : se trata de un perdón generoso, que no depende de una señal previa de arrepentimiento por parte del ofensor, considerando que tal gracia puede eventualmente hacer que su conciencia se dé cuenta del daño causado y de la deuda contraída.
- *Perdón pragmático* : ignorar la ofensa y seguir adelante. Esto puede significar evitar al ofensor a partir de entonces o retomar la relación como si nada hubiera pasado. Se puede adoptar esta actitud por necesidad práctica o para no quedar paralizado por el odio, dejando el asunto de lado para liberarse emocionalmente.

Estos son algunos aspectos del perdón y las motivaciones más comunes para perdonarlo. Cabe señalar que perdonar no implica necesariamente olvidar. Incluso al perdonar, uno puede jurar no olvidar para no volver a ser víctima. En tales casos, uno permanece alerta ante un peligro comprobado, preparado para defenderse.

En este contexto, conviene reflexionar sobre la afirmación cristiana «perdónalos, porque no saben lo que hacen» [335]. Tal motivo para el perdón puede considerarse contradictorio, ya que el

[335] Si mal no recuerdo, estas palabras fueron pronunciadas por Jesús contra los judíos o los romanos involucrados en su crucifixión, en algún lugar de la Biblia cristiana. Lamentablemente, este dramático suceso se utilizó durante siglos como pretexto para atacar a los judíos en general. Es decir, la declaración de «perdonadlos» se interpretó paradójicamente como una invitación *a no* perdonar.

perdón presupone cierta responsabilidad, la cual presupone acciones que fueron, en cierta medida, voluntarias y conscientes; si fueron totalmente inconscientes e involuntarias, no hay nada que perdonar, es decir, el concepto de perdón *no es aplicable* . Aun así, se puede afirmar con coherencia «no te enojes, porque no saben lo que hacen»; pues uno bien podría enojarse ante un fenómeno natural e intentar calmar su ira, aunque no tenga a quién reprocharle o perdonar. Por supuesto, también es coherente decir: «perdónalos, porque *apenas* saben lo que hacen», lo que implica cierta autoconciencia; pero hay que considerar hasta qué punto «ellos» han elegido ser tan inconscientes. En cualquier caso, no se debe perdonar engañándose a uno mismo.

El perdón suele ser la opción más sabia, pues la ira y el odio son apegos, es decir, debilidades. No debemos permitir que nuestro enemigo nos domine, debilitándonos y alejándonos de la serenidad y la nobleza. Ya es bastante grave haber sido agraviado; es preferible no empeorar las cosas obsesionándose con el incidente. Dejemos que pase, en la medida de lo posible. Sin embargo, algunos crímenes son imperdonables y perdonarlos sería un crimen. A veces, por pereza o egoísmo, uno se niega a castigar la culpa. Entonces, para justificar su inacción, cae en la defensa del relativismo moral o la amoralidad. No, uno debe cumplir con sus responsabilidades con diligencia, cuando corresponda. Por lo tanto, no seamos ni impulsivos ni indiferentes, sino que busquemos el equilibrio adecuado entre la misericordia y la justicia.

La meditación requiere y produce perdón. No se puede avanzar mucho en la meditación si no se está dispuesto a «dejar ir» las experiencias desagradables. Además, cuanto más se avanza en la meditación, menos interés o importancia tienen las experiencias desagradables. La influencia mental de los sucesos negativos disminuye, de modo que parecen menos negativos y, por lo tanto, cuando corresponde, son más fáciles de perdonar.

Perdón general . Los budistas tienen el concepto de « *metta* », que enfatiza el amor y la compasión universales, incluso hacia los enemigos y quienes han cometido grandes crímenes. Se trata, por supuesto, de un perdón total, inmediato e incondicional. La idea es que, mediante este desapego magnánimo al odio y la venganza, uno se vuelve capaz de transformar a las personas para mejor y forjar la paz. Se argumenta que aferrarse al resentimiento solo perpetúa la espiral de violencia.

Me resulta difícil suscribir tal punto de vista, que en el mundo moralmente confuso de hoy sirve cada vez más como justificación de la pasividad ante la injusticia. Es una visión paradójica que sitúa a nazis y cazadores de nazis —o al terrorismo palestino y la autodefensa israelí— en el mismo plano moral. El resultado final de esta idea budista es que las víctimas son reprendidas por quejarse o defenderse, y sus agresores son tolerados y apaciguados por muy atroces que sean sus crímenes.

Permítanme dudar de que tal actitud pueda conducir a la paz mundial, a la paz social o a la paz interior. Es, en cambio, una fórmula para el suicidio y la anarquía absoluta; la justicia debe hacerse cumplir en algún nivel, o la injusticia inevitablemente reinará. Al no resistir el crimen, debilitamos a las víctimas inocentes y las hacemos cada vez más vulnerables, y fortalecemos y alentamos a los delincuentes. La justicia debe ser rápida y firme, para dejar claro a todos los potenciales criminales que no hay beneficio alguno en su comportamiento antisocial y, por lo tanto, para proteger a los inocentes en la medida de lo posible.

En cuanto a la compasión universal que promueve el budismo, me pregunto si es justo describirla como una virtud elevada. Si analizamos la motivación del practicante individual, quien en la meditación se entrena para perdonar y amar a su enemigo, o a cualquiera que perciba como malvado, vemos que, con la esperanza de alcanzar la elevación espiritual o la liberación personal, está dispuesto a ser indiferente al sufrimiento de las víctimas de los delincuentes, o incluso a tenderles la mano amistosamente. Esto se puede describir como una evasión egoísta o una traición.

Sin embargo, si evitamos los extremos, la bondad amorosa (metta) es sin duda encomiable. Se puede cultivar una bondad amorosa casi general al reflexionar sobre el hecho de que todos estamos juntos en este mundo difícil (samsara). Todos somos pobres desgraciados que aterrizamos aquí de repente, sin saber de dónde venimos ni adónde vamos ni cuándo. Este es nuestro destino común. Algunos de nosotros podemos parecer tener un destino más afortunado, pero todos experimentamos alguna dificultad. No debemos juzgar demasiado. Quizás si yo hubiera nacido y crecido en el lugar de esa otra persona, habría salido peor parado que él o ella.

13. Acciones y reacciones.

Las consecuencias de las acciones . Todas las acciones humanas tienen algún tipo de consecuencia; esto es evidente e indiscutible. Sin embargo, surgen debates sobre si nuestras acciones siempre tienen, necesariamente, consecuencias justas (para bien o para mal, según el caso), o si pueden tener consecuencias injustas o desproporcionadas (es decir, más o menos de lo que merecemos).

Según la teoría del karma del budismo (y también del hinduismo), la justicia se garantiza de forma natural. Las acciones provocan automáticamente reacciones simétricas, aunque quien realiza la acción (es decir, quien la lleva a cabo) deba reencarnarse tras la muerte para recibir el castigo (es decir, para que se cumpla la ley del karma). Sin embargo, el budismo no ha descrito claramente este proceso de reencarnación ni ha aportado pruebas empíricas convincentes (algún tipo de demostración de continuidad entre las supuestas encarnaciones). Cabe señalar que, en última instancia, esta concepción no contempla la misericordia, salvo quizás la que cada individuo [336]decida ejercer.

En el judaísmo (y religiones similares), la justicia está garantizada condicionalmente por la intervención divina. Dios ve la mala acción y reacciona según su voluntad, con estricta justicia o con misericordia. Esta concepción podría significar que Dios siempre toma el control absoluto de la relación (de modo que sin Él las acciones humanas no tendrían consecuencias necesarias), o, más probablemente, que ha instituido un proceso natural de justicia de acción-reacción que ocasionalmente puede modificar con misericordia. En este caso, las reacciones a nuestras acciones no están (o no del todo) preprogramadas, sino que dependen de la decisión específica de Dios en cada caso. Obviamente, tales decisiones implican cierto grado de voluntad propia, de lo contrario nunca se apartarían misericordiosamente de la justicia.

En el judaísmo, al igual que en el budismo, la responsabilidad ética puede resolverse en la vida presente o en la otra. Resulta evidente, desde un punto de vista empírico, que no todas las cuentas se resuelven en esta vida, pues de lo contrario no tendríamos la impresión de que algunas personas malvadas a veces quedan impunes e incluso disfrutan de más de lo que merecen, y que algunas personas buenas sufren injustamente o no reciben recompensa por sus buenas acciones. Por lo tanto, ambas corrientes de pensamiento tienden a coincidir en la existencia de un «cielo» y un «infierno» de algún tipo tras la vida actual. Estos podrían ser lugares distintos, o simplemente caracterizar condiciones específicas de renacimiento dentro de este mismo mundo.

En tercer lugar, por supuesto, está la filosofía del naturalismo, basada en una evaluación realista de fenómenos empíricamente evidentes, sin presuponer nada más allá de ellos (es decir, una reencarnación vaga e indeterminada, y mucho menos la intervención divina). Esta hipótesis considera que las buenas o malas acciones a veces impactan en el universo y son absorbidas por

---

[336] O sus contrapartes más iluminadas, es decir, los Budas, bodhisattvas o *devas* ("dioses").

él, sin beneficiar ni perjudicar respectivamente a quien las realiza. Esta visión también es lógicamente creíble, aunque resulta menos satisfactoria para nuestro sentido innato del bien y del mal. Es (supongo) la visión que sostiene la mayoría de la gente en Occidente hoy en día.

No puedo pretender prescribir lógicamente una de estas posturas excluyendo a las demás. Todas son teorías, todas basadas en cierta medida en hechos y todas implican propuestas que, inductivamente, van más allá de estos hechos. ¿Quién puede afirmar con certeza cuál es objetivamente correcta? Sin embargo, haciéndome eco de la apuesta de Pascal, puedo decir que quienes ignoran la advertencia judía o budista sobre la eventual retribución si no obramos bien y evitamos el mal, *podrían* encontrarse en una situación muy difícil. Comparativamente, no se arriesga mucho al no optar por la tesis naturalista: la única "pérdida" es no poder hacer lo que uno quiera o no hacer lo que le disguste, es decir, un abanico más limitado de acciones posibles.

Siguiendo este razonamiento, parecería prudente actuar *como si* la justicia existiera (aunque no se pueda probar con certeza), obrar el bien y evitar el mal. Además, sería prudente tener fe y orar por la misericordia de Dios (de nuevo, aunque no haya garantías de obtenerla). De lo contrario, como ya he dicho, uno podría encontrarse con sorpresas desagradables.

El concepto de karma . El concepto budista (y también el hindú) de karma es inconsistente e imperfecto en varios aspectos.

Para empezar, presupone un mundo que ha existido eternamente, de modo que cada acontecimiento en la vida de una persona tiene un precedente kármico en vidas anteriores en una regresión infinita. Pero esto contradice las ideas modernas en astronomía y biología, según las cuales el mundo material tiene un comienzo indiferenciado (quarks o incluso antes) y la vida tiene un comienzo (al menos en la Tierra, hace unos cuatro mil millones de años). Los budistas, por supuesto, podrían replicar que dicho comienzo aparente es una mera continuación de existencias en mundos materiales anteriores o de existencias puramente espirituales previas.

Las acciones *tienen* consecuencias, pero estas *no* siempre son justas (aparentemente). La hipótesis de que las acciones siempre *tienen* consecuencias justas implica un acto de fe. Es un intento de hacer el mundo más razonable, un intento que a veces solo produce dolorosas decepciones y desilusiones. Debemos ser honestos y estar dispuestos a aceptar que la naturaleza a veces es justa, pero *no* siempre. Esta desagradable observación podría mitigarse mediante una teoría kármica (o monoteísta), pero a nivel empírico es indudable y conviene tenerla presente.

A continuación, consideremos que, lógicamente, debe existir un *primer* delito (una agresión, o lo que sea) y una *víctima inocente* de ese primer delito. Porque si creemos en el *libre albedrío* , el delito es una elección gratuita, *ex nihilo* , y su víctima es inocente. Si afirmamos que la víctima sufre las consecuencias porque cometió el mismo delito o uno similar anteriormente (en esta vida o en una anterior), en efecto estamos diciendo que *no es* inocente, sino *que merece* ser victimizada esta vez. Deberíamos entonces felicitar al criminal por cometer un acto de justicia, castigando a una persona malvada y cerrando el círculo kármico (inevitablemente, según la premisa kármica). ¡Así, la teoría kármica convierte a la víctima en criminal y al verdadero criminal en un ejecutor de la justicia!

Además, el verdadero criminal no puede merecer karma negativo posteriormente por su acción (ya que fue, de hecho, un acto «justo»), independientemente de si la eligió libremente o si fue impulsado deterministamente a realizarla (por la fuerza de la ley kármica universal). Queda en

gran medida exculpado. A lo sumo, podría ser culpado por su motivo inapropiado. En ese caso, el ciclo infinito del karma se interrumpe; es decir, no hay razón para esperar que a su vez sea una víctima más adelante. Esta es la *inconsistencia inherente* a la perspectiva del karma eterno: se autodestruye lógicamente. Los conceptos de víctima/criminal *solo son* relevantes en el contexto de la doctrina del libre albedrío. En otros contextos, estos conceptos se desvirtúan .

En mi opinión, *existen* víctimas inocentes, personas que cometen delitos por primera vez y delincuentes verdaderamente culpables. Justificar *el* crimen con concepciones kármicas o deterministas equivale a acusar, sin pruebas (es decir, «por principio»), a la víctima de ser un exdelincuente (privándola así de su dignidad como víctima) y a elogiar al delincuente por impartir justicia. Esta explicación genera confusión: invierte los papeles de los protagonistas. Se trata de una postura ideológica, y manifiestamente injusta.

Podemos suponer que la teoría del karma se introdujo como una explicación para consolar a quienes se sentían conmocionados por la injusticia de las agresiones físicas y otros sucesos similares. Evidentemente, contiene algo de verdad: existe cierto *karma* , en el sentido de que algunas acciones humanas aparentemente tienen *consecuencias satisfactoriamente justas (* para bien o para mal) a nuestros ojos. El problema es que *no todos* los actos humanos tienen manifiestamente consecuencias tan apropiadas; algunos parecen tener consecuencias inapropiadas, ya sean neutrales o contrarias a las expectativas o exigencias éticas. Por lo tanto, la teoría no puede probarse inductivamente mediante generalización, sino, en el mejor de los casos, mediante aducción.

También podemos objetar la universalidad de la explicación kármica señalando que no todo sufrimiento se debe a la victimización *de otra persona* . Esto significa que no podemos atribuir la culpa a un delito *similar* cometido por quien sufre, como sugiere la explicación. Me refiero aquí a accidentes y desastres naturales (por ejemplo, terremotos, epidemias, hambrunas, etc.). Dado que en estos casos (generalmente) no hay una acción humana subyacente *y* , de hecho (nuevamente, generalmente), ninguna acción humana podría haberlos evitado, no podemos establecer una conexión *causal* y afirmar que el suceso desafortunado ocurrió *porque* la víctima lo merecía (¡y mucho menos que se pueda inferir que la víctima lo merecía porque el suceso ocurrió!).

La teoría kármica tendría que postular equivalencias, es decir, calcular algún tipo de tasa de conversión o intercambio, entre ciertos actos humanos y diversos accidentes y desastres naturales. Estas complejas complicaciones teóricas implican que la teoría kármica carece de precisión técnica (es decir, no está suficientemente desarrollada, como exige la epistemología) y resulta muy difícil de fundamentar. Además, no solo debemos considerar los eventos naturales *negativos* , sino también los *positivos* ; ¿y cómo podríamos determinar si alguien a quien la Naturaleza ha protegido bien lo merecía?

14. (Apéndice 1) Números redondos en las estadísticas de la Torá

Lista de números . Lo siguiente trata sobre la casi omnipresencia de números redondos en las estadísticas demográficas de la Torá, por no mencionar otros contextos. Esta es una lista posiblemente incompleta, extraída del Éxodo y los Números.

El propósito de esta lista es demostrar que los números redondos son la norma (con una excepción) en las enumeraciones de personas en la Torá. Es decir, los números aquí enumerados (49 casos, incluyendo los totales que aparecen en el texto) generalmente terminan en centenas de millar (2 casos), millares (5 casos), centenas (31 casos), cincuentenas (6 casos) u otras decenas (4 casos), y solo un caso en unidades.

Esta omnipresencia de números redondos resulta muy sorprendente, por no decir sospechosa. Sugiere que las cifras no son empíricas, sino conjeturas, estimaciones aproximadas, cifras redondeadas deliberadamente o meras invenciones. Hasta la fecha, no he encontrado la pregunta planteada ni una explicación en los comentarios. Esta omisión, tanto por parte de quien no lo percibe como de quien no lo comenta, es problemática en sí misma.[337]

Los comentarios rabínicos también suelen usar números redondos, pero generalmente se entiende que son aproximaciones. Sin embargo, en la mayoría de las estadísticas aquí presentadas, la enumeración exacta es evidente. Los comentarios tradicionales las interpretan así e insisten en que esto demuestra que Dios se interesa por cada individuo [338]. Por lo tanto, es difícil suponer que Moisés escribiera números aproximados por alguna razón (a menos que descartemos dichos comentarios).

En Éxodo 12:37 – parashá Bo:

“Hombres a pie, además de niños”.

acerca de	600.000.

Se indica explícitamente que se trata de una cifra aproximada: “aproximadamente” (*ke-*). No se especifica cómo se llegó a esta cifra.

---

[337] Como veremos más adelante (y como descubrí después de escribir la mayor parte de este artículo y publicarlo en la web), la pregunta ya se ha planteado antes, tanto por rabinos como por académicos, y se han propuesto varias respuestas, que presentaré y evaluaré.

[338] Vea el comentario de Rashi a Núm. 1:1, más adelante. También, por ejemplo, *Hiddushei Harim* .

En Éxodo 30:11-15 se describe una metodología para los censos posteriores, más precisos. Cada persona que se iba a censar donaba medio siclo (o « *beka* »), y el total recaudado se multiplicaba por dos. [339]Esta metodología se confirma en la práctica en Éxodo 38:25-26, donde se especifica el total recaudado en plata.

No se especifica cuánto tiempo tomó realizar dicho censo. Con una buena organización, podría *haberse* llevado a cabo en un día o menos. Cada hombre que se iba a censar podía entregar su moneda al jefe de su pequeño grupo (por ejemplo, de cien hombres), y luego cada uno de estos jefes podía entregar las monedas recolectadas al jefe de un grupo más grande (por ejemplo, de mil hombres), quien a su vez las llevaría al punto de recolección central. Allí declararían el total de monedas recolectadas bajo su responsabilidad, y se calcularía un total general. Si así fue como se recolectaron las monedas, se podría esperar que este total fuera exacto.

En ej. 32:28 – parashá Kit tisá:

"… cayeron del pueblo aquel día" a manos de los levitas (después del episodio del becerro de oro):

acerca de 3.000 Hombres.

Esto se indica explícitamente como una cifra aproximada: «alrededor de» (*ki-*). Más adelante, se escribe «y el Señor castigó al pueblo, porque hicieron el becerro…» (Éxodo 32:35), pero no se especifica el número, y los comentaristas (por ejemplo, Nahmánides) no están seguros de que esto signifique que murieron más personas. Rashi, en Éxodo 31:18, da a entender que estos acontecimientos ocurrieron el 17 de Tamuz o poco después.

En ej. 38:26 – parashá Pekudei:

Hombres "a partir de los 20 años".

total 603'550.

La Torá nos da este número total sin desglosarlo por tribus, como en el libro de Números; tal vez esto sugiera que no se hicieron distinciones tribales, sino que solo se buscaba el total. De todos modos, el total se confirma en el texto del versículo anterior (v. 25), donde dice que «la plata de los que fueron censados de la congregación» era de 100 talentos (*kikar*) y 1775 siclos (del santuario).[340]

---

[339] Cabe señalar que este método solo se aplicaba a las tribus distintas de Leví, ya que esta última no estaba sujeta a dichas contribuciones monetarias y, además, incluso los niños eran contabilizados. Para más información, consulte más adelante.

[340] Una pregunta que surge aquí es: ¿de dónde procedían todas estas monedas de plata de medio siclo? ¿Se acuñaron en el Sinaí antes de estos censos, o se trajeron de Egipto? Y en este último caso, ¿quién las acuñó allí y en qué contexto? Esta pregunta afecta en cierta medida la credibilidad de la narración. Podríamos preguntarnos además si existían monedas en la época del Éxodo (tradicionalmente, 2448 a. C.). Según los hallazgos de los historiadores hasta el momento, los sumerios y los egipcios utilizaban lingotes de plata y oro de peso fijo como dinero ya en el cuarto milenio a. C., y el siclo como medida de peso existía en Mesopotamia ya alrededor del 3000 a. C., pero las primeras monedas acuñadas en la región mediterránea datan de alrededor del 650 a. C. en Lidia, aunque es posible que existiera acuñación anterior en la India o China.

El comentarista Rashi nos dice, en contexto, que un talento equivale a 3000 siclos; por lo tanto, la cantidad de plata correspondía a 603.550 contribuyentes de medio siclo. Este cálculo, cabe destacar, confirma rotundamente la idea de que el número total de hombres aquí mencionado es exacto, puesto que es impensable que la cantidad de plata no se haya registrado con precisión. Por consiguiente, es comprensible que Rashi no hiciera ningún comentario sobre la redondez de la cifra: evidentemente la consideraba exacta. Este es el significado de su comentario a Números 1:1 (que se muestra a continuación): que este censo fue una demostración del amor de Dios por Israel; Dios quería mostrar su interés por cada judío.

Vale la pena citar aquí el comentario de Rashi a Números 1:1 en su totalidad:

> *Porque ellos* [los judíos] *son preciosos ante Él* [Hashem] *, Él los cuenta todo el tiempo. Cuando salieron de Egipto los contó* [Éxodo 12:37] *; y cuando cayeron a causa del becerro de oro los contó para saber el número de los que quedaron* [Éxodo 32:28] *; cuando vino a hacer reposar su presencia sobre ellos los contó* [Éxodo 38:26] *;. El primer día de Nisán se erigió el Tabernáculo, y* [un mes después] *el primer día de Iyar los contó* [Números 1:1] .

Los corchetes son míos. Sin embargo, cabe señalar que el número real de supervivientes inmediatamente después del pecado del becerro de oro no se indica en Éxodo 32. Un comentario *de Sifte Hakhamim* lo explica señalando que la formulación de Rashi fue "el número de los que quedaron", lo que implica que el número se puede calcular (restando al menos unos 3000 de unos 600 000) en lugar de conocerse por enumeración.

En Núm. 1:20-47 (confirmado 2:1-33) – parashá Bemidbar:

“Todo varón de 20 años en adelante, todos los que podían ir a la guerra”, “pero los levitas… no estaban contados entre ellos”.

	46.500	Niños de Reuven		
	59'300	Hijos de Simeón		
	45'650	Hijos de Gad	151'450	Sur
	74'600	Hijos de Judá		
	54.400	Hijos de Isacar		
	57.400	Hijos de Zebulón	186.400	Este
	40.500	Hijos de Efraín		
	32'200	Hijos de Manasés		
	35.400	Hijos de Benjamín	108'100	Oeste
	62.700	Hijos de Dan		
	41.500	Los hijos de Asher		
	53.400	Hijos de Neftalí	157.600	Norte
total	603'550	Los hijos de Israel, excepto los levitas.		

Nótese la excepcional terminación en 50 para los gaditas, ya que todas las demás tribus terminaban en múltiplos de 100. Este censo tuvo lugar el primer día del segundo mes, en el segundo año después de su salida de la tierra de Egipto (Números 1:1). Según Ibn Ezra y Sforno,

el propósito del censo era organizar los campamentos y la marcha del pueblo; también especifican que estos preparativos debían completarse antes del día veinte del mismo mes, el día de su partida (*Soncino Chumash* , p. 793).

Nótese la coincidencia entre el total de 603.550 que se menciona aquí y el que aparece en Éxodo 38:26. Esto resulta sorprendente, ya que aparentemente transcurrió un tiempo considerable (más de un mes) entre ambos. Rashi y otros comentaristas lo notaron y afirmaron que significaba que (milagrosamente) nadie murió durante ese período.

Sin embargo, como me señaló un lector perspicaz, Eddie Kerem-Sadeh, esta explicación de la igualdad no tiene en cuenta a los hombres que eran menores de 20 años durante el censo de Éxodo 38:26 y que luego pasaron a formar parte del grupo de mayores de 20 años a tiempo para el primer censo de Números. Además, señaló que el censo seguramente no se realizó de forma instantánea, sino que debió tomar algún tiempo, y durante ese tiempo pudieron haberse producido más cambios en las estadísticas.

Me pregunto si Rashi y otros comentaristas pensaron en esta importante objeción, que hace que la afirmación del milagro sea lógicamente inadecuada, pues aunque las personas puedan mantenerse con vida milagrosamente, no se puede evitar que envejezcan (es decir, el tiempo sigue pasando). Lo mejor que se puede decir es que el número de fallecidos durante ese período fue igual al de los que alcanzaron la mayoría de edad durante el mismo.[341]

Otra explicación más sencilla podría ser considerar estos dos censos como uno solo. Podría argumentarse que la Torá simplemente menciona el número total en Éxodo 38 porque allí se ocupa principalmente de detallar qué se hizo finalmente con la plata recolectada en el censo; mientras que en Números 1, la Torá vuelve a este mismo censo para brindarnos más detalles estadísticos. Pero esta teoría no es fácil de defender [342].

En Núm. 3:14-39 – parashá Bemidbar:

Levíticos “desde un mes de edad en adelante”.

7.500	Gershonitas
8600	coatitas
6'200	Meraritas

[341] Si el grupo de edad considerado no fuera literalmente de 20 años o más, sino de 20 a 59 años, como parece indicar la especificación de "aptos para ir a la guerra", entonces debemos tener en cuenta a las personas menores de 60 años (y por lo tanto incluidas) en el primero de estos censos y a las mayores de 60 (y por lo tanto no incluidas) en el segundo. La ecuación, entonces, es que la suma neta de las entradas debidas a la mayoría de edad y de las salidas debidas al envejecimiento o al fallecimiento es cero. En ese caso, el escenario de Rashi es concebible; es decir, puede que no haya habido fallecimientos, siempre que el número de personas que alcanzaron la mayoría de edad (20) fuera igual al número de personas que superaron los 60 años.

[342] Para sustentar esta especulación, las dos enumeraciones deben estar de alguna manera fusionadas. Éxodo 38 se refiere a los preparativos para la construcción del santuario (*Mishkán*), que presumiblemente requirió la plata recolectada en el censo; mientras que Números 1 se refiere a los preparativos para la partida del desierto, una vez completado el santuario. ¿Podría ser que la construcción del santuario ocurriera después del censo que comenzó el 1 de Iyar o después ? Si efectivamente abandonaron ese lugar en 20 días, como ya se mencionó, ¿habrían tenido tiempo de realizar el censo y luego construir y desmantelar el santuario (y hacer todo lo demás)? Parece difícil de sostener…

total	22.300	levitas	mediante adición (no en el texto).

Este total incluye, según los comentarios:

	22.000	levitas	mencionado en el texto
más	300	levitas primogénitos	inferido por los comentaristas.

El motivo para censar a los levitas fue reemplazar a los primogénitos de Israel (tradicionalmente encargados de los deberes religiosos) con ellos (Números 3:11-13). Los 300 levitas primogénitos no podían reemplazar a los israelitas primogénitos, ya que ellos mismos estaban sujetos a las obligaciones propias de los primogénitos. El texto no aclara cómo se contaron los levitas. Según Rashi (v. 16), los levitas (o al menos sus hijos menores de edad) no fueron contados, sino que Dios reveló su número a Moisés. Obviamente, se pretende que estos números sean exactos, ya que el total de 22 000 se utiliza posteriormente en un cálculo preciso (véase a continuación).

En Núm. 3:40-43 – parashá Bemidbar:

"Los primogénitos varones de los hijos de Israel, desde el primer mes de edad en adelante" (excluyendo a los levitas).

22'273	primogénitos israelitas	que será redimido por 22.000 levitas.

Tenga en cuenta que este es *el único Número no redondo* hasta ahora. [343]Por lo tanto, 273 primogénitos israelitas no pudieron ser redimidos por los levitas, sino que tuvieron que pagar 5 siclos cada uno (un total de 1.365 siclos), según Núm. 3:44-51.

La discrepancia entre el número de primogénitos israelitas y el de levitas para redimirlos es significativa, ya que hace improbable la hipótesis de que Dios haya querido números redondos con algún propósito. A menos que supongamos que Él quería que algunos primogénitos no fueran redimibles por los levitas por alguna razón (quizás solo para que pagaran 5 siclos cada uno).

En Núm. 4:1-49 – parashá Naso:

Levíticos de 30 a 50 años de edad "que ingresaron al servicio".

	2750	coatitas
	2630	Gershonitas
	3200	Meraritas
total	8.580	levitas.

[343] Eliahu Beller, del Departamento de Matemáticas de la Universidad Bar Ilan, argumentó (en "El problema de los primogénitos", *Higayon* n.° 2 [1992]) que la cantidad de primogénitos israelitas y levitas que se menciona en la Torá "parece sorprendentemente baja" y, basándose en un modelo matemático, sugiere que "la Torá solo contó a los primogénitos nacidos en el año entre el Éxodo y el censo", concluyendo que "el número total de primogénitos fue mucho mayor". Las preguntas que cabe plantearse son: (a) ¿por qué la Torá no especifica esto, sino que da la impresión de referirse a enumeraciones completas y precisas de primogénitos?; y (b) ¿cómo es que los rabinos nunca plantearon esta cuestión?

No se especifica cómo se obtuvieron estas cifras ni si deben considerarse exactas. Este censo de levitas, al parecer (dada la edad de los individuos a los que se refiere), tuvo como objetivo la asignación de deberes religiosos a los tres grupos familiares.

En Núm. 11:21 – parashá Behaaloteja:

"Hombres a pie".

(acerca de) 600.000.

Es razonable suponer que Moisés se refiere a una cifra aproximada, basada en el último censo.

En Núm. 16:2 – parashá Kóraj:

"Algunos de los hijos de Israel" que se unieron a la rebelión.

250.

No se especifica cómo se obtuvo esta cifra ni si debe considerarse exacta.

En Núm. 17:14 – parashá Kóraj:

"Los que murieron a causa de la peste" en este episodio de rebelión.

14.700.

No se especifica cómo se obtuvo esta cifra ni si debe considerarse exacta.

En Núm. 25:9 – parashá Balac:

"Aquellos que murieron a causa de la peste" en este episodio lujurioso e idolátrico.

24.000.

No se especifica cómo se obtuvo esta cifra ni si debe considerarse exacta.

Cabe señalar además que en un comentario sobre este episodio realizado por Rashi (específicamente sobre Núm. 25:5, citando Sanedrín 18a), se afirma que había 78 000 jueces, cada uno de los cuales mató a 2 de sus súbditos, un total de 156 000 personas.[344]

En Núm. 26:1-53 – parashá Pinjás:

---

[344] Si aceptamos estas cifras como creíbles (personalmente, dudo en hacerlo, considerando que una reducción tan drástica del 20% de la población habría merecido una mención explícita en el texto de la Torá), podemos inferir que la población masculina adulta total en ese momento era de 780 000 (si se incluían los jueces de diez en sus *minyans*) o quizás de 858 000 (si no se incluían los jueces, que según tengo entendido es el caso). Este total, supongo (aunque no lo sé con certeza), incluiría a todos los varones israelitas mayores de 13 años, ya que los jóvenes menores de 20 también eran legalmente responsables.

Todos “los hijos de Israel, de 20 años en adelante… todos los que sean capaces de salir a la guerra”, excepto los levitas.

	43'730	Niños de Reuven
	22.200	Hijos de Simeón
	40.500	Hijos de Gad
	76.500	Hijos de Judá
	64'300	Hijos de Isacar
	60.500	Hijos de Zebulón
	52.700	Hijos de Manasés
	32.500	Hijos de Efraín
	45'600	Hijos de Benjamín
	64.400	Hijos de Dan
	53.400	Los hijos de Asher
	45'400	Hijos de Neftalí
total	601'730	Los hijos de Israel, excepto los levitas.

Nótese que los reuvenitas terminan en 30, mientras que las demás tribus terminan en múltiplos de 100. El texto deja claro que se trata de la nueva generación, a punto de entrar en la Tierra Prometida, por lo que no tiene mucho sentido comparar este censo con el anterior. Sin embargo, es significativo que las cifras sean igual de redondas aquí que allí.

Cabe señalar también que un comentario del Ramban (Nachmanides, mencionado en el *Soncino Chumash* , p. 940) indica que los hombres censados tenían entre 20 y 60 años. Si bien esto no se menciona explícitamente (que yo sepa) en este ni en los censos anteriores, presumiblemente se aplica a todos ellos, ya que aparentemente se infiere de la especificación de que los hombres censados estaban «en condiciones de ir a la guerra». De igual modo, podríamos sugerir que la especificación de «en condiciones de ir a la guerra» excluiría a los hombres de entre 20 y 59 años con discapacidades físicas o mentales permanentes.

En Núm. 26:62 – parashá Pinjás:

Levíticos, “todo varón de un mes de edad en adelante”.

23.000.

El mismo comentario que el anterior: no se deben comparar poblaciones pasadas con poblaciones presentes.

En Núm. 31:40 – parashá Matot:

“Personas” (mujeres vírgenes) capturadas en la guerra contra Madián.

32.000.

Esto podría interpretarse como una cifra exacta, ya que el tributo sacerdotal correspondiente a la mitad de esta cantidad fue de exactamente 32 personas. Sin embargo, este tributo $^{\text{de } 1/500}$ (así como el tributo levítico de 1/50 $^{\text{de}}$ la otra mitad) podría considerarse aplicable únicamente a los

números redondos más cercanos, ya sean hacia arriba o hacia abajo. Cabe mencionar que los animales capturados también se enumeran en números redondos.

Discusión . Ahora bien, conviene aclarar las bajísimas probabilidades matemáticas de las coincidencias numéricas aquí señaladas. La probabilidad de que un número termine en 00 en lugar de en 01, 02, 03… o cualquier otro par de dígitos finales es simplemente 1 entre 100; esto no tiene nada de especial, ya que cada terminación tiene la misma probabilidad. Sin embargo, la probabilidad de que la terminación 00 aparezca simultáneamente en dos estadísticas distintas es de 1 entre 100 veces 100, es decir, $1/10^{11}$. Para tres estadísticas, las probabilidades son 1 entre $100 \times 100 \times 100$ o 100^3 (100 al cubo o 10^6) . Y así sucesivamente. Por lo tanto, para una conjunción de once números que terminan en 00, como se indicó anteriormente, las probabilidades son 1 entre 100^{11} (100 elevado a la undécima potencia o 10^{22}) , claramente extremadamente bajas. Para que esta conjunción se repita en otro conjunto de once números, las probabilidades son 100^{22} (10^{44}).

Cuando le planteé este problema a un rabino local, argumentó que se trataba simplemente de «un milagro, como la división del mar» durante el Éxodo de Egipto. Le respondí que, en mi opinión, no era un argumento convincente, porque mientras que la división del mar tenía un propósito obvio, a saber, permitir el paso de los hijos de Israel, la conjunción de tantos números redondos resulta inexplicable. ¿Por qué se molestaría Dios en asegurarse de que el número de judíos fuera redondo al momento de contarlos? ¿Acaso se trataba de un amor por la simetría? Para afirmar que se trata de un milagro, hay que concebir un propósito razonable para él.

Sin embargo, más tarde (durante mi siguiente meditación) me di cuenta de que sí se puede proponer un propósito para estos números redondos. Tal vez Dios realizó este milagro *simplemente para señalar Su presencia* , es decir, para decirnos que los números involucrados *no eran ¡Fortuito,* pero obra suya! Eso constituiría un propósito valioso. De esta manera, la baja probabilidad de una peculiar conjunción de estadísticas puede transformarse de una fuente de escepticismo en una fuente de mayor fe.

Podría objetarse esta interpretación señalando que el número de gaditas termina en 50 en Núm. 1:24 y el de reuvenitas en 30 en Núm. 26:7. De igual modo, el número de coatitas termina en 50 en Núm. 4:36 y el de gersonitas en 30 en Núm. 4:40. ¿Por qué estas terminaciones en lugar de 00, como en todos los demás casos?

Los escépticos argumentarían que estas irregularidades son un intento poco convincente del inventor de todos los números para que parezcan más realistas. El intento es poco convincente porque, si bien una mayor variación habría sido creíble, estas raras excepciones no resultan del todo convincentes.

Quienes defienden la teoría de que Moisés escribía los números redondeando a la centena más cercana podrían explicar la aparición de un 50 al final, argumentando que un número tan exacto no puede aumentarse ni disminuirse razonablemente al 00 más cercano, puesto que se encuentra precisamente a medio camino. Pero no podrían explicar de la misma manera la aparición de un 30 al final; además, ¿por qué precisamente el 30 dos veces?[345]

[345] El lector Eddie Kerem-Sadeh, ya mencionado, me ha sugerido algunas explicaciones interesantes *para* las cifras redondas. Una de ellas es que, suponiendo que las monedas de medio shekel no se contaran individualmente, sino que se sumaran pesando grandes cantidades juntas, y que

Sin embargo, quienes defienden la tesis de que Dios está señalando su presencia pueden replicar que Dios insertó estas pequeñas irregularidades para dar cabida al escepticismo. Pues, dirían, Él desea que creamos en Él y en su Torá mediante la fe, y no exclusivamente mediante pruebas.

¿Cuál es la consecuencia lógica de todas las consideraciones anteriores?

- Al observar la improbable conjunción de números en ciertos pasajes de la Torá, uno tiende a llegar a una conclusión negativa al respecto; es decir, a considerar los censos que reportan como de autenticidad muy dudosa, si se pretende que sean exactos. *Si se toman como aproximaciones o estimaciones aproximadas, su impacto negativo se disipa por completo, como bien se puede apreciar.*
- Además, si se ponen en duda los pasajes citados de la Torá, entonces, en cierta medida, también se pone en duda la Torá en su conjunto; al menos en el sentido de que no se puede afirmar fácilmente que sea *completamente* cierta. Y en la medida en que basamos nuestra fe en la existencia de Dios en la Torá, como hacen muchas personas, dicha fe se ve a su vez algo debilitada, incluso si lógicamente la creencia en Dios es perfectamente posible sin creer en la Torá.
- Sin embargo, estas conclusiones escépticas siguen siendo *inductivas* , ya que la postura contraria puede esgrimir una hipótesis alternativa en su defensa. Es decir, el improbable conjunto de números exactos podría *explicarse* como una creación intencional de Dios para indicar su presencia a los fieles. El mero hecho de que sea posible un contraargumento basta para asegurar que una conclusión escéptica *no sea deductivamente necesaria* .
- Pero, por supuesto, la conclusión escéptica sigue siendo inductivamente muy sólida. Que una hipótesis alternativa sea remotamente posible no implica necesariamente creer en ella. Simplemente proporciona una vía de escape lógica, por muy descabellada que parezca. Deja un pequeño margen para mantener la fe en la Torá y, por ende, en Dios, incluso si las matemáticas sugieren improbabilidad. Tal creencia es muy improbable, pero no del todo imposible.

Esta conclusión general concuerda con nuestra tesis de que la creencia en Dios no puede probarse ni refutarse. En este caso, lo que está en juego no es directamente la creencia en Dios, sino la Torá o, al menos, una parte de ella. Ya hemos demostrado que esta última, si bien se ve considerablemente debilitada por ciertas improbabilidades numéricas, no puede ser desacreditada de manera concluyente por ellas.

(como parece probable) las monedas en circulación en aquel entonces no tuvieran todas el mismo peso, el total resultante solo podría ser aproximado. Otra explicación es que la recolección y el conteo (o pesaje) de las monedas debieron llevar bastante tiempo, durante el cual hubo cambios de edad y fallecimientos; en ese caso, las cifras al final del proceso necesariamente tuvieron que redondearse para no dar la impresión errónea de que eran exactas. Finalmente, añade, si los resultados se auditaban y se encontraban con alguna variación, habría sido lógico registrar estimaciones de números redondos para expresar el margen de error. En general, me parecen excelentes propuestas. Una objeción que se me ocurre es que, si bien desde un punto de vista secular las monedas podrían considerarse de peso desigual en vista de la tecnología disponible en aquel entonces, tal acuñación sería moralmente inaceptable según Deuteronomio 25:13. Además, si observamos Éxodo 38:25-26, vemos que el peso de la plata y el número de personas inferido están precisamente relacionados.

Ahora bien, examinemos con más detalle las implicaciones de las cifras anteriores de más de 600 000 varones. Sabemos que el primer grupo de 603 550 varones de 20 años o más (excepto Josué y Caleb) falleció en los aproximadamente 40 años transcurridos hasta el segundo censo de 601 730. Por lo tanto, este último grupo está compuesto por varones que tenían entre 0 y 19 años en el momento del censo anterior, más los varones nacidos en los primeros 20 años del período intermedio. Los varones nacidos en el segundo lapso de aproximadamente 20 años del período intermedio, que eran menores de 20 años, no están incluidos en esta última cifra.

En el momento del primer censo, sin duda algunos hombres mayores de 60 años que, al no estar en condiciones para la guerra, no fueron incluidos en la cifra de 603.550. Pero en el momento del segundo censo, no había hombres mayores de 60 años (con las dos excepciones mencionadas), ya que toda la generación anterior mayor de 20 años había fallecido. (Presumiblemente, las mujeres israelitas mayores de 20 años de la generación anterior también fallecieron). Por lo tanto, el recuento de 601.730 es en realidad el número de todos los hombres adultos, y no es necesario considerar cuántos podrían ser mayores de 60 años.

Si queremos estimar la población total que heredaría la Tierra Prometida, debemos considerar únicamente tres grupos de varones: de 0 a 19 años, de 20 a 39 y de 40 a 59. Sabemos que los dos últimos grupos de edad suman 601 730. Si suponemos (como primera aproximación, dada la igualdad entre el último total y el primero) que estos tres grupos eran aproximadamente iguales, podemos estimar la población masculina israelita total en aquel entonces en 900 000. Si suponemos que había un número igual de mujeres, la población total israelita habría sido de 1 800 000.

Todas estas cifras excluyen a los levitas. Sabemos que había 23 000 varones de todas las edades (mayores de un mes). Esta cifra podría incluir a muchos mayores de 60 años, ya que las generaciones más antiguas de levitas no se extinguieron por completo (como sugiere el comentario de Rashi a Núm. 1:49). Si asumimos nuevamente un número igual de mujeres, la población total de levitas sería de 46 000. Esto presumiblemente incluye a los sacerdotes (*kohanim*). Si sumamos esto al total de israelitas, obtenemos **un gran total de aproximadamente 1 850 000** (en números redondos).

Este cálculo explica la cifra tradicional de 2 a 3 millones. La cifra de dos millones es un mínimo razonable —dados los números de la Torá— y la cifra superior de tres millones se basa en supuestos de reproducción algo mayores. Algunos han sugerido cifras aún mayores, en el rango de 4 a 5 millones, pero esto me parece una exageración desmesurada. No soy demógrafo, pero me parece que los supuestos anteriores son más razonables.

Como ya se mencionó, las cifras que aparecen en la Torá pueden ponerse en duda por la simple improbabilidad matemática de que tantos números redondos coincidan. Pero [346]*los historiadores* modernos han encontrado motivos mucho más serios para dudar: el hecho de que una población de la magnitud propuesta (dos millones o más) era demasiado grande para la época y el lugar en cuestión. Estiman que la población egipcia en ese momento era del mismo orden de magnitud

[346] Las siguientes reflexiones sobre la población surgieron a raíz de los comentarios de otro lector, que pidió permanecer en el anonimato.

[347], y la población cananea (incluidos todos los grupos étnicos) probablemente era mucho menor [348](aunque ahora se sabe que los hititas y los amorreos se extendían mucho más allá de Canaán).

Personalmente, tiendo a creerles. Si fuera necesario, aceptaría dividir arbitrariamente todas las cifras del libro de los Números entre diez, por ejemplo, basándome en que los relatos antiguos solían ser hiperbólicos [349]. La razón por la que estoy tan dispuesto a transigir con las cifras es que, *lógicamente, esto no altera la esencia de la historia del Éxodo* . Sigo creyendo que hubo un éxodo masivo de esclavos de Egipto, quienes luego conquistaron y se asentaron en Canaán [350]. La razón por la que creo esto es que me pregunto: ¿por qué un pueblo inventaría la historia de que había sido esclavizado en el extranjero y que escapó y conquistó su tierra a otros pueblos? No tendría sentido inventar una historia tan desventajosa.

Que tal pueblo existió allí y entonces es fenomenológicamente indudable. Numerosos autores lo mencionan a lo largo de la historia posterior y ha dejado muchas huellas arqueológicas y existenciales. Este pueblo aún existe hoy (y sé con certeza que mi familia ha formado parte de él desde tiempos inmemoriales). Algunos historiadores que plantean dichas dudas numéricas tienen una agenda religiosa o política oculta. Su objetivo es desacreditar la religión o deslegitimar la presencia de judíos en Tierra Santa en la actualidad. No hablan como historiadores, sino como defensores antijudíos, antiisraelíes, antisionistas o «post-sionistas».

Pero lo que quiero destacar aquí es que argumentar que las cifras que aparecen en la Torá son increíblemente altas no demuestra su postura. No implica que no hubo éxodo ni presencia judía antigua en la tierra. No pueden inferir lógicamente, a partir de la duda sobre algunas afirmaciones históricas o científicas de la Torá, que todas esas afirmaciones sean falsas. Sería una generalización inválida, ya que, sin duda, muchas de las afirmaciones de la Torá han resultado ser ciertas. Es importante mantener la claridad y la imparcialidad en este asunto, como en todos los demás.

Posdata . Tras redactar la mayor parte del artículo anterior, recibí de Israel una copia de un artículo escrito (en hebreo) por el profesor Ely Merzbach de la Universidad Bar Ilan hace años sobre el mismo tema: «El censo de las tribus israelíes en la Torá» (*Higayon* , vol. 5 [2000]). De dicho artículo se desprende claramente que el profesor Merzbach ya había observado las

---

[347] Esto en sí mismo no prueba nada, ya que en una economía esclavista los esclavos pueden llegar a ser más numerosos que los hombres libres. Leí recientemente, por ejemplo, que en un momento dado las poblaciones negra y blanca del sur de Estados Unidos eran prácticamente iguales.

[348] Según un artículo (véase http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus y las referencias allí citadas), el ejército egipcio contaba con un máximo de 100 000 hombres. Estas cifras son significativas, ya que la Torá afirma que los hebreos podían reunir unos 600 000 hombres en edad de combatir (aunque no especifica de dónde provendrían sus armas). Esto implica que, si bien es concebible que estos hombres (recién liberados de la esclavitud) pudieran temer al ejército egipcio, resulta menos creíble que temieran a una población cananea mucho menor.

[349] Sin embargo, la división por 100 propuesta por el profesor Avraham Malamat de la Universidad Hebrea (según el artículo de Wikipedia mencionado anteriormente) parece una exageración en sentido contrario. Teniendo en cuenta mi comentario en la nota a pie de página anterior, la cifra de 60 000 hombres sería más creíble, en proporción a las fuerzas egipcias y cananeas a las que se enfrentaron.

[350] O, más precisamente, *reconquistar* y *repoblar* la tierra, ya que sus antepasados Abraham, Isaac y Jacob ya habían vivido allí hasta unos 400 años antes, según la Torá (menos, según los comentaristas). No hay razón para pensar que este pueblo pudiera tener su origen en Egipto o en otro lugar que no fuera (como afirmaban) Canaán. Étnicamente eran claramente semitas y no camitas.

cuestiones aquí planteadas mucho antes que yo, y además, que *también lo hicieron algunos destacados comentaristas rabínicos* que él menciona. Analizaré primero a estos últimos.[351]

- El primero mencionado es R. Moshe Sofer (1762-1839), conocido como el Chatam Sofer. En su obra *Torat Moshe* , señala que las cifras del censo terminan en 10, 50, 100 o 1000, y explica este hecho indicando que estos múltiplos corresponden a grupos de personas bajo la responsabilidad de los jueces. También señala que el Rosh (otro importante comentarista) considera que la aproximación es común en la Torá (por ejemplo, los 49 días del conteo del omer se denominan 50 días).

  Así pues, aunque este comentarista parece implicar y aceptar que las cifras del censo son aproximadas, aparentemente no profundiza más en las cuestiones que plantea dicha admisión.

- A continuación, se menciona a R. Meir Simha HaCohen (1843-1926). Él admite explícitamente que las cifras se redondeaban (« *assu mispar hakolel* ») y sugiere que tales aproximaciones se realizaban a la baja, hacia el número redondo menor. Explica todo esto haciendo referencia a los registros militares (lo cual se justifica, en efecto, dada la mención reiterada de «hombres aptos para la guerra»). Esta razón no se aplicaba a los levitas (que no se contaban realmente [352]) ni a los primogénitos (que sí se contaban con precisión).

  Sin embargo, parece que este comentarista tampoco tuvo en cuenta la dificultad que suponen un par de números que terminan excepcionalmente en 50 o 30 en lugar de 00.

- En tercer lugar, se menciona a R. Aharon David Goldberg (presumiblemente un comentarista más reciente), quien (en su *Shirat David*) expresa con razón su asombro (“ *ze davar pele* ”) de que las unidades no se incluyan en los censos. Nos habla de un libro llamado *Shaarei Aharon* que menciona otro libro llamado *Imrei Noam* , en el que se dice que las cifras del censo se redondearon al alza, al siguiente múltiplo de 100 (nótese la discrepancia con la opinión anterior). Pero aparentemente favorece la teoría de que las cifras se redondearon al múltiplo de 100 más cercano, ya sea hacia arriba o hacia abajo. En el caso de la tribu de Gad, cuyo total termina en 50, el número debió terminar exactamente en 50, por lo que no pudo redondearse en ningún sentido. Las cifras de los levitas se redondearon a la decena más cercana, porque las cifras de los levitas eran relativamente bajas (en los miles, en lugar de las decenas de miles).

  Sin embargo, este comentarista aparentemente no se percata ni explica el hecho de que el número de Reuvenitas termina en 30. Además, no se da cuenta de que el número de Levíes (dado en Núm. 3) debe tomarse como exacto para justificar los cálculos realizados con él respecto a los primogénitos.

- Un cuarto comentarista, R. Yaakov Kamenetsky (1891-1986), intenta abordar el problema que plantea el número de reuvenitas. Considera que , en todos los asuntos , los números militares terminan en 100 o en 50, lo que explica todos los demás números del censo

---

[351] Tenga en cuenta que, debido a mi limitado conocimiento del hebreo, mi interpretación de este artículo (aunque con la ayuda de un amigo más versado en el tema) podría no ser del todo precisa. Sin embargo, le envié al profesor Merzbach una copia de mis comentarios por correo electrónico, pidiéndole que me corrigiera si lo había interpretado mal, y me respondió que mi lectura era, en *términos generales* , correcta.

[352] Como se mencionó anteriormente, en nombre de Rashi.

israelita. Sugiere que si, después de todas esas agrupaciones, quedaran, por ejemplo, 45 hombres, se contarían como otros "50", al colocar a 49 hombres en cinco grupos de (casi) "50". Esto podría explicar el número de gaditas que termina en 50. Sin embargo, para el número de reuvenitas que termina en 30, ofrece *una solución muy insatisfactoria* . Según él, el número no se redondeó deliberadamente al múltiplo de 50 más cercano, para indicar que los rebeldes Datán y Abiram provenían de esta tribu.

Esta solución me parece totalmente absurda, considerando que el episodio de la rebelión de Korach al que se hace referencia ocurrió *después* del censo en cuestión. Esto implicaría que la Torá se escribió originalmente con un número que terminaba en 100 o 50 para los rubenitas, y que luego se modificó a posteriori para estigmatizar a esta tribu. Además, ¿por qué *solo* esta tribu? Había 250 rebeldes (sin mencionar 14 700 simpatizantes), e incluso si la mayoría provenía de la tribu de Rubén, muchos provenían de otras tribus. ¿Cómo sabe este comentarista cuántos provenían de cada tribu y sus respectivos grados de responsabilidad? No se especifica en ninguna parte. Claramente, la explicación propuesta no es en absoluto convincente.

Así pues, para concluir este resumen, contrariamente a lo que inicialmente supuse (y a lo que me confirmaron algunos eruditos de la Torá consultados), algunos rabinos relativamente recientes sí notaron y comentaron el hecho de los números redondos. Sin embargo, algunos de estos comentaristas no comprendieron la magnitud de los problemas que esto plantea, y además, las soluciones que propusieron no fueron suficientes para resolverlos todos.

Cabe mencionar, además, que estos comentaristas, que admiten la aproximación, están de facto en desacuerdo con Rashi y otros comentaristas anteriores, quienes consideran las cifras en cuestión como exactas, tal como la Torá (como hemos demostrado en algunos casos anteriormente) parece implicarlas. Es importante destacar también que estos comentaristas discrepan considerablemente entre sí sobre cómo se produjo la aproximación.[353]

El profesor Merzbach parece llegar a la misma conclusión general, a saber, que estos cuatro comentaristas no lograron resolver realmente el o los enigmas en cuestión, y procede a proponer algunas posibles soluciones propias.

En mi opinión, su idea más importante y relevante es que ***los totales tribales podrían ser aproximaciones que se anulan entre sí, de modo que el total nacional puede considerarse una cifra exacta*** . Esta idea es brillante, porque permite conciliar la aparente exactitud de la cifra de 603.550 en Éxodo 38:26 (ya que corresponde a la plata recolectada) y, por consiguiente, la misma cifra en Números 1:46 (lo que respalda la afirmación de Rashi), y la necesidad de admitir que las improbables cifras redondas de las distintas tribus eran aproximadas.

---

[353] Una reflexión que me viene a la mente tras leer estos comentarios es que la agrupación de hombres, ya sea en grupos de 10, 50, 100 o 1000, con cualquier propósito, no debió ser tan sencilla en la práctica como parece sobre el papel. Dichos grupos *debían estar en constante cambio* , ya que los hombres fallecían, dejaban de ser aptos por la edad u otras discapacidades, o cumplían los requisitos para ser incluidos. Cuando quedaba una plaza vacante en un grupo, no necesariamente se podía cubrir de inmediato; y, a la inversa, cuando un joven alcanzaba la edad suficiente para ser incluido, podía no encontrar una plaza libre al instante. Además, por razones prácticas, los miembros de un grupo debían vivir en las inmediaciones del campamento; por lo tanto, los grupos no intercambiaban poblaciones a su antojo por toda la nación o incluso la tribu. Todo esto sugiere que los grupos no necesariamente tenían en ningún momento dado un número fijo de miembros.

El profesor Merzbach señala que, suponiendo que cada número se redondeara a la centena más cercana, la diferencia máxima entre el total de cada tribu y la realidad sería de 49, y la diferencia máxima entre el total nacional y la realidad sería doce veces mayor, es decir, solo 588. Sin embargo, añade que sería muy improbable que la desviación fuera uniformemente tan grande, y no es inconcebible que resultara ser nula debido al redondeo de números de distinta magnitud.

En el primer censo del libro de Números, el total de la tribu de Gad termina en 50. Esto, como ya se explicó, se explica como un número exacto que, al ser un número intermedio, no podía redondearse. Por lo tanto, en este caso, solo once redondeos tendrían que anularse entre sí para obtener un total exacto.

Sin embargo, ¿qué ocurre con el total de la tribu de Rubén en el segundo censo de Números, que termina en 30? Sugiere que este también podría haber sido un número exacto, argumentando que en una lista de diez (o incluso, en nuestro caso, doce) números no sería improbable que uno de ellos terminara en 0. Luego supone que este número (que termina en 30) no se redondeó a la centena inferior más cercana, porque parecía suficientemente redondo tal como estaba. Señala que la práctica del redondeo es históricamente un artificio matemático relativamente reciente, que data quizás de la Edad Media.

Si bien es concebible que quienes realizaron ese censo razonaran como se sugiere aquí, no es muy lógico. Deberían haber redondeado todos los totales tribales a la decena o a la centena más cercana. Si, como sugirieron los comentaristas mencionados anteriormente, optaron por redondear los números a la centena más cercana por motivos militares, no habría habido razón para que hicieran una excepción en el único caso que terminaba en 30. Claro que a veces la gente hace cosas extrañas, pero este argumento no es muy convincente.

¡A menos que! A menos que supongamos que terminaron conscientemente ese total tribal de una manera tan excepcional, para asegurarse de que el total nacional de 601.730, que sabían que era un número exacto, pudiera calcularse a partir de los totales tribales. Todos los demás números se redondearon, y sus aproximaciones se anularon entre sí, pero este número no podía redondearse de la misma manera (es decir, a la centena más cercana) sin distorsionar el total general, por lo que se mantuvo con un final de 30. Por lo tanto, fue completamente intencional y no ilógico.

Tras una reflexión más profunda, sería aceptable suponer que el número que termina en 30 fue redondeado a la decena más cercana, siempre que lo que se le sumara o restara se compensara con algún otro número de la lista (en ese caso, podríamos aceptar la explicación de R. Kamenetsky sobre la elección del número de Reuvenite en lugar del de otra tribu para ese propósito) . Asimismo, se puede aplicar un razonamiento similar al censo anterior, si fuera necesario; es decir, podemos imaginar que el número que termina en 50 (para los Gaditas) también fue redondeado para llegar al total exacto requerido, si surgiera la necesidad.[354]

---

[354] Cabe señalar, por último, que el profesor Merzbach sugiere, además, que los subtotales dados para los cuatro "estándares" (*degalim*) bajo los cuales las tribus se agrupaban de tres en tres (bajo Rubén, Judá, Efraín y Dan – véase Núm. 2:1-33) pueden, con la misma hipótesis, explicarse como números exactos que suman aproximaciones. Pues, argumenta, ¿por qué si no la Torá habría especificado subtotales que cualquier lector podría calcular fácilmente? De este modo, refuerza su tesis haciéndola aún más útil. Sin embargo, en mi opinión, esta hipótesis adicional tiene desventajas que superan con creces su ventaja. En primer lugar, porque limita considerablemente el margen de aproximación en los números individuales de las tribus, ya que ahora cada grupo de tres se agrupa bajo el mismo estandarte. Deben sumar un número exacto. Y segundo, porque retoma el problema de la

Así pues, el análisis del profesor Merzbach, junto con comentarios anteriores, nos proporciona soluciones plausibles y razonablemente creíbles a los problemas relacionados con los números israelitas [355]. Su tesis restablece la coherencia de los pasajes de la Torá que tratan sobre principios matemáticos de probabilidad, lo que otorga mayor credibilidad a la afirmación de la Torá sobre la veracidad literal de este pasaje. Esto, por supuesto, no prueba la veracidad (es decir, la historicidad) de sus afirmaciones numéricas, pero al menos elimina algunas de las posibles fuentes de duda.

improbabilidad exponencial, ya que afirma que los subtotales (como el total general) son números exactos, aunque redondos (uno termina en 50 y tres en 00). Dado que esta tesis subsidiaria no es esencial para la tesis principal, la descartaría.

[355] Sin embargo, cabe señalar que persisten algunas dificultades con respecto al número de levitas. En concreto, ¿cómo es posible que los números de sus tres familias que aparecen en Núm. 3:14-39 terminen todos en 00, si no se puede aducir ningún motivo militar (el total también debe considerarse exacto, puesto que, como se ha dicho anteriormente, se utiliza en cálculos relacionados con los primogénitos)? De igual modo, ¿por qué los números que aparecen en Núm. 4:1-49 terminan todos en 0 (y, casualmente, uno termina en 50 y otro en 30, ¡los mismos números otra vez!), aunque en este último caso, las agrupaciones por decenas se explicarían en función de los equipos de trabajo?

15. (Apéndice 2) La oración en la incertidumbre

Los rabinos han decretado que no debemos orar a favor ni en contra de un acontecimiento (ni negarlo) si este ya es un hecho consumado. Este principio es lógico: no tiene sentido orar por algo que ya ha ocurrido o no ha ocurrido. Es, por así decirlo, una pérdida de tiempo para Dios, una falta de respeto. Porque Dios no deshace los hechos ocurridos; no cambia el pasado a posteriori. Lo hecho, hecho está y no se puede deshacer. Los hechos son hechos. La oración solo puede ocuparse de hechos que aún no han sido determinados ontológicamente.

> La mayoría de la gente, por supuesto, es consciente de esto y no se molestaría en rezar por algo que es imposible de cambiar. A menudo deseamos que las cosas no fueran como son, pero no esperamos (si somos sensatos) que su realidad se vea alterada a posteriori. Aun así, podemos rezar (con toda razón) para que las malas consecuencias futuras de algún suceso pasado o presente se mitiguen o anulen, siempre que esto sea posible, es decir, que las consecuencias negativas previstas no estén necesariamente ligadas al suceso desafortunado.

Además, los rabinos argumentan que en casos de incertidumbre, donde el hecho puede estar establecido, pero no podemos estar seguros de ello, no debemos formular oraciones a favor ni en contra. Un ejemplo que dan es: supongamos que ves humo a lo lejos, en dirección a tu casa; no puedes rezar «Que este fuego no llegue a mi casa», pues si tu casa resulta ser la que se está quemando, sería una oración en vano (*levatala*). En mi opinión, este segundo principio no es del todo razonable.

Se refiere a un evento epistemológicamente indeterminado o indeterminable, nótese bien [356]. El hecho de que el evento *pueda estar* ontológicamente establecido implica que debemos comportarnos como si lo *estuviera* . Esto me parece un principio poco práctico, porque:

(a) En la mayoría de los casos, desconocemos si el suceso en cuestión está realmente resuelto o no; el conocimiento humano es inductivo y propenso al error, por lo que rara vez podemos estar completamente seguros de algo, como exige este principio. Esto implica que la mayoría de las oraciones serían vanas, según los criterios rabínicos mencionados. Por lo tanto, la mayoría de las oraciones estarían prohibidas.

(b) En situaciones urgentes (como en el ejemplo anterior), no tenemos tiempo para reflexionar y decidir si nuestra incertidumbre justifica la oración. Simplemente oramos,

---

[356] Aquí podríamos distinguir entre cuatro condiciones de incertidumbre: espontaneidad natural (como en la mecánica cuántica); indeterminismo debido a la intervención voluntaria (por ejemplo, decisiones humanas impredecibles); incertidumbre respecto a la ley natural aplicable, aunque se pueda presumir dicha ley; y coincidencia fortuita dentro del determinismo natural (por ejemplo, eventos de lotería). Los dos primeros casos implican indeterminismo real, mientras que los dos últimos son cuestiones de ignorancia (el tercero se refiere a desconocer una generalidad, mientras que el cuarto se refiere a desconocer cómo se expresan las generalidades conocidas en un caso particular).

esperamos y deseamos. Esta oración espontánea y sincera es sin duda bienvenida y no es reprochada por Dios. Él conoce bien los límites de nuestras facultades cognitivas.

(c) Muchas personas carecen del desarrollo filosófico necesario para comprender las sutiles distinciones que exige el principio rabínico propuesto. Resulta demasiado intelectual y complejo, y por lo tanto, obstaculiza la oración cotidiana.

Pero, para evitar ser acusado de oponerme con frecuencia al juicio de los rabinos, propongo la siguiente solución sencilla al problema que plantean. La incertidumbre dificulta la oración en la medida en que esta se expresa categóricamente. Por lo tanto, al orar a favor o en contra de algún acontecimiento, basta con que la oración sea implícitamente **condicional , si no explícitamente** , diciendo o pensando: « *Si el asunto aún no está resuelto, Dios mío, por favor, haz que sea de esta manera»* . Sin duda, no ofendería a Dios que se formulara una oración de esta forma condicional.

La siguiente correspondencia (que data de mediados de 2007) ilustra el tema que aquí se trata y aborda, de paso, otras cuestiones interesantes.

Para: irp@medethics.org.il – Shalom:

Recientemente, durante una conferencia a la que asistí en el centro *Chabad de Ginebra* , el rabino principal mencionó una norma talmúdica según la cual está permitido rezar por un hijo durante los primeros 40 días de embarazo, pero no después.

Objeté que los rabinos talmúdicos estaban equivocados, según la ciencia moderna, porque ahora se sabe que **el sexo de un niño se determina genéticamente en la concepción** . Si los cromosomas sexuales de la primera célula son XX, el bebé será niña, y si son XY, será niño. Esta es la genética de la primera célula, que se reproduce posteriormente en todas las demás.

Los rabinos no podían saber esto , ya que los genes no se descubrieron hasta el siglo XIX y no se comprendieron completamente hasta el siglo XX . No hay vergüenza en la ignorancia ni en el error, pero, por supuesto, suponer que los rabinos no son omniscientes ni infalibles es contrario al dogma judío y sumamente subversivo.

Cabe señalar que no se trata de "40 días", ni menos de 40 días, ni más de 40 días. Si los rabinos mencionaron 40 días, posiblemente se deba a sus observaciones de abortos voluntarios o involuntarios; debieron haber notado que antes de los 40 días, el embrión no está morfológicamente diferenciado sexualmente, mientras que después de ese período (en realidad, muchos días después) comienzan a aparecer características sexuales visibles a simple vista.

Un joven rabino le escribió esta objeción y le pidió una refutación. Usted respondió que los rabinos se referían al problema de la «feminización testicular». Según su respuesta, esto permite la posibilidad de que un feto masculino que *hubiera* adquirido anormalmente características femeninas retome un desarrollo masculino normal en los primeros 40 días, gracias a la oración ferviente.

Sin embargo, esta respuesta es lógicamente absurda por varias razones.

En primer lugar, es *científicamente* infundado, ya que el problema subyacente no es meramente hormonal, sino que se debe a **un trastorno genético** , y esto es **inevitable. En funcionamiento**

desde el primer día (aquí tampoco hay justificación para mencionar los 40 días, nótese). Más adelante se abordan los aspectos científicos.

Pero, en segundo lugar, es *dialécticamente* inadecuado, pues si los rabinos no conocían la genética, **no podían saber** de una discrepancia entre el genotipo de un embrión o feto (composición genética XY) y su fenotipo (un órgano sexual femenino). Para ellos, el sexo del feto era simplemente idéntico a la característica físicamente visible. **No tenían forma de entenderlo. identificar** la sexualidad genética de un feto o de un niño recién nacido mediante pruebas médicas.

Si ahora intentas decirme que los rabinos sabían, por algún tipo de visión profética, sobre la feminización testicular y sobre el estado sexual genético de individuos reales, te pido que me digas dónde lo mencionan explícitamente (no confundas este tema con el de los hermafroditas, ya que conocían este trastorno porque es visible a simple vista).

Evidentemente, si hubieran conocido la feminización testicular, habrían analizado en detalle esta **cuestión de suma importancia desde el punto de vista halájico** . Por cierto, la incidencia de esta enfermedad se estima en aproximadamente 1 de cada 20 000 (según algunos; otros afirman que es mucho menor); es rara, pero lo suficientemente significativa.

¿Se debe considerar niño o niña a la niña que padece esta enfermedad (en realidad, una malformación)? Si nos basamos en su constitución genética, es un niño, por lo que se le debe prohibir tener relaciones sexuales o casarse con otros niños (para evitar la homosexualidad) y debe celebrar su bar mitzvá, etc. Si nos basamos en su apariencia física (órganos sexuales), es una niña, aunque no pueda reproducirse, y está exenta de las mitzvot masculinas.

Dadas las **peligrosas ambigüedades** que esto implicaba, sin duda habrían abordado directamente estos importantes temas (y no solo en referencia a los hermafroditas, cabe reiterar). Que yo sepa, *nunca lo hicieron* , lo que demuestra que desconocían la feminización testicular.

Por lo tanto, su respuesta **no fue una respuesta válida a la pregunta planteada** . Sospecho que su respuesta solo pretendía ser una cortina de humo o una manipulación; es decir, fingió responder, esperando ingenuamente que su palabra no fuera cuestionada.

Hasta aquí la dialéctica. Volvamos ahora a los aspectos científicos y objetivos. Si escribes «feminización testicular» en la barra de búsqueda de Google, encontrarás muchos sitios que hablan sobre el tema. Te recomiendo que consultes al menos la siguiente página:

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4._Infertile_male_syndrome

Esta página contiene un diagrama explicativo del trastorno genético. Como puede observarse, un gen mutante (hereditario por vía materna) bloquea la recepción normal de la hormona andrógena. En consecuencia, se inhibe el desarrollo normal de las características sexuales masculinas. Se cree que este gen mutante se encuentra en todas las células del organismo, ya que todas contienen el cromosoma X, donde se localiza dicho gen.

Hay muchos más factores involucrados. Pero mi conclusión es simple: ninguna cantidad de oración durante los primeros 40 días (ni más ni menos) puede cambiar esa condición, ya que es genética y, por lo tanto, está presente desde la concepción. Se podría suponer que la medicina genética algún día prevendrá esta enfermedad, tal vez mediante alguna manipulación genética *in vitro* en la primera célula; pero una vez que se permite que el embrión/feto/bebé se desarrolle, no hay nada que se pueda hacer al respecto.

Corríjanme si creen que me equivoco; tengo la mente abierta.

Además, me pregunto por qué solo mencionaste la feminización testicular. Existen otros síndromes intersexuales. Cabe destacar que un genotipo femenino puede desarrollarse como un fenotipo masculino. Por lo tanto, si las personas rezan para que su hijo genéticamente varón no se parezca a una mujer, también deberían rezar para que su hija genéticamente femenina no se parezca a un varón. Porque en ambos casos, se producen graves complicaciones halájicas.

Hoy en día, *me parece que* los varones genéticos que se desarrollan anormalmente como mujeres deberían someterse a terapia de masculinización o cambio de sexo para adquirir características masculinas. De igual modo, los genotipos femeninos con fenotipo masculino podrían ser legítimamente tratados o intervenidos quirúrgicamente (feminización). Esta sería una solución práctica a las dificultades halájicas. Pero, por supuesto, no soy ningún experto ni autoridad en la materia.

En cuanto al tema de los 40 días, si escribes "desarrollo fetal" en la barra de búsqueda de Google, podrás aprender mucho sobre el tema. Por ejemplo:

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

Según mi interpretación de estas fuentes, las características sexuales comienzan a ser visibles mucho después de los 40 días; algunos sugieren que después de la octava ˈ novena º incluso décima semana de desarrollo prenatal. En ese caso, me pregunto de dónde sacaron los rabinos la cifra de 40 días (6 semanas). Si lo sabes, por favor, házmelo saber.

Cabe aclarar que no tengo nada en contra de la oración. El problema surge únicamente debido al principio rabínico de que no se debe orar en caso de un *hecho consumado* . Sin embargo, lo cierto es que siempre podríamos orar de forma *condicional* , en lugar de categórica. En vez de decir «por favor, dame un niño», basta con decir « *si el asunto no se ha resuelto* , por favor, dame un niño». De esta manera, la oración no será en vano.

La verdad es que la gente siempre reza cuando *no sabe personalmente* si los hechos están resueltos o no. Si saben que el caso está cerrado, no se molestarán en rezar. Ciertamente, la oración no puede considerarse "en vano" cuando uno no sabe que lo es; de lo contrario, casi nunca rezaríamos, por temor a rezar en vano. Así que este aspecto de la discusión me parece mucho ruido y pocas nueces, solo *palabrería* .

Espero sus respuestas pertinentes y creíbles a todas las objeciones anteriores.

Saludos cordiales, AS

La **respuesta recibida** de medethics.org.il (sin una firma que identifique al remitente) fue:

> “Me parece que algunas dificultades de traducción son la raíz de nuestro malentendido (ya que mis respuestas originales sobre el tema estaban en hebreo). Por lo tanto, comenzaré con algunas aclaraciones:
>
> 1. No tengo reparos en retirarme cuando cometo un error. Como ser humano, eso no es tan raro.
>
> 2. En mi responsa, nunca afirmé que los rabinos conocieran la genética moderna hace mil quinientos años. Simplemente escribí que la norma talmúdica babilónica podría estar de acuerdo con algunos fenómenos genéticos conocidos hoy en día, como la feminización testicular o el síndrome de Swyer.

3. En mi última respuesta a su joven rabino, le pedí una referencia que demostrara que el defecto en cuestión presenta una penetrancia completa o, al menos, muy alta. «La penetrancia es un término utilizado en genética que describe el grado en que se expresarán las propiedades controladas por un gen, su fenotipo». Esta es la definición que aparece en Wikipedia ; no es la fuente totalmente fiable necesaria, pero es suficiente para esta correspondencia. Más adelante, el artículo afirma que:

Sin embargo, relativamente pocos genes del genoma muestran una alta penetrancia. La mayoría de los genes contribuyen modestamente a un entorno muy complejo de interacciones biológicas, al que también contribuyen muchos otros genes. En consecuencia, la mayoría de los genes, sus efectos y mecanismos de acción son muy difíciles de comprender completamente, debido a la complejidad y dificultad de diseñar las observaciones y los experimentos necesarios. Aun si se llevaran a cabo dichas observaciones y experimentos, algunos teóricos seguirían sosteniendo que, dado que todos los rasgos están influenciados tanto por factores genéticos como no genéticos, ningún rasgo puede determinarse estrictamente por los genes.

4. Por lo tanto, si puede aportar pruebas fehacientes de que ambos síndromes (feminización testicular o síndrome de Swyer) están determinados exclusivamente por factores genéticos, sin ningún componente ambiental, tendré que retractarme de mi afirmación, y lo haré sin dudarlo. De lo contrario, conviene orar antes de que algún componente ambiental desconocido pueda tener un efecto significativo, y mi respuesta anterior es válida, ya que una conclusión diferente carece de respaldo científico.

5. Según la Halajá, el sexo de un recién nacido está determinado por su fenotipo. Por lo tanto, en ambos síndromes, el bebé se considera completamente femenino en términos halájicos.

6. Si le interesan las consideraciones halájicas empleadas para tratar los casos de genitales ambiguos graves, consulte la Enciclopedia de Ética Médica Judía del Prof. Steinberg (versión en inglés - Feldheim Publishers, 2003), Vol. I, págs. 50-54.

Me encantaría volver a tener noticias suyas sobre este y otros temas.

A lo que **yo, a su vez, respondí** lo siguiente:

Respecto a su punto 1.

“ 1. No tengo reparos en retirarme cuando cometo un error. Como ser humano, eso no es tan raro. ”

Cuando mencioné la renuencia a admitir errores, me refería a los rabinos en general, no a usted personalmente.

Una vez que se toma una decisión, nunca se admite que sea errónea, incluso si el conocimiento de la naturaleza en el que se basa resulta ser incorrecto. Nuestra discusión aquí es un buen ejemplo. Sé que es inútil discutir, porque nunca cambian de opinión. Simplemente no se atreven a hacerlo, porque eso supondría una pérdida de autoridad. Supongo que usted se encuentra en la misma situación: admitir un error rabínico constituiría, en su opinión (con la que no estoy de acuerdo), una negación del judaísmo.

Respecto a su punto 2.

> *"2.* ***En*** *mi responsa nunca afirmé que los rabinos conocieran la genética moderna hace mil quinientos años. Solo escribí que la norma talmúdica babilónica podría estar de acuerdo con algunos fenómenos genéticos conocidos hoy en día, como la feminización testicular o el síndrome de Swyer."*

Esta afirmación me demuestra que *no entendiste el punto principal de mi carta anterior* .

Mi punto era que usted comete **la falacia lógica de Es un anacronismo** intentar justificar afirmaciones rabínicas *del pasado* haciendo referencia al conocimiento científico *actual* , del que carecían. Los rabinos del Talmud desconocían *las* diferencias genéticas entre hombres y mujeres, y además no disponían de medios físicos *para comprobarlas* , incluso si hubieran intuido que podrían existir.

De ello se deduce lógicamente que, así como no podían distinguir a los niños de las niñas basándose únicamente en el fenotipo, tampoco podían conocer ni diagnosticar las enfermedades que usted menciona, cuya identificación depende de la detección de una discrepancia entre genotipo y fenotipo. Por consiguiente, resulta irrelevante cuál sea el pronóstico de dicha enfermedad (curable o incurable, y en qué fase, si es curable); este es un tema que escapa por completo a su competencia.

Por lo tanto, lógicamente no se puede justificar su afirmación a posteriori con referencia a dichas enfermedades genéticas. Quizás *usted* mismo hoy o mañana tenga motivos para hacer una afirmación similar (sobre rezar por tener un niño, etc.) basándose en el conocimiento médico moderno; pero sigue siendo cierto e innegable que su afirmación *carecía* de justificación, es decir, se basaba en supuestos científicos erróneos (vistos en retrospectiva).

Este era el punto principal de mi argumento, que evidentemente usted pasó por alto.

Con respecto a su punto 3.

> *"3. En mi última respuesta a su joven rabino, le pedí una referencia que demostrara que el defecto en cuestión presenta una penetrancia total o, al menos, muy alta."*

Aquí, tu razonamiento es falaz, ya que **confundes dos modos (o tipos) de modalidad** .

En efecto, usted argumenta que podría existir una cura y que eventualmente se encontrará, y sobre esa base se siente justificado al sostener que la oración por un niño está justificada. Además, me reta a demostrar que la enfermedad en cuestión es incurable para siempre . En esencia, está diciendo que, hasta donde sabemos, esta enfermedad *podría* resultar curable, por lo que puedo asumir fácilmente que *tiene* cura.

Pero un «podría ser» no implica lógicamente un «puede ser»; se trata de diferentes modos de organización (uno se relaciona con el contexto del conocimiento, el otro con las posibilidades naturales establecidas). Confundes lo que en principio es *concebible o imaginable* de antemano con lo que ya se conoce y se ha establecido como *una posibilidad dentro de la naturaleza* de las entidades específicas en cuestión.

Además, es contrario al método científico, es decir, a la lógica inductiva, afirmar: si puedo imaginar una hipótesis, la carga de la prueba recae sobre ti para demostrarme lo contrario. No, la responsabilidad recae sobre quien concibe *una hipótesis aún no confirmada empíricamente* (por ejemplo, que esta enfermedad es curable) para aportar pruebas empíricas de su idea.

Por ejemplo, nadie puede afirmar que "hay vida más allá del planeta Tierra" basándose simplemente en especulaciones racionales; los científicos deben aportar pruebas concretas a esta hipótesis antes de que sea aceptada como ciencia.

Por lo tanto, su cuarto comentario es una postura errónea.

> *"4. Por lo tanto, si puede aportar pruebas fehacientes de que ambos síndromes (feminización testicular o síndrome de Swyer) están determinados únicamente por factores genéticos sin ningún componente ambiental, tendré que retirar mi declaración propuesta, y lo haré sin dudarlo."*

Podría decirse, con razón, que uno espera o confía en que pronto descubriremos una cura para la enfermedad (es decir, inyectar un componente ambiental, un medicamento, por ejemplo, algunas hormonas u otra sustancia que anule la inhibición del desarrollo normal causada por el gen defectuoso), siempre y cuando se admita que esto es científicamente especulativo en esta etapa.

En mi opinión (como expresé en mi carta anterior), podrías, en efecto, orar a Dios por un niño, basándote en esta posibilidad. Cualquier incertidumbre personal justifica la oración, independientemente de las circunstancias.

Pero, me apresuro a añadir, ¡no se puede hacer eso **de forma consistente** *desde la perspectiva rabínica* ! ¿Por qué, se preguntarán? Por la sencilla razón de que, en lo que respecta al conocimiento científico teórico y la habilidad práctica *actuales* (aunque quizás no *futuros*), no hay absolutamente ninguna manera (no hay posibilidad) de curar esa enfermedad.

Siendo así, rezar por una cura sería una oración en vano (*levatala*), y por lo tanto, al intentar reforzar el principio sobre el sexo del bebé, contradices otro principio rabínico. ¿Entiendes este razonamiento? Te deja sin escapatoria lógica: jaque mate.

Finalmente, con respecto a su punto 5.

> *"5. Según la Halajá, el sexo de un recién nacido está determinado por su fenotipo."*

Esto ya lo sabía, aunque, a decir verdad, desconocía estas impactantes enfermedades genéticas hasta que usted nos las mencionó (así que aprendí algo valioso). Pero el objetivo principal de mi crítica anterior es que esta postura de la halajá es errónea, es decir, se basa en un contexto de conocimiento equivocado.

La postura de los rabinos a favor del fenotipo era razonable en su época, cuando se desconocía el genotipo y las enfermedades genéticas como las que usted menciona. Hoy en día, el contexto científico y fáctico es muy diferente, e ignorar esa diferencia resulta lógicamente insostenible. Se trata de un dogma ciego, alejado de la realidad.

Mi argumento es que los rabinos de hoy *deben* reconsiderar el tema a la luz de los nuevos conocimientos. ¿Por qué deben hacerlo? Porque si no lo hacen, permiten que persistan las ambigüedades con respecto a las relaciones homosexuales; es decir, **permiten que se ignore otra ley de la Torá más importante** .

Desde una perspectiva objetiva, la feminización testicular es un desarrollo anormal. El bebé es, de hecho (genéticamente), varón, pero debido a alguna mutación genética no se desarrolla como tal (fenotipo). Es como si un bebé creciera sin un brazo: no se le considera un nuevo tipo de ser

humano sin brazos, sino un ser humano común que se desarrolló de forma anormal debido a algún defecto.

Teniendo en cuenta que la incidencia de esta enfermedad es de 1 entre 20.000 en la población general, y considerando que la masculinización es médicamente posible hoy en día, este es sin duda un tema que los rabinos de hoy deberían abordar con urgencia, independientemente de lo que pensaran al respecto los rabinos de antaño.

Si un hombre se casa con una mujer de fenotipo femenino y genotipo masculino, ¿se trata de homosexualidad o no? ¿No deberían las personas con un fenotipo incorrecto «cambiar de sexo» inmediatamente, es decir, corregir su fenotipo? Sin duda, estas personas se encuentran en una situación lamentable. Me parece que este es un tema crucial que la ética médica moderna debe considerar.

En cuanto a su punto 6:

> *"6. Si le interesan las consideraciones halájicas empleadas para tratar los casos de genitales ambiguos graves, consulte la Enciclopedia de Ética Médica Judía del Prof. Steinberg (versión en inglés – Feldheim Publishers, 2003), vol. I, págs. 50-54 .*"

No tengo acceso a este libro. Pero si me envías un artículo sobre el tema, podría consultarlo para informarme. Ten en cuenta que no puedo dedicar más tiempo a esta conversación, a menos que tengas algo radicalmente nuevo que aportar.

En otras palabras, no es necesario que me responda. Pero si lo hace, por favor indíqueme su nombre y cualificaciones. Habla de «Responsa»; ¿es usted rabino? Además, ¿tiene formación o estudios médicos? Gracias y un cordial saludo, AS

16. Anexos (2009)

1. Respecto al capítulo 2. En mi opinión, cada vez que leo la Biblia, los mayores **obstáculos** para una fácil comprensión son la oscuridad y la confusión presentes en muchas partes del texto. Esto pone en duda el origen divino del texto en su conjunto, aunque algunas partes bien podrían tenerlo. Aun suponiendo que esta última suposición sea cierta, es difícil determinar qué partes son realmente dignas de confianza. Sin embargo, como ya he argumentado en algunos casos específicos, a menudo resulta bastante obvio qué partes *no son* de tan elevado origen, aunque su fuente humana bien pueda ser excepcionalmente sabia y espiritualmente elevada.

Estas reflexiones no son nuevas. Uno de los críticos bíblicos más antiguos es Chiwi al-Balkhi (siglo IX · Bactria) [357]. Solomon Schechter describe algunas de sus supuestas críticas de la siguiente manera [358]:

> *...para dar un resumen de la naturaleza de los argumentos de nuestro autor. Al parecer, sus dificultades con las Escrituras se basaban en las siguientes consideraciones: (1) Que el estilo de las Escrituras carece de claridad, necesitando constantemente explicaciones que no siempre se proporcionan. (2) Que carecen de coherencia en la fraseología y la dicción. (3) Que contienen detalles y repeticiones innecesarias. Estas son, por supuesto, meras dificultades lingüísticas o filológicas; pero los judíos medievales aparentemente consideraban tales oscuridades e inconsistencias en la dicción y la ortografía como incompatibles con la naturaleza divina de un libro, del que se espera que sea claro, conciso y libre de ambigüedades. De carácter más serio son las consideraciones: (4) Que están llenas de dificultades cronológicas. (5) Que los diversos libros que constituyen las Escrituras son directamente contradictorios entre sí o ignoran leyes y ceremonias en una parte que se consideran de suma importancia en la otra. (6) Que su ética es inferior y de ninguna manera compatible con la naturaleza moral de Dios.*

Si bien no necesariamente respaldo todas las críticas de este autor (se dice que escribió unas doscientas), y soy consciente de que los rabinos (en particular Saadia Gaon) han propuesto respuestas creíbles a algunas de ellas, creo que es justo decir que muchas siguen siendo muy pertinentes incluso hoy en día. Fue un lector moderno, adelantado a su tiempo.

Claro, la gente me pregunta, y yo me pregunto: ¿por qué ser tan negativo? ¿Por qué buscarle defectos a todo? ¿Qué utilidad y propósito tiene tanta crítica? La única respuesta que puedo dar es: amor a la verdad. La verdad es capaz de resistir cualquier prueba. Si una creencia no resiste el escrutinio, puede que no sea cierta. Hay que tener el valor de afrontar la realidad y no dejarse

---

357 Véase : http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi .

358 *" La colección más antigua de dificultades bíblicas, por un judío "* (1901), The Jewish Quarterly Review **XIII** : 345–374 .

desviar por esperanzas y miedos. Lo importante es hacer las preguntas con respeto y amor, y esforzarse por no ser más destructivos de lo que las respuestas permiten.

2. Respecto al capítulo 3, menciono la frecuente apelación a *los milagros* con fines explicativos como característica de **Rashi** . Otra característica suya, o secundaria, es la apelación a *la profecía* y la frecuente indulgencia en *el anacronismo* . Estas dos últimas están relacionadas entre sí, así como con la primera. Cabe señalar que no niego los milagros ni las profecías (se mencionan explícitamente en muchos relatos del Tanaj), sino que simplemente señalo la tendencia de Rashi a recurrir a ellos incluso cuando no es necesario (es decir, cuando es concebible una explicación más naturalista). Soy consciente, por supuesto, de que Rashi se basa en gran medida en relatos talmúdicos y midráshicos, pero lo cierto es que recurre a explicaciones con tales tendencias milagrosas *más que* otros comentaristas (como el Ramban, por ejemplo) [359].

Ejemplos del comentario de Rashi. Para respaldar su idea de que los padres y madres del pueblo judío conocían y practicaban toda la Torá, y que, por lo tanto, anacrónicamente, ya eran judíos antes de la entrega de la Torá en el Sinaí, debe atribuirles el conocimiento de las leyes mediante poderes proféticos (por ejemplo, Rashi a Génesis 26:5). De manera similar, el entierro de Raquel en Belén, en lugar de Hebrón, se explica como necesario en previsión del exilio babilónico (un milenio después), para que la matriarca pudiera orar por los cautivos durante el viaje (Rashi a Génesis 48:7). O, para explicar de dónde obtuvieron los israelitas la madera necesaria para el Santuario del desierto, Rashi afirma que Jacob había plantado cedros en Egipto más de doscientos años antes con este propósito, los cuales los israelitas talaron y prepararon para su transporte antes del éxodo (Rashi a Éxodo 26:15).

Desde una perspectiva filosófica, la visión del mundo implícita en Rashi —la omnipresencia de los milagros, la intervención rutinaria de la Providencia en los asuntos humanos— es plausible; desde una perspectiva religiosa, es encomiable, pues demuestra una gran fe y conciencia de la presencia de Dios. Sin embargo, desde un punto de vista más racionalista, resulta demasiado simplista, un atajo explicativo y una evasión; no es tan exigente ni creíble como un análisis naturalista detallado.

En cuanto a **la apologética** , quisiera añadir que parte de su motivación reside, sin duda, en la creencia de que se agrada a Dios argumentando, aunque sea de forma poco convincente, a su favor o al de la religión. Pero, desde un punto de vista racional, un respeto absoluto por la verdad es mucho más apreciado por Dios. Debemos admitir con franqueza nuestras dudas o dificultades; podemos abordarlas lo mejor que podamos, pero siempre con honestidad, jamás manipulando a nadie.

3. Respecto al capítulo 4, menciono **el vegetarianismo** como una posible alternativa a la dieta kosher tradicional. Debería haber dicho que soy vegetariano, aunque en el pasado no lo fui. Me abstuve de decirlo para no parecer que estaba promoviendo una opinión en particular. Pero, pensándolo bien, debería haber argumentado a favor de este punto. Dejé de comer carne hace muchos años, principalmente por compasión hacia los animales sometidos a métodos

[359] Para él es *lehatchila* (suposición inicial), para ellos es *believed* (el último recurso).

industriales de producción, transporte y sacrificio [360]. Hace un par de años también dejé de comer pescado, tras leer que la humanidad está destruyendo las poblaciones de peces del mundo, tanto directa como indirectamente [361]. Sin embargo, sigo consumiendo productos lácteos.

No comparto el argumento tradicional de que «no debemos intentar ser más misericordiosos de lo que Dios nos pide en la Torá». Incluso si la Torá permite comer carne y pescado, debemos tener en cuenta que esto se refiere a poblaciones pequeñas que practicaban la agricultura y el sacrificio a pequeña escala. En aquel entonces, el animal tenía cierta dignidad. Esto ya no es así hoy en día, cuando se le trata como un simple objeto, cuando la mayoría de la gente compra carne y pescado en el supermercado sin ninguna conciencia ni respeto por su origen. Incluso los huevos y el queso están contaminados en este sentido, aunque en menor medida. Por lo tanto, sí, recomiendo el vegetarianismo.

Hablando de matanzas, mencionemos también **los sacrificios de animales** en el Templo. Coincido con la valoración del Rambam (Maimónides) de que estos eran vestigios del pasado. Esto se sugiere en parte en la propia Torá (Levítico 17:7). Resulta aún más evidente hoy, cuando conocemos la historia de la humanidad con mayor profundidad y podemos apreciar la amplia difusión de la práctica del sacrificio. No puedo imaginar por qué Dios tendría interés en tales prácticas; tampoco veo cómo podrían beneficiar a los seres humanos que las realizan. Incluso si creen que el sufrimiento y la muerte del animal sacrificado reemplazan los suyos, no hay forma concebible de que esto ocurra objetivamente. El posible (ilusorio) alivio psicológico difícilmente justifica semejante comportamiento violento. El efecto kármico objetivo probablemente sea mayor culpa, en lugar de menor.

Pero supongamos, como lo plantea el Ramban (Najmánides), que Dios ha elegido crear una conexión mística (invisible, subyacente) entre el hombre y Dios que justifique el sacrificio animal. Esta es una hipótesis plausible si imaginamos unos pocos sacrificios al año realizados en nombre de toda la nación. Pero cuando empezamos a calcular todos los sacrificios obligatorios y voluntarios que, según la Torá, deberían realizarse anualmente por todos los individuos de la nación, así como por la nación en su conjunto, sin mencionar a los extranjeros, debemos admitir nuestra perplejidad. Esto significa cientos de miles o incluso millones de animales sacrificados cada año, año tras año [362]. La sangre fluiría constantemente, *hasta el hartazgo* . Tanto sufrimiento, ¿para qué?

Espero y rezo por la restauración del Templo en su antiguo emplazamiento, pronto en nuestros días. Pero personalmente no me entusiasma presenciar tales masacres diarias de pobres e inocentes animales. Considerada en abstracto, en pequeñas cantidades, la práctica parece inocua, casi natural. Pero cuando se piensa en cifras reales, es claramente inhumana e inaceptable. No le veo ninguna espiritualidad; todo lo contrario, sin duda merma nuestra sensibilidad, bondad y generosidad. Los animales no merecen un trato tan cruel, y los seres humanos estamos mejor sin esta "mitzvá" obsoleta. Es difícil creer que Dios nos haya exigido esto alguna vez. Lo más probable es que una casta sacerdotal existente lo justificara a posteriori como un mandato divino.

---

[360] Consulta diversos textos y vídeos en http://www.peta.org/

[361] Véase, por ejemplo, http://www.fao.org/newsroom/common/ecg/1000505/en/stocks.pdf y http://www.greenfacts.org/en/fisheries/#3

[362] Piénsalo: 100 al día equivalen a 36 500 al año; 1000 al día equivalen a 365 000 al año. ¿Cuántos sacrificios haría anualmente una nación de varios millones de habitantes? Al considerar las cifras, toda la propuesta se vuelve mucho más dudosa.

4. En el capítulo 6 y en el apéndice 1 menciono que hay "cuestiones difíciles" sobre la narrativa de la Torá que los rabinos no han formulado suficientemente ni respondido satisfactoriamente. Una de esas preguntas o conjunto de preguntas es la siguiente.

comían y bebían los israelitas durante su travesía por el desierto (y, de hecho, qué comían y bebían sus animales)? Esta cuestión de la alimentación se responde parcialmente asumiendo que, durante el mes transcurrido hasta que recibieron el maná, llevaban consigo alimentos (y forraje), y que, tras cesar el maná, supuestamente compraban lo que necesitaban a los habitantes de las cercanías. No se menciona qué comían los animales (necesarios para los sacrificios) durante los años del maná. En cuanto a la bebida, si bien en ocasiones la narración menciona fuentes de agua naturales y milagrosas (presumiblemente utilizadas tanto para animales como para humanos), en otras ocasiones el tema no se aclara. Por consiguiente, la tradición oral se refiere al «pozo de Miriam» —una especie de pozo milagrosamente móvil— que los acompañó durante la mayor parte de su viaje.

A primera vista, las explicaciones parecen convincentes, aunque incompletas, pero al reflexionar sobre ellas, al considerar *las cantidades involucradas,* resultan bastante increíbles. Pues, aceptando las cifras de población de la Torá, estamos hablando de unos dos millones de personas (es decir, hombres, mujeres y niños israelitas, sin mencionar la multitud mixta que los acompañaba), y una gran manada de animales (presumiblemente cientos de miles). Esto representa más de *cuatro veces* la población judía actual de Jerusalén. ¡Imaginen la cantidad de comida y bebida que necesitaría una cantidad tan grande de personas diariamente! A esto hay que añadir las necesidades de los animales. Luego, multipliquen esta cifra por 365 por año y nuevamente por 40 por los años de peregrinación.

Si suponemos que cada persona necesita tan solo medio litro de agua al día, serían 1.000.000 de litros o 1.000 toneladas diarias. En 365 días, esto equivale a 365.000 toneladas. Y en 40 años, la cantidad ascendería a 14,6 millones de toneladas. De forma similar, en los periodos en que el maná aún no se había distribuido o ya no se distribuía, si suponemos (a modo de ejemplo) una ración de alimentos de tan solo un cuarto de kilo por persona de media, habrían necesitado 500 toneladas diarias, y así sucesivamente. Lo mismo ocurre con los animales, aunque en mayor medida, si bien se desconocen sus especies y número, por lo que no tiene sentido realizar ningún cálculo.[363][364]

Ahora bien, *consideremos la logística* necesaria para abastecer a una población de ese tamaño. No solo las cantidades eran enormes, sino que la pregunta es: ¿cómo se distribuían? ¿Acaso dos millones de personas acudían diariamente a un punto central (como el pozo de Miriam) con sus

---

[363] Rashi sugiere que la matzá que llevaban consigo el día que salieron de Egipto se repuso milagrosamente. No aclara cómo ocurrió: ¿acaso la matzá volvió a crecer al romperse un trozo, o reapareció en la pila después de ser consumida? Lo importante es intentar visualizar el supuesto milagro con mayor claridad, en lugar de negarlo rotundamente. Si tal milagro ocurrió durante un mes, ¿por qué el maná parecía tan milagroso? ¿Y por qué era necesario el maná en lugar de la matzá? (A esta última pregunta, un rabino me respondió de forma convincente diciendo que quizás el maná era el alimento espiritualmente necesario para recibir la Torá).

[364] El texto de la Torá menciona *que se practicaba el* pastoreo, ya que advierte contra el pastoreo de ganado al pie del monte Sinaí durante la entrega de la Torá. Sin embargo, no hay indicios de que el desierto fuera capaz de sustentar una gran población animal durante 40 años exclusivamente mediante el pastoreo, y no parece razonable suponerlo.

beneficiarios para recoger sus raciones, o se las llevaban en animales o en carros? ¿Cómo se extraía el agua de los pozos, teniendo en cuenta las cantidades involucradas? No contaban con bombas ni canales; alguien tenía que realizar el trabajo utilizando algún tipo de herramienta. Compárese con la vida en una ciudad moderna para hacerse una idea de la magnitud de la tarea.

En algunos comentarios, se presenta a las personas llevando consigo la comida y la bebida necesarias para un período prolongado (por ejemplo, desde la salida de Egipto hasta que comenzó a aparecer el maná). Pero al calcular las cantidades involucradas, parece absurdo proponer esto. Cada adulto tendría que ser un superhombre para cargar tanto. Los animales podrían transportar gran parte de la carga humana, pero ¿qué hay entonces de la carga del forraje y el agua de los animales?

De igual modo, algunos comentarios mencionan la compra de alimentos, forraje y agua a las poblaciones circundantes. Esta explicación parece pertinente si imaginamos un pequeño grupo de nómadas, pero al considerar un mercado de dos millones de personas, resulta muy difícil de concebir. Habría que suponer que las poblaciones circundantes eran muy numerosas para haber cultivado, extraído y comercializado cantidades tan masivas de alimentos, forraje y agua.

Aunque la región hubiera sido más fértil que en la actualidad, se habrían necesitado grandes extensiones de tierra para su cultivo, y habría sido necesario un aviso previo de un año sobre la necesidad de una agricultura a tan gran escala, o bien los campesinos habrían tenido que ser muy previsores. Se habrían requerido grandes fuentes de agua (un lago, un río caudaloso, pozos con abundante agua o lluvias torrenciales) para producir alimentos y forraje, así como para saciar la sed de los productores, los consumidores y sus animales. Por lo tanto, esta explicación relativamente naturalista no resulta muy creíble.

Incluso la recolección del maná plantea interrogantes logísticos. Suponiendo que no se depositaba en la puerta de sus casas, sino que tenían que desplazarse fuera del campamento para recogerlo, imagínese a cientos de miles de recolectores de maná saliendo cada día de la semana para recoger las raciones de sus familias. ¿Cuánto tiempo les llevaba el viaje de ida y vuelta? El tráfico debía estar organizado para evitar atascos. Si a esto le añadimos la extracción y el transporte de agua, se entiende que muchas personas estaban muy ocupadas.

Todo esto significa que hay amplio margen para la duda tanto en la narración de la Torá como en los intentos rabínicos por hacerla más creíble. Debemos suponer que la población del Éxodo era mucho menor de lo que afirma el texto escrito, o bien debemos suponer que hubo muchos más milagros de los que se mencionan explícitamente. Por ejemplo, quizás el pozo móvil de Miriam era un chorro que llenaba de agua la tienda de cada familia. Tal vez las personas necesitaban milagrosamente muy poca agua (para beber y otros fines), y tal vez los animales ninguna en absoluto. Y así sucesivamente.

Un comentarista más escéptico sugeriría que la historia escrita está muy exagerada, y que su autor o autores, ambos humanos, no se tomaron el tiempo necesario para que resultara coherente y convincente. Si se lee superficialmente, puede parecer plausible; pero si se plantean preguntas difíciles, resulta menos creíble.

5. Sobre la importancia de **la meditación** en el judaísmo (capítulo 7). El valor psicológico de la meditación radica en que aumenta el control sobre los pensamientos, las palabras y las

acciones. Al clarificar enormemente el campo mental, se logra identificar los problemas con precisión y resolverlos con una minuciosidad excepcional.

El funcionamiento de la meditación puede entenderse mediante la siguiente metáfora. Imagina que estás en el agua y has dejado caer una piedra preciosa. Si el agua está muy agitada, no podrás ver el fondo marino y, por lo tanto, no podrás recuperar tu joya. No puedes calmar ni aclarar las aguas mediante intervención mecánica. Simplemente debes tener paciencia y dejar que se asienten naturalmente. Entonces, cuando lo hagan, podrás ver y recoger la joya con facilidad. De manera similar, la meditación permite que tu actividad mental se calme, tras lo cual podrás intuir con mayor facilidad tu alma y quizás conectar mejor con Dios.

Además, cuando ves tu alma con mayor claridad, puedes controlarla mejor, porque no la confundes con los fenómenos mentales que la rodean. La meditación regular facilita la resolución de problemas pasados y evita problemas futuros. Permite abordar los problemas en presente, de manera más precisa. Cuando uno está menos confundido y a oscuras mentalmente, es más lógico en sus actitudes y menos vacilante en sus acciones. Es mejor no pecar en absoluto que pecar y tener que arrepentirse después. Más vale prevenir que curar. Esto es simple lógica o economía.

En un plano más metafísico, la meditación consiste en prepararse para regresar a la Fuente espiritual. Nuestra alma es una pequeña chispa del Alma suprema, que es Dios. Enviada a este mundo material para ayudar a redimirlo, nuestra alma se separa momentáneamente de su Fuente y se ve abrumada por la materialidad. Mediante la meditación, podemos recuperar nuestra pureza espiritual original, nuestra calma y nuestro vacío; así, podemos preparar nuestra alma para fusionarse armoniosamente con Dios. Así como Él está libre de las cargas de la sustancialidad y el enredo, así también aspiramos a ser. Así como Él es pacífico y transparente, así también nos esforzamos por ser. Cuando llegue la muerte, podemos esperar que nuestra alma recupere más fácilmente su lugar natural en Él.

(Dos anexos más en las páginas siguientes.)

17. Lógica en defensa del sionismo (2009)

Actualmente, los medios de comunicación muestran un sesgo abrumadoramente contra el sionismo e Israel. Esta postura se ha convertido en algo más que una moda: es ahora el «espíritu de la época», un «axioma» popular que está prohibido incluso cuestionar. Como me comentó un conocido durante la reciente guerra de Gaza, para nosotros, los judíos, supone una verdadera carga emocional tener que soportar esta enorme negatividad que emana de tantos de nuestros semejantes a la vez. De hecho, nunca antes en la historia tan pocos habían sido odiados ciegamente por tantos. En el pasado, este odio se concentraba más en algunas comunidades que en otras, pero hoy en día, debido a la manipulación mediática, la orquestación del antisemitismo ha adquirido proporciones literalmente mundiales.

Este tema tiene, por supuesto, muchas aristas. Mi propósito aquí es comentar algunos de sus aspectos *lógicos* . Deseo señalar algunas de las *inconsistencias y fallas empíricas* en la argumentación de los opositores al sionismo.

El sionismo no es ni imperialismo ni colonialismo . Un argumento habitual de los antiisraelíes es que los judíos *robaron* la tierra que hoy se llama Israel. Es importante refutar esta afirmación porque los opositores de izquierda a Israel la utilizan como *fundamento* de su oposición. Es sobre esta base que se presentan como defensores indignados de la justicia y la moral. Afirman que los árabes, o «palestinos», estaban allí antes que los judíos, nativos que vivían pacíficamente, sin meterse con nadie, cuando fueron invadidos por imperialistas extranjeros (es decir, los judíos) que los desplazaron y colonizaron su tierra. Este argumento no solo es históricamente falso, sino también lógicamente absurdo.

Si los judíos hubieran ido a Uganda (como se les propuso a principios del siglo XX) , podrían haber sido tildados de invasores y colonos, pues no tenían ninguna conexión histórica con esa tierra. Pero cuando los judíos llegaron a la tierra entonces llamada Palestina, regresaban a casa, a la tierra de sus antepasados directos. Su situación en aquel momento era análoga a la de los tibetanos exiliados en la actualidad. Si estos tibetanos desean reclamar su país, ahora o dentro de cientos de años, ¿quién se atrevería a negarles su derecho moral y su título legal sobre toda la tierra, o a afirmar que quienes ocuparon su lugar entretanto tienen un derecho válido sobre alguna parte de ella?

Históricamente , es bien sabido desde la antigüedad que los judíos (o israelitas o hebreos) habitaron la tierra de Israel desde el año 1300 a. C. (contando desde el Éxodo de Egipto) o desde el año 1700 a. C. (contando desde la inmigración del patriarca Abraham desde Mesopotamia). Estas son fechas bíblicas tradicionales (algunos historiadores antisionistas las cuestionan, pero incluso si se restan unos 500 años, nuestros argumentos se mantendrán, por lo que este punto no es relevante aquí).

Cuando llegaron los judíos, había otros pueblos allí, que desde entonces han desaparecido de la historia. —ya sea asesinados en guerras o exiliados al extranjero (como muchos judíos) por egipcios, asirios, babilonios, persas, etc. Los pueblos presentes no eran, en ningún caso, autóctonos, sino inmigrantes o descendientes de pueblos dispersos en otras regiones. Así, los filisteos (un pueblo no semita) probablemente provenían de las islas griegas, los hititas (también no semitas) de Anatolia, los amorreos (semitas, como Abraham) de Mesopotamia, los cananeos eran camitas según la Biblia o semitas de Arabia según algunos historiadores [365], y así sucesivamente. Todos ellos desaparecieron para la época del Primer Exilio, es decir, el siglo VI [a]. C.

Este país, situado en la encrucijada de tres continentes, siempre ha sido un crisol de culturas. La humanidad, recordemos, siempre ha estado en constante movimiento, desde que los primeros hombres emigraron del este de África. Cabe destacar que ninguno de los pueblos que precedieron a la presencia judía fue el progenitor de los árabes palestinos actuales. Estos últimos llegaron mucho más tarde: algunos posiblemente llegaron tras la invasión de la tierra de Israel en el siglo VII [d]. C. por hordas árabes recién convertidas al islam; pero muchos llegaron mucho más recientemente, en los siglos XIX [y] XX [(] al mismo tiempo que los judíos regresaban de Europa y los países árabes vecinos).

Al leer las narrativas actuales sobre Palestina, uno podría suponer que estos árabes fueron creados *in situ* . Pero, por supuesto, esta es una historia inventada recientemente con fines propagandísticos por pseudohistoriadores. Los viajeros europeos y judíos que visitaron Tierra Santa en el siglo XIX dieron testimonio de la despoblación y la desolación del territorio.

Así pues, a la pregunta: ¿quiénes llegaron primero y quiénes después?, la respuesta es indiscutible: los judíos llegaron antes que los árabes, miles de años antes. Además, es significativo que los judíos hayan habitado esa tierra durante mucho más tiempo que los árabes. Si algún pueblo es originario de esa tierra, sin duda es el pueblo judío. Asimismo, el hecho de que los judíos controlen ahora la tierra es significativo. Estos tres factores —quiénes llegaron primero, quiénes habitaron la tierra durante más tiempo y quiénes son ahora soberanos— determinan la superioridad del derecho de los judíos sobre la tierra (toda la tierra) en cualquier evaluación racional y justa.

Antes de la llegada de los árabes, la nación judía perdió su soberanía ante los griegos y luego ante los romanos (quienes renombraron el país como Palestina para ocultar su soberanía judía). Muchos judíos fueron exiliados tras la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d. C., pero muchos otros permanecieron en la región (como lo atestigua, por ejemplo, la redacción del Talmud de Jerusalén en el siglo IV [)]. El dominio pasó a los sucesores bizantinos de Roma y (brevemente) a los conquistadores persas, hasta que los árabes musulmanes llegaron como conquistadores y colonizadores en el siglo VII [,] como ya se ha indicado.

Si hay algún grupo en la región al que se le pueda acusar de imperialismo y colonialismo, sin duda son los árabes, quienes abandonaron su península natal para expandirse por la fuerza de las armas desde la India hasta España en cuestión de décadas. Todavía hoy ocupan la mayor parte de estas tierras robadas, desde Irak hasta Marruecos. Resulta irónico, por tanto, que sean precisamente ellos quienes acusen a los judíos de esos crímenes. Afirman que Israel (o, más

[365] Cabe señalar que las lenguas hamíticas y semíticas están muy emparentadas, y los índices lingüísticos desempeñan un papel importante en las teorías de los historiadores sobre los orígenes de los pueblos.

moderadamente, partes de él) es «tierra árabe ocupada» y se quejan de los «asentamientos» en ella, pero olvidan u ocultan que no solo Israel, sino *toda* la tierra fuera de la propia Arabia que pisan hoy, ¡es tierra que los árabes robaron a otros pueblos!

Esto es, por supuesto, un error *lógico* en su argumentación. Sin embargo, existe otra inconsistencia, más sutil, que deseo señalar. Los antiisraelíes responden a los argumentos históricos anteriores diciendo: «Bueno, pero todo esto es historia antigua; lo cierto es que a mediados del siglo XX , los judíos desplazaron a los palestinos [es decir, a los árabes] y se apoderaron de sus tierras». ¿Por qué esto es incongruente? Lo explicaré a continuación.

Si aceptamos que la historia judía antigua es irrelevante y que lo que cuenta es quién habitaba la mayor parte del territorio décadas antes de la Guerra de Independencia de Israel, entonces podríamos argumentar igualmente que la historia árabe reciente es irrelevante y que lo que cuenta es quién habita la mayor parte del territorio *hoy en día* . Si el hecho consumado de la toma de posesión árabe de la tierra de Israel en el siglo VII y posteriormente por otros conquistadores, más recientemente los turcos otomanos musulmanes [366]) es moralmente aceptable, ¿por qué el hecho consumado de la toma de posesión judía en el siglo XX es moralmente inaceptable? ¿Quién decide cuántos años de posesión de facto constituyen propiedad legal? ¿Según qué criterios universales?

Es evidente que quienes niegan a Israel su derecho a existir emplean *un doble rasero arbitrario* que manipula la historia a conveniencia para las reivindicaciones árabes. Si la fuerza es, en la práctica, la razón en el caso de los árabes, lógicamente también lo es en el caso de los judíos. Si vamos a adoptar una postura maquiavélica, debemos serlo hasta el final. Mientras los judíos puedan mantener su independencia frente a las ambiciones hegemónicas árabes mediante la fuerza de las armas, tendrán pleno derecho a la tierra. Si son tan ingenuos como para dejarse debilitar por la guerra psicológica que sus enemigos libran contra ellos y renuncian a sus posesiones, nadie defenderá sus derechos.

En cualquier caso, no defiendo que la fuerza haga el derecho. Los judíos tienen un derecho mucho mejor y más duradero sobre la tierra de Israel. Esta es *la tierra de sus ancestros* , que han habitado, al menos en parte, *durante unos tres mil quinientos años* . El hecho de que otros pueblos (incluidos los árabes) invadieran esa tierra desde su llegada, y que a menudo mataran o expulsaran a muchos de ellos, no disminuye el derecho judío, porque se ha demostrado (mediante abundante evidencia documental y arqueológica) que hubo judíos en la tierra durante todo este período histórico, y porque los judíos han sobrevivido a la historia y han continuado reclamando esa tierra. Este argumento es válido independientemente de las convicciones religiosas de cada uno (o de la falta de ellas), cabe destacar.

En cuanto a los «palestinos» —es decir, los árabes musulmanes que viven en «Palestina»—, cabe añadir que nunca fueron un pueblo distinto, con una historia y cultura propias, hasta que algunos propagandistas astutos los inventaron hace unas décadas. Siempre existieron como árabes indiferenciados, dispersos por todo Oriente Medio desde la invasión árabe. La tierra que habitaban siempre formó parte de una entidad política mayor o estuvo bajo su dominio. Nunca existió una nación árabe ni soberanía específica sobre territorio palestino. El último soberano

[366] Hace menos de 500 años. Cabe destacar que estos turcos otomanos no eran originarios de la región, sino descendientes de invasores de Oriente Medio procedentes de las estepas de Asia central, emparentados con los mongoles.

efectivo antes de Israel fue el Mandato Británico, y antes de este, el Imperio Otomano. Por lo tanto, los árabes no tienen ningún derecho nacional sobre la tierra.

No habría conflicto árabe-israelí si los árabes hubieran actuado correctamente desde el principio y hubieran dejado la tierra a sus legítimos dueños, los judíos. Los países árabes vecinos deberían invitar a sus hermanos a regresar a casa, incluso, si fuera necesario, a su tierra natal árabe (ahora rica en petróleo y capaz de sustentarlos). Casi un millón de judíos fueron expulsados o huyeron de los países árabes en los años previos a la creación del Estado de Israel [367]; y la mayoría de estos refugiados (y millones más de otros países) fueron acogidos con cariño por Israel. No hay razón para que los árabes no muestren la misma hospitalidad a sus parientes, en aras de una paz duradera.

Nada bueno puede surgir de perpetuar el problema de las reivindicaciones contrapuestas sobre un mismo territorio. La «solución de dos Estados» que se propone actualmente es un camino directo al infierno. Solo puede generar tensión, odio, guerra y sufrimiento. Está diseñada para debilitar y reducir tanto al Estado judío que garantice su eventual destrucción. Todos saben que este es el resultado secretamente deseado de ese «plan de paz»: promete la paz de la tumba (judía). No se puede esperar racionalmente que Israel se suicide. Quienes desean sinceramente la paz deberían abogar por, facilitar y ayudar a financiar la solución obvia de un programa internacional que fomente la emigración voluntaria de árabes.

El antisionismo es antisemitismo . Dado que, por el momento, los antisionistas niegan vehementemente ser antisemitas, es importante demostrar su equivalencia. La forma más sencilla de hacerlo es examinar si las pasiones que despiertan los antiisraelíes ante los acontecimientos en Israel son proporcionales o desproporcionadas, en comparación con las pasiones que despiertan en ellos ante acontecimientos en otros lugares. Esto implica recurrir a la lógica de la causalidad, la rama de la lógica formal que nos indica cómo identificar causas y efectos. Si una persona reacciona de manera diferente ante circunstancias similares, naturalmente nos preguntamos por qué; si observamos un patrón de comportamiento tal que cuando hay judíos involucrados la reacción es de una manera y cuando no los hay, de otra, podemos inferir razonablemente que la diferencia observada en el comportamiento se *debe a* este factor diferenciador.

La pregunta es: ¿son los actuales opositores de Israel simplemente «pro-palestinos» o «humanitarios» (como afirman), o son prejuicios antiisraelíes? Si Israel no fuera judío (sino la creación de algún otro grupo étnico), ¿serían las reacciones las mismas? Los hechos empíricos son los siguientes: cuando los palestinos sufren padecimientos similares o peores debido a las acciones de otros árabes o musulmanes (por ejemplo, cuando miles de ellos fueron asesinados en Jordania en septiembre de 1970 [368]), la indignación pública es mucho menor o inexistente. Cuando sufren padecimientos similares o peores a manos de palestinos (mujeres y niños asesinados deliberadamente por terroristas) o a otros pueblos en otros lugares (por ejemplo, la minoría de Darfur en Sudán), la indignación pública es notablemente menor o casi nula. Las reacciones hacia Israel son evidentemente desproporcionadas en comparación con las reacciones habituales.

---

[367] Véase http://www.justiceforjews.com/narrative.html .

[368] O más recientemente (en 2007), durante el bombardeo de un campo de refugiados "palestinos" por parte de las fuerzas libanesas que intentaban destruir un grupo terrorista que se encontraba allí.

Estas discrepancias observables demuestran de forma clara e irrefutable que el sentimiento antiisraelí tiene su origen en el antisemitismo y nada más, pues la mayoría de la población judía es el rasgo distintivo del Estado judío. La importancia de este argumento es innegable: las pruebas disponibles demuestran la verdadera causa. Por mucho que los antiisraelíes afirmen ser objetivos e imparciales, sus acciones hablan más que sus palabras: su motivación fundamental es manifiestamente el racismo antijudío y sus reacciones se basan claramente en un doble rasero.

Protestan argumentando que «sin duda es posible criticar el comportamiento del gobierno israelí sin ser antisemita», pero la pregunta que no responden, cabe destacar, es: ¿por qué esa crítica es mucho más virulenta que la dirigida a otros países o pueblos por comportamientos similares? La crítica es legítima, pero la crítica injusta, la que utiliza un doble rasero, no lo es. Si todos los seres humanos son iguales en su corazón, su indignación, ira y odio deberían ser proporcionales a los hechos. Por ejemplo, si mueren miles de palestinos en operaciones antiterroristas, mientras que 400.000 personas de Darfur mueren en operaciones de limpieza étnica, las emociones que suscitan estos últimos sucesos deberían ser objetivamente al menos 200 veces más intensas que las de los primeros. Sin embargo, ocurre lo contrario. Esto demuestra que existe un doble rasero.

Algunos antisemitas afirman estúpidamente que no son antisemitas, ya que son judíos o árabes y, por lo tanto, ellos mismos son semitas. Esto no es más que un juego de palabras. La palabra «antisemita» originalmente (siglo XIX) significaba antijudío; si ahora algunos sofistas desean cambiar su significado para incluir el odio a todos los semitas (para diluir su importancia), entonces simplemente tendríamos que empezar a usar la palabra «antijudío». Y, por supuesto, es innegable que algunos judíos son antijudíos (a estos los llamamos judíos que se odian a sí mismos).

En conclusión , es fundamental que la gente conozca la historia completa y verídica de la tierra de Israel, que declara de forma clara e inequívoca el justo y pleno derecho de los judíos sobre ella. Los medios de comunicación logran su tergiversación de los derechos de los judíos, en primer lugar, falsificando la historia. Cuando, por ejemplo, las autoridades musulmanas (el *Waqf*) que actualmente administran el Monte del Templo en Jerusalén afirman descaradamente que nunca existió un Templo judío en el monte, ni siquiera un reino judío en Israel, y la televisión o la prensa convencionales difunden tales declaraciones sin comentarios, lo que implica aquiescencia, se está falsificando deliberadamente la historia con fines políticos. No es de extrañar, entonces, que el ciudadano común crea la falacia de que Israel es «tierra palestina/árabe ocupada» y, en consecuencia, sienta hostilidad hacia los israelíes/judíos.

Además, es necesario cuestionar el pseudorrazonamiento que lleva a estas personas a adoptar posturas antiisraelíes. Es evidente que se aplican dobles raseros, como se ha demostrado anteriormente. Esto no se debe únicamente a la deshonestidad; en algunos casos, los argumentos falsos son difíciles de desenmascarar. Aun así, es obvio que existe mucha deshonestidad. Hay una voluntad perversa de engañar a la opinión pública; la mayoría de los periodistas, profesores y políticos implicados no son meros espectadores, sino enemigos activos de Israel. Como ya han señalado otros comentaristas, se adhieren a una nueva religión secular, en la que la nación de Israel (« *el judío de las naciones* ») desempeña un papel central como el villano, hacia el cual se canalizan deliberadamente las pasiones negativas.

La absoluta necesidad de Israel . Estamos presenciando un linchamiento a escala internacional sin precedentes: críticas implacables e injustas contra Israel, sin preocuparse por las

consecuencias destructivas, sino incluso regodeándose en ellas. Esto no es, objetivamente, mera propaganda antiisraelí; su objetivo final debe ser la destrucción del pueblo judío en su conjunto. Eretz Israel alberga a casi la mitad de la población judía mundial y cuenta con la simpatía y el apoyo de la gran mayoría de la diáspora judía. Como deja claro la propaganda árabe [369], los árabes no hacen distinción entre los grupos. Cuando hablan de israelíes, los llaman simplemente *al-yahud* : los judíos. Sueñan abierta y explícitamente con el genocidio judío [370].

Si algo demuestra la necesidad de que los judíos tengan su propio país independiente y fuerte, incluso hoy después del Holocausto, es precisamente esta campaña mediática mundial antiisraelí. Vemos aquí, apenas medio siglo después del asesinato de 6 millones de judíos europeos por pueblos aparentemente civilizados, lo fácil que resulta para los medios de comunicación modernos incitar a las masas contra los judíos. Los periodistas son los nuevos sacerdotes que predican el odio. Algunos lo hacen explícitamente, pero la mayoría lo hace de una manera más "políticamente correcta": mediante información selectiva (es decir, ocultando información relevante) y desinformación (es decir, difundiendo información falsa) [371]. El mensaje de que "Israel es el malo" se puede transmitir alto y claro de forma tácita y subliminal: mediante la elección de imágenes, la música de fondo, el tono de la voz en off, la redacción utilizada y muchos otros trucos propagandísticos similares.

Tal como van las cosas, a veces temo que, si no tenemos cuidado y no reaccionamos con energía ante esta nueva guerra contra los judíos, el mundo entero conspirará para borrar a nuestra raza de la faz de la Tierra. Las Naciones Unidas votarán a favor de nuestra aniquilación, utilizando toda clase de argumentos piadosos para tranquilizar su conciencia. Dirán que es necesario para la paz mundial y el progreso internacional. Por fin, todos se sentirán aliviados y felices; un sentimiento de unidad y propósito común inundará el mundo.

Se creará y financiará una agencia para supervisar la compleja operación. Aumentará el empleo y se dinamizará la economía. La Cruz Roja y la Media Luna Roja serán designadas para garantizar que se mantengan los estándares humanitarios en esta noble causa. Visitarán las obras de construcción de modernas fábricas de exterminio computarizadas y certificarán su indolora e higiene. Si algunos judíos se atreven a oponerse o rebelarse, Amnistía Internacional y Paz Ahora los tildarán de terroristas. Otras ONG registradas se asegurarán de que, por justicia, todos los judíos estén incluidos en esta Solución Final, y a ninguno se le permitirá convertirse a otras religiones ni alegar haber sido un ateo antiisraelí. Todo se llevará a cabo de forma limpia y eficiente, dejando en evidencia a Hitler y sus predecesores.

Espero que este sea un escenario extremo, una pesadilla, pero ¿quién habría imaginado que el Holocausto fuera humanamente posible pocos años antes de que ocurriera? No podemos ignorar que la actual amenaza de guerra nuclear de Irán contra Israel es vista con absoluta indiferencia por las autoridades políticas, los medios de comunicación y la población mundial [372]. Se

---

[369] Véanse, por ejemplo, los sitios web www.pmw.org y www.memri.org , que ofrecen muchos ejemplos, como el siguiente vídeo de la televisión egipcia: http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs .

[370] Incluso mientras acusan abiertamente a Israel de tener intenciones genocidas contra los árabes palestinos. Pero tales vilezas no existen entre los judíos; es una pura invención de los enemigos de Israel.

[371] Véase, por ejemplo, el sitio web www.camera.org , que monitoriza algunos medios de comunicación.

[372] Considere también los absurdos que emanan del actual llamado Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Véase http://www.unwatch.org .

sospecha que muchos desean que Israel sea realmente borrado del mapa. Esto no es un mero sueño islamista o palestino/árabe, sino el deseo secreto de muchos antisemitas en Occidente, tanto de izquierda como de derecha. La masacre seguramente no terminará ahí. La experiencia de pogromos anteriores demuestra que una vez que comienza la matanza, es difícil detenerla. Ningún judío en el mundo, independientemente de sus inclinaciones políticas, estará a salvo.

Las personas de buena fe deben apoyar plenamente a Israel. Este Estado judío fue creado con un propósito: garantizar la protección futura de todos los judíos contra cualquier forma de genocidio. Su necesidad sigue siendo evidente hoy en día.

18. El milagro de las luces de Janucá: una solución nueva y más lógica al problema (2009)

Durante los ocho días de la festividad de Janucá, o fiesta de las luces, los judíos encienden velas cada noche. La tradición cuenta que, en el siglo II ª . C., cuando los Macabeos expulsaron a sus enemigos seléucidas del Templo, desearon reanudar de inmediato sus servicios habituales, incluyendo el encendido diario de la menorá. Sin embargo, solo encontraron un recipiente sellado con aceite de oliva puro suficiente para un solo día. Sabían que tardarían ocho días en conseguir un suministro regular de aceite [373]. Aun así, encendieron la menorá y, milagrosamente, el aceite les duró ocho días.

Esta historia se menciona en el Talmud, en el tratado Shabat, página 21b: «El frasco contenía aceite suficiente para un solo día, pero ocurrió un milagro y alimentó la lámpara sagrada durante ocho días consecutivos» [374]. En un comentario a la obra posterior *de halajá* (es decir, ley judía) llamada Arba Turim, vol. II, cap. 670, §2, el rabino Joseph Caro (también conocido como Beit Yossef) plantea un problema lógico en relación con estos sucesos. ***Si había aceite para un día y ardió milagrosamente durante ocho días, ¿por qué celebramos la festividad durante ocho días y no solo siete?*** Propone tres escenarios hipotéticos para resolver el problema [375], pero tras un examen más detenido, los tres resultan deficientes en algún aspecto, lo que genera dudas sobre todo el asunto. Los tres escenarios propuestos y sus dificultades son los siguientes:

1. Una posibilidad es que los *kohanim* (sacerdotes), evaluando la situación con realismo, decidieran desde el principio verter una octava parte de la medida habitual de aceite en las lámparas de la menorá cada día, de modo que el aceite para un día durara ocho días, aunque solo durante parte de cada noche. De hecho, esa octava parte de la medida ardió durante toda la noche durante ocho noches. Esta solución es interesante porque propone un milagro óctuple. La principal dificultad reside en que, al no llenar las lámparas de la menorá, supuestamente no cumplían con el requisito legal o al menos tradicional de este

---

[373] El Beit Yossef explica este retraso de ocho días como (a) debido a que son ritualmente impuros para el servicio del templo y necesitan siete días para purificarse más un día más para recolectar y prensar aceitunas, o (b) debido a que tienen que enviar aceite a un lugar lejano, un viaje de cuatro días de ida y cuatro días de vuelta.

[374] Surge una duda respecto a la redacción de esta oración. ¿El sujeto de « alimentó la lámpara sagrada» es el vial o el aceite? Si suponemos que es el vial, entonces el escenario más apropiado sería el marcado como número dos; pero este escenario conlleva la dificultad de 7 días en lugar de 8. Por lo tanto, debemos suponer que «alimentó» se refiere al aceite.

[375] No se sabe con certeza de dónde obtuvo el Beit Yossef esta información. Un rabino al que consulté dijo que se cree que las fuentes de dos de los escenarios propuestos podrían ser el Ritva y el Tosefot R. Peretz.

ritual [376]. Otra crítica es que un acto tan calculado habría implicado una falta de fe inusual (al menos el primer día, antes de que se manifestara el milagro). Otra explicación tradicional de este primer escenario es que los kohanim dividieron el aceite disponible en ocho partes con la expectativa de que cada parte duraría milagrosamente toda la noche; y la dificultad con esta solución es que, en principio, no es apropiado confiar deliberadamente en los milagros.[377]

2. Una solución alternativa propuesta es que los kohanim vertieron todo el aceite que tenían el primer día en las copas de la menorá, como se requiere normalmente, y (a) el milagro fue que la tinaja de aceite no se vació al verter el aceite, sino que permaneció llena todo el tiempo (como en el milagro de Eliseo mencionado en 2 Reyes 4:4), o quizás (b) el nivel de aceite en ella volvió a subir milagrosamente durante la noche, de modo que estaba llena de nuevo por la mañana, o quizás (c) se rellenó por completo por la mañana después de que el aceite de la menorá se consumiera, de modo que pudieron verter aceite de ella nuevamente. Esto sucedió de nuevo el segundo día, el tercero, etc., y así pudieron hacer que la menorá ardiera normalmente durante ocho noches. Sin embargo, aquí la principal dificultad es que este escenario implica solo siete eventos milagrosos: pues el primer día o el octavo día deben considerarse no milagrosos [378]. En otras palabras, ¡esta supuesta solución no resuelve realmente el problema planteado inicialmente! (Una posible respuesta a esta objeción sería decir que hubo ocho días de aceite milagroso, y que se dejó una medida completa de aceite para el noveno día; pero entonces podríamos preguntarnos ¿por qué se realizó un octavo milagro superfluo?)
3. Otra solución propuesta es que los kohanim vertieron todo el aceite que tenían el primer día en las lámparas de la menorá, y el milagro fue que (a) las llamas de la menorá no consumieron el aceite en absoluto, de modo que al día siguiente había una medida completa de aceite disponible en la menorá, o quizás (b) el nivel de aceite volvió a subir en la menorá cada mañana cuando se consumió todo el aceite de la noche anterior. Esto sucedió de nuevo al día siguiente, etc., de modo que la menorá pudo encenderse durante ocho noches como se requería [379]. Esta solución es una especie de compromiso entre las

---

[376] Quizás les estaba permitido según la halajá, ya que el Beit Yossef no se pronuncia negativamente sobre esta práctica. Tal vez el requisito legal de llenar la menorá antes de encenderla sea simplemente *rabínico* y no *bíblico* . Me han dicho que el ritual de la menorá no se cuenta entre los 613 *mandamientos* . El pasaje de la Torá al respecto, Éxodo 27:20-21, es muy breve y no responde a estas preguntas. Véase también Rambam, Mishné Torá, Avodá, Sacrificios diarios y adicionales, cap. 3, ley 3, que menciona la limpieza diaria de la menorá. Este asunto necesita mayor aclaración.

[377] Alguien me sugirió que tal vez llenaban solo una copa de la menorá cada noche, en lugar de llenar parcialmente las siete cada día. Sin embargo, pensándolo bien, esta no es una mejor hipótesis, ya que no lograrían llenar completamente esa única copa cada día, puesto que una octava parte del aceite diario no puede llenar una séptima parte de la menorá (y esto es aún más cierto si consideramos la lámpara occidental que permanece encendida continuamente; ¡véase la nota al pie más adelante al respecto!). Sin mencionar que encender solo una rama de la menorá por noche probablemente no sería aceptable según la halajá.

[378] Si (a) la vasija no se vació al verter el aceite, entonces el milagro ocurrió durante los primeros siete días, y al octavo día no hubo tal milagro. Si (b) la vasija se vació al verter el aceite y se volvió a llenar milagrosamente durante toda la noche, el milagro también ocurrió durante las primeras siete noches, pero no en la octava; mientras que si (c) la vasija se volvió a llenar milagrosamente solo por la mañana, después de que todo el aceite se consumió, entonces el milagro ocurrió durante los últimos siete días, no el primero.

[379] Visualizo (a) que las lámparas permanecieron llenas de aceite toda la noche durante las primeras siete noches, en lugar de suponer, como se suele hacer, el milagro más visible de que (b) el

dos anteriores, ya que implica que el supuesto requisito legal de una menorá llena se obedeció cada día (a diferencia del primer escenario) y que el milagro realmente ocurrió en la menorá (a diferencia del segundo escenario, que sitúa la producción sobrenatural de aceite en la tinaja de aceite). Sin embargo, esta tercera solución tiene la misma dificultad principal que la anterior, a saber, que implica solo siete eventos milagrosos, por lo que no es una solución efectiva al problema planteado. Tanto el primer día como el octavo deben considerarse no milagrosos, a menos que aceptemos (como me ha argumentado un rabino) que el octavo milagro consistió en el cese oportuno de la producción milagrosa de petróleo.

Mientras meditaba sobre estas cosas, me di cuenta de que existe **una cuarta solución** , que, según tengo entendido, [380]no fue considerada por el Beit Yossef ni por otros comentaristas; una solución más lógica que las tres que propuso. Es la siguiente:

4. Los kohanim **vertieron todo el aceite** que tenían el primer día en la menorá (como lo exigía la ley o la tradición) y a la mañana siguiente descubrieron que **solo se había consumido una octava parte** . Así que apagaron las llamas y dejaron el aceite restante (7/8) en su lugar, volviéndolo a encender por la noche. A la mañana siguiente descubrieron que había ocurrido lo mismo y repitieron su servicio. Y así sucesivamente al día siguiente y al siguiente, ¡de modo que el aceite original duró ocho noches! Esta nueva solución se asemeja a la primera, ya que la velocidad de combustión es una octava parte de la velocidad normal y, después de la primera noche, las lámparas permanecen encendidas aunque no estén llenas de aceite, pero es mejor que la primera porque, llenos de fe, vertieron la medida completa de aceite en la menorá el primer día y luego dejaron que *Hashem* (Dios) se encargara milagrosamente de los acontecimientos posteriores (ralentizando el proceso normal de combustión). Cabe señalar que aún se les exigía un servicio cada día (apagar y volver a encender las lámparas). Esta nueva solución es mejor que la segunda y la tercera, ya que implica ocho días de milagro, y no solo siete como en aquellas; por lo tanto, sí responde a la pregunta original. Es una solución tan simple, obvia y elegante al problema que uno se pregunta por qué los comentaristas anteriores lo complicaron tanto.

Esta cuarta solución me parece la más plausible, suponiendo que el milagro de las luces de Janucá haya ocurrido. Pero un conocido mío, que prefiere permanecer en el anonimato, ha sugerido *una quinta solución* , que no presupone que tal milagro haya ocurrido, como sigue:

5. Los kohanim podrían haber usado *mechas de combustión más lenta* con una medida diaria de un octavo de aceite, como en el primer escenario, o lámparas llenas desde el principio, como en el cuarto escenario. Esta es una solución ingeniosa, suponiendo que el acortamiento requerido de las mechas fuera halájica y físicamente posible (y que

aceite se consumió durante la noche y luego resurgió por la mañana. De cualquier manera, el aceite se consumió naturalmente en la octava noche y no resurgió a la mañana siguiente. En la hipótesis (a), el milagro ocurrió durante toda la noche en cada una de las primeras siete noches, mientras que en la hipótesis (b), el milagro ocurrió al final de cada noche (es decir, por la mañana) y, por lo tanto, ocurrieron siete milagros comenzando el segundo día y terminando el octavo. Nótese que en el caso (a), los kohanim debían apagar las lámparas por la mañana y volver a encenderlas por la noche, mientras que en el caso (b), las lámparas se apagaron naturalmente y el servicio consistió únicamente en volver a encenderlas.

[380] Supongo que esta hipótesis es una innovación (*chidush*); si no lo es, ¡perdonen mi ignorancia y cuéntenme al respecto!

pudieran predecir con precisión la longitud de mecha necesaria para retardar el consumo de aceite). Esta hipótesis reconoce que no solo una, sino dos variables afectan el consumo de aceite: la cantidad de aceite utilizada y el tipo o longitud de la mecha. Por supuesto, esta no es una solución tan agradable desde un punto de vista religioso, ya que niega el parámetro del milagro dado como premisa por el Talmud. Si, no obstante, se prefiere esta sugerencia naturalista, debe suponerse que lo que celebramos al encender las velas de Janucá es simplemente el milagro de la victoria en la batalla, como se menciona en nuestras oraciones durante la festividad.

Sea como fuere [381], aprovecho esta oportunidad para rogarle a Hashem que obre muchos milagros para el pueblo judío hoy, especialmente para salvar a Israel de sus numerosos falsos amigos, adversarios y enemigos, tanto internos como externos. Escrito y distribuido durante Janucá 5770.

(Muchas gracias a R. Mendel Pevzner por su reciente conferencia sobre este tema, que reavivó mi interés en él, y a R. Yacov Holzman por su amable ayuda en la investigación y traducción de fuentes relevantes).

Posdata

Al escribir el relato anterior del milagro de Janucá, mi motivación no era debatir sobre su historicidad. Mi objetivo principal era (como siempre) enseñar lógica. Quería ayudar a resolver un problema lógico conocido desde hace mucho tiempo en la tradición judía, sin salirme de los límites establecidos para las discusiones talmúdicas. El método consistió en visualizar las tres soluciones alternativas conocidas con el mayor detalle posible y considerar sus consecuencias, para luego ver si se podían sugerir soluciones adicionales. Esto dio como resultado la cuarta solución. Una quinta solución, sugerida por un conocido, se salía de los límites talmúdicos, pero era perfectamente legítima como explicación científica.

Sin embargo, en respuesta al artículo anterior, una lectora me escribió sugiriendo que la explicación de la celebración de ocho días era simplemente un deseo de los Macabeos de celebrar tardíamente las fiestas de Sucot y Shimini Chag Atzeret, que se habían perdido por estar ocupados en la guerra. Ofreció como evidencia 2 Macabeos 10:6-8: «Y celebraron [la purificación del santuario] durante ocho días con gozo, a la manera de la fiesta de los

---

[381] Un último punto a mencionar entre paréntesis. Tras escribir todo lo anterior, descubrí la «lámpara occidental» que (al menos según algunas opiniones) debía mantenerse encendida continuamente (es decir, tanto de día como de noche). Esta era una de las ramas de la menorá, ya fuera la del lado oeste o la central (dependiendo de la orientación de la menorá; véase Menajot 98b). Consideremos brevemente las implicaciones de este factor adicional en las diversas hipótesis tratadas anteriormente. Presumiblemente, una vasija de aceite como la que encontraron los kohanim contenía suficiente aceite para un día de uso normal, es decir, suficiente también para la lámpara occidental diurna. En ese caso, en la primera solución, los kohanim simplemente dividieron el aceite en más fracciones, pero cada fracción (incluida la destinada a la lámpara occidental) cumplió milagrosamente su función habitual durante ocho días en lugar de solo uno; más precisamente, la lámpara continua recibiría su porción asignada de aceite dos veces al día, por la mañana y por la tarde. En la segunda solución, la aceitera siempre proporcionaba milagrosamente el aceite necesario, incluido el de la lámpara occidental. En la tercera solución, la medida completa de aceite se vertió la primera mañana en la lámpara de fuego continuo, y en el servicio vespertino, milagrosamente, seguía llena o había vuelto a llenarse. En la cuarta solución, la velocidad de combustión debió ser milagrosamente más lenta en la lámpara occidental que en las demás, ya que tenía que quemar el doble, es decir, tanto de día como de noche.

tabernáculos, recordando cómo no mucho antes, durante la fiesta de los tabernáculos, habían andado errantes por las montañas y las cuevas como animales salvajes. Por lo tanto, llevando varas con guirnaldas de hiedra, hermosas ramas y también hojas de palma, ofrecieron himnos de acción de gracias a aquel que había dado éxito a la purificación de su propio lugar santo. Decretaron por ordenanza pública y votación que toda la nación de los judíos observara estos días cada año».

Pero, en mi opinión, esta afirmación no contradice el relato talmúdico. Ese año celebraron Sucot tarde, pero obviamente no era su intención trasladar esta festividad bíblica al 25 de Kislev para siempre · El último versículo deja claro que instituyeron una nueva festividad (Janucá) para los años venideros, en conmemoración de este acontecimiento histórico. No se excluye lógicamente, aunque no se menciona aquí, que uno de sus motivos pudiera haber sido recordarnos el milagro narrado en el Talmud, según el cual el aceite para un solo día bastó para mantener encendida la menorá durante los primeros ocho días. Por supuesto, sigue siendo cierto que podemos dudar razonablemente de la ocurrencia misma de un milagro. Se requiere fe para creer en él.

Es cierto que los libros históricos de los Macabeos no mencionan el milagro descrito siglos después en el Talmud, lo cual resulta sospechoso. Profundizando en el asunto, encontré lo siguiente [382]: 1 Macabeos 1:21 nos informa que Antíoco IV Epífanes había robado la menorá: «Entró con arrogancia en el santuario y se llevó el altar de oro, la menorá para la luz y todos sus utensilios». En 1 Macabeos 4:49, leemos que, después de que los Macabeos purificaran el templo, «Hicieron nuevos vasos sagrados y llevaron la menorá, el altar del incienso y la mesa al templo». Presumiblemente, esto significa que se hizo una nueva menorá en ese momento; esto debió haber tomado algún tiempo. En 1 Macabeos 4:50, se nos dice: «Entonces quemaron incienso en el altar y encendieron las lámparas de la menorá, y estas iluminaron el templo». Esto se confirma en 2 Macabeos 10:3, donde "envían… luces".[383]

La revuelta judía contra la dominación seléucida tuvo lugar entre el 175 y el 135 a. C., aproximadamente un siglo y medio después de la conquista de Judea por los griegos bajo el mando de Alejandro Magno. Tras la muerte de este último, sus sucesores dividieron el imperio en dos; la parte seléucida se estableció en Siria e incluyó Judea entre sus dominios. El Templo fue liberado en el 165 a. C., pero la guerra continuó durante muchos años. Se cree que el primer libro de los Macabeos fue escrito poco después de los acontecimientos que describe, entre el 135 y el 63 a. C., posiblemente alrededor del 100 a. C., lo que le confiere considerable autoridad. Parece haber sido escrito originalmente en hebreo por un judío que vivía en Tierra Santa; pero solo ha sobrevivido una traducción griega. Los rabinos no lo incluyeron en el canon judío, a pesar de su carácter piadoso y patriótico, posiblemente porque parece haber sido escrito por un saduceo. El segundo libro de los Macabeos fue escrito aparentemente más tarde, en el siglo I ª . C. A. C. y escrito directamente en griego por un judío que vivía en Egipto. Parece ser un relato de los hechos mucho más indirecto y revisado. Comparado con el primer libro, es menos una

382 Véase http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html .

383 En ninguno de estos libros se menciona, ni una sola vez, que sobrara aceite ni que este durara ocho días. Cabría esperar que se hubiera mencionado semejante milagro. Ante esta crítica, un rabino me respondió una vez que los milagros eran tan comunes en aquella época que no se consideraba necesario registrarlos. Sin embargo, cabe replicar: ¿cómo podía saberlo con certeza? Afirmarlo es simplemente un acto de fe.

obra histórica y más un tratado religioso. En resumen, es menos fiable, pero aún se le considera valioso como documento histórico.

Sea como fuere, no es descabellado pensar que, por muy bien informado que estuviera el primer autor sobre muchos otros asuntos, desconociera la información sobre el milagro de las luces que el Talmud relata posteriormente. Y si esto es cierto para el primer autor, lo es aún más para el segundo. En otras palabras, todavía hay lugar para la fe respecto a este relato.

Book 6. NO A SODOMA

"No a Sodoma" es un ensayo contra la homosexualidad que utiliza argumentos biológicos, psicológicos, espirituales, éticos y políticos.

1. Tomando el guante

Este es un ensayo en contra de la homosexualidad.

Francamente, el tema de la homosexualidad me resulta muy desagradable. Preferiría ignorarlo por completo para no quedar marcado por él ni que los demás me asocien con él. La homosexualidad existía cuando era joven, pero era algo poco común. Sin embargo, hoy en día, los medios de comunicación nos bombardean constantemente con el tema, de modo que casi a diario no lo vemos reflejado en nuestra conciencia, aunque sea a regañadientes.

Es como si los homosexuales no se contentaran con serlo, sino que además quisieran imponer su presencia al resto de nosotros. Son agresivos ética y políticamente, exigiendo que todos los demás los consideren y los traten como personas normales. Es más: incluso quieren que todos sigamos su ejemplo y que nuestros hijos sean educados para hacerlo.

Recientemente, en Ginebra, Suiza, antigua capital de la moral calvinista, se lanzó una impactante campaña publicitaria, supuestamente para animar a los homosexuales a usar preservativos [384]. Se colocaron carteles de gran tamaño [385]por toda la ciudad, mostrando a hombres desnudos jugando al hockey y a mujeres desnudas luchando con espadas. Una supuesta implicación de esta campaña es que muchos deportistas mantienen relaciones homosexuales en los vestuarios (desconozco si esto es común o no), y parecería socialmente responsable que las autoridades sanitarias les recordaran que tomen precauciones para evitar enfermedades.

Pero ¿qué ocurre con la educación de los niños que ven esos carteles? ¿Qué pasa con la sensibilidad de las personas de espíritu más puro, que jamás pensarían en tales actos si no se les informara al respecto? Cabe suponer que estas campañas solo tienen una relación superficial con la salud pública o están dirigidas a los homosexuales. Dada la indiferencia de los anunciantes hacia el valor de la inocencia sexual, cabe suponer que el verdadero motivo de estas campañas es *promover* la homosexualidad.

Este filósofo ha decidido, por lo tanto, analizar el tema de la homosexualidad [386], para que quienes la practican no salgan impunes de su revolución sexual. Creen tenerlo todo resuelto, ética y políticamente; pero no, sin duda pueden ser refutados y derrotados. Se les puede desafiar, no solo emocionalmente, sino también racionalmente.

Nuestra tarea principal es comprender la psicología de las personas homosexuales para explicar objetivamente su comportamiento y, además, por qué *no deberían* serlo (y cómo podrían

---

[384] Por cierto, Ginebra organiza anualmente un festival llamado "Lake Parade", durante el cual medio millón de personas (entre ellas un gran número de aparentes homosexuales) bailan durante horas, en muchos casos bajo los efectos de las drogas, al ritmo ensordecedor de la "música techno".

[385] No estoy seguro de qué tienen que ver con los condones. Quizás sean bisexuales.

[386] Hubiera preferido no ensuciarme las manos tratando este tema, pero entonces se me ocurrió que "no se puede limpiar un lugar sin levantar polvo".

cambiar). Debemos demostrar de forma convincente que tal conducta es anormal y perjudicial, tanto para los individuos afectados como para la sociedad en su conjunto. Asimismo, debemos analizar los argumentos de quienes defienden la homosexualidad y evidenciar las falacias que contienen.

También debemos analizar la propaganda y los medios sociales, políticos y legales que utilizan los promotores de este movimiento para lograr su objetivo de legitimación. Y para completar el análisis, debemos considerar qué se puede hacer para oponerse a estas tendencias recientes en nuestra sociedad.

En apenas una generación, la homosexualidad ha pasado de ser una actividad prohibida a un fenómeno social generalizado, incluso una moda. Esto resulta sorprendente y alarmante; sin embargo, nos consolamos pensando que el cambio social puede avanzar con la misma rapidez en sentido contrario.

2. Definición de homosexuales

Primero, aclaremos y definamos algunos términos. Disculpen el lenguaje explícito que a veces se utiliza aquí.

En cuanto a los términos «sexo» y «género»: significan lo mismo, por supuesto; ambos se refieren a la distinción entre hombres y mujeres. Sin embargo, el término más coloquial «sexo» a veces puede confundirse, en el contexto de una discusión como la presente, con la referencia al acto sexual; por lo tanto, el término «género» (que hasta hace poco solo utilizaban los gramáticos) suele ser preferible.

Hombres y mujeres se distinguen física, mental y conductualmente. Poseen anatomías marcadamente diferentes (órganos sexuales, hormonas, formas y tamaños, rasgos faciales) y una constitución genética (cromosomas sexuales), sentimientos, pensamientos, actitudes y caracteres algo diferentes, y patrones de comportamiento también algo diferentes. Es posible que existan diferencias espirituales entre los sexos (e incluso diferencias sexuales entre las almas).

Así pues, el género es un conjunto complejo de muchos factores, algunos de los cuales son evidentes, mientras que otros son más difíciles de definir con precisión. Aun así, resulta sorprendente la rapidez con la que, en la gran mayoría de los casos, podemos distinguir a un hombre de una mujer a simple vista (aunque a veces nos equivoquemos o dudemos en nuestra evaluación inicial).[387]

---

[387] Cabe señalar, aunque ocurre con extrema rareza, que existen casos límite difíciles de clasificar. Por ejemplo, las personas que poseen órganos sexuales masculinos y femeninos (hermafroditas). Según lo que he leído, estas personas suelen ser predominantemente masculinas o femeninas, ya sea por su constitución genética, su equilibrio hormonal, su psicología u otros factores (o combinaciones de factores). Es cierto que estas personas (muy ocasionalmente) plantean un problema complejo para la ética sexual; pero, dada la multitud de parámetros implicados, este problema solo puede resolverse, previsiblemente, caso por caso (es decir, mediante la casuística, utilizando interpretaciones *específicas).*

Otra dificultad que se presenta en casos excepcionales es la discrepancia entre genotipo y fenotipo, es decir, entre la identidad sexual genética de una persona (XX o XY) y su morfología sexual (órgano sexual masculino o femenino). ¿Debe considerarse mujer a un hombre genético con órganos sexuales femeninos, como se aparenta superficialmente, o como hombre "realmente"? Del mismo modo, ¿cómo debe considerarse mujer genética con órganos sexuales masculinos? Es difícil decirlo. Cabe señalar que tales trastornos son fatales, principalmente debido a defectos genéticos; además, estas personas carecen de capacidad reproductiva. La cuestión clave aquí, desde un punto de vista ético, es: ¿debe considerarse homosexual o heterosexual el sexo entre un hombre normal y una mujer "dudosa", o entre una mujer normal y un hombre "dudoso"? Una respuesta humana parecería ser: actuar de acuerdo con las apariencias físicas externas; pero muchos heterosexuales escrupulosos probablemente preferirían evitar tales ambigüedades pidiendo a sus parejas que se sometan a una prueba genética.

En términos generales, la heterosexualidad se refiere a las relaciones sexuales entre personas de distinto sexo, es decir, entre un hombre y una mujer, mientras que la homosexualidad significa relaciones sexuales entre dos (o más) personas del mismo género, es decir, entre dos hombres o dos mujeres.

La heterosexualidad y la homosexualidad se distinguen en función de las "relaciones sexuales" que implican. Sin embargo, dado que las relaciones sexuales son ocasionales, ¿cómo definiremos a "un heterosexual" o a "un homosexual"? Como nuestra discusión aquí se centra en la homosexualidad y no en la heterosexualidad, debemos proponer lo siguiente.

Una persona heterosexual es aquella que, ocasionalmente, mantiene relaciones sexuales *exclusivamente* con una persona del sexo opuesto (es decir, nunca con una persona del mismo sexo). Una persona homosexual es aquella que ocasionalmente mantiene relaciones sexuales con una persona del mismo sexo (independientemente de si también las mantiene ocasionalmente con una persona del sexo opuesto).

Así pues, según nuestras definiciones, una persona bisexual, hombre o mujer, que mantiene relaciones sexuales ocasionalmente con hombres y ocasionalmente con mujeres, o con ambos a la vez, es homosexual. Es decir, tanto si alguien solo tiene relaciones sexuales con personas del mismo sexo (homosexual exclusivo) como si a veces también las tiene con personas del sexo opuesto (bisexual), a todos los efectos, se la denomina «homosexual».

Es importante tener en cuenta estas distinciones, ya que los defensores de la homosexualidad suelen utilizar astutamente la bisexualidad para difuminar las diferencias con la heterosexualidad en la mente de las personas. Se emplea una terminología vaga para generar confusión.

Es evidente que una persona solo puede ser considerada homosexual si mantiene relaciones sexuales con alguien del mismo sexo *de forma consciente y voluntaria* . Si desconocía que su pareja sexual era travesti o transexual [388], o si el acto sexual se produjo bajo coacción o antes de tener la madurez suficiente para comprender lo que sucedía, entonces obviamente no es homosexual, sino simplemente víctima de engaño o violación.

Cabe preguntarse: ¿se puede considerar homosexual a una persona que ha tenido relaciones homosexuales (una o más veces) en el pasado (reciente o lejano)? La respuesta lógica sería sí, a menos que se haya arrepentido sinceramente de sus actos pasados y haya decidido no repetirlos. Un exhomosexual impenitente es, sin duda, más propenso a la homosexualidad que una persona no homosexual. Solo un exhomosexual arrepentido puede ser considerado un exhomosexual.

Por supuesto, algunas personas no son ni heterosexuales ni homosexuales. Pueden no tener relaciones sexuales en absoluto (ya sea por abstinencia voluntaria o por cualquier motivo). Algunas personas heterosexuales, homosexuales y sin pareja sexual a veces realizan actividades que se asemejan al sexo por sí mismas, es decir, a solas (masturbación) [389].

---

[388] Al referirnos a la transexualidad, debemos distinguir dos tipos. Si una persona nace con una condición intersexual, como un hermafrodita o alguien cuyo genotipo y fenotipo sexual son incompatibles, parecería biológica y médicamente ético permitirle legalmente recibir tratamiento físico correctivo. Pero esto es muy diferente de una persona con una constitución normal que cambia de sexo *voluntariamente* ; pues en tal caso, no existe justificación biológica ni higiénica concebible para la cirugía.

[389] Algunas personas llegan incluso a tener relaciones sexuales con miembros de otras especies animales (bestialidad o zoofilia). Afortunadamente, esto parece ser extremadamente raro, pero ha

Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué se entiende en las definiciones anteriores por "relaciones sexuales" o "tener sexo"? La intención principal aquí es referirse a *las relaciones sexuales. actos o sucesos* que produzcan sensaciones sexuales en una o más de las personas involucradas.

¿Se puede considerar un acto sexual una simple caricia en el brazo, un beso en la mejilla o un abrazo tierno? La respuesta es, obviamente, a veces: sí. Se considera sí en los casos en que tales actos, aparentemente no sexuales, despiertan sensaciones sexuales, por vagas que sean, en al menos una de las personas involucradas. Incluso una sonrisa seductora, un tono de voz o un perfume pueden considerarse fenómenos con connotaciones sexuales desde esta perspectiva. Al juzgar la naturaleza de las acciones voluntarias, debemos centrarnos especialmente en su *intención* . Una sonrisa o una caricia sin intención sexual no son, obviamente, comparables a una con connotaciones sexuales. Pero tales casos serían el grado mínimo dentro de un amplio espectro de posibilidades.

En el otro extremo de este espectro, se encuentran numerosos actos sexuales que implican el uso activo *de los órganos sexuales de la(s)* persona(s) involucrada(s). Es decir, cuando un órgano sexual es tocado por alguna parte del cuerpo de la pareja. Y entre estos dos extremos, existe un número infinito de actos o sucesos posibles, con mayor o menor implicación sexual.

Esta infinidad de variedades de actividades sexuales y de grados de sexualidad no debe, sin embargo, desviar nuestra atención de la cuestión central que la define: si el acto o fenómeno físico en cuestión, ya sea realizado "ligeramente" o "bruscamente", produce o no produce *sensaciones sexuales* .

Cabe hacer aquí una observación fenomenológica sobre la naturaleza variable de las sensaciones sexuales. Cada acto sexual suscita un tipo particular de sensaciones sexuales; evidentemente, estas sensaciones no son todas iguales. Las sensaciones que se experimentan en el sexo heterosexual difieren entre sí, y sin duda también de la mayoría de las que se producen en el sexo homosexual o durante la masturbación. Esto significa que las personas homosexuales no se sienten atraídas por cualquier sensación sexual, sino específicamente por las sensaciones particulares que les provocan los actos, las percepciones o las fantasías homosexuales.

---

habido épocas y lugares donde era más común (y podría volver a extenderse, a juzgar por las tendencias actuales de internet). En el contexto actual, podríamos considerarlo una forma de masturbación un tanto rebuscada (aunque, por supuesto, es mucho más que eso).

3. Tendencias homosexuales

Como todos sabemos, las sensaciones sexuales no solo se producen por el contacto físico, los movimientos, las presiones, las temperaturas, las imágenes, los sonidos, los olores y los sabores, sino que también pueden ser provocadas por simples pensamientos. Los actos físicos y las palabras son solo la punta del iceberg de la sexualidad. Las fantasías y los deseos mentales también pueden generar sensaciones sexuales.

En efecto, la mayoría (aunque no todas) de las sensaciones sexuales aparentemente causadas por fenómenos físicos se deben a pensamientos intermedios. Generalmente son los pensamientos los que generan las sensaciones sexuales, al atribuir un valor sexual a los fenómenos físicos (por ejemplo, un beso o un olor). En este contexto, cabe señalar que los fenómenos físicos de la pornografía (revistas, vídeos) no causan sensaciones sexuales directamente, sino mediante la estimulación de pensamientos y acciones que, a su vez, las provocan.

Por lo tanto, surge la pregunta: ¿cómo clasificar a las personas que son heterosexuales en la práctica o no tienen pareja sexual, pero cuyos pensamientos —es decir, cuyas fantasías y deseos sexuales— se dirigen (ocasional o exclusivamente) a personas del mismo sexo? La respuesta simple es: en la medida en que dichas personas experimentan sensaciones sexuales reales dirigidas a personas del mismo sexo, su «orientación sexual» puede considerarse homosexual en ese sentido.

Cabe destacar que no es el contenido de los pensamientos lo que determina la orientación sexual. Por ejemplo, estamos aquí (escribiendo o leyendo este ensayo) pensando en la homosexualidad, pero si dicha reflexión no produce en nosotros ninguna respuesta sexual, no somos homosexuales. Si, por el contrario, ante la sola idea de la homosexualidad alguien experimenta sentimientos de deseo o placer físico, entonces sí existe un problema.

Incluso en ese caso, tales sentimientos podrían deberse simplemente a la astucia inherente de la mente, a su tendencia a coquetear con la contradicción. El temor a experimentar respuestas homosexuales puede, por sí mismo, provocar sensaciones sexuales, ya que la atención del sujeto se dirige con cautela hacia la ubicación corporal de dichas sensaciones en busca de posibles experiencias similares. En otras palabras, la inseguridad puede generar sensaciones de prueba parecidas a las temidas.

Sin embargo, más allá de estas fugaces distorsiones de la realidad, una persona puede experimentar sensaciones sexuales evidentes y duraderas en presencia de personas del mismo sexo, incluso sin haber participado jamás en actos homosexuales. Se puede afirmar, con razón, que dicha persona tiene *tendencias homosexuales* , a diferencia de ser un homosexual practicante.

Sería injusto clasificar a esta persona como homosexual, sin más, ya que en realidad no participa en actos homosexuales. Sin embargo, es necesario distinguir entre dos tipos de personas con tendencias homosexuales: quienes *resisten* estas tendencias y quienes las *satisfacen* .

Es evidente que una persona con aparentes tendencias homosexuales, cuya voluntad no se ve influenciada por ellas ni en la imaginación ni en la acción, no es comparable a alguien que coquetea mentalmente con estas tendencias aunque sin llevarlas a la práctica. En el primer caso, quien experimenta una aparente lujuria homosexual la considera involuntaria y no se identifica con ella, sino que, por el contrario, busca librarse de ella. En cambio, en el segundo caso, la lujuria se tolera e incluso se disfruta positivamente, por lo que, en la práctica, se vuelve voluntaria [390].

Aunque ambos comparten sensaciones corporales similares con respecto a la orientación homosexual y se abstienen de realizar actos físicos relacionados, uno permanece mentalmente distante, mientras que el otro es cómplice. Una distinción moral entre ellos está claramente justificada: el primero es efectivamente inocente, el segundo efectivamente culpable de las respuestas viscerales. Por supuesto, estas inclinaciones corporales pueden deberse a pensamientos, palabras o acciones pasadas con connotaciones homosexuales; pero en un caso, el pasado se ve atenuado por el presente, mientras que en el otro se agrava.

Esto se menciona de pasada para ayudar a quienes presentan tendencias homosexuales aparentes y desean superarlas. El método recomendado es el mismo que para cualquier peculiaridad psicológica: desarrollar una conciencia franca de las sensaciones experimentadas; luego, reconocer sus posibles orígenes en pensamientos, palabras y acciones descontroladas; y, gradualmente, mediante pensamientos, palabras y acciones más conscientes, lograr el control de la psique y el cuerpo. Se trata esencialmente de un método meditativo y, por lo tanto, de una terapia natural, profunda, poderosa y duradera.

En este contexto, quisiera señalar la deshonestidad intelectual de quienes defienden la homosexualidad. Utilizan deliberadamente términos genéricos como «atracción por personas del mismo sexo», que abarcan desde la sodomía manifiesta hasta vagos sentimientos homosexuales aún no concretados, para *disimular* las profundas diferencias psicológicas y morales que existen en este amplio espectro. El objetivo y el efecto de este vocabulario aparentemente neutral es hacer que la homosexualidad activa parezca tan inocua como una mera tendencia homosexual, o que esta última parezca tan comprometida como la primera. Además, transmite a quienes no están comprometidos el mensaje de que, dado que ya son equivalentes, bien podrían llevar sus deseos a la práctica.

[390] Los sentimientos no se traducen en acciones simplemente por falta de oportunidad, o tal vez por timidez (miedo a la desaprobación social), no por ningún rechazo moral.

4. El papel biológico del sexo

Los defensores de la homosexualidad afirman que es algo "natural", señalando que algunos bononos la practican [391]. ¿Es válido ese argumento? ¿Son estas personas bononos? ¿O son los bononos sus guías espirituales? ¿Acaso pretenden que, dado que algunos bononos son pedófilos, los humanos también deberíamos serlo [392]? Y para poner un ejemplo más cercano: ¿podríamos argumentar que, dado que algunas personas asesinan, todos deberíamos hacerlo? ¡Obviamente no! La ética nunca se basa en lo que las personas (o los animales inferiores a ellas) hacen o dejan de hacer; se basa en lo que, como seres racionales y con voluntad propia, deberían o no deberían hacer.

Dado que la homosexualidad es un tema relacionado con el sexo, debemos comenzar nuestro análisis considerando el papel biológico del sexo. La actividad sexual heterosexual tiene como objetivo principal la *reproducción* , para así perpetuar la especie. Esto es evidente e innegable al considerar nuestra anatomía y comportamiento. El hombre penetra a la mujer; eyacula esperma que (generalmente) fecunda su óvulo; esto finalmente da origen a un nuevo ser humano.

Si el acto sexual se limitara al placer, la comodidad o el amor, podríamos tener los mismos órganos sexuales, pero estos no habrían sido fundamentales para la transmisión de material genético. Estas características de nuestro sistema reproductivo estarían ausentes. La transmisión genética es, evidentemente, la función principal de nuestros órganos sexuales, y cualquier supuesto valor adicional del sexo —como medio para el placer erótico, la comodidad o el amor— solo puede ser incidental.

---

[391] También mencionan caracoles hermafroditas. Pero en este caso, las diferencias fisiológicas con los humanos son tan marcadas que el argumento ni siquiera merece ser considerado. Estos caracoles del mismo sexo están diseñados naturalmente para reproducirse juntos, mientras que los homosexuales humanos no. Es tan absurdo como argumentar que los hombres pueden o deben esparcir su semilla en el suelo, ¡ya que los árboles lo hacen! Si bien las semillas de los árboles pueden germinar y convertirse en nuevos árboles, no ocurre lo mismo con el esperma humano.

[392] Cabe señalar, por cierto, que la práctica de la homosexualidad por parte de algunos bononos no implica que dicha práctica sea natural y normal, ni siquiera para esta especie de antropoide. Pues, aun admitiendo que estos animales son una especie superior (y que genética, anatómica y evolutivamente son parientes muy cercanos de los humanos), podemos afirmar con seguridad que poseen un alto grado de voluntad (casi tan alto como el de los humanos, salvo que sus capacidades cognitivas son evidentemente menos racionales). En ese caso, es apropiado hablar de los bononos como seres que toman decisiones libres y, por lo tanto, que están sujetos a consideraciones no verbales sobre el bien y el mal. El hecho fenomenológico de la homosexualidad en esta especie no nos dice si los bononos son conscientes o no de "actuar mal" al hacerlo (o si otros miembros de su especie podrían considerarlo objetable). Así pues, el argumento esgrimido en defensa de tales actos entre los humanos, haciendo referencia al comportamiento de algunos monos, no es más que una cortina de humo para eludir el problema.

Otra observación biológica importante es que tenemos un fuerte *instinto o impulso* sexual. Es decir, solemos experimentar sensaciones intensas en nuestros órganos sexuales, y en otras partes del cuerpo y la mente, que nos impulsan a tener relaciones sexuales. No se trata de una elección ocasional por simple placer; al contrario, nuestro cuerpo y mente están programados para impulsarnos a tener relaciones sexuales con frecuencia, o incluso con la mayor frecuencia posible.

Podemos comprender fácilmente la razón de la existencia de tal conatus. Su función biológica es fomentar el coito real y frecuente, seguido de la reproducción, para que la especie tenga la máxima probabilidad de continuar existiendo.

El placer físico del sexo debe considerarse en este contexto; su propósito es seducirnos e incitarnos al sexo. Sin la recompensa del placer, seríamos menos propensos a tener relaciones sexuales; y si solo prometiera dolor, lo evitaríamos por completo. El mismo razonamiento se aplica a otros motivos comúnmente aducidos para la actividad sexual: que resulta psicológicamente reconfortante o que brinda la oportunidad de crear vínculos (es decir, amor) entre seres humanos. Estos son placeres mentales e incluso espirituales, que también nos incentivan y recompensan por el sexo.

Además, es biológicamente valioso que las parejas permanezcan juntas después de sus encuentros sexuales, porque esto garantiza que los hijos que eventualmente tengan sean atendidos, es decir, esto maximiza las posibilidades de supervivencia de la especie.

A partir de estas consideraciones biológicas, podemos concluir fácilmente que la orientación sexual programada por la naturaleza es necesariamente heterosexual. Nuestra tendencia normal y natural es la heterosexualidad, seamos hombres o mujeres. Esto se evidencia en la anatomía de nuestros órganos sexuales, en nuestros impulsos emocionales y en la explicación científica de su función biológica.

Cabe señalar que esta conclusión no se basa únicamente en estadísticas, es decir, en enumerar qué proporción de seres humanos son heterosexuales, aunque también se puede recurrir a las estadísticas para confirmar que la mayoría de las personas tienen esta orientación.

5. Sexo no reproductivo

Nadie niega la existencia de personas homosexuales, pero su presencia en la población no prueba por sí sola que dicho comportamiento sea natural o normal. Quienes defienden la homosexualidad a veces presentan estadísticas (algunos afirman que entre el 15% y el 20% de la población son homosexuales, ya sea abierta o secretamente), pero este argumento carece de valor para demostrar la normalidad o la naturalidad.

Los seres humanos tienen libre albedrío, por lo que su comportamiento está sujeto a una evaluación "ética" y no puede tomarse como un hecho determinista (como el comportamiento de la materia inanimada, la vida vegetal o las formas inferiores de vida animal).

Conscientes de esta debilidad del argumento estadístico, los defensores de la homosexualidad argumentan a continuación que, si bien es cierto que la sexualidad surgió originalmente con fines reproductivos y de supervivencia de la especie, los seres humanos, como animales superiores dotados de libre albedrío, pueden eludir voluntariamente el aspecto reproductivo del sexo y centrarse exclusivamente en los aspectos sensuales o emocionales adyacentes (que podemos denominar hedonistas o eudemonistas).

Así como nuestra cultura acepta que las relaciones sexuales heterosexuales no tienen por qué estar dirigidas a la reproducción, de igual modo, las relaciones sexuales homosexuales (que nunca tienen ese fin) son —según afirman— legítimas. Desde esta perspectiva, la distinción entre hombre y mujer es irrelevante, y cualquier combinación de parejas parecería aceptable.

Además, argumentan que tales prácticas sexuales no reproductivas aún tienen valor biológico, en la medida en que facilitan la vida de las personas, haciéndola más placentera, cómoda y amorosa. Se preguntan: ¿Qué tiene de malo eso? Mientras nadie salga perjudicado, ¿qué objeciones pueden plantear los moralistas?

En efecto, afirman, mientras los homosexuales sean felices, pueden ser miembros útiles de la sociedad. Señalan a homosexuales que han dejado huella en la historia: Alejandro Magno, Leonardo da Vinci, etc. Y existen muchos ejemplos actuales de homosexuales que (al menos aparentemente) están bien integrados socialmente.[393]

Tales argumentos deben y pueden ser refutados. La primera falacia a señalar es la equivalencia moral implícita entre el sexo heterosexual no reproductivo y el sexo homosexual.

---

[393] Por supuesto, esto no nos dice nada, ya que el éxito externo no es prueba de equilibrio y paz interior. ¿Cómo se sentían y se comportaban Alejandro o Leonardo internamente después de un tiempo? Además, ¿cómo se sentían respecto a su vida homosexual justo antes de morir: orgullosos y alegres, o avergonzados y agraviados? Si los juicios morales se basan en datos parciales, es probable que estén sesgados; es importante intentar considerar el panorama completo a lo largo del tiempo para evaluar adecuadamente las circunstancias.

Como vimos anteriormente, los aspectos sensuales y emocionales del sexo se justifican biológicamente en relación con la reproducción y la supervivencia de la descendencia. La naturaleza nos ha programado el deseo sexual para impulsarnos a reproducirnos y permanecer con nuestra pareja, con el fin de criar a la descendencia.

Este deseo heterosexual es legítimo incluso cuando no está dirigido conscientemente a la reproducción, o incluso cuando se pretende conscientemente evitarla (por ejemplo, mediante el uso de preservativos o píldoras), porque siempre puede (y muy a menudo lo hace, aunque sea accidentalmente, pero más a menudo a través de un vínculo creciente) conducir a la reproducción y a la posterior vida familiar.

Por otro lado, las búsquedas sensuales y emocionales homosexuales carecen de justificación, ya que son inherentemente estériles y no coherentes. Son búsquedas egocéntricas sin ningún rasgo redentor comparable a las actividades sexuales heterosexuales. Su único objetivo es la gratificación física o emocional; están radicalmente desvinculadas de cualquier base biológica.

Por eso es correcto afirmar que la homosexualidad no es una orientación sexual *natural* , sino inherentemente *desviada* , es decir, que ha perdido de vista su objetivo original y se ha desviado hacia objetos incidentales (es decir, personas del mismo sexo). Es como si le diéramos un bolígrafo a un mono para escribir y lo usara para rascarse el trasero. El sexo homosexual es, de hecho, una parodia del sexo, una especie de juego de roles desorientado.

El discurso anterior no debe interpretarse como una exhortación a practicar sexo heterosexual en cada oportunidad [394]para procrear el mayor número de hijos posible. Si bien esto puede considerarse parte del programa de la naturaleza, cabe recordar que la naturaleza se basa en probabilidades para lograr sus fines. La idea es simplemente que, para hablar de sexo, primero debemos comprender su significado natural. Sin este análisis previo, es imposible entender por qué la homosexualidad es antinatural e incluso contraria a la naturaleza.

Es cierto que hoy en día es posible —o lo será en un futuro muy cercano— que las personas homosexuales tengan hijos mediante diversas intervenciones médicas. Pero aquí surgen ciertas cuestiones éticas, como: ¿Se ha considerado seriamente la psicología y la felicidad de los hijos que puedan nacer de estas uniones antinaturales? ¿Es posible imaginar un destino peor? ¿Cuál es la viabilidad a largo plazo de estas «familias» artificiales? ¿Qué clase de seres humanos perversos podrían generar? ¿Acaso no tienen todos los seres humanos derecho a nacer en circunstancias naturales y a tener una oportunidad razonable de llevar una vida normal?

Por supuesto, cabe plantearse preguntas similares respecto a la adopción de niños por parejas homosexuales. Sin duda, es un crimen ignorar los derechos e intereses de los niños no nacidos o huérfanos, simplemente por el deseo de ser tolerantes con los homosexuales y tratarlos como seres humanos «normales». Es necesario reflexionar sobre el egoísmo de quienes sostienen tales opiniones, su disposición a sacrificar niños con tal de aparentar tolerancia y humanidad.

---

[394] Con una sola pareja o con todas las disponibles, del sexo opuesto. De hecho, la naturaleza parece preferir que los humanos se mantengan con una sola pareja (o una a la vez), ya que esto tiende a asegurar el cuidado de la descendencia. Pero incluso si una persona tiene muchas relaciones sexuales a lo largo de su vida, no se deduce que la promiscuidad total sea deseable. Nuestra naturaleza nos hace algo selectivos, de modo que algunas parejas parecen más atractivas que otras. Si bien esto suele ser pura vanidad, también es a menudo una elección instintiva de la mejor combinación genética para la propia descendencia.

6. Desviación y sufrimiento

En segundo lugar, dado que los homosexuales tienen órganos sexuales similares en lugar de complementarios, la naturaleza de su actividad sexual no es exactamente comparable a la de los heterosexuales. Es cierto que algunas actividades de ambos grupos se asemejan: por ejemplo, la masturbación mutua, el sexo oral y el sexo anal son posibles en ambos casos. ¡Pero precisamente estas son las actividades que *no tienen* justificación biológica!

Cuando un hombre pierde su esperma debido a actividades ajenas a la relación sexual, independientemente de si su pareja es hombre o mujer, no solo no puede tener relaciones sexuales normales (que teóricamente permiten la reproducción), sino que además se incapacita físicamente para reproducirse (al menos temporalmente, debido a la pérdida de erección y esperma). Por lo tanto, dichas actividades deben evitarse por razones biológicas.

Además —y esto aplica igualmente a las mujeres—, al desviar el deseo natural hacia objetos antinaturales, una persona heterosexual u homosexual se incapacita gradualmente (por habituación) psicológicamente para la exigente tarea de la vida y el sexo heterosexuales. Incluso si un hombre o una mujer inicialmente tienen una perspectiva bisexual, el comportamiento homosexual sin duda pasa factura y termina por alejarlo/a de la actividad heterosexual.

Por supuesto, podría argumentarse que los homosexuales le hacen un favor al resto de la humanidad al *no* reproducirse. En vista de la explosión demográfica mundial, con todas sus nefastas consecuencias para nuestro bienestar económico y social, y su continua destrucción del medio ambiente, podría considerarse un servicio público no reproducirse. Quizás esa sea la idea de los funcionarios de salud pública que fomentan tales prácticas; pero ¿es esa una idea bondadosa?

También podría argumentarse que, al no reproducirse, los homosexuales se excluyen voluntariamente de la categoría de aquellos aptos para sobrevivir (como en la "supervivencia del más apto" darwiniana). Es decir, su desorientación sexual puede considerarse biológicamente como una expresión de una incapacidad inherente para este mundo, lo que provoca que sean excluidos por selección *natural* .

Pasemos ahora a un análisis más psicológico y planteemos una tercera objeción al argumento de los defensores de la homosexualidad. Afirman que la homosexualidad hace felices a algunas personas, o al menos las llena de alegría (es decir, gozo *de vivir*). Si esto fuera cierto, podría constituir un argumento biológico a favor de la homosexualidad, además de la reproducción. Pero, ¿es cierto? Es muy dudoso [395].

[395] Mi propia observación de homosexuales, tanto hombres como mujeres, con quienes me he topado por casualidad a lo largo de los años, me ha dejado la impresión de que son muy inmaduros, en un sentido básico y trágico; y una sensación de profunda podredumbre a su alrededor, como si su mundo fuera un lugar triste y gris. Toda su aparente alegría me parece una fachada nerviosa. Cuando

Puede que a corto plazo parezca cierto para algunas personas, pero todo indica que tales apariencias son engañosas y que, tarde o temprano, la persona afectada sufrirá consecuencias dolorosas. Para la mayoría de los homosexuales, las consecuencias negativas no tardan en llegar. E incluso cuando el homosexual mantiene una imagen de valentía y de "gay" (para justificarse) en el exterior, conoce bien el dolor y el sufrimiento que experimenta en su interior.

Esto es cierto incluso en la sociedad occidental actual, que permite y defiende la homosexualidad, y no solo en las sociedades más tradicionales, que la prohíben y persiguen. Pues no debe pensarse que la infelicidad personal del homosexual provenga del rechazo social, sino más bien del hecho de que la homosexualidad va contra la corriente. Al ser antinatural tanto psicológica como físicamente, inevitablemente conlleva sufrimiento (es decir, más sufrimiento que el que implica la heterosexualidad).[396]

El uso de la palabra «gay» (y, de hecho, «orgullo») es claramente una estrategia publicitaria, una muestra de bravuconería (una farsa). Es una lástima que el idioma inglés, desde que esta palabra fue apropiada por los homosexuales, haya perdido un término valioso (que se ha vuelto imposible de usar sin evocar la nueva connotación homosexual). Los lingüistas son muy conscientes de cómo las palabras se usan a menudo con el significado opuesto al original [397].

tienen la oportunidad de ser ellos mismos en público, muestran su profunda grosería y vulgaridad (lo cual no sorprende, considerando sus pensamientos y actos impuros).

[396] Aunque los jóvenes homosexuales puedan parecer inicialmente intachables y normales, con el tiempo sufrirán vergüenza, culpa y otras consecuencias negativas derivadas de sus pensamientos y actos considerados "aberrantes". Esta es una ley de la naturaleza, igualmente aplicable a los jóvenes heterosexuales que optan por un estilo de vida licencioso. La forma de vida de una persona incluso termina por reflejarse en su rostro y lenguaje corporal: *El retrato de Dorian Gray* es un excelente ejemplo de esta observación común realizada por un famoso homosexual (Oscar Wilde).

[397] Por ejemplo, el verbo «sancionar» puede significar permitir o castigar. Cabe destacar que no solo se ha apropiado la palabra «gay», sino también la palabra «orgullo». Esta última, por supuesto, pretende transmitir que los homosexuales están «orgullosos» de lo que son (en lugar de avergonzados, como otros consideran que deberían estar). Pero la expresión «orgullo gay», aplicada a las manifestaciones callejeras de homosexuales, utiliza el término «orgullo» en el sentido que se encuentra en «manada de leones» (que significa un grupo social de leones, los reyes de la selva). Esto último también es un robo de palabras que desvía y mancilla para siempre el sentido original.

7. Algunas causas probables

La homosexualidad se basa en una incapacidad fundamental para afrontar correctamente el desafío cotidiano del sexo. Mucho antes de que surja un «problema de identidad», el homosexual es simplemente *un heterosexual que ha fracasado* en su intento. Es decir, todos (cada uno según su género, por supuesto) están dotados naturalmente de los mismos sentimientos fenomenológicos (aquellos que impulsan la sexualidad), pero algunas personas no logran identificar correctamente la orientación real de estos sentimientos, o no perseveran en el intento de satisfacer sus demandas manifiestas.

Algunas personas se vuelven homosexuales debido a abusos sexuales sufridos durante la infancia o la adolescencia, ya sea por menores o adultos. Estas experiencias tempranas las marcan y les impiden relacionarse con personas del sexo opuesto. Por ejemplo, una mujer puede haber sido víctima de violación heterosexual en su infancia y, desde entonces, temer y aborrecer a los hombres, sintiéndose cómoda únicamente con otras mujeres. De igual modo, un hombre puede haber sufrido abusos por parte de un homosexual en su niñez y, posteriormente, sentirse demasiado avergonzado por su pasado como para relacionarse con mujeres con confianza.

Algunos niños y adolescentes tienen experiencias sexuales prematuras entre ellos, que resultan ser homosexuales (es decir, podrían haber sido heterosexuales si se les hubieran presentado esas oportunidades). Los impulsos sexuales de estos niños están en pleno desarrollo y no tienen ni idea de lo que implican. Experimentan entre ellos, especialmente hoy en día, cuando los adultos hacen poco esfuerzo por protegerlos de malas influencias como la pornografía. En algunos casos, estos niños, al llegar a la edad adulta, se vuelven homosexuales, habiéndose acostumbrado o adquirido gusto por ese tipo particular de encuentro sexual [398].

> (Es muy importante tener en cuenta esta observación, con fines terapéuticos: en la raíz de la autoidentificación de muchos homosexuales con su homosexualidad se encuentra una *obsesión Se aferran* a ciertas experiencias sexuales tempranas, que asocian erróneamente con el deseo y la satisfacción sexual en general. Creen que este apego indica una predisposición natural, pero en realidad es una inclinación adquirida y

[398] Algunos se toman estas exploraciones infantiles aún más literalmente y se convierten en pedófilos, intentando eternamente revivir sus intensos sentimientos sexuales de la infancia. Por supuesto, no todos los pedófilos son homosexuales. Pero no es casualidad que la antigua palabra (menos "políticamente correcta") para homosexual fuera "pederast" (de una palabra griega que significa "amante de los niños"). Claro está, no todos los homosexuales son hombres: el anhelo de volver a la infancia también se encuentra a menudo en mujeres. Cabe señalar que la pedofilia no se limita a viejos o viejas pervertidas; los pedófilos suelen ser bastante jóvenes, de entre veinte y treinta años. En estos últimos casos, por supuesto, no podemos hablar de un retorno a la infancia, sino más bien de un desarrollo detenido: nunca abandonaron la infancia, es decir, su edad mental no se correspondía con su edad física.

eliminable. El problema no es constitucional, sino una mera limitación psicológica, una falta de inteligencia.

Pero este escenario no es el principal. Una persona puede comenzar su búsqueda de una pareja heterosexual de forma natural; pero, tras varios fracasos, puede terminar buscando una pareja alternativa, como un premio de consolación o un sustituto. Esto puede empezar de forma tentativa, para luego convertirse en un hábito y una predilección. A veces ocurre a una edad avanzada, incluso después de toda una vida de heterosexualidad, cuando ya se ha perdido todo atractivo.

No importa mucho dónde ni cómo se adquiera el temor al sexo opuesto. Puede deberse a rechazos repetidos (por cualquier motivo, como falta de atractivo físico o psicológico), o a alguna deficiencia en el amor o la educación de los padres (que provoca timidez o inseguridad) [399]. Sea cual sea la causa, el desafío biológico de encontrar una pareja (adecuada) para la reproducción no se ha superado adecuadamente, y punto. Dado que el impulso sexual subyacente, o libido, permanece activo, incluso de forma incontrolable, el perdedor busca otra salida.

Algunos perdedores en el juego del apareamiento optan por la masturbación; otros, por la santidad a través de la abstinencia (castidad, celibato). Algunos se convierten en violadores; otros, en grandes artistas o campeones deportivos. Y algunos eligen la homosexualidad.

Por supuesto, existen muchas otras formas específicas en que se puede adoptar la homosexualidad. Algunas personas optan por este camino como estrategia de vida, pensando que pueden abrirse camino más fácilmente a través de la seducción homosexual, es decir, mediante la prostitución entre personas del mismo sexo para obtener beneficios económicos o sociales. Otro camino, quizás el más pernicioso, hacia la homosexualidad —común hoy en día debido a la ideología popular que la considera aceptable, natural y normal— es practicarla voluntariamente, a modo de experimento, por el supuesto placer de hacerlo. Sin duda, algunas personas simplemente se ven inmersas en ella inconscientemente, bajo la influencia incuestionable de sus pares o de los medios de comunicación.

Es erróneo esperar que tales decisiones no tengan consecuencias psicológicas y existenciales negativas, simplemente porque se tomaron libremente, con la conciencia tranquila. El peligro no reside en la forma en que se adoptan tales comportamientos, sino en la naturaleza intrínseca de los mismos. Incluso si no se les teme, sus peligros siguen presentes.

Un aspecto de las relaciones homosexuales que conviene destacar es la dinámica de dominación y sumisión que suele implicar, en mayor o menor medida, consciente o inconscientemente, independientemente de si los miembros de la pareja son hombres o mujeres. Si bien es cierto que este tipo de relaciones desiguales también se dan en las heterosexuales, las parejas formadas por hombres y mujeres suelen ser complementarias. Sin embargo, en el caso de las relaciones

---

[399] Algunos observadores sugieren que la homosexualidad, tanto en hombres como en mujeres, suele deberse a la pasividad o ausencia excesiva del padre, y a la edad avanzada o el carácter dominante de la madre. Sin embargo, cabe destacar que tales causas «ambientales» no pueden considerarse *determinantes* de la homosexualidad. Dado que las personas homosexuales son seres humanos, poseen libre albedrío. Los factores ambientales (como los problemas familiares o el contexto social) pueden *influir notablemente en* el comportamiento, pero la persona afectada conserva la libertad de resistir la presión de estas influencias y seguir su propio camino. No existe excusa ni justificación válida para atribuir la homosexualidad a tales factores externos. Por muy poderoso que sea su impacto psicológico, la dignidad humana sigue siendo posible.

homosexuales, el desequilibrio es más radical e inevitable, y la jerarquía social es inherente a la convivencia entre dos hombres o dos mujeres.

En la homosexualidad, debido a la similitud anatómica de las parejas, una de ellas debe, en la práctica, «cambiar de sexo» (aunque solo sea en su comportamiento) para lograr un equilibrio «yin-yang». Entre los hombres, uno debe volverse afeminado, con rasgos femeninos; entre las mujeres, una debe volverse masculina, con rasgos masculinos, «marimacho». Este cambio radical de personalidad resulta perjudicial para ambos, llevándolos a contradecir su verdadera identidad sexual y humana. Todos se convierten en algo inferior a un hombre o una mujer, y por lo tanto, dejan de ser completamente humanos.

En otras palabras, no es un problema de identidad sexual intrínseco lo que lleva a la homosexualidad; más bien, es la homosexualidad la que genera profundos problemas de identidad sexual. Tales transformaciones y dudas inevitablemente causan un sufrimiento profundo y duradero en las personas afectadas. Sencillamente, no se puede esperar que sean inocuas y sin consecuencias.

8. Racionalizaciones cambiantes

La visión que nuestra sociedad tiene de la homosexualidad ha experimentado numerosos cambios en las últimas décadas. En el pasado, la homosexualidad era mal vista por motivos religiosos, debido a la prohibición bíblica de la misma. Los homosexuales eran objeto de desprecio y burla; la gente los consideraba repugnantes y los evitaba en la medida de lo posible.

Luego llegó la "liberación sexual" de finales de los años 60 y principios de los 70, cuando los hippies optaron por la promiscuidad sexual, que, aunque generalmente heterosexual, a veces incluía encuentros homosexuales.

Por esta época, los defensores de la homosexualidad comenzaron a argumentar que debía considerarse una «enfermedad» *mental* , causada por circunstancias familiares y sociales adversas, y, por lo tanto, justificada con compasión. Los opositores a la homosexualidad, en un principio, tendieron a aceptar este cambio semántico, viendo el calificativo de enfermedad como una especie de insulto apropiado, un sustituto secular de la idea religiosa de pecado. Al fin y al cabo, ¿quién querría ser considerado mentalmente perturbado (ni siquiera como víctima)?

Al percatarse de esta connotación negativa, los apologistas de la homosexualidad comenzaron a argumentar que es normal, en el sentido de que algunas personas están programadas por la naturaleza, es decir, que algunas personas tal vez poseen genes peculiares que constituyen una especie de tercer género (o tercer y cuarto género, si distinguimos entre homosexuales masculinos y femeninos). De esta manera, buscaban legitimar la homosexualidad, considerándola ni un pecado ni una aflicción psicológica, sino algo natural, aunque relativamente poco común.

Sin embargo, nunca se han encontrado “genes homosexuales” (aunque algunos investigadores captaron momentáneamente la atención de los medios al afirmar haber hallado dichos genes distintivos). Y si lo pensamos bien, tales genes son prácticamente inconcebibles e improbables según la teoría de la evolución. Porque la homosexualidad, por definición, no es reproductiva; por lo tanto, si un gen así surgiera por una mutación espontánea, ¡pronto desaparecería por selección natural!

Los poetas plantearon ideas fantasiosas como "el alma de una mujer en el cuerpo de un hombre" o "el alma de un hombre en el cuerpo de una mujer", dando a entender que las almas tienen género y que, de alguna manera, pueden entrar en el cuerpo equivocado.[400]

---

[400] En términos más generales, se planteó un nuevo ideal de humanidad: una especie de criatura andrógina, bisexual y unisex. A los hombres se les instaba a reconocer su lado femenino y a ser menos machistas; y a las mujeres, a reconocer su lado masculino y a ser más masculinas. Los cortes de pelo y la ropa unisex se pusieron de moda. Se animaba a los hombres (generalmente representados como brutos) a ser más sensibles, comunicativos y llorosos; mientras que a las mujeres (generalmente representadas como víctimas) se les aconsejaba ser fuertes y defenderse. Este ataque generalizado a los roles de género, por supuesto, estaba justificado en algunos casos y hasta cierto punto, en la medida

Los defensores de la ciencia sugirieron que las hormonas sexuales podrían, en ocasiones, anular la determinación del sexo por parte de los cromosomas sexuales, ignorando el hecho de que todas las células de un ser humano contienen los mismos cromosomas sexuales, de modo que, incluso si los desequilibrios hormonales producen algunas características sexuales visibles inusuales, el sexo subyacente sigue estando genéticamente determinado (por lo que ningún tratamiento hormonal ni cambio de sexo quirúrgico puede ocultar el sexo real).[401]

Los científicos también señalaron a los hermafroditas y otras anomalías de género similares, algunas debidas a condiciones hormonales inusuales y otras a anomalías genéticas. Así, existen personas con pene y vagina; o bien, personas con una combinación de cromosomas sexuales YY (o incluso combinaciones más raras como XYY, XXX o XXXX), en lugar de la combinación habitual XX de las mujeres o XY de los hombres.

Sin embargo, estos casos son extremadamente raros y su existencia no puede interpretarse como una explicación científica de la homosexualidad, ya que estas personas no son necesariamente homosexuales, y la gran mayoría de los homosexuales ciertamente no pueden clasificarse en esta categoría de anormalidad física.

Toda esa charla "científica" solo pretendía engañarnos a la gente común y corriente, haciéndonos creer que la homosexualidad no está sujeta a juicio moral. El objetivo de los apologistas era quedar bien con todos; es decir, presentar la homosexualidad como consecuencia de problemas *físicos inusuales* y, por lo tanto, como algo natural, aunque fuera una anomalía, dando a entender que deberíamos sentir lástima y consideración hacia los homosexuales (como lo haríamos con cualquier persona con discapacidad física).

Pero esta postura dejaba a los homosexuales en una posición inferior a la de "gays", implicando que eran (¡ay!) víctimas, si no de la sociedad, al menos de la naturaleza. No los legitimaba del todo, pero seguían considerándolos ciudadanos de segunda clase. En ese momento, comenzó una ofensiva ética que declaraba la homosexualidad como una elección libre de seres humanos adultos, responsables y respetables; una elección tan legítima e incluso valiosa como la heterosexualidad.

Cada quien puede decidir por sí mismo, argumentaban, ¿y quién eres *tú* para juzgar? Diversos medios de comunicación y políticos se sumaron a la causa, y se modificaron las leyes de las naciones. Incluso se enmendaron las constituciones, y se declaró y se hizo cumplir un «derecho humano» a la «diferencia» sexual. Se adoptaron medidas administrativas activas para garantizar que los homosexuales fueran tratados como ciudadanos iguales; se prohibió su ostracismo.

---

en que su propósito era la igualdad social, económica y legal entre hombres y mujeres; pero también sirvió como estrategia en la lucha más específica por la homosexualidad.

[401] En cualquier caso, no se han encontrado diferencias significativas en el equilibrio hormonal entre homosexuales y heterosexuales en general, lo que significa que dicha causa física propuesta no es una explicación adecuada.

9. Es elegido libremente

Digo: de acuerdo. Este último enfoque es, en realidad, un buen avance, porque nos lleva de vuelta al punto de partida y reconoce lo que las tradiciones religiosas implicaban originalmente: que la homosexualidad es una conducta libremente elegida. Es decir, los homosexuales no son obligados a serlo por ninguna fuerza física o mental que escape a su resistencia; podrían elegir de otra manera. Eligen libremente ser quienes son y hacer lo que hacen, y por lo tanto son moralmente responsables de su condición y su comportamiento.

Las alegaciones de enfermedad mental o física, o de anomalía, han sido prácticamente descartadas, y hemos vuelto al punto de partida, con un único cambio: ahora, las actuales «autoridades» éticas y políticas apoyan la homosexualidad, mientras que sus predecesores se oponían a ella. Antes, se consideraba a los homosexuales como individuos libres que elegían un camino equivocado; ahora, se les considera individuos libres que eligen un camino neutral (si no uno recomendable). La valoración difiere, pero todos coinciden en el hecho de la libre elección.

Lo positivo es que las diversas mentiras y excusas transitorias en defensa de la homosexualidad, que hemos analizado anteriormente, finalmente han sido abandonadas, y la «posición ética» de los apologistas ahora se expone con claridad y honestidad. Ahora, habiendo dejado de lado una serie de cuestiones lógicamente irrelevantes, podemos volver al tema central: ¿es *moral, inmoral o amoral este comportamiento, que todos admiten que es libremente elegido?*

La moralidad no es una cuestión de decreto, ya sea por parte de autoridades religiosas, filósofos morales, médicos, psiquiatras, sexólogos, periodistas o legisladores. No puede imponerse arbitrariamente, sino que debe defenderse con argumentos convincentes.

En este contexto, cabe señalar de inmediato que la postura adoptada por los defensores de la homosexualidad es lógicamente *arbitraria* : no tienen argumentos (que yo sepa) que demuestren racionalmente que la homosexualidad sea moral o, al menos, no inmoral. Su único argumento es relativista, incluso nihilista: afirman que la moralidad no existe o que no se puede conocer mediante la razón. En efecto, dicen: «Ocúpense de sus propios asuntos; ¡son adultos que consienten [402]!».

[402] Hablando de adultos que consienten, consideren la siguiente historia sórdida que vi en las noticias de televisión (creo recordar bien los detalles). Hace unos meses, en Alemania, un hombre fue juzgado y condenado por canibalismo. Había conocido a otro hombre por internet y ambos acordaron que, tras tener relaciones sexuales homosexuales, mataría y se comería al otro hombre, lo cual ocurrió, aparentemente con la conciencia tranquila. Obviamente, el hecho del consentimiento no justifica éticamente un acto.

Pero una objeción *meramente afirmativa* a su discurso antimoralista es lógicamente inevitable. Al condenar el juicio moral como tal, realizan un acto de juicio moral [403]. Otra debilidad de su argumento despectivo es que lo aplican *de forma muy selectiva* , según les convenga. Sin duda, consideran moral su defensa política y mediática de los homosexuales, puesto que reaccionan con una apariencia de «indignación justa» cuando alguien (como el autor de este ensayo) duda o se opone a sus iniciativas teóricas y prácticas al respecto.

Su postura es, por lo tanto, internamente inconsistente; es formalmente contradictoria en sí misma.

Además, existen muchos otros ámbitos de la actividad humana donde estas mismas personas reconocen sin reservas el poder de la razón para discernir las ventajas y desventajas del comportamiento humano; solo en este caso excepcional (la homosexualidad), y quizás en algunos otros con tendencias revolucionarias similares, consideran que la razón es incapaz de juzgar y aconsejar, y prohíben cualquier discusión o duda (es decir, la consideran inmoral). Esto no es más que un intento de intimidación y una forma de intimidación intelectual por su parte.

Por otro lado, los críticos de la homosexualidad apelan a la inteligencia y el sentido común. Ya hemos presentado algunos argumentos contra la homosexualidad que pueden calificarse de éticos, concretamente el análisis del papel biológico y la justificación del sexo, que esperamos resulten convincentes. Aún cabe destacar dos conjuntos de argumentos: uno basado en consideraciones psicológicas y espirituales, y otro en consideraciones sociales y políticas.

Un aspecto importante de la libre elección que cabe destacar es el siguiente: decir que algo se elige libremente significa que, por muy fuertes que sean las fuerzas y tentaciones internas y externas que influyan en la persona, esta tiene la capacidad de resistirlas. La voluntad no puede ser a la vez libre y causalmente determinada; las influencias negativas dificultan la tarea de ejercer una voluntad positiva, pero no pueden anularla por completo.

Además, si una persona *cree* no tener capacidad de resistencia ante algún impulso, su capacidad de resistencia disminuye proporcionalmente. Para actuar con decisión, es necesario creer que la acción en cuestión es posible o útil. Las creencias influyen en *la* voluntad de actuar; son una de las fuerzas que afectan (aunque no determinan) el curso de acción.[404]

De ello se deduce que los filósofos, psicólogos y demás defensores que (de una u otra forma) les dicen a los homosexuales que no pueden resistir sus impulsos homosexuales ni cambiar su comportamiento (lo cual, por supuesto, es falso, una mentira), en realidad los están influyendo para que cedan a esos impulsos y continúen con su comportamiento. Es decir, están dificultando que las personas con tendencias homosexuales permanezcan heterosexuales o que los homosexuales superen sus preferencias actuales.

Así, quienes defienden la homosexualidad, en efecto, *incitan* a la gente a ser homosexual; exacerban sus problemas. Por el contrario, quienes se oponen a la homosexualidad ayudan a las personas homosexuales, tanto a las que ya lo son como a las que podrían serlo, a tomar decisiones meditadas, recordándoles que, como seres humanos dotados de libre albedrío, tienen

---

[403] La frase "Ocúpate de tus propios asuntos" tiene la forma lógica de un imperativo ético, al tiempo que pretende estar por encima de todos los imperativos éticos.

[404] En lo que respecta a las influencias sobre la voluntad, véase mi libro anterior *Volición y conceptos causales afines* , capítulos 5-6.

el poder de decidir sobre su propia sexualidad. Pregúntate: ¿quién de los dos es realmente más amable contigo: alguien que te empuja a la debilidad o alguien que te fortalece?

10. Sensualidad y perversión

El discurso ético, en general, no es lógicamente posible sin reconocer que se refiere a seres con facultades de cognición, voluntad y valoración [405]. Sin estas facultades, no hay nada que discutir, nada de provecho en discutir, nadie que pueda participar o comprender la discusión ni poner en práctica sus conclusiones. En otras palabras, debemos partir del punto de reconocer que hablamos de seres humanos, quienes poseen facultades racionales y libre albedrío. Si los seres humanos fueran máquinas o estuvieran sujetos al destino, no habría debate.

Además, la ética no puede limitarse a consideraciones físicas y (en sentido estricto) mentales, sino que debe abarcar también las espirituales. Poseer facultades cognitivas, de voluntad y de valoración implica tener alma, es decir, una vida espiritual. Los seres humanos poseen un alma (también llamada espíritu), cuyos intereses (es decir, su beneficio o perjuicio) deben tenerse en cuenta, junto con los de su cuerpo y su mente. Ignorar o desestimar estas consideraciones demuestra una falta de comprensión de los fundamentos mismos de la ética.

Por lo tanto, la ética —la ciencia de lo que nosotros (las personas) podemos o debemos hacer o no hacer— tiene que desarrollarse teniendo en cuenta todos los aspectos de la naturaleza humana y la existencia humana, no solo los factores fisiológicos (incluidos los genéticos) y psicológicos (incluidas las influencias familiares, sociales y culturales), sino también los factores espirituales (las percepciones y concepciones, el ejercicio de la voluntad y los juicios de valor de la persona individual dentro del cuerpo y la mente).

Todos estos factores deben ser considerados y sopesados. Negarse a reconocer uno u otro ámbito es ignorancia, estupidez, confusión intelectual o deshonestidad; no es una postura científicamente legítima.

Ya hemos abordado (en la discusión anterior) algunos de los problemas más evidentes; aquí, nos centraremos en algunos temas espirituales relevantes. Es necesario destacar dos actitudes, dos posturas y tendencias del alma que resultan espiritualmente dañinas o destructivas. Estas aberraciones no se encuentran exclusivamente en la homosexualidad, pero quizás se manifiestan en ella con mayor intensidad de lo habitual.

El primer aspecto es ***la sensualidad excesiva*** , es decir, una obsesión mental con las sensaciones sexuales [406]. El efecto espiritual de esta actitud es que mantiene a la persona atada a instintos inferiores, incluso cuando estos no tienen ningún valor fisiológico o psicológico demostrable.

Si un hombre o una mujer no tiene pareja sexual del sexo opuesto, o ha perdido la esperanza de encontrarla (debido a alguna discapacidad, edad avanzada o cualquier otro motivo), entonces

---

[405] En lo que respecta a las condiciones lógicas del discurso ético, véase mi libro anterior *Volición y conceptos causales afines* , capítulos 17-18.

[406] Para obtener más detalles sobre la psicología de la sensualidad, consulte mi libro anterior, *Meditaciones* , capítulos 21-22.

lógicamente debería dedicarse a actividades más espirituales. Mantener artificialmente el deseo y el placer sexual mediante la masturbación u otros medios desviados como la homosexualidad no tiene ningún propósito útil.

Es una especie de apego irracional a un fantasma de la orientación original y natural del deseo, inscrita en nuestros instintos con fines reproductivos. Es como imaginar que uno tiene un brazo o una pierna cuando le han amputado uno. Lo único que hace es acentuar y perpetuar el dolor y el sufrimiento.

En el caso específico de la homosexualidad, dicha sensualidad se complica aún más por el hecho de que las parejas involucradas son del mismo sexo. Esto implica todo tipo de interacciones físicas y mentales entre hombres o entre mujeres, que no están inscritas en nuestra naturaleza (que, como ya hemos explicado, está orientada a las relaciones heterosexuales). El homosexual debe lidiar con situaciones perjudiciales esencialmente artificiales. Esta situación errónea sin duda tiene consecuencias a nivel espiritual.

¿Por qué la sensualidad es una aflicción espiritual? Consiste en atribuir un valor desproporcionado a sensaciones pasajeras, en aferrarse vanamente a algo tan impermanente e insustancial como el humo. Esta actitud está destinada a ser destructiva de una u otra forma. Es bastante perjudicial en el caso de los heterosexuales, pero se vuelve suicida en el caso de los homosexuales, ya que su situación existencial se complica aún más por su carácter antinatural.[407]

Esto nos lleva al segundo aspecto: ***la perversión*** o perversidad de espíritu. Este término no es un insulto vacío, sino un rasgo identificable. Generalmente, se refiere a valorar algo *porque* debería ser desvalorizado; es decir, no a pesar de que se considere de alguna manera negativo, sino precisamente porque está prohibido, es malo, perverso, peligroso, dañino, poco atractivo, feo, extraño, perverso, ambivalente, raro, sucio, repugnante, repulsivo, aborrecible, cruel, ilegal, criminal, etc. Es una disposición o preferencia retorcida por lo contrario de lo que la razón, tras una reflexión adecuada sobre los asuntos en cuestión, recomienda.

En lo que respecta al deseo sexual, específicamente, esta perversidad se manifiesta en el deseo de objetos o actos sexuales que se salen de lo común de una manera distorsionada. Por ejemplo: interés en la sodomía o placer al vestirse para parecer del sexo opuesto. Algunas personas se muestran indiferentes o apáticas ante los objetos o actos sexuales comunes, y solo se sienten atraídas por cosas o personas que tienen un aire de podredumbre o corrupción. Esta actitud es sin duda una expresión de impureza espiritual y, por lo tanto, genera más [408].

El error de razonamiento inherente a la perversión reside en la creencia de que podría existir *algún placer oculto o valor adicional* en lo moralmente prohibido. [409]La perversión sexual es, por lo tanto, una forma exacerbada de sensualidad: una búsqueda de excitación sexual *extraordinaria* . Para el pervertido, los placeres ordinarios no son suficientes. Siempre hay un deseo insaciable de más, no solo en cantidad, sino también de algo cada vez más extraño.

---

[407] Ya es bastante difícil para los seres humanos lidiar con las dificultades que la naturaleza les presenta; es absurdo añadir a estos obstáculos dificultades artificiales que se pueden solucionar fácilmente. Lo más sensato sería evitar por completo este tipo de problemas superfluos.

[408] Consideremos, por ejemplo, la historia de canibalismo que se menciona en una nota a pie de página anterior. Este es, por supuesto, un ejemplo extremo; ciertamente, no todos los homosexuales son caníbales. Pero demuestra hasta qué punto pueden llegar a ser extrañas las personas que se dejan llevar por deseos antinaturales.

[409] Esto se ilustra bien, por ejemplo, en la historia bíblica de Eva siendo tentada por la serpiente para comer del fruto prohibido, mediante descripciones sutiles de lo "delicioso" que es (Éxodo 3:1-7).

Este es un problema existencial, ya que puede acarrear problemas físicos (como el SIDA y otras enfermedades), psicológicos (como trastornos de la personalidad y la identidad, y falta de autoestima) y sociales (como conflictos sociales y ostracismo). Pero este pensamiento impuro es, sobre todo, un problema espiritual, puesto que se basa en el engaño, es decir, en un error fundamental de comprensión. Por lo tanto, inevitablemente aleja a la persona de la paz interior, el equilibrio y la claridad.

Una vez que uno desarrolla y sigue tales inclinaciones, no hay límite a la profundidad a la que puede caer. El descenso puede parecer controlado al principio, pero con el tiempo se vuelve incontrolable. Al haberse identificado repetidamente con impulsos físicos o mentales errantes, el alma ha convertido sus facultades de cognición, voluntad y valoración en meros instrumentos al servicio de dichos impulsos, y cada vez es menos capaz de reafirmar su autoridad sobre ellos al servicio de valores superiores.

11. impureza espiritual

Todos los argumentos presentados en este ensayo se dirigen solo de forma incidental a los homosexuales practicantes. Es muy improbable que estas personas se dejen llevar por la razón y cambien de actitud. Es muy dudoso que, incluso si se enmendaran, lograran salvar sus almas del abismo al que se han condenado. Probablemente se han manchado de forma indeleble.

El alma es, en efecto, eternamente pura. No podemos decir que esté literalmente manchada, puesto que no puede *mezclarse con* sustancias no espirituales (es decir, mente o materia), y la sustancia espiritual es universalmente una y siempre la misma.

Sin embargo, podríamos decir que el alma está irremediablemente *lastrada por* acumulaciones mentales y físicas negativas que se adhieren a su superficie. Pero quizás la descripción más precisa de la impureza espiritual sería que el alma está tan engañada por malas acciones pasadas que *su conciencia* se oscurece y ya no puede encontrar el camino de regreso a la claridad y la comprensión.

La homosexualidad parece tener un efecto negativo irreversible, sin posibilidad de redención. Esto no significa que los homosexuales no deban intentar mejorar su conducta. Aún pueden, mediante ese esfuerzo, aspirar a mejorar su situación espiritual y redimirse parcialmente (o al menos, a no empeorar su situación y caer aún más). Incluso un poco de redención es mejor que nada.

No, este ensayo no va dirigido a personas homosexuales practicantes, sino a jóvenes vírgenes y otras almas aún inocentes que, bajo la influencia de una cultura cada vez más corrupta, podrían estar considerando adoptar esta conducta inapropiada por cualquier motivo. También va dirigido a filósofos morales, líderes religiosos, profesionales de la medicina, educadores, formadores de opinión y legisladores, para exhortarlos a pensar y actuar de manera responsable.

Hubo un tiempo en que la mayoría de la gente tenía gran fe en la Biblia judía, o en textos igualmente autorizados de otras tradiciones religiosas. Bastaba con que la Torá ordenara *«No te acostarás con un varón como con una mujer; es una abominación»* (Levítico 18:22) [410], y la

[410] Una prohibición relacionada es la del travestismo, en Deuteronomio 22:5; tales prácticas, tanto por hombres como por mujeres, también se califican de «abominación», probablemente porque reflejan y producen confusión mental respecto a los objetos de interés sexual, lo que eventualmente lleva a algunas personas a respuestas y prácticas homosexuales. En cuanto a la transexualidad (un tema candente hoy en día, dado que la cirugía de cambio de sexo parece ser fácil y popular), parece estar prohibida por el judaísmo (y tradiciones similares), principalmente porque (en casos normales) constituye una mutilación voluntaria de las capacidades reproductivas naturales. A esta razón biológica, podríamos añadir que las actividades sexuales de los transexuales (voluntarios) son efectivamente homosexuales (ya que los cambios anatómicos son superficiales y no afectan la constitución genética de los individuos, de modo que un «exhombre» sigue siendo un hombre, y lo mismo ocurre con las mujeres) o efectivamente travestismo (de modo que si un «exhombre» tiene relaciones sexuales con

mayoría de los judíos obedecieron. Esto no se debía simplemente al temor a un posible castigo divino, ni a que tal comportamiento fuera legalmente muy severo [411]. Se debía a un profundo amor por la dignidad y la decencia comunes, por un cierto modelo de humanidad [412].

Aún hoy, algunas personas tienen una visión clara de lo que significa ser humano. No necesitan que las convenzan. Este ensayo no va dirigido a ellas, sino a quienes han perdido el rumbo. Si no tienen fe en las tradiciones religiosas, tal vez algunos argumentos racionales las convenzan. Si contemplan la posibilidad de practicar la homosexualidad, tal vez estos argumentos les ayuden a controlar sus impulsos. Si ya han participado en actos homosexuales, tal vez estos argumentos las hagan desistir.

Algunos, por supuesto, persistirán con rebeldía en su camino e incluso reafirmarán con arrogancia su supuesto "derecho" a seguirlo. Ese es su problema; sin duda, tarde o temprano sufrirán las consecuencias de su elección. Su obstinación, su insolencia, su descaro, su impudencia, su inmodestia, los desviarán del buen camino, sin duda alguna. Ahora no sienten miedo ni remordimientos; pero un día, "les castañetearán los dientes y rechinarán la lengua". Ya verán lo que pensarán y sentirán al morir.

La naturaleza humana es tal que todos somos capaces de la más sublime virtud y espiritualidad, o de las más profundas depravación y vicio. Esto es lo que significa tener libre albedrío, poder de elección. Significa que todo el abanico de conductas humanas posibles es *potencial* para cada individuo. No hay nada de malo en tener un potencial natural para el vicio o el mal; lo que importa éticamente es si ese potencial se *materializa* o no. De hecho, la respetabilidad de los virtuosos y buenos reside en que poseían ese potencial opuesto y eligieron ese camino exigente.

Afortunadamente para la humanidad, existen y probablemente siempre existirán personas buenas y decentes que valoran la dignidad humana. La distribución estadística del bien y del mal en el mundo probablemente siga la tradicional forma de campana, aunque su alcance puede variar. No debemos dejarnos engañar por la popularidad de actos atroces o malvados (en un momento histórico y una sociedad determinados) y creer que la naturaleza humana es inherentemente así. Esto solo serviría como excusa o pretexto para engrosar las filas de quienes carecen de dignidad.

Los seres humanos, lamentablemente, son capaces de una gran depravación. Quienes se entregan por completo a sus impulsos sexuales pasajeros, terminan enloqueciendo y deseando tener relaciones sexuales con prácticamente cualquier cosa que se les cruce. Un hombre deseará penetrar casi cualquier cosa, y una mujer deseará ser penetrada por casi cualquier cosa. Pueden

---

una mujer, o viceversa, no es homosexualidad, sino «disfrazarse» no solo con la ropa equivocada, sino incluso con partes del cuerpo falsas).

[411] También está escrito: «Si un hombre se acuesta con otro hombre como si fuera con una mujer, ambos cometen una abominación; serán condenados a muerte, y su sangre recaerá sobre ellos» (Levítico 20:13). El delito de sodomía se tomaba tan en serio que se castigaba con la pena de muerte.

[412] Si hay algo en cualquier libro sagrado que me convenza de que es de inspiración divina, que proviene *de la fuente más profunda de verdad y bondad del espíritu humano* , es la inclusión de leyes contra tal libertinaje. Por supuesto, la tradición *en sí misma* no es prueba suficiente; pero tampoco lo es la modernidad. Podríamos decir, desde un punto de vista naturalista, que nuestros antepasados aprendieron ciertas lecciones de vida a través de la amarga experiencia y nos las transmitieron en forma de enseñanzas religiosas, espirituales o de sabiduría. Estas enseñanzas no nos imponen verdades improbables, sino que nos recuerdan lo que en nuestro interior ya sabemos instintivamente que es verdad.

perder todo sentido de la dignidad y la decencia, y tener relaciones sexuales con cadáveres, animales o incluso con otras personas del mismo sexo.

12. La esencia de la sodomía

La sensualidad se refiere normalmente al deseo o la búsqueda del placer sexual. Una forma común de sensualidad es obtener placer sexual al pensar o experimentar el placer que siente la pareja. Esta es una forma positiva y relativamente normal de sensualidad: es la experiencia vicaria del placer. En lugar de simplemente recibir placer, se *obtiene al darlo* . Dado que es esencialmente benevolente, se suele considerar una forma de "hacer el amor".

Pero cabe señalar que existe un paralelismo negativo: obtener placer sexual *del dolor* al que se somete a la pareja. En este caso, se obtiene placer al infligir dolor. Esto se denomina **sadismo** . Siendo esencialmente malévolo, debe considerarse una forma de odio; es biológicamente anormal, pues está motivado por la destrucción de otros seres humanos. Esto es cierto incluso en los casos en que la pareja que experimenta el dolor es una víctima voluntaria, es decir, en los casos de **masoquismo** . Aquí, el autoodio y la autodestrucción están claramente implicados: dos disposiciones obviamente malsanas.

El sádico y el masoquista comparten la perversa idea de que el placer se obtiene del dolor, ya sea ajeno o propio. Además de esta crueldad, comparten el autodesprecio y el odio hacia sí mismos, con la diferencia de que, mientras que el masoquista expresa directamente estas emociones mediante la autovictimización, el sádico las expresa indirectamente, provocándolas en alguna víctima en lugar de en sí mismo.

Desde esta perspectiva, cabe destacar que el acto sexual más asociado a la homosexualidad masculina, la sodomía, es esencialmente un acto sádico. Esto es cierto incluso cuando el hombre sometido al coito anal es un participante voluntario y considera el acto placentero (sadomasoquismo). ¿Por qué? Porque este acto es intrínsecamente *humillante* para el hombre [413]; es decir, implica inevitablemente el daño psicológico y el dolor de la pérdida de la virilidad y la autoestima.

Un hombre que desea penetrar a otro hombre es, en esencia, un sádico, y un hombre que desea ser penetrado por otro es, en esencia, un masoquista. El sadismo implicado es, por supuesto, más evidente en casos de pedofilia homosexual o violación de adultos; pero se manifiesta igualmente (al igual que el masoquismo) en casos de relaciones sexuales consensuales entre adultos. En todos los casos, tal comportamiento (si es voluntario) es psicológicamente perjudicial.

El sodomita agrede la masculinidad de su pareja (o víctima), expresando así cierto odio hacia esa masculinidad y, por consiguiente (siendo él mismo hombre), cierto autodesprecio. Al abusar de su pareja sexual, revela sus propias dudas y conflictos internos. Por otro lado, quien acepta

[413] Esto es algo que todo hombre que aún conserva la capacidad de discernir en su interior sabe que es cierto. Incluso si la mente de algunos hombres se ha nublado tanto que ya no pueden ver esta verdad, sigue siendo cierta.

la sodomía, al permitir que su naturaleza masculina sea menospreciada, revela su propio desprecio hacia sí mismo. Además, al permitir o alentar a otro hombre a comportarse de esa manera, le causa ese daño.

Por lo tanto, ambos participantes en la sodomía voluntaria son culpables de abusar del cuerpo de su pareja y de revelar y agravar sus propios problemas psicológicos graves. De ninguna manera puede considerarse la sodomía una elección mentalmente sana. Es inevitablemente perjudicial para ambos hombres involucrados.

Se pueden hacer juicios similares respecto a otros actos sexuales entre hombres y entre mujeres, en distintos grados. Además de su falta de pudor, todos estos actos se caracterizan por el abuso mutuo del género de ambos participantes, lo que implica tanto odio hacia el otro como autodesprecio. Por lo tanto, todos ellos son formas de sadomasoquismo, aunque, de nuevo, en distintos grados.

En este contexto, cabe destacar las motivaciones más profundas de los homosexuales que organizan o participan en desfiles públicos. Obsérvese en estas manifestaciones: el exhibicionismo, las provocativas exhibiciones, el travestismo y las expresiones faciales sugerentes. La intención principal no es, claramente (como se afirma), política, ni el deseo de ser reconocidos como seres humanos. Más bien, se observa una voluntad de escandalizar la sensibilidad común, una determinación de rebajar los estándares sociales.

Uno tiene la clara impresión de que lo que los homosexuales realmente quieren es manchar a los demás con su impureza. Desean que otros sean arrastrados, sin miramientos, a su retorcida visión de la sexualidad humana. Nada debería permanecer puro, incontaminado por su inmundicia. Nótese, en particular, los esfuerzos de los homosexuales por desfilar por las calles de Jerusalén y otros lugares considerados sagrados por muchos. No tienen ningún respeto por los valores ajenos.[414]

Los homosexuales deben preguntarse cuál es el propósito de la vida, pues claramente han perdido el rumbo. ¿Acaso la vida humana es una búsqueda desesperada de sensaciones extrañas, sin importar las consecuencias? No: la vida es mucho más que eso; es, sobre todo, una amplia responsabilidad personal y social para el desarrollo espiritual.

Deben distanciarse de sus costumbres actuales y preguntarse: ¿Qué tipo de personas quieren ser, tanto ellos mismos como los demás? ¿Qué clase de mundo están creando a su imagen y semejanza, arrastrados por sus impulsos más oscuros? Las personas se ven atrapadas mentalmente en el torbellino de sus vidas y pierden de vista su pureza e ideales originales. No pueden recuperar estas valiosas virtudes y valores innatos sin un esfuerzo decidido.[415]

---

[414] En su opinión, incluso Dios mismo debe ser forzado a amarlos tal como son. No les basta con ignorar la presencia de Dios (que está presente en todas partes en mayor o menor medida) en la intimidad de sus hogares; también quieren exhibir descaradamente sus impurezas ante Él en público, e incluso en los lugares más sagrados (donde su presencia es más fuerte).

[415] La gente puede hacer comentarios ingeniosos en respuesta a esas preguntas, pero seguramente en el fondo saben de qué se trata.

13. Una revolución social

Como ya se ha indicado, en las últimas décadas se ha producido un cambio radical en las actitudes sociales y políticas hacia la homosexualidad. Lo que hace unos cincuenta años era generalmente condenado, se fue legitimando gradualmente, hasta llegar a la actualidad, cuando la homosexualidad no solo parece tolerarse, sino incluso promoverse.

Las leyes, e incluso las constituciones, de la mayoría de las naciones occidentales se han modificado para garantizar a los homosexuales el derecho a practicar su sexualidad libremente. Existen leyes que obligan a los empleadores a contratar (o mantener en su plantilla) a personas homosexuales, por muy desagradable que esto pueda resultar para los demás empleados (que son testigos presenciales).

Muchas instituciones religiosas, incluido el movimiento judío reformista y la Iglesia anglicana, han legitimado de hecho la sodomía, negando directamente sus propias Escrituras, al admitir rabinos o sacerdotes "homosexuales".

Hemos llegado al punto en que los defensores de la homosexualidad en Estados Unidos intentan que las escuelas enseñen a los niños sobre la homosexualidad. Aparentemente, la intención es eliminar todo estigma asociado a la homosexualidad, permitiendo que quienes se sientan atraídos por ella vivan libremente. Sin embargo , *en la práctica* , la sociedad está generando cada vez más homosexuales. Las medidas adoptadas supuestamente "en defensa" de la homosexualidad resultan en un aumento de la misma, lo que significa que contribuyen a su *propagación* .

Trágicamente, la propaganda y las acciones legales de los defensores de la homosexualidad en las últimas dos generaciones han tenido un éxito considerable. Muchos jóvenes de hoy han sido educados para creer que defender a los homosexuales es una buena acción. Incluso si muchos de ellos siguen siendo heterosexuales, su tolerancia hacia la homosexualidad ha aumentado notablemente. La frontera entre la decencia y la indecencia se ha ido difuminando gradualmente, de modo que personas que antes eran consideradas desviadas moralmente ahora son aceptables en amplios sectores de la opinión pública, los medios de comunicación y los foros políticos.

El cambio social comenzó de forma gradual y últimamente se ha convertido en un tsunami. Lo que antes era un fenómeno aislado se está extendiendo rápidamente. Al principio, se abogaba por la tolerancia hacia la diferencia; últimamente, vemos cómo los medios de comunicación se inundan a diario con recordatorios de la homosexualidad, como si su objetivo fuera convertirla en la nueva norma social. Los intereses comerciales perciben una oportunidad de negocio lucrativa y han comenzado a exhibir la homosexualidad en su publicidad, corrompiendo aún más a la juventud.

Lo que durante gran parte de nuestra historia se consideró una injusticia manifiesta, de repente ha sido declarado un «derecho humano» por algunos de los que ostentan el poder, y consagrado

como tal en los códigos legales. El término «derecho» empleado aquí es intencionadamente ambiguo: superficialmente, se refiere a una condición política y jurídica; pero, además, sugiere que se trata de algo moralmente aceptable e incluso bueno.

Los futuros historiadores negarán con la cabeza con asombro e incredulidad, tras la implementación de esta política, cuando se hagan evidentes los efectos destructivos de esta plaga moderna.

Estos cambios sociales tan radicales, por supuesto, no se produjeron de forma repentina ni por casualidad, sino gradualmente y mediante la participación activa e intencionada de muchísimas personas. Este fue el «movimiento de liberación gay/lésbica».

En primer lugar, cada vez más personas, impulsadas por el movimiento general de liberación sexual de finales de los sesenta y principios de los setenta, se declararon homosexuales [416]. Posteriormente, muchas de ellas salieron a las calles en manifestaciones masivas conocidas como "marchas del orgullo gay". Estos desfiles conmocionaron a gran parte de la población, pero también sirvieron para captar a muchos nuevos adeptos, ya sea a la práctica de la homosexualidad o, al menos, a su causa.

Primero, se instó a la gente a ser *amable* con los homosexuales, a compadecerse de sus dificultades y a no agravarlas. Luego, se les pidió *tolerancia* , que aceptaran su derecho a elegir, incluso si otros no estaban de acuerdo. Ahora, en la práctica, se les ordena *callar* : la homosexualidad se considera un tema zanjado, indiscutible. Se ha establecido una nueva fe y un nuevo dogma; está prohibido oponerse a la homosexualidad o incluso plantearla como un tema de debate. Es un *hecho consumado* .

El tema se declara zanjado a bombo y platillo, y se insinúa claramente que cualquier objeción podría acarrear consecuencias legales. Tras aplicar el concepto de «libertades civiles» a la homosexualidad, cualquier idea contraria se presenta como ilegal. La libertad de expresión y de oposición política, defendidas en todos los demás ámbitos como fundamentales para la democracia, se consideran nulas cuando se plantea la cuestión de la homosexualidad. Bajo el manto del «liberalismo», ha surgido una nueva dictadura.

Las expresiones verbales de desaprobación hacia los homosexuales son reprendidas con indignación y reprimidas con ferocidad por personas en posiciones de autoridad (editores, políticos, educadores, etc.), como si la crítica a tal comportamiento fuera simplemente inconcebible.

En este asunto, excepcionalmente, nuestras democracias toleran muy poco debate moral o político; se ha instaurado un totalitarismo de lo "políticamente correcto". Se da por sentado que expresar desaprobación hacia este tipo de personas equivale a insultarlas, a menospreciar su dignidad humana. Por lo tanto, debemos guardar silencio ante la indignidad que se infligen a sí mismas y a toda la humanidad con su comportamiento.

El asunto se compara con el racismo o el antisemitismo [417], como si un subconjunto genético de la humanidad o algún nuevo camino espiritual estuviera bajo ataque. No se considera que esta

---

[416] Esto pudo haber ocurrido a través de una cultura de promiscuidad heterosexual sin control, que con el tiempo dio paso a orgías (a menudo inducidas por drogas), durante las cuales podían surgir, y a veces surgían, deseos y contactos sexuales entre personas del mismo sexo.

[417] En francés, también se utilizan comúnmente los términos «negrofobia» y «judeofobia». Cabe señalar que a veces se establece una comparación con la xenofobia —el rechazo a los «extranjeros»—

comparación con los homosexuales pueda parecer un insulto para muchos negros o judíos [418]. Se señala que Hitler intentó exterminar a los homosexuales, así como a los judíos y gitanos, dando a entender que nuestros estándares morales deben establecerse a través de la contradicción de Hitler [419].

Algunos de estos argumentos fueron formulados por activistas homosexuales que, lamentablemente, eran judíos o negros. Estas personas, con astucia, [420]se apropiaron del lenguaje y los argumentos utilizados en defensa de los derechos de judíos y negros, y los transpusieron a los "derechos" homosexuales. De esta manera, este último grupo fue presentado ante el público como una minoría étnica o religiosa más. Solo pedían un trato justo y sin discriminación, como si lo que hacían juntos fuera moral y socialmente totalmente irrelevante.

---

argumentando que la antipatía hacia los homosexuales es simplemente una intolerancia psicológica a la «diferencia»; esto, por supuesto, no es más que una falacia.

[418] Consideremos, en particular, si alguna de las víctimas del Holocausto habría apreciado esta comparación, que no resulta nada halagadora para ellas.

[419] Lo absurdo de este razonamiento se hace evidente al aplicar la misma lógica a otras conductas. Por ejemplo, ¿el hecho de que Hitler ordenara la ejecución de algunos asesinos implica que debamos legalizar el asesinato? Claramente, las antítesis de la peculiar mezcla de juicios de valor de Hitler no pueden utilizarse como normas universales.

[420] Y sin respeto por la sagrada memoria de las víctimas del Holocausto y de otras persecuciones y pogromos similares.

14. Los defensores y promotores de la homosexualidad

Quienes intentan oponerse a esta revolución moral y social impuesta son silenciados mediante la intimidación o el ridículo; se les hace sentir reaccionarios o retrasados. Son atacados personalmente para neutralizar sus críticas. Se insinúa que su oposición pública a la homosexualidad podría deberse a supuestas tendencias homosexuales subconscientes que desean negar o esconder.

Por otro lado, se da por sentado que los defensores de la homosexualidad son sexualmente puros, o al menos honestos. Nadie parece cuestionar las inclinaciones sexuales, la cordura o la integridad de los legisladores que la imponen a la fuerza. Cabe preguntarse cómo estos políticos fueron reclutados para esta causa injusta; sin duda, algunos eran cómplices (ya de por sí inmorales), pero seguramente muchos eran mercenarios amorales (dispuestos a hacer cualquier cosa por votos) o cobardes morales (temerosos del rechazo o el ridículo popular).

Muchos homosexuales eran, por supuesto, intelectuales que ocupaban o adquirieron posiciones de cierta importancia en los medios de comunicación, la academia, la política y la sociedad en general. Estas personas hicieron sentir su influencia con el tiempo y lograron transformar la sociedad según sus deseos. No todos los defensores de la homosexualidad eran homosexuales practicantes ni tenían tendencias homosexuales, pero una gran parte sí lo eran. Normalmente, las personas no persiguen objetivos públicos sin algún tipo de interés personal.

He visto a un profesor universitario estadounidense, dando clases de psicología en la Universidad de Ginebra, manipulando descaradamente un aula llena de estudiantes entusiastas con datos y estadísticas falsos, o con una interpretación tendenciosa de los mismos, para convencerlos de la naturalidad, la normalidad o, al menos, la gran frecuencia de la homosexualidad. He leído una columna de consejos en un periódico, al estilo de «Querida Abby», donde un joven que lidiaba con emociones o sentimientos que no podía comprender era prácticamente aconsejado por el columnista para que se hiciera homosexual.

Poco a poco, mediante intervenciones verbales tan precisas desde posiciones de autoridad, la sociedad cambió (literalmente).

Algunos defensores de la homosexualidad son, por supuesto, homosexuales; otros tienen tendencias homosexuales que tal vez deseen concretar. Algunos no hacen pública su orientación homosexual, o incluso la ocultan, mientras que otros la admiten abiertamente [421]. Es

[421] Hace poco oí en televisión que Alfred Kinsey, pionero de la sexología experimental en la década de 1950, era homosexual. Si mal no recuerdo, este hecho no se mencionaba cuando leí sobre su trabajo en los medios de comunicación durante los años 70. Este dato relevante se ocultó hábilmente en aquel entonces. Se le presentó como un investigador científico objetivo. Entre sus "hallazgos" figuraba la afirmación de que (si mal no recuerdo) entre el 15% y el 20% de la población estadounidense había tenido experiencias homosexuales, es decir, eran exclusivamente homosexuales o bisexuales. Sin

comprensible que estas personas quieran legitimar su propio comportamiento o sus deseos. Además, al defender la homosexualidad, se vuelven más atractivos para su grupo social; y al promoverla, generan nuevas parejas potenciales.

Pero ¿qué ocurre con los defensores de la homosexualidad que no son homosexuales? ¿Cuál es su motivación? La motivación que alguien dice tener, sea sincera o deshonesta, puede no ser la verdadera. ¿Buscan la justicia desinteresadamente, como pretenden, o intentan crear un mundo donde sus propias inseguridades sexuales o de otro tipo no sean mal vistas?

Además, independientemente del supuesto motivo de una persona, lo que cuenta son las consecuencias reales de sus actos. ¿Están estas personas actuando con bondad, como creen, o en realidad están causando daño sin sentido a quienes dicen defender? Cabe señalar que no hay justicia ni bondad en alentar a alguien a hacerse daño a sí mismo, ni siquiera en no desalentar tal comportamiento.

A primera vista, puede parecer un gesto amable y servicial, para que la persona en una senda autodestructiva al menos no se sienta mal y se dirija con resignación hacia su destino. Sin embargo, es evidentemente más benevolente advertir urgentemente a la persona en peligro e incluso ayudarla a escapar. Ni la mera inacción ni la mera intervención pueden considerarse buenas o malas. Es necesario analizar el motivo y (lo que es más importante) las consecuencias antes de emitir cualquier juicio.

Las personas heterosexuales tienen actitudes diversas hacia las personas homosexuales. Algunas las toleran fácilmente [422]. Si son del mismo sexo, quizás se deba a que no compiten con ellas por los favores de las personas del sexo opuesto. Si son del sexo opuesto, su homosexualidad no necesariamente resulta repulsiva para algunas personas heterosexuales; incluso podría percibirse como un atractivo o un desafío adicional.

Algunos heterosexuales encuentran intolerables a los homosexuales, quizás porque no desean verse atraídos por el mundo repugnante o depresivo de la homosexualidad. A estas personas se las tacha (por los defensores de la homosexualidad) de «homófobas». Esto implica que la oposición a la homosexualidad es de alguna manera enfermiza, basada en un miedo o un odio irracional, reprobable. Se presenta como una mera reacción emocional, como si no fuera posible una disidencia racional. Algunos homófobos, en efecto, recurren al abuso verbal o a la represión violenta [423]; pero la mayoría critica de una manera más civilizada.

Si este término tan cargado de connotaciones se va a usar para referirse a todos los opositores a la homosexualidad, entonces todos sus defensores deberían ser llamados «homófilas». Los homófobos no deberían permitir que los homófilas les hagan sentir vergüenza por su rechazo a la homosexualidad; es una postura sana de la que pueden sentirse orgullosos. Los homófilas bien pueden acusar a los homófobos de prejuicio e inhumanidad, pero ellos (los homófilas) no son ejemplos de moralidad ni guías espirituales puros. Su bajeza de espíritu es tal que aman lo malo y odian lo bueno; no son más que apologistas de prácticas inmorales.

---

duda, la credibilidad y el poder de cambio social de tales afirmaciones se habrían visto muy reducidos si las inclinaciones personales de Kinsey se hubieran hecho públicas.

[422] En distintos grados: a veces, con un toque de desdén; a veces, con una sonrisa divertida; a veces, con una amabilidad preocupada.

[423] Y huelga decir que ese tipo de comportamiento incívico no es lo que se está defendiendo aquí.

15. Algunos asuntos legales

Desde la perspectiva de la filosofía del derecho, el derecho a practicar la homosexualidad es muy dudoso. Es concebible que exista un derecho entre adultos que consienten a comportarse como deseen en privado; sin duda, tal derecho puede reclamarse para las personas heterosexuales.

Pero recordemos la regla general de que *los derechos de una persona o grupo de personas terminan donde comienzan los de otra* . Ciertamente, en el caso de los homosexuales, se pueden aducir muchos peligros para la sociedad para limitar o excluir sus derechos potenciales [424].

En las últimas décadas, muchas actividades tradicionalmente consideradas inmorales han sido declaradas legales en los países occidentales. Algunos ejemplos notables:

- Algunas leyes han sido favorables a las corporaciones, permitiéndoles operar industrias conocidas por ser contaminantes o por perjudicar de otro modo la salud y el bienestar de muchos ciudadanos.
- En Norteamérica, aunque en mucha menor medida en Europa, se han permitido los "organismos genéticamente modificados" (OGM) prácticamente sin investigación ni debate sobre sus efectos a largo plazo en el medio ambiente y la salud, y sin ofrecer a los consumidores información ni opciones en el supermercado.
- La ley ha llegado a permitir la producción masiva y el comercio de pornografía, corrompiendo moralmente a innumerables personas que, de otro modo, habrían mantenido una conducta sexual mucho más pura.
- El aborto a demanda se ha legalizado en muchos países, a pesar de la feroz resistencia de los defensores de la vida. Lo sorprendente es cómo la mayoría de los medios de comunicación, al menos en Europa, presentan a los defensores del derecho a decidir como cruzados morales (por «el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo»), mientras que a los defensores del derecho a la vida del feto se les retrata como personas retrógradas e ignorantes (con tendencias homicidas, ya que algunos han recurrido a la violencia). ¡Rara vez se menciona que en el último siglo se han practicado aproximadamente *mil millones* de abortos, legales o ilegales, en todo el mundo![425]

---

[424] Para dar un ejemplo concreto: la transexualidad voluntaria parece, a primera vista, una elección privada sin consecuencias sociales. Sin embargo, a medida que estos cambios de sexo se extienden, los hombres dudan cada vez más de si las mujeres que conocen son realmente mujeres o exhombres; y, de igual modo, las mujeres empiezan a dudar del género real de los hombres que parecen conocer. Esto puede parecer una anécdota curiosa, pero constituye una mayor erosión de las relaciones heterosexuales.

[425] Compare esta cifra (un número redondo) con las muertes de guerra durante el mismo período. Véase www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/wrjp338sd.html .

Se pueden citar muchos otros ejemplos de la división entre ley y moral. Un ejemplo particularmente impactante es la legalización de la homosexualidad en los últimos años.

Si bien la homosexualidad ha existido en cantidades relativamente pequeñas a lo largo de la historia, solía ser mal vista y a menudo legalmente aceptada. De repente, comenzando en Estados Unidos, estas personas han logrado cambiar la ley a su favor en la mayoría de los países occidentales. Han obtenido la simpatía de ciertos medios de comunicación y se han puesto de moda. Muchos jóvenes, confundiendo la legalidad con la permisibilidad moral, se han visto arrastrados a perversiones que, de haber nacido unos años antes, jamás habrían contemplado.

Al principio, los homosexuales afirmaban que sus prácticas eran un asunto privado entre adultos que consienten (aparentemente, solo querían decir: «cada quien con lo suyo»). Luego exigieron el derecho a exhibiciones públicas provocativas, sin importar la sensibilidad de los demás (lo que, por cierto, propagó sus «valores» entre la población en general, incluidos los niños, rebajando los estándares sociales y aumentando su propio número). Finalmente, reclamaron legitimidad y respetabilidad.

Ahora exigen el derecho al matrimonio (que implica ventajas fiscales, es decir, subsidios públicos). Además, reclaman el derecho a adoptar niños (transmitiendo así directamente sus valores a otros seres humanos, que ni siquiera son adultos que dan su consentimiento).

Así, paso a paso, estas personas han buscado: tolerancia pública, luego justificación y condonación, después apoyo y, finalmente, propagación. Para colmo, haciéndose pasar por una minoría perseguida, por pobres víctimas de un odio injustificado, han logrado secuestrar el sistema legislativo y judicial en sus más altas instancias, en algunos países, convirtiendo incluso la mera oposición verbal a su avance en un delito constitucional o de derechos fundamentales [426], de tal manera que ni siquiera los filósofos de la ética se atreven a debatir el tema sin preguntarse si se arriesgan a ir a prisión o recibir multas. ¡Jaque mate!

Aun así, cabe señalar que la homosexualidad no es un «derecho» exento de todo escrutinio. *Ningún acto humano voluntario escapa al ámbito de la ética. Nada en la ética impide que ciertos patrones de comportamiento sean evaluados y considerados reprobables.* La función de la ética consiste precisamente en considerar las diversas consecuencias de cada patrón de comportamiento propuesto y evaluarlo con objetividad, es decir, sin dejarse intimidar por amenazas o presiones sociales, teniendo en cuenta únicamente las necesidades profundas de la humanidad.

En el plano material, podríamos mencionar, por ejemplo, el papel histórico que desempeñaron los homosexuales (y en particular, los bisexuales) en la propagación del SIDA durante sus primeros años en los países occidentales. Consideremos hasta qué punto esto afectó las relaciones entre heterosexuales (la mayoría de la población): hombres y mujeres ya no podían tener relaciones sexuales con tanta libertad sin preservativo; y cuando las tenían, el preservativo que utilizaban constituía una separación física entre ellos. Consideremos también cuántos

[426] Entiendo que también están buscando reconocimiento y protección en cartas internacionales. Comprenden perfectamente que cuanta más protección legal consigan, más difícil será revertir la tendencia.

heterosexuales contrajeron la enfermedad y murieron (millones, sin duda), a pesar de ser inocentes de prácticas homosexuales.[427]

En el plano espiritual, las principales tradiciones de la humanidad parecen coincidir en que los seres humanos no deben permitir que impulsos tan bajos e impuros se desarrollen y se propaguen. Ciertamente, las tradiciones judía, cristiana y musulmana consideran tales comportamientos impropios, dañinos y prohibidos [428]. Las tradiciones orientales no atacan específicamente estas prácticas (que yo sepa, nunca las he visto mencionadas), pero las desaprueban en el contexto más amplio del control de la lujuria sexual y (sospecho) coinciden en vista de sus costumbres sociales y disposiciones legales.

En lo que respecta a las personas involucradas en tales prácticas: la cuestión no es solo biológica, una cuestión material relacionada con un deber de reproducción; la cuestión es especialmente espiritual, y hemos visto algunas razones para ello en el presente ensayo.

Si estos hombres o mujeres experimentan ciertos impulsos o deseos en sus órganos sexuales o en otras partes de su cuerpo o mente, esto no justifica que se dejen llevar por esos sentimientos. Desde luego, no se les obliga mecánicamente a hacerlo; son seres humanos, tienen libre albedrío y son responsables de sus propios actos.

Ciertamente no pueden alcanzar ninguna «salvación» ni «liberación» espiritual si se dejan llevar por tales impulsos, como suelen hacer. Y, por supuesto, cuanto más ceden a sus impulsos y deseos, más se esclavizan a ellos y más se ven afectados negativamente por ellos.

---

[427] Me asombra que haya comentaristas que prefieran ignorar a esas víctimas "accidentales" de la homosexualidad para parecer "tolerantes" y "amables" con los culpables; sin duda, ellos también comparten la culpa moral.

[428] El hecho de que cada vez más clérigos se hayan visto comprometidos o intimidados últimamente para defender o permitir la homosexualidad no cambia la clara intención doctrinal de las Escrituras.

16. Un llamado a la recuperación

Si admitimos que el mero *deseo* expresado por los homosexuales es prueba de una *necesidad* y *un derecho reales* , entonces toda ética y ley desaparecen. Porque entonces cualquier otra categoría de individuo o grupo puede aparecer y presentar tendencias sentidas como justificaciones, ¡y de hecho, esto es precisamente lo que ya está sucediendo!

Por ejemplo, pedófilos («¡Pero si hasta los bononos lo hacen!») y zoófilos («¡Los animales son nuestros primos!») están empezando a hacer sus propias afirmaciones (y, según informes periodísticos, algunos de ellos se dedican a la abogacía y otras profesiones importantes). Por el momento, las autoridades, los medios de comunicación y la opinión pública los reprimen; pero si su número aumenta lo suficiente, ¿quién sabe qué pasará?

Una vez que algo se legaliza, se le da una apariencia de «moral» y, por lo tanto, puede enseñarse y fomentarse libremente. Cualquier intento de frenar su expansión se considera discriminatorio. Pocas personas parecen tener la confianza en sí mismas y el valor moral para resistir tales avances; por lo que, en última instancia, si nadie reacciona, es probable que toda ley sea descartada como una imposición arbitraria y que el hedonismo campe a sus anchas.

La actual tendencia social hacia una mayor aceptación de la homosexualidad fue posible gracias a la tolerancia de la «mayoría silenciosa». Para revertir esta tendencia, es necesario que quienes desaprueban la homosexualidad la critiquen abiertamente, de forma civilizada y en cada oportunidad apropiada, sin temor a la censura.

Incluso en un sistema no democrático, el pueblo es, en última instancia, responsable de los actos de sus gobernantes, siempre y cuando tuvieran el valor de derrocarlos; más aún, en una democracia, todos somos culpables de las debilidades de nuestros líderes si no alzamos la voz y los reprendemos.

En lugar de optar por la conciliación y el compromiso, debemos exigir, en nombre de la decencia común y por el bien de las generaciones futuras, la *deslegalización progresiva y la recriminalización* de la homosexualidad. El propósito de esta recuperación legal no sería perseguir a las personas homosexuales ya existentes, sino prevenir una mayor propagación de la homosexualidad.

En una primera fase, como mínimo, se debería prohibir legal y constitucionalmente a los homosexuales adoptar niños. Es impensable que huérfanos inocentes sean entregados legalmente a personas con desviaciones sexuales, que podrían abusar de ellos y, en cualquier caso, corromperlos espiritualmente.

En segundo lugar, el matrimonio entre personas del mismo sexo debe prohibirse en todas las jurisdicciones. Permitirlo implica que la sociedad en general bendice y participa en tales uniones; además, otorgar a los homosexuales el estatus legal de matrimonio o algo similar constituye una financiación social de las actividades homosexuales.

En tercer lugar, deberían prohibirse todas las manifestaciones públicas, la pornografía y la exaltación de la homosexualidad. Si los adultos que consienten desean practicar esta forma de sexualidad, deberían hacerlo al menos en privado y no exhibir su desviación en público (directamente o a través de cualquier medio o foro), y en particular no delante de niños.

En última instancia, es la práctica de la homosexualidad como tal la que debe volver a ser ilegalizada en principio. Una sociedad que tolera, y mucho menos promueve, tal corrupción no puede esperar sobrevivir mucho tiempo [429]. Si hay alguna lección que aprender de la permisividad de las últimas décadas, es que la gente llega a creer que lo que es "legal" es "ético". Interpretan la tolerancia en la práctica como una aprobación en principio.

En teoría, algo puede ser poco ético pero legal. No podemos esperar que la ley imponga la ética en su totalidad (ni siquiera en la mayor parte); esto sería una fórmula para el totalitarismo. El significado y la autoridad moral de la ética residen precisamente en que las personas pueden elegir libremente seguirla o no. Sin embargo, en la práctica, muchas personas (por desconocimiento) confunden la permisibilidad legal con la permisibilidad ética, y esta observación debe tenerse en cuenta al formular políticas sociales y las leyes para implementarlas.

Declarar algo ilegal implica que sea punible de alguna manera. Si la violación de la prohibición propuesta no tuviera consecuencias materiales, la ley no se obedecería. La amenaza de algún tipo de represalia no busca tanto la venganza, sino la disuasión. Al menos, algunas personas lo pensarían dos veces antes de practicar la homosexualidad. No hay necesidad de una «caza de brujas», pero sí de una muestra de firme determinación por parte de la sociedad para erradicar tales prácticas.

Por lo tanto, lo que aquí se propone no es otra cosa que un cambio radical en las tendencias culturales y legales prohomosexuales de las últimas décadas. La sociedad debe preguntarse qué sucederá si continúa cediendo ante la actual agresión homosexual. La ciudadanía debe reaccionar con responsabilidad y, con determinación, recuperar la cordura y la fortaleza colectivas perdidas. Hay buenas razones para ser intransigentes.

La sociedad es moralmente responsable de las decisiones que toma. Al considerar el impacto de la legalización de la homosexualidad, especialmente su difusión entre personas que de otro modo ni siquiera lo considerarían, queda claro que existe una desastrosa falla espiritual por parte de la sociedad en su conjunto, una abdicación moral criminal por parte de demasiados de sus líderes culturales y políticos, legisladores y jueces.

En lugar de proteger a los puros e inocentes, fomentan una mayor corrupción. Estas palabras no constituyen, en absoluto, un llamado a la represión violenta, sino a la reflexión racional sobre las formas y los medios para prevenir legalmente una mayor desintegración espiritual y social. *Se pueden* aprobar leyes y enmiendas que prohíban y repriman ciertas prácticas; no hay nada inmoral en tales medidas legislativas.

Buscar activamente tales reformas sociales y legales es *ejercer nuestro derecho y deber democrático de determinar la forma de la sociedad* . Algunas personas podrían ser amenazadas con represalias legales, según ciertas leyes vigentes, por tal activismo; pero cabe recordar que en ningún régimen democrático es realmente ilegal exigir y trabajar por cambios en la ley.

---

[429] Consideremos la antigua Roma y otros ejemplos históricos.

17. (Anexo) Los rabinos deben prohibir a los homosexuales en el judaísmo.

Este es un llamamiento a las autoridades religiosas judías (ortodoxas o tradicionales, al menos) para que tomen medidas más decisivas contra la propagación de la homosexualidad en estos tiempos.

Los rabinos deberían imponer un ***cherem*** (prohibición, excomunión, anatema) a los homosexuales [430], e incluso a los «homófilas» (partidarios de la homosexualidad), para detener la creciente plaga social de la homosexualidad. Si fuera necesario, los rabinos deberían instituir un *takana* (decreto correctivo) a tal efecto.

Los activistas homosexuales modernos tienen un proyecto social, al que llamaremos "la sociedad homosexual". En esta sociedad, los homosexuales se besarán en público y se casarán; adoptarán y criarán hijos, y tal vez algún día tengan hijos propios mediante ingeniería genética; el Estado obligará a empleadores y empleados a aceptarlos e incluso a honrarlos; la homosexualidad se explicará e incluso se elogiará en las escuelas desde temprana edad; los homosexuales serán exhibidos abiertamente y presentados como atractivos en los medios de comunicación; y así sucesivamente.[431]

Esta alarmante situación ya existe en diversos grados en muchos países occidentales hoy en día, incluido Israel.

Si nos basamos únicamente en la Torá, la homosexualidad parecería (aunque se la considera una abominación y, en principio, castigada con la muerte [Levítico 20:13]) un pecado privado del que cada *individuo* deberá rendir cuentas ante Dios. Actualmente, la mayoría de los rabinos tratan el asunto de esta manera, sin reflexionar realmente sobre las implicaciones de una postura tan limitada.

Pero la creciente prevalencia de esta perversión en la población, y el peligro de que se propague a más y más personas debido a la agresividad de la propaganda y el activismo a su favor, la convierten en un problema *colectivo* de proporciones inimaginables hasta ahora (en

---

[430] Este término se refiere a todas las personas que mantienen relaciones sexuales con parejas del mismo sexo. Con la posible excepción de los hermafroditas y las personas cuyo genotipo y fenotipo no coinciden (estimados en 50-100 individuos por millón de habitantes), quienes deben ser considerados caso por caso con toda equidad; en tales casos, también se debe examinar específicamente la condición de sus parejas sexuales.

[431] Este proyecto social forma parte, quizás, de uno más amplio, al que llamaremos «la sociedad sexual». En esa sociedad, existiría, por así decirlo, una orgía colectiva permanente. Las relaciones sexuales serían la principal forma de interacción entre hombres y mujeres, entre hombres, entre mujeres, entre adultos y niños, e incluso entre humanos y animales. El modelo de ese «ideal» social es la película pornográfica, donde las personas se masturban o tienen relaciones sexuales constantemente con alguien o algo.

generaciones pasadas), una enfermedad social. Cada homosexual, considerado individualmente, puede parecer insignificante para cualquiera que no sea él o ella; pero cuando su número aumenta lo suficiente, se convierte en un grave peligro social.

No solo los homosexuales son culpables de este grave pecado social, sino también todos los líderes espirituales, educadores, periodistas, políticos, jueces, policías, artistas, etc., que apoyan o defienden la homosexualidad de alguna manera, o que simplemente se abstienen de denunciarla y oponerse a ella. La tolerancia o la defensa del mal es inmoralidad disfrazada de moralidad.

Resulta absurdo y pusilánime argumentar, como algunos hacen, que se debe odiar «el pecado» (la homosexualidad), pero no «a los pecadores» (homosexuales y homófilos). En la oración de la *Amidá* , la bendición *de Lamalchinim* concluye con una clara condena de los pecadores, y no meramente del pecado en abstracto. La vida es una prueba, y las malas acciones tienen un precio. La «corrección política» moderna no es una virtud según el judaísmo normativo, sino una imperdonable falta al deber de la verdad y la justicia.

Los rabinos reformistas y conservadores que practican, apoyan o simplemente permiten la homosexualidad deberían ser los primeros en ser expuestos y condenados como herejes extremistas y peligrosos. El judaísmo normativo perderá su autoridad moral si permanece en silencio y pasivo ante este último ataque a la moral judía y humana. Es mejor excluir que incluir a personas tan malvadas; mejor ser pocos y puros que muchos y corrompidos.

Por cierto, otras religiones deberían hacer lo mismo y excluir y condenar enérgicamente a todos los homosexuales y homófilos voluntarios. No se les debe permitir que piensen que quedarán impunes por sus crímenes contra la humanidad. Solo así se detendrá esta creciente locura.

Los rabinos ortodoxos deben tomar conciencia de las intenciones criminales, tanto espirituales como sociales, de los homosexuales y homófilos, y combatirlas con firmeza. Hasta ahora, su respuesta ha sido demasiado tibia, sin saber cómo reaccionar ante el actual ataque a los valores tradicionales. Debido a su ingenuidad política, han fallado en su obligación de liderazgo en defensa de la moral pública.

Al parecer, los apologistas de la homosexualidad han logrado convencer a algunos rabinos ingenuos de que el comportamiento homosexual puede ser una enfermedad mental o una compulsión genética, por lo que se debería compadecer y ayudar a los homosexuales en lugar de desaprobarlos y rechazarlos. Sin embargo, las afirmaciones sobre enfermedades mentales o diferencias físicas carecen de fundamento científico. Además, hoy en día los homosexuales prefieren ser considerados «normales» a ser excusados (y, por lo tanto, humillados) como anormales o subnormales.

Además, la Torá deja claro que la homosexualidad es una transgresión voluntaria; de lo contrario, no decretaría el castigo más severo para ella, de forma universal e incondicional. Es una conducta inmoral de la que los perpetradores son personalmente responsables. No tienen a quién culpar sino a sí mismos.

La pena de muerte por homosexualidad, según la ley judía (*halajá*), se aplicaba exclusivamente a los varones. Desconozco si se trata de una sentencia ejecutada por Dios o por los tribunales rabínicos. En cualquier caso, esta apelación no pretende abogar por la restauración de tales ejecuciones, si es que alguna vez ocurrieron en la historia. Los rabinos no tienen tales facultades hoy en día, ni en Israel ni en ningún otro lugar, y ese asunto no me concierne.

La idea que se plantea aquí es que podemos aprender una lección de la severidad de la sentencia de la Torá. La muerte es la expulsión permanente de este mundo; en lugar de eso, podemos al menos expulsar de la sociedad judía a los judíos que transgreden de esa manera. Esta última es una sentencia menos severa, pero la mejor alternativa. Además, el ostracismo puede aplicarse sistemáticamente tanto a hombres como a mujeres homosexuales, y a quienes defienden la homosexualidad sin ser homosexuales.

En el mundo actual, la igualdad entre hombres y mujeres es fundamental; nadie consideraría justo un trato desigual. Cabe señalar que los rabinos también consideran la homosexualidad femenina indecente, aunque en menor medida [432]. Sin embargo, la prohibición aquí propuesta no pretende ser un castigo por pecados similares, sino un acto político para prevenir una mayor propagación en la población, un acto de higiene social [433].

La Torá no justifica una respuesta relativamente leve a este pecado; por ejemplo, no prevé ningún ritual de purificación ni sacrificio en el templo relacionado con él. Ningún arrepentimiento borrará tales faltas pasadas; lo único que puede lograr el arrepentimiento es comprometerse a no repetirlas ni en el presente ni en el futuro.

Por lo tanto, los rabinos no deberían tener ninguna duda sobre la pertinencia y la justicia de una postura firme e inflexible contra la homosexualidad. Una respuesta tibia, bajo el pretexto de ser "humanitaria", simplemente no será suficiente. Solo empañará el judaísmo y la credibilidad de los rabinos, al parecer que aprueban tal comportamiento.

Cabe señalar que, según los estándares actuales, dicha prohibición no es inhumana. No implica que las personas afectadas sean consideradas infrahumanas; simplemente les niega el derecho a seguir llamándose judías y a disfrutar de los privilegios que conlleva esta denominación. En términos generales, no es discriminatoria; simplemente expresa el derecho de cualquier grupo religioso a elegir a sus compañeros espirituales.

Si intentas mostrar tolerancia hacia los homosexuales con la esperanza de reformarlos, solo estarás fomentando la posibilidad de que lo sean. Una actitud amable y «liberal» en este asunto no salvará muchas almas; más bien, provocará la pérdida de muchas más, pues la gente no tomará en serio la prohibición. Muchos judíos ya han sido manchados irreparablemente y están espiritualmente muertos. Olvídalos, están perdidos para siempre; piensa, en cambio, en aquellos que aún no han sido manchados. Y el asunto es urgente.

Durante años, los líderes espirituales judíos han permitido que el problema de la homosexualidad se desarrolle en la sociedad en general, sin predicar jamás en contra de ella en las sinagogas ni realizar ningún otro esfuerzo visible para combatirla. Por supuesto, esperaban que el problema desapareciera por sí solo, pero evidentemente está empeorando. Ciertamente,

---

432 En mi ensayo *"No a Sodoma"* , también admito (desde una perspectiva más naturalista) que los actos homosexuales femeninos son algo menos inmorales que la sodomía entre hombres.

433 Según una estimación (véase Jpost.com, 3 de enero de 2008), existen unas 18 000 parejas del mismo sexo en Israel; ¡eso son 36 000 personas! Supongamos que hay otra cantidad similar de homosexuales que no están en pareja, y un número proporcional de personas de origen judío que son homosexuales fuera de Israel (especialmente en Estados Unidos, me imagino). Entonces podríamos estimar un *total mundial* de unas 100 000 personas. Esto es una epidemia, un verdadero desastre para el pueblo judío. El propósito de una prohibición sería eliminar las manzanas podridas del barril judío, o sacrificar a las ovejas enfermas del rebaño, antes de que infecten a más personas. Este es el método profiláctico que se utiliza en jardinería, ganadería y medicina.

no está claro qué podrían hacer al respecto, ya que la gran mayoría de los judíos que transgreden de esta manera nunca acuden a la sinagoga ni reciben influencia rabínica.

Los rabinos hablan abiertamente sobre la observancia del Shabat o la abstención de comer cerdo, pero, comprensiblemente, dudan, por pudor (*tsniut*), en dar lecciones públicas sobre conducta sexual decente. El problema radica en que este silencio virtuoso ha dado al público la impresión de que la homosexualidad no representa un problema grave para ellos, o que las fuerzas del mal son demasiado poderosas como para que puedan desafiarlas. En cualquier caso, convencer a los ya convencidos no resuelve el problema.

Lo que se necesita es una declaración contundente que llegue al público en general. La prohibición propuesta es precisamente esa declaración. Escandalizará, y con razón, *a* todas las personas de mentalidad convencional, a quienes los medios de comunicación han adoctrinado para considerar la homosexualidad como algo normal y su defensa como algo bueno. Acusarán a los rabinos de extremismo y otros calificativos similares para intimidarlos y someterlos. Muchos judíos también se opondrán y mostrarán temor, exigiendo que los rabinos mantengan un perfil bajo en este asunto. Pero algunos jóvenes seguramente captarán el mensaje y se librarán de seguir esta moda decadente.

Estimados rabinos, quienes poseen una verdadera pureza espiritual no deberían temer al mal. Consideren que hoy en día, en Israel, incluso en Jerusalén, los homosexuales organizan marchas obscenas. Esto contribuye a legitimar la homosexualidad, a ponerla de moda y, por ende, a su propagación. Algunos rabinos han manifestado su desacuerdo verbalmente, e incluso han recomendado contramanifestaciones, pero estas medidas tibias distan mucho de ser suficientes para detener esta tendencia; se requiere mucha más contundencia para acabar con este monstruo. Tomen una postura firme y actúen con decisión.

Los homosexuales utilizan astutamente todas las herramientas que les brinda una interpretación simplista y falaz de la democracia para impulsar su causa subversiva. Son un grupo de presión educado y adinerado, numeroso e influyente, capaz de llegar a legislaturas nacionales y organismos internacionales. A juzgar por sus éxitos en Norteamérica y Europa, muy pronto lograrán obtener en Israel toda la libertad legal que desean para corromper a muchísimos jóvenes judíos. No se sorprendan si, además, con el tiempo exigen la censura de los versículos antihomosexuales de la Torá.

Pero existe una única manera de impedir que estas personas detestables sigan avanzando, al menos en el mundo judío. Consiste en que todas las autoridades rabínicas de Israel (y, de hecho, del mundo) se reúnan y declaren conjuntamente que todos los homosexuales y homófilos declarados ya *no son judíos* . Solo una prohibición tan contundente puede infundir temor de Dios en algunos de estos individuos, y solo los rabinos más importantes (al menos los ortodoxos y tradicionales) tienen el poder institucional y moral para hacerlo.

Los términos «judío» y «homosexual» deben entenderse como antítesis, términos contradictorios. No puede existir un «homosexual judío»: tal concepto es una vergüenza para todo judío decente. Los judíos normales no desean ser asociados con homosexuales, ni siquiera en pensamiento. Tal comportamiento es la máxima expresión de depravación, algo incompatible con el judaísmo. Que quede claro: si eres judío, no puedes ser homosexual; y si eres homosexual, no puedes ser judío.

Si alguien reconoce públicamente ser homosexual en los medios de comunicación, o admite ser homosexual frente a dos o más testigos, entonces esa persona debería ser formalmente excluida

de la religión judía (por ejemplo: Dana Olmert, la hija del actual primer ministro, y varios supuestos "rabinos" reformistas y conservadores).

Además, si alguien, de palabra o de obra, se posiciona públicamente a favor de la homosexualidad o de los "derechos" homosexuales, entonces esa persona también debería ser declarada excluida de la religión judía (por ejemplo: ciertos jueces del Tribunal Supremo de Israel, ciertos miembros de la Knesset, ciertos académicos y periodistas).

¿Qué significa la excomunión? Si se trata de un hombre, ya no se le contará como parte de un *minyán* ni se le llamará a la lectura de la Torá, ni se le concederán los deberes y privilegios que normalmente se otorgan a los judíos. Si se trata de una mujer, los hijos que tenga a partir de entonces no serán reconocidos como judíos. Además, a estas personas no se les permitirá asistir a los servicios de Yom Kipur ni ser enterradas en cementerios judíos.

Si bien estas exclusiones pueden ser difíciles de administrar y hacer cumplir en la práctica, el mensaje teórico que transmiten es importante y efectivo. Un tribunal rabínico tendría que decidir cada caso y se debería mantener una lista negra centralizada.

Inevitablemente, algunos objetan: ¿qué pasa con *la teshuvá* (arrepentimiento)? Si los rabinos consideran que los exhomosexuales son redimibles (aunque no veo en qué se basan para ello), entonces, si tras ser expulsados del judaísmo desean sinceramente regresar, tendrían que someterse a la conversión *halájica* como cualquier otro no judío. A la mayoría de las personas en cuestión no les importa su identidad judía; pero algunas podrían reconsiderarlo y cambiar su comportamiento.

Cabe señalar que los gobiernos seculares no pueden, legalmente, impedir que las autoridades religiosas excluyan de su religión a quien consideren oportuno. Una religión es como un club privado, en principio libre para elegir a sus miembros. Por supuesto, un gobierno puede retener fondos muy necesarios, utilizar medios de presión similares o incluso perseguir y encarcelar a personas con cualquier pretexto; pero entonces los rabinos deben decidir qué es lo más importante para ellos.

Los rabinos no pueden permanecer pasivos; deben actuar; esa es su responsabilidad. La excomunión es la única herramienta poderosa que tienen a su disposición, si realmente se oponen con firmeza a la homosexualidad. Solo mediante medidas tan radicales y contundentes se puede frenar esta tendencia. Si nuestros líderes espirituales no demuestran el valor y la determinación necesarios, habrán fracasado en su ministerio; y el mundo se volverá aún más confuso, oscuro y feo.

Referencias

Diccionario de filosofía . Editado por Anthony Flew. Londres: Pan, 1979.

Un compendio de citas judías. Editado por Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Bar-Zeev, Hai. *Una conferencia juive du Coran: Essai* . París: Berg Internacional, 2005.

Batchelor, Stephen. Ed. *La joya en el loto: una guía de las tradiciones budistas del Tíbet.* Londres: Wisdom, 1987.

Blofeld, John. Trad. *La enseñanza zen de Huang Po: Sobre la transmisión de la mente* . Nueva York: Grove, 1958.

Bodhidharma. *La enseñanza zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. Nueva York: North Point, 1989.

Boorstin, Daniel J. *Los buscadores: La historia de la continua búsqueda del hombre por comprender su mundo* . Nueva York: Vintage, 1999.

El Dhammapada . Juan Mascaro, trad. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1973.

Dogen. *La iluminación se despliega: Las enseñanzas esenciales del maestro zen Dogen* . Editado por Kazuaki Tanahashi. Boston: Shambala, 2000.

Éracle, Jean. *Enseignements du Bouddha* . París: Librio, 2005.

Feynman, Richard P. *El significado de todo esto.* Nueva York: Basic, 1998.

Gould, Stephen Jay. *Las piedras mentirosas de Marrakech: penúltimas reflexiones sobre historia natural* . Londres: Vintage, 2001.

Gould, Stephen Jay. *Rocas de las edades: Ciencia y religión en la plenitud de la vida* . Londres: Vintage, 2002.

Higayon: Estudios de lógica rabínica. Editado por Moshe Koppel y Ely Merzbach. Ramat-Gan: Aluma, 1990-2000.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana* . Texto electrónico del Proyecto Gutenberg (Internet).

Kamalashila (Anthony Matthews). *Meditación: El camino budista de la tranquilidad y la comprensión* . Birmingham: Windhorse, 1992.

Kapleau, Philip. *Los tres pilares del zen: enseñanza, práctica e iluminación* . Nueva York: Anchor, 1989.

Lao-Tzu. *El modo de vida.* Trad. Witter Bynner. Nueva York: Capricorn, 1962.

Magee, Bryan. *Los grandes filósofos: una introducción a la filosofía occidental* . Oxford: Oxford, 1987.

Mu Soeng. *El Sutra del Diamante: transformando nuestra percepción del mundo* . Boston: Wisdom, 2000.

Paramananda (John Wilson). *Cambia tu mente: una guía práctica para la meditación budista* . Birmingham: Windhorse, 1996.

Steinsaltz, Adin. *La rosa de trece pétalos: un discurso sobre la esencia de la existencia y la creencia judías* . Edición ampliada. Trad. Yehuda Hanegbi . Nueva York: Basic, 2006.

Suzuki, DT *Ensayos sobre el budismo zen, Primera serie* . (1949). *Segunda serie* . (1953). Londres: Rider, 1970, 1980.

Suzuki, DT *La doctrina zen de la no-mente: El significado del sutra de Hui-neng (Wei-lang)* . Boston: Weiser, 1972.

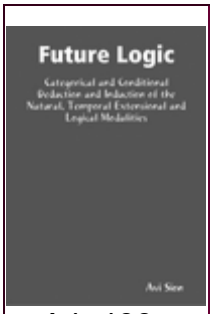
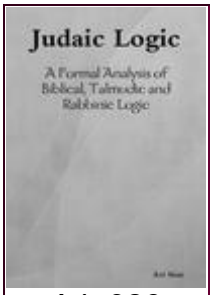
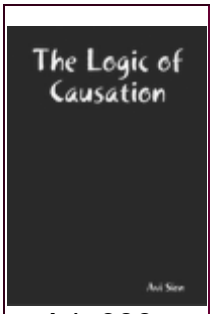
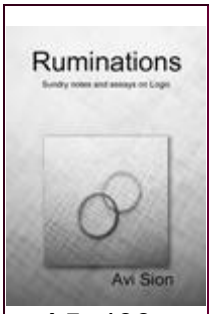
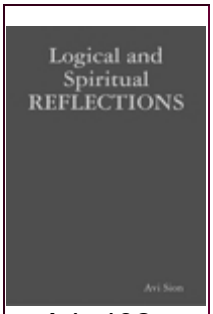
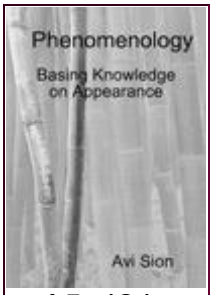
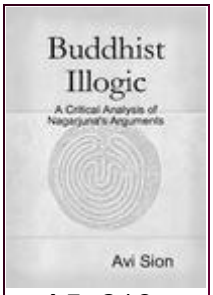
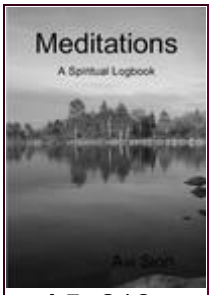
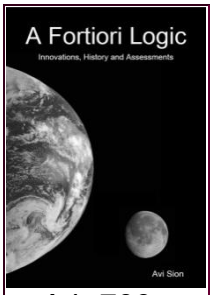
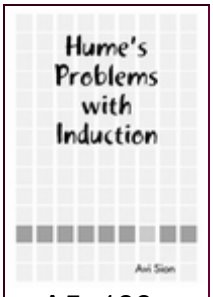
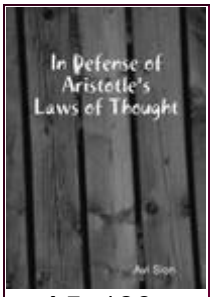
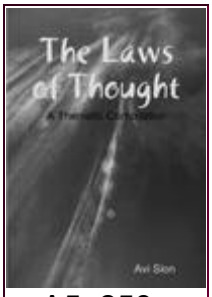
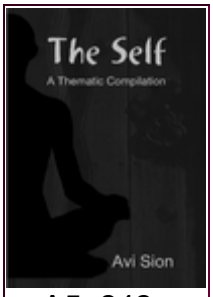
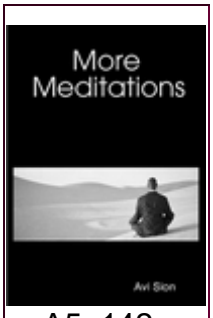
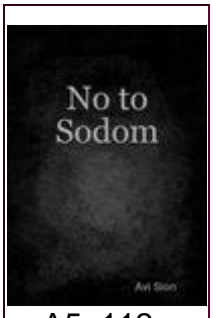
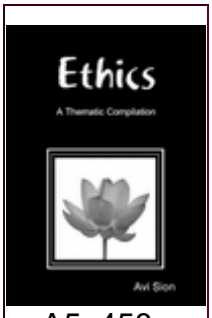
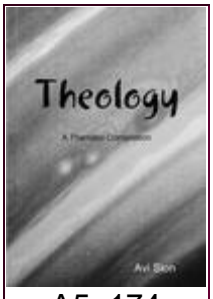
Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nueva York: Weatherhill, 1970.

Wile, Douglas. Comp. y Trad. *Transmisiones secretas de la familia Yang* . Edición revisada. Nueva York: Sweet Ch'i, 1983.

Yourgrau, Palle. *Un mundo sin tiempo: El legado olvidado de Gödel y Einstein* . Nueva York: Basic, 2005.

(La lista anterior no pretende ser una bibliografía, sino que simplemente detalla los libros a los que se hace referencia en el texto).

Obras de Avi Sion:

Las diez obras principales del autor:				
 A4, 466p	 A4, 326 páginas	 A4, 386p	 A5, 400p	 A4, 402p
 A5, 424p	 A5, 216p	A5, 408p	 A5, 218p	 A4, 700p
Diez libros más derivados (por subdivisión o compilación) de los diez anteriores:				
 A5, 188p	 A5, 180p	A5, 212p	 A5, 258p	 A5, 242p
A5, 182p	 A5, 142p	 A5, 112p	 A5, 458p	 A5, 174 páginas

El presente trabajo se inició en agosto de 2006 y se completó en abril de 2008. Fue revisado y ampliado hasta noviembre de 2008. Se añadieron adiciones en diciembre de 2009.

ISBN 978-1495220951