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.

VOLUNTAD
y conceptos causales afines

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© Avi Sion , 2004.

Protegido por las convenciones internacionales de derechos de autor.
Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de ninguna manera, ni almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, sin el permiso expreso del autor-editor, excepto en el caso de citas breves con el debido reconocimiento.

Edición CreateSpace, 2014.

Publicado por primera vez en 2004.
Por Avi Sion en Ginebra, Suiza.

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
Voluntad y conceptos causales afines.

Sin índice. Sin bibliografía.

ISBN 978-1495927836

ABSTRACTO.

Voluntad y conceptos causales afines es una obra de etiología y metapsicología. La etiología es la rama de la filosofía y la lógica dedicada al estudio de la causalidad (la relación causa-efecto) en todas sus formas; y la metapsicología es el estudio de los conceptos básicos comunes a todo discurso psicológico, la mayoría de los cuales son causales.

La volición (o libre albedrío) debe distinguirse de la causalidad y la espontaneidad natural. Estas últimas categorías, es decir, la causalidad determinista y su negación, se han tratado en una obra aparte, *La lógica de la causalidad* . La volición puede caracterizarse como causalidad personal, una relación entre un agente (el yo o alma) y sus acciones (actos de voluntad). A diferencia de la causalidad, esta relación no puede definirse completamente mediante proposiciones condicionales (si-entonces). Si bien podemos afirmar que el agente es condición indispensable de sus acciones, no podemos decir que el agente sea invariablemente seguido (en todas o en circunstancias específicas) por sus acciones. Parece que tanto un acto de voluntad como su negación siguen siendo posibles para un alma en cualquier conjunto de circunstancias. Esto define la libertad de la voluntad e implica la responsabilidad del agente por sus acciones. La introspección proporciona conocimiento de actos de voluntad particulares.

La existencia del libre albedrío implica una distinción entre causalidad necesaria (determinismo independiente de la voluntad) y causalidad inercial (determinismo, salvo que intervenga alguna voluntad contraria). Un acto de voluntad se produce en un plano espiritual. Puede tener consecuencias naturales (mentales o físicas); aquellas que inevitablemente lo siguen pueden considerarse directamente voluntarias, mientras que las que varían según las circunstancias deben considerarse indirectamente voluntarias. La voluntad presupone cierto grado de consciencia. Los llamados actos involuntarios de voluntad implican un mínimo de atención, mientras que los actos conscientes son plenamente conscientes. Incluso el mero capricho implica intención. Además, la mayoría de las voliciones implican valoración, algún tipo de proyección de objetivos, deliberación sobre los medios, elección y decisión. Para juzgar la responsabilidad, se requieren diversas distinciones, como la que existe entre consecuencias intencionales, incidentales y accidentales.

La acción volitiva puede verse afectada por las condiciones del mundo que rodea a su agente, pero también, de forma más íntima, por la **influencia** de aspectos concretos o abstractos de ese mundo que el sujeto ha percibido. El concepto causal de influencia, y su implicación en la cognición (de información interna o externa, incluidas las emociones), es crucial para medir el esfuerzo que implica la voluntad. Las influencias facilitan o dificultan la voluntad, pero no limitan su libertad esencial. Todos los conceptos causales utilizados en la explicación psicológica —afecciones, apetitos, instintos, hábitos, obsesiones,

compulsiones, impulsos y deseos— pueden dilucidarse gracias a este importante hallazgo. Gran parte del comportamiento humano (y animal) puede, por lo tanto, reconocerse como volitivo y como influenciado de diversas maneras.

«Volición y conceptos causales afines» es una obra de ambicioso alcance, cuyo objetivo es resolver definitivamente los problemas filosóficos y lógicos que siempre han obstaculizado el progreso de la psicología. Aclara la estructura y el funcionamiento de la psique, facilitando así las labores higiénicas y terapéuticas. Se analiza la relación entre la voluntad y las leyes físicas, así como el lugar de la voluntad en la biología. Se examinan, de forma incidental, conceptos biológicos análogos al de propósito. También se abordan cuestiones teológicas, así como algunos temas de ética y derecho.

Y el Señor le dijo a Caín:

¿Por qué estás enojado? ¿Y por qué estás abatido?
Si haces el bien, ¿no serás aceptado?
y si no haces bien, el pecado acecha a la puerta,
y a ti te será su deseo.

*Sin embargo, tú puedes gobernar sobre él.**

Génesis 4:6-7. La Biblia de Jerusalén (Jerusalén: Koren, 1992).

Contenido

1. Relaciones causales básicas 9
   1. Causalidad y voluntad 9
   2. Causalidad y modalidad 17
   3. Espontaneidad 19
   4. Contingencia relativa frente a contingencia absoluta 24
2. Interacciones entre Voluntad y Causalidad 27
   1. Necesidad e inercia en la causalidad 27
   2. Voluntad directa e indirecta 33
   3. Materia, mente y espíritu 38
   4. Concebir la voluntad divina 40
   5. El estudio de la voluntad 44
3. Análisis adicional de Volition 48
   1. Conocimiento de la voluntad 48
   2. Libertad de la voluntad 53
   3. Decisión y elección 58
   4. Objetivos y medios 62
4. Conciencia y Responsabilidad 67
   1. La conciencia en la voluntad 67
   2. Los factores de responsabilidad 74
   3. Juzgar, y juzgar erróneamente, a las personas 79
5. Influencia y libertad 89
   1. La influencia se produce a través de la conciencia 89
   2. Conocimiento del esfuerzo, la influencia y la libertad 94
   3. Análisis formal de la influencia 97
   4. Incitación 103
6. Análisis adicional de la influencia 109

1. Algunas características de la influencia .. 109
2. Procesos de influencia 116
3. Los instintos en relación con el libre albedrío 121
4. Liberación de influencias no deseadas ... 124
5. Proposiciones sobre el futuro 126
7. El funcionamiento de la voluntad 128
1. Contexto cultural y consideraciones epistemológicas 128
2. Contexto teórico 132
3. Etapas del proceso de la voluntad 142
4. El alcance del libre albedrío 153
8. La voluntad y las ciencias especiales 158
1. La voluntad y las leyes de la física 158
2. Voluntad y biología 166
3. Psicología terapéutica 172
9. Voluntad, vehemencia y capricho 180
1. Cognición, voluntad y valoración 180
2. Velleity 189
3. Capricho 193
4. Divisiones internas 196
10. Afecto y apetito 199
1. Valoración 199
2. Las principales valoraciones 203
3. Etología 212
11. Complicaciones de la influencia 221
1. Hábitos 221
2. Obsesiones y compulsiones 224
3. El ego aborrece el vacío 235
12. Impulsos y deseos 243
1. Impulsos y deseos físicos 243
2. Impulsos y deseos mentales 255

3. Análisis formal de los impulsos físicos y mentales 260
4. ¿Existen impulsos *dentro* del alma? 264
5. Análisis formal de los impulsos espirituales 268
13. Lo cuasi-propósito en la naturaleza 275
1. Intencionalidad 275
2. Funciones orgánicas 277
3. La continuidad de la vida 283
14. Conceptos de evolución 289
1. La forma lógica de la evolución 289
2. Evidencia de la evolución 295
3. Mutación aleatoria 299
4. Selección natural 305
15. Más sobre Evolution 311
1. Darwinismo social 311
2. Darwinismo espiritual 317
3. Perspectivas teológicas 321
16. El yo 328
1. Desenredando la mente 328
2. El yo .....abstracto *frente al* yo concreto 332
3. Diversas reflexiones sobre el alma y Dios 345
17. Algunos temas de deontología 357
1. Ética fundacional 357
2. La ética concierne a los seres vivos, pensantes y que quieren vivir ..... 365 días al año.
3. Conciencia y conformismo 369
4. Tai Chi, karma yoga y fe 373
18. Más temas en deontología 380
1. Inducción de la ética 380
2. Fórmulas éticas 387
3. Filosofía del derecho 393

19. Apéndices y referencias 400
1. Algunas pautas de lógica formal 400
2. Las cuatro causas de Aristóteles 405
Referencias 410
Obras de Avi Sion 411

Figuras

1. Mapeo del proceso de la voluntad 143
2. Cómo los sujetos y objetos momentáneos dan lugar a abstracciones 333

1. RELACIONES CAUSALES BÁSICAS

1. Causalidad y voluntad

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

La causalidad es, cabe destacar, *una relación* de algún tipo entre dos o más cosas individuales o tipos de cosas [1]. Si dos cosas no están relacionadas por causalidad o voluntad, se dice que no están causalmente relacionadas, sin que ello implique excluir la posibilidad de que cada una pueda tener una relación causal con otras cosas. La noción de espontaneidad, que se refiere a eventos que se consideran no causados por *nada* más, se analizará más adelante.

'Causalidad' es el término que aplicaremos a *los deterministas. La causalidad* , que puede describirse de

---

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

forma general como la relación causal entre cosas, cualidades o eventos «naturales», que hace que, individual o colectivamente, se comporten con ciertas regularidades de conjunción o separación. Una causa en la causalidad puede denominarse «causativa».

Esta forma *natural* de causalidad se puede definir con relativa facilidad, *con referencia a Proposiciones condicionales* de diversos tipos y formas. Entendemos tácitamente las distintas formas de condicionamiento natural, temporal, extensional y lógico como expresiones de un vínculo subyacente, al que denominamos causalidad, o más específicamente, causalidad. Los patrones de comportamiento de las cosas son empíricamente, y luego inductivamente o deductivamente, identificables [2]; el vínculo causal subyacente es una suposición intuitiva generalizada que requiere un profundo trabajo filosófico para su elucidación y validación.

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

---

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

«Voluntad» es el término que aplicaremos a *la causalidad indeterminista* , que puede describirse, en términos generales, como la relación causal entre un agente y cualquier acción suya, es decir, entre una «persona» (ya sea Dios [3], un ser humano o un animal) y su [4]voluntad (ya sea

---

[3] Algunos lectores podrían considerar fuera de lugar mis referencias ocasionales a Dios en esta obra, al igual que en otras. En la actualidad, muchos consideran que cualquier referencia a Dios es necesariamente apologética y prejuiciosa. Pero insisto: esta es *una obra filosófica secular y racional* . Simplemente me niego a dejarme intimidar por pseudofilósofos ignorantes que afirman que el ateísmo es un hecho científico establecido. Me considero un filósofo de la antigua y elevada tradición, que no admite dogmas de moda. En este contexto, *la teología* se reconoce como un campo legítimo y noble de debate filosófico abierto, en el que tanto el teísmo como el ateísmo tienen voz y deben argumentar racionalmente, aunque ambos puedan permanecer siempre igualmente especulativos. En mi opinión, quienes afirman que el ateísmo es científico son tan epistemológicamente despreciables como quienes afirman conocer lo Divino mediante la experiencia y el razonamiento ordinarios. El papel de la filosofía aquí es simplemente eliminar ciertas ideas incoherentes y, por lo tanto, limitar el campo a un número más reducido de ideas respetables. Más allá de eso, todas las creencias (incluidas las ateas) son convicciones personales.

[4] Para mayor brevedad y claridad, usaré el pronombre «él» en un sentido general, refiriéndome a Él (Dios), él/ella (un ser humano) o ello (un animal); es decir, cualquier «persona», cualquier entidad capaz de actuar, que posea voluntad propia. Con esta terminología no pretendo expresar una opinión sobre si todos los animales tienen «personalidad»; quizás solo los animales superiores la tengan, pero no los insectos ni las bacterias. Simplemente deseo contemplar la posibilidad, no descartarla de plano. Del mismo modo, con respecto a Dios, al mencionarlo no pretendo expresar opiniones religiosas. Incluso en el caso de los humanos, no se pretende aquí afirmar que todas sus acciones sean voluntarias. (Por cierto, los animistas

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

Esta forma *personal* de causalidad es mucho más difícil de definir. El enfoque más simple es por negación: afirmar que existe un vínculo causal de algún tipo, pero negar que adopte la forma de un condicionamiento natural, temporal, extensional o lógico. Así, la volición se refiere a un comportamiento que no muestra patrones fijos, pero en el que todos, sin embargo, intuimos una causalidad puntual. De hecho, deberíamos decir que la noción de vínculo se debe principalmente al sentido interno de la voluntad; luego, por analogía, se amplía para incluir los vínculos entre eventos externos a la voluntad. Esto parece ser cierto para el individuo y, presumiblemente, en la historia del pensamiento [5].

---

considerarían incluso a las piedras como poseedoras de cierta voluntad; algunos filósofos alemanes del siglo XIX hablaban románticamente de la Voluntad como una especie de fuerza general de la Naturaleza). Nuestro objeto de estudio esencial aquí es el hecho abstracto de la voluntad o la capacidad de acción, y no tanto sus concreciones particulares (reales o supuestas). Todo esto quedará claro más adelante cuando analicemos los límites naturales de la voluntad.

[5] Parece ser —aunque se necesitaría mucha investigación para establecerlo indudablemente como un hecho histórico— que la humanidad inicialmente explicaba (en el momento en que buscaba explicaciones) todos los movimientos naturales de forma antropomórfica, haciendo referencia a la voluntad más que a la causalidad. Este parece ser uno de los pilares de la creencia animista, que proyecta espíritus locales, genios o dioses en los

El desarrollo de esta noción fundamental y común de vínculo causal, desde la voluntad hasta los acontecimientos naturales, procede de la siguiente manera: todo aquello que permanece evidentemente inalterado por nuestros esfuerzos, independientemente de la voluntad de cada uno, se considera naturalmente «unido» o «conectado». Así, mientras que la voluntad puede definirse en parte por la negación de las formas de causalidad natural (condicionamiento), la causalidad, a su vez, se define en parte por la negación del poder de la causalidad personal.[6]

La causalidad natural o determinista muestra patrones, accesibles directa o indirectamente por medios empíricos (proceden de percepciones concretas, que luego se

---

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

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

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

Cabe señalar nuevamente que la causalidad es esencialmente *una relación* . Dado que no percibimos la relación en sí, sino solo, en el mejor de los casos, sus términos, no es fenoménica; es decir, carece de cualidades materiales sensibles o equivalentes mentales de las mismas. La aprehendemos, como ya se ha sugerido, mediante la intuición durante los actos de voluntad, y la inferimos por analogía (un acto conceptual) para que exista de manera similar en la causalidad. Por lo tanto, se caracteriza mejor como una abstracción.

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

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

generales, mientras que en el segundo caso se conocen *per se* .

- Es decir, la causalidad implica leyes naturales o uniformidades [7]: es a partir de nuestro conocimiento de que un *tipo de* cosa causa otro *tipo de* cosa que sabemos que un *ejemplo* del primer tipo de cosa ha causado un *ejemplo* del segundo tipo de cosa.[8]

---

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

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

- En cambio, en la volición no podemos referirnos a generalidades inducidas o deducidas de ese tipo para establecer una conexión causal entre agente y voluntad, puesto que por definición dicha conexión es siempre *singular e impredecible* .[9]

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

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

---

implicaciones materiales son incognoscibles excepto a través de implicaciones estrictas).

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

sensoriales simples poseen órganos de movimiento simples. Los sistemas sensoriales más complejos permiten sistemas motores proporcionalmente más complejos.

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

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

2. Causalidad y modalidad

La «modalidad» se refiere a atributos de las relaciones tales como: necesariamente, posiblemente, realmente, realmente no, posiblemente no, imposiblemente, contingentemente, probablemente, improbablemente, que describen diversos grados de ser o conocer. Estos atributos están interrelacionados de diversas maneras; por ejemplo, la imposibilidad es la negación de la posibilidad. Además, se

encuentran en diferentes contextos, conocidos como tipos o «modos» de modalidad.[10]

El concepto de causalidad está estrechamente relacionado con el de modalidad. A cada tipo de modalidad le corresponde un *modo de causalidad* . Podemos distinguir tres modos principales: el lógico, el extensional y el natural, si en este último incluimos los modos espacial y temporal como casos especiales. El modo *lógico* se ocupa de las razones o explicaciones de las tesis; o de los argumentos inductivos o deductivos, es decir, los procesos inferenciales que van de las premisas a las conclusiones. El modo *extensional* se ocupa de la subsunción entre datos experienciales y conceptos, o entre diferentes conceptos, o entre las relaciones entre ellos. El modo *natural* se ocupa de las causas o efectos fenomenales o abstractos de los eventos físicos o mentales, o de los tipos de eventos.[11]

La volición, para ser precisos, se contrapone a la causalidad natural, más que a la causalidad lógica o extensional. La volición, por supuesto, interviene en los procesos racionales mediante los cuales se producen la inferencia y la clasificación lógicas, pero no podemos crear tales verdades o relaciones por voluntad propia. Podemos identificarlas, o intentarlo, o afirmarlo, pero ninguna cantidad de voluntad puede hacer que sea «verdadero» o «incluido» lo que en realidad no lo es. La volición puede considerarse, por tanto, una excepción al funcionamiento de la causalidad natural, específicamente. El modo de causalidad aplicable a la volición puede denominarse modo *personal* .

---

10 Para un estudio exhaustivo de este tema, consulte mi obra *Lógica del futuro* .

11 Nota: algunas proposiciones aparentemente mezclan modos de modalidad; pero podemos distinguirlas.

> Conviene establecer algunas convenciones terminológicas para evitar ambigüedades. La posibilidad en el modo natural puede denominarse *potencialidad* , y podemos usar el verbo « *poder»* en tales contextos (el verbo correspondiente en el modo extensional sería *«poder»* , y en el modo lógico, « *poder* »). En el modo personal, podemos reservar la palabra *«capacidad»* para «posibilidad» y usar el verbo « *es capaz de* »; otros términos que usamos comúnmente en contextos volitivos son «capacidad», «potencia», «poder». (Por cierto, en el modo ético, que es un derivado de la volición, hablamos de *«permisibilidad»* y también usamos el verbo *«poder »)* . [12]Lo mismo ocurre con las demás modalidades (necesidad, actualidad, etc.), pero no es necesario entrar en detalles aquí.

La diferencia entre potencialidad (posibilidad natural) y habilidad (posibilidad personal) resume la diferencia entre causalidad y voluntad. La potencialidad se actualiza mediante la causalidad natural, mientras que la habilidad se actualiza mediante la voluntad. El término habilidad es bastante vago y ambiguo desde el punto de vista de un lógico, porque existen muchos niveles de *disposición* para los actos volitivos y no especifica a cuál se refiere. Puedo ser capaz de hacer algo en principio si sigo ciertos pasos, y aun así estar lejos de poder hacerlo ahora mismo, sin más dilación. La habilidad, entendida en sentido amplio, es mera capacidad de acción en principio; simplemente significa que existe *alguna* manera para que la voluntad alcance el resultado en cuestión, sin especificar dicha manera. Pero la

---

[12] Consulte mi *libro Lógica Judaica* , capítulo 13, para conocer los elementos de la lógica ética (deontología).

habilidad disponible, según la formulación, puede significar que nos hemos acercado considerablemente al resultado; tal vez tanto que lo tenemos al alcance, disponible a nuestra voluntad.

3. Espontaneidad

Antes de profundizar en este análisis, examinemos brevemente la noción antítesis de espontaneidad . En su sentido primario, cabe destacar que el término «no causalidad» se *refiere* a la falta de conexión entre dos elementos *individuales o específicos* , sin implicar que cada uno de estos elementos no esté conectado a *otros* elementos no especificados. Dos elementos pueden no tener ninguna relación entre sí; comúnmente creemos que esto ocurre en el mundo, por lo que el concepto de no causalidad debe considerarse válido en cualquier caso. La «espontaneidad» es una variante más radical de este concepto, que se refiere a elementos que *carecen* de conexión con cualquier otra cosa.

La espontaneidad debe contrastarse específicamente con la causalidad natural. No consideramos que los modos lógico o extensional impliquen espontaneidad. Podría argumentarse que los «axiomas» y las «experiencias», los aparentes fundamentos irreductibles del conocimiento, son lógicamente espontáneos; pero esto sería un uso indebido del término, ya que no existe variación alguna en estos datos: simplemente existen, siempre fácticos, independientemente del momento en que se incorporaron a nuestro conocimiento. Por otro lado, el concepto de espontaneidad natural no debería limitarse a los eventos físicos, sino que también puede aplicarse a los mentales.

La mayoría de la gente acepta la idea de que algunas cosas están conectadas entre sí, mientras que otras no, aunque a su vez puedan estar conectadas con otras cosas. Algunos niegan la existencia de la espontaneidad , es decir, afirman que todo está interconectado con al menos otras cosas, ya sea por causalidad (solo para los deterministas más extremos) o por voluntad. Pero debería quedar claro que el concepto de espontaneidad no es impensable: simplemente se refiere a una negación general de las relaciones causales. La espontaneidad puede considerarse que ocurre en *dominios o regiones limitadas* del mundo, sin negar la existencia de causalidad en otros niveles o partes del mismo. Algunos legos y filósofos llegan incluso a afirmar que *todo* es espontáneo, que nada está conectado con nada más; pero la creencia en la espontaneidad no tiene por qué llegar a tal extremo nihilista.

En cualquier caso, para siquiera abordar el tema, debemos admitir, para empezar, las nociones de causalidad y espontaneidad. Es lógicamente concebible que algunas cosas estén conectadas entre *sí* , pero que otras no lo estén con *ninguna* . No es necesario admitir la espontaneidad para todas las cosas si la admitimos para algunas. Además, debe quedar claro que si la espontaneidad es posible para algo en particular en una región específica del mundo, no se deduce que *cualquier cosa* pueda surgir en ese contexto. Puede haber solo un cierto *rango* de eventos espontáneos posibles, y nada más allá de ese rango. Esto puede entenderse haciendo referencia a las disyunciones.

Es concebible que " **A *debe* ser B, C o D, pero *no puede* ser E ni F, etc.** " y que " no **existe *ninguna cosa X tal que* 'si X ocurre, A es necesariamente B', o 'si X ocurre, A es necesariamente C', o 'si X ocurre, A es necesariamente D'** ". En tal caso, podemos predecir que *uno de* B, C o D

surgirá inevitablemente en A (excluyendo otras alternativas posibles como E, F, etc.), pero no podemos predecir *cuál* , porque no existe una X causal para ninguno de ellos. Las modalidades "debe" y "no puede" en las proposiciones anteriores indican cierto grado de determinismo; mientras que la expresión "o" significa que existen alternativas y la ausencia de causalidad para ellas implica cierto indeterminismo. Por lo tanto, el determinismo y el indeterminismo pueden coexistir; y la espontaneidad puede ser muy limitada y no necesariamente ilimitada.

Hoy en día, la posibilidad de espontaneidad en la materia se toma muy en serio. Me refiero al Principio de Incertidumbre de Werner Heisenberg (1927), según el cual la posición y el momento de una partícula subatómica no pueden medirse con precisión simultáneamente. Esto se ha interpretado como un principio de indeterminación, es decir, con un significado no meramente epistemológico sino ontológico, especialmente por Niels Bohr [13]. Desde este descubrimiento físico, que aparentemente ha llegado para quedarse, debemos admitir que no todos los fenómenos naturales están sujetos a

[13] Esto se conoce como la interpretación de Copenhague. Cabe aclarar que se trata de un caso de pensamiento positivista, que podría expresarse como «supongamos que las cosas son solo lo que parecen en la superficie, es decir, que no hay nada más profundo que podamos conocer». Este razonamiento se utiliza, por ejemplo, en la teoría de la relatividad, donde no se concibe un reposo absoluto que subyace a los diversos movimientos relativos que percibimos. No rechazo este enfoque aquí; pero conviene señalar que su respetabilidad intelectual en la historia moderna es bastante reciente, datando de finales del siglo XIX · Un enfoque equivalente con respecto a los fenómenos de la perspectiva visual diría: cuando los cuerpos parecen más pequeños a la distancia que cuando están más cerca de nosotros, realmente son más pequeños; no se trata simplemente de una ilusión óptica.

la causalidad; algunos parecen regirse por una forma de ley menos extrema, meramente probabilística. Este escenario, por supuesto, debe tenerse en cuenta de ahora en adelante en nuestro análisis filosófico y lógico de la causalidad.

Pero tengamos en cuenta que el hecho de que podamos *imaginar* cosas que aparecen y desaparecen sin ton ni son, como en un dibujo animado de Walt Disney, no significa que tales cosas sean posibles. También cabe preguntarse: ¿es un universo compuesto únicamente por sucesos singulares, desprovistos de toda regularidad y sin conexión alguna entre sí, *fundamentalmente* diferente de uno en el que rige la Ley Natural o la Voluntad Divina? La respuesta dista mucho de ser clara. La espontaneidad, entendida como mero azar o anarquía absoluta, es extremadamente difícil de definir con precisión; es decir, ¡no es seguro que sea completamente concebible!

Podríamos decir que *el caos* es el límite infinito de la «complejidad de la ley». El caos implica crisis frecuentes en la regularidad, cambios de orden repentinos y repetidos. A medida que disminuye el orden, las fórmulas matemáticas capaces de expresarlo aumentan en complejidad. El orden perfecto es, en última instancia, monismo; el pluralismo del mundo implica diversos grados de orden. El caos puede, por lo tanto, implicar un orden extremadamente complejo, así como la ausencia total de orden. En otras palabras, ¡los conceptos de caos y orden convergen finalmente!

Además, la espontaneidad, entendida como azar, es en cierto modo una forma de determinismo, ya que *lo que sucede por casualidad no está bajo el control de ningún agente volitivo* [14]. Para nosotros, tales eventos escapan tanto a nuestro

[14] Excepto, quizás, Dios.

control como los regidos por la ley natural; de hecho, incluso más, puesto que en estos últimos podemos confiar y utilizarlos, mientras que los primeros son impredecibles (o, en el mejor de los casos, probabilísticos). En un mundo de azar, somos *aún más pasivos* que en uno regido por la ley natural. En otras palabras, los conceptos de causalidad y espontaneidad natural se entrelazan y, en última instancia, tienden a una interpretación común —mecanicista— *del* mundo.

Incluso en la causalidad indeterminista existe un fuerte componente de espontaneidad, ya que la voluntad es, en cierto grado (de hecho, en distintos grados), libre e impredecible. Así, en algunos aspectos la espontaneidad se asemeja a la causalidad, y en otros, a la voluntad.

También podemos, a un nivel más profundo, afirmar que todo es «espontáneo» en el sentido de mera casualidad. Pues incluso las relaciones causales, como objetos o eventos en el universo, en última instancia «simplemente son»; son hechos irreductibles. No podemos concebir una infinidad de *niveles* de causalidad; la raíz del problema debe estar en algún punto: una Primera Causa o Motor Inmutable. Solo podemos especular sobre si el «evento» primario es una ley natural, la voluntad divina o un mero azar.

Otra posible aplicación moderna de la espontaneidad es la teoría del Big Bang de Stephen Hawking. Mientras que la aplicación anterior se refería a lo infinitamente pequeño (mecánica cuántica), esta se centra en eventos astronómicos: el origen de la existencia. Se supone que el universo —incluida la materia, el movimiento, el espacio y el tiempo— surgió de la nada hace unos 15 mil millones de años (aproximadamente). Esta tesis implica la espontaneidad en un sentido aún más radical. Si los físicos hacen tales

afirmaciones, entonces los filósofos y lógicos, por supuesto, deben prestarles mucha atención.

La postura más sensata, al menos *desde el principio* , parece ser aceptar todos estos conceptos sin cuestionarlos y evitar doctrinas extremistas o generalizadoras. El ámbito mecánico, o la causalidad en un sentido más amplio, bien puede abarcar desde la pura espontaneidad, pasando por diversos grados de probabilidad individual o colectiva, hasta la conexión absoluta. Esta última abarca, aparentemente, la mayor parte de la naturaleza, o al menos la mayoría de los acontecimientos que experimentamos a diario.

4. Contingencia relativa frente a contingencia absoluta

El concepto de causalidad, o causalidad natural/determinista, implica en última instancia *la necesidad* . Esto significa que cuando nos topamos con una relación causal aparentemente innecesaria, lo parece únicamente debido a nuestra incapacidad para descubrir o especificar todas las causas parciales que la componen. En este contexto, todo es, en principio, predecible. Dicha contingencia puede caracterizarse como *relativa* . Así es como solemos concebir el funcionamiento de la «naturaleza», es decir, el mundo sin contar a las «personas».

Por otro lado, el concepto de volición, o causalidad personal/indeterminista, implica en última instancia *contingencia* . Aquí, la contingencia se entiende como *absoluta* . Tales relaciones causales son puntuales, y las singularidades no se subsumen en generalidades. Sin embargo, la volición tiene sus límites. Como se analizará más adelante, la volición se refiere principalmente a la

volición directa; la volición indirecta es un concepto derivado que considera la interacción entre la causalidad natural y la personal. Esta última explica por qué algunos actos de voluntad no necesariamente tienen el resultado deseado, sin debilitar el poder de la volición directa. Como también veremos, la influencia es otro concepto causal que sirve para delimitar de forma realista la volición: la volición opera en un contexto informativo, que puede modificarse por medios naturales o volitivos. Si bien dicho contexto no determina las decisiones de una persona, sí desempeña un papel en su génesis, facilitándolas o dificultándolas.

Nuestra concepción de la naturaleza se ha vuelto, de hecho, más compleja últimamente, ya que la física (como se mencionó anteriormente) ha aceptado la indeterminación real en la mecánica subatómica y la aparición verdaderamente *ex nihilo* del universo. Por lo tanto, no podemos, como acabamos de intentar, distinguir entre naturaleza y voluntad simplemente diciendo que la primera implica necesidad, mientras que la segunda implica contingencia. También debemos establecer una distinción entre espontaneidad mecánica y espontaneidad personal, aunque ambas puedan clasificarse como contingencias absolutas. Podemos, al menos superficialmente, hacerlo con referencia a la «agencia», diciendo que la espontaneidad natural no tiene un agente aparente, mientras que la voluntad sí lo tiene: un agente consciente.

2. INTERACCIONES ENTRE LA VOLUNTAD Y LA CAUSALIDAD

Al analizar la causalidad y la voluntad, debemos considerar las relaciones intermedias o afines que vinculan estos dos ámbitos de la causalidad. Para una descripción más detallada de la causalidad, se remite al lector a mi obra *La lógica de la causalidad* [15].

1. Necesidad e inercia en la causalidad

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

Nuestra comprensión del término «naturaleza» se refiere principalmente a relaciones ***necesarias*** , de modo que, independientemente de lo que ocurra en el mundo, esa secuencia particular de dos cosas está destinada a suceder; es decir, una vez que surge una, la otra también está destinada a surgir. Los detalles pueden variar de un caso a otro en cuanto al tiempo (la secuencia puede ser simultánea o en un momento determinado posterior o algún tiempo después), el lugar (aquí, allá) y otros aspectos; pero la correlación es inflexible. La mayoría de los eventos causales en el mundo proceden así, implacablemente, como cursos de eventos

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

inevitables e invariables que ningún otro evento natural, y mucho menos ninguna voluntad (o al menos ninguna voluntad humana o animal), puede impedir o desviar de ninguna manera. Por ejemplo, la evolución y la trayectoria del Sol están, de hecho, fuera de nuestro alcance para intervenir.

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

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

> Expresaríamos la causalidad en términos formales como (en su forma más estricta): “ **Si ocurre X, entonces ocurre Y; y si no ocurre X, entonces no**

> **ocurre Y** ” [16]. Las relaciones más débiles se pueden definir con referencia a compuestos, reemplazando 'X' por 'X1 y X2 y X3...' y 'Y' por 'Y1 o Y2 o Y3...' según sea el caso.[17]

Cuando ***interviene la voluntad*** , uno de los factores causales —ya sea la totalidad de «X» (como rara vez ocurre) o una parte «X1»— se refiere al acto volitivo, y el resto «X2», «X3», etc. (si los hay) constituyen elementos y fuerzas naturales [18], y el efecto es un evento artificial «Y». En tales casos, se aplica la condición «si X, entonces Y» o «si X1, más X2, etc., entonces Y».

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

---

16 El aspecto negativo de esta definición es tan importante como el positivo; nótese bien. La referencia de David Hume a la «conjunción constante» entre causa y efecto no es suficiente por sí sola: la ausencia de causa y la ausencia de efecto también deben encontrarse conjuntas (en el caso más fuerte). Para un análisis exhaustivo de las ideas de Hume, véase mi *Fenomenología* , capítulo II-5.

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

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

En tal caso, la condición "si no X, entonces no Y" o "si no X1, más X2, etc., entonces no Y" es operativa.

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

> Cabe señalar que *la voluntad, a diferencia de la causalidad, no* [19]*se puede definir formalmente (o más bien, no del todo) con referencia a proposiciones condicionales* . Esa es la principal dificultad del concepto de voluntad, que ha desconcertado a tantos filósofos.
>
> Es cierto que si le pides a alguien que te demuestre que tiene libre albedrío, probablemente responderá: «Mira, si quiero mover el brazo, se mueve; y si decido no hacerlo, no se mueve». Pero tales argumentos *ad libitum* («a su antojo») tienen poco peso, ya que los antecedentes *son* los actos volitivos que intentamos definir o al menos probar, y los consecuentes son simplemente efectos de estos (como sucede, en este ejemplo, efectos indirectos, que dependen de las condiciones corporales; pero lo mismo puede decirse de los efectos mentales indirectos e incluso de los efectos directos dentro del alma misma). Por lo tanto, uno bien podría objetar a la persona examinada: «¿Qué te hizo querer mover o no mover el brazo?». Incluso si este último intenta

---

19 Ver el siguiente capítulo.

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

Por lo tanto, las proposiciones condicionales no pueden usarse para definir ni siquiera probar la voluntad, sin caer en tautología, circularidad, regresión infinita o paradoja. Sin embargo, esto no *implica* lógicamente que la voluntad no exista [20]. Bien podría haber otras maneras de definirla o, al menos, de probarla. Aún podemos, como mínimo, recurrir a nuestra experiencia intuitiva de la voluntad personal como fuente y confirmación del concepto.

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

---

20 Contrariamente a lo que afirman filósofos como Gilbert Ryle.

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

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

En lo que respecta al fundamento epistemológico de las afirmaciones ontológicas anteriores, cabe destacar que nuestro conocimiento de la causalidad se adquiere *de forma inductiva* .

La proposición «Si X va seguido de Y, entonces X causa Y» puede asumirse lógicamente como verdadera, especialmente

si la combinación X+Y se observa repetidamente, a menos que se descubra que a veces X *no va* seguido de Y. En otras palabras, el razonamiento conocido como *post hoc, ergo propter hoc* (que significa «después de esto, por lo tanto, a causa de esto»), aunque deductivamente una falacia, no es falaz en sí mismo, sino solo en vista de un contexto más amplio. La secuencia observada «X va seguido de Y», como cualquier dato empírico, puede considerarse una base para la generalización, siempre que se entienda que la generalidad «X causa Y» puede requerir una particularización eventual si la experiencia posterior así lo sugiere [21]. El ajuste gradual de dichas generalizaciones nos permite identificar condiciones más complejas y relaciones causales más variables.

La relación entre causalidad necesaria e inercial es, por tanto, de generalidad y particularidad (relativa), respectivamente. Se trata de dos niveles de generalización que difieren únicamente en grado. El primero es un impulso optimista hacia el extremo, que produce un absoluto aparente; el segundo es una corrección descendente de este hacia un estatus más relativo, en vista del acceso volitivo evidente. Ambos son inductivos; pero uno ha permanecido incondicional, mientras que el otro se ha considerado condicionado a la falta de ejercicio de la voluntad.

---

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

2. Voluntad directa e indirecta

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

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

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

eventos naturales posteriores u otras voliciones pueden interferir mientras tanto e impedir la plena realización de aquello a lo que se dirigía la voluntad.

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

Cabe señalar que, si bien se utiliza la palabra «voluntad» para indicar explícitamente la implicación de la voluntad, en la práctica se emplean otras palabras que implican la voluntad de forma tácita. Por ejemplo, son comunes las palabras «hacer», «crear» o «producir», pero resultan ambiguas, ya que no siempre denotan voluntad. Generalmente, en lugar de las dos palabras «voluntad» (W), se utiliza un verbo específico de una sola palabra con la forma « voluntad» (*Ws*); por ejemplo, «camina», «canta», «piensa» o «espera», en lugar de «voluntad caminando», «voluntad esperando», etc.

Podemos distinguir entre actos de voluntad propiamente dichos y la ausencia de tales actos. En términos más formales, esto se refiere a una distinción entre « **A quiere no W** » y « **A no quiere W** », aunque a veces en la práctica la línea divisoria es ambigua (dependiendo del grado de consciencia involucrado). Estos —voluntaria y no voluntaria— son dos subclases significativas de la voluntad en un sentido más amplio, que podemos denominar voluntad positiva y negativa, o actividad y pasividad, respectivamente. Debería ser obvio que la no voluntad a menudo puede

considerarse un tipo de acto de voluntad, al menos cuando nuestra inclinación es muy fuerte a actuar y tenemos que *contenernos* para no hacerlo. Por esta razón, las consideraciones lógicas relativas a la voluntad también deberían aplicarse *mutatis mutandis* a la no voluntad, para cualquier criatura dotada de la facultad de volición en cuestión.

Decir que A puede querer W no significa necesariamente que A pueda querer W ***a voluntad*** , es decir, directa e inmediatamente; puede ser que A solo pueda llegar a W indirectamente y con el tiempo, ***a través de un proceso*** , por etapas, primero queriendo W1 en ciertas circunstancias específicas, luego queriendo W2 en otras circunstancias apropiadas, y así sucesivamente… hasta que W ocurra. Es decir, la capacidad en principio no significa capacidad sin sumisión a términos y condiciones [22]. La distinción entre voluntad directa e indirecta puede expresarse formalmente de la siguiente manera.

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

Así, en el caso de la voluntad directa, aquello a lo que apunta la voluntad es idéntico al resultado de la misma ('W' en ambos casos). En cambio, en el caso de la voluntad indirecta,

---

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

el objetivo de la voluntad (lo que hace que se la denomine voluntad de 'W') no siempre coincide con el efecto producido, llamémoslo 'V', porque la voluntad misma es insuficiente para garantizar la aparición de 'W', sino que lo hace solo cuando ciertos factores circundantes (X, Y, Z…) se alinean adecuadamente. Siempre que la voluntad se manifiesta, produce *un* efecto mínimo V (aunque solo sea dentro del agente de la misma, posiblemente en el entorno mental o incluso material); pero ese efecto (V) puede corresponder al objetivo de la voluntad (V=W) o no (V<>W): si necesariamente coincide, la voluntad puede clasificarse como directa; de lo contrario, es indirecta.[23]

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

Las condiciones requeridas pueden ser factores naturales, como un sistema nervioso y muscular en funcionamiento, o factores físicos o mentales (como una máquina o una guía) derivados de otros actos de voluntad del mismo agente o de

---

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

otros. Siempre que afecten el curso de los acontecimientos, son relevantes para la voluntad y su clasificación como directa o indirecta. Las condiciones pueden ser necesarias o contingentes; es decir, puede haber un único conjunto de circunstancias que posibiliten el resultado en cuestión, o puede haber muchas alternativas posibles.

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

3. Materia, mente y espíritu

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

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

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

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

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

Así, mientras que la causalidad puede considerarse esencialmente relacionada con secuencias de eventos (en sentido amplio) dentro del mundo material/físico, mental/imaginativo y psicosomático, la voluntad debe considerarse relacionada con el mundo espiritual y su

interacción con ese mundo de causalidad o naturaleza. Una vez que la voluntad ha introducido sus decisiones en el curso de la naturaleza, esta continúa su curso, pero por un nuevo camino; la voluntad, por lo tanto, desvía el flujo de la causalidad de otro plano (superior o más profundo).

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

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

4. Concebir la voluntad divina

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

Esta premisa no obstaculiza el conocimiento científico, puesto que todo nuestro conocimiento de las leyes naturales se basa, en última instancia, en generalizaciones a partir de casos particulares empíricos. Decir que Dios puede, si así lo desea, intervenir en cualquier ley natural no implica que vaya a hacerlo. Podemos argumentar que fue su voluntad instituir tales leyes desde un principio, aunque se reservó la posibilidad de una intervención excepcional [24]. Por lo tanto, todas las necesidades naturales relativas a nosotros, seres inferiores, pueden considerarse efectivamente necesidades, incluso si admitimos que, en sentido estricto, son inercias que, en principio, podrían ser abrogadas por la voluntad de Dios.

Esta postura debe diferenciarse del llamado ocasionalismo de filósofos como Al-Ghazali (1059-1111): estos últimos niegan la causalidad natural en favor de la voluntad divina universal, mientras que nuestra postura aquí consiste en conciliar ambas. No afirmamos que Dios sea la causa directa de todo lo que sucede en el mundo, sino que simplemente lo concebimos con el poder de intervenir a voluntad, aunque en

---

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

la gran mayoría de los casos se abstiene de ejercerlo. Al-Ghazali, musulmán, merece elogios por haber rechazado la idea de Avicena (o Ibn Sina, 980-1037), basada en la filosofía griega, de que el mundo material era una *consecuencia necesaria de Dios, insistiendo en cambio en que era producto de la voluntad* divina . Al-Ghazali creyó que debía recurrir a la negación de toda causalidad natural para lograr esa refutación; pero, como se demuestra aquí, fue una medida excesiva.[25]

Muchos pensadores se han alejado de las ideas de la creación divina y la intervención en la naturaleza, al suponer que estas ideas implican lógicamente la responsabilidad divina por todos los acontecimientos del mundo, la negación de la ley natural y el conflicto con el libre albedrío humano. Sin embargo, es posible una hipótesis coherente si comprendemos bien la diferencia entre necesidad natural e inercia, así como la que existe entre causa directa e indirecta. Respecto a esto último, vale la pena citar textualmente un pasaje de mi obra *La ilógica budista* [26]:

> Cabe señalar que «creación» no significa simplemente causalidad divina sobre el resto del universo. El tipo de causalidad que se presume es la volición, un acto libre de voluntad, más que la causalidad. Además, Dios no se concibe como la causa directa de todo en el universo, sino como Primera Causa y Motor Primordial, es decir, como la causa de su contenido inicial y su movimiento inicial, así como de las «leyes de la naturaleza» que lo rigen.

---

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

[26] Véase el capítulo 10. Se ha añadido cursiva en negrita para enfatizar.

Esto podría interpretarse, desde una perspectiva moderna, como la materia central sujeta al Big Bang, el inicio de esa explosión y la programación de la evolución de la naturaleza posterior, incluyendo la aparición de partículas elementales, átomos de complejidad creciente, estrellas y planetas, moléculas, células vivas, la evolución de las formas de vida, organismos con conciencia y voluntad, etc. (el creacionismo no tiene por qué considerarse vinculado a un escenario bíblico literal).

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

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

Todo lo que acabo de describir es *concebible* , es decir, una teoría coherente de la creación, pero esto no significa que esté definitivamente *probada* , es decir, que sea deductivamente evidente o inductivamente la única visión aceptable de las cosas en el contexto de todos los datos empíricos disponibles. Cabe destacar que no pretendo brindar apoyo incondicional a dogmas religiosos de ningún tipo. Más bien, reacciono a las pretensiones de muchos supuestos científicos de hoy en día, quienes (basándose en ideas muy simplistas de causalidad y lógica causal) afirman haber *refutado definitivamente* la creación, o quienes, como Nagarjuna, afirman que

lógicamente ni siquiera es *concebible* . Tales dogmas no constituyen filosofía genuina. Uno nunca debe dejarse intimidar por el prestigio sacerdotal o académico, sino que siempre debe mantener una mente abierta y considerar los hechos y argumentos con imparcialidad y justicia.

5. El estudio de la voluntad

En resumen, **la etiología** puede definirse como el estudio de todo lo relacionado con la causalidad, incluyendo todo tipo de relaciones causa-efecto y sus negaciones, principalmente las ya mencionadas. La etiología es una rama de la ontología, en la medida en que aclara y define teóricamente conceptos fundamentales comunes a todas las ciencias particulares, ya sean físicas o mentales (en el ámbito natural), relacionadas con la voluntad (en el ámbito espiritual) o cognitivas e intelectuales (en el ámbito lógico). La etiología también es un aspecto de la epistemología, ya que su otra tarea principal es describir y validar nuestra adquisición de dichos conceptos.

La etiología, por lo tanto, pretende desmitificar los conceptos causales en general y explicarnos cómo aplicarlos correctamente y justificarlos en casos particulares. Se trata de una ciencia filosófica y lógica, más que de una ciencia específica, ya que no se ocupa de términos concretos, salvo como muestras de datos y ejemplos didácticos. No disponemos de términos separados para el estudio de la causalidad y la voluntad, sin duda porque son temas estrechamente interrelacionados.

El estudio de la causalidad es fundamental para nuestros juicios en la vida cotidiana, en la familia y la sociedad, en el

derecho y la justicia, en la economía y la política, en la ciencia y la historia [27]. En la mayoría de los ámbitos de interés para la humanidad, los juicios causales conciernen tanto a la causalidad como a la voluntad. La psicología y la sociología no se ocupan únicamente de la voluntad, y la agricultura y la tecnología no se ocupan únicamente de la causalidad. Asimismo, aunque (como se mencionó anteriormente) la causalidad suele asociarse con generalidades y la voluntad con particularidades, el estudio de ambas formas de causalidad requiere atención a lo particular y aspira a generalidades.

Cuando se centra en la voluntad, la etiología se convierte rápidamente en lo que podría denominarse « **metapsicología** », un estudio de los fundamentos de la conciencia, incluida la voluntad. Se desarrolla como una elucidación de los términos causales más utilizados en psicología, como hábito, compulsión, obsesión, inhibición, etc. La psicología, como ciencia especializada, se preguntará qué factores específicos influyen en qué decisiones específicas, y así sucesivamente. Pero primero, debemos profundizar en los conceptos subyacentes: esa es la tarea de la metapsicología. A veces, la línea divisoria entre estos niveles de abstracción es difusa, y la metapsicología puede adentrarse en la psicología o viceversa.

---

[27] La mayoría de las teorías de causalidad ignoran esta amplia aplicación del juicio causal, concentrándose en comprender las proposiciones causales generales (como «el tipo X causa el tipo Y»), que la ciencia persigue y de las cuales supuestamente se obtienen los particulares por subsunción. Pero, como han señalado Hart y Honoré, esto suele ser inútil en la práctica, ya que con frecuencia procedemos en la dirección opuesta, mediante la generalización a partir de juicios causales particulares (es decir, «esta cosa individual, que resulta ser del tipo X, causó aquella cosa, que resulta ser Y»).

Cabe señalar que la metapsicología, al igual que todas las investigaciones filosóficas/lógicas, tiene dos aspectos interrelacionados: uno ontológico (que describe y clasifica el objeto estudiado) y otro epistemológico (¿cómo lo conocemos, o al menos sabemos de él?).

Cabe destacar que el interés y el enfoque del lógico hacia los conceptos psicológicos en este contexto son teóricos y formales, más que pragmáticos y médicos. Nos interesan, por ejemplo, conceptos intencionales como deseo, aversión, amor, odio e indiferencia, con el fin de comprender formas de discurso como «Tengo ganas de hacer X» o «Creo que debería hacer X», y analizar sus interrelaciones y las inferencias que se pueden extraer de ellas. Estos son conceptos básicos comunes a todas las teorías psicológicas.

Nuestro propósito aquí no es la psicología terapéutica. Sin embargo, así como la epistemología, aunque principalmente descriptiva más que prescriptiva, mejora nuestro pensamiento, ya que incluye el estudio detallado de argumentos lógicos, también podemos esperar que nuestra sistematización actual de conceptos psicológicos tenga un efecto beneficioso e higiénico.

Los seres humanos (y sin duda también otros animales) estamos constantemente bombardeados por una multitud de deseos y aversiones, amores y odios, esperanzas y miedos, certezas y dudas, y respuestas estéticas a la belleza y la fealdad, más o menos conscientes y cambiantes, que nos arrastran de un lado a otro en diversos grados, a menudo de forma contradictoria. También somos indiferentes a muchas cosas en un momento dado. Solemos actuar bajo la influencia de estos impulsos, aunque con frecuencia nos resistimos a ellos en función de valores más amplios o a largo plazo. El estudio de la voluntad es un intento de la

razón por clarificar y organizar los datos, y por darles orden y coherencia.

3. ANÁLISIS ADICIONAL DE LA VOLUNTAD

1. Conocimiento de la voluntad

Ya no queda mucho misterio sobre cómo definir teóricamente la causalidad y cómo establecerla en la práctica. Se trata de una combinación de cuestiones epistemológicas y ontológicas, que se resuelven con relativa facilidad. La causalidad, en general, puede expresarse en términos de proposiciones condicionales o, de forma más profunda, mediante el análisis matricial. Y las relaciones causales particulares pueden establecerse inductivamente, mediante la observación de conjunciones y separaciones de eventos y sus negaciones, así como mediante generalizaciones y particularizaciones apropiadas.

No es tan sencillo para la volición. Muchos filósofos y psicólogos se desaniman ante las dificultades que rodean el concepto de volición (o voluntad). ¿Cómo se conoce? ¿Cómo se puede definir en general? ¿Cómo se aprehenden los actos particulares de la voluntad? ¿Cómo podemos probar que pertenecen al agente, que son su responsabilidad? ¿Cómo concebir la libertad de la voluntad, y mucho menos probarla? Y así sucesivamente. Pero un pensador no debe desesperarse demasiado pronto. Podemos ir construyendo gradualmente nuestra reflexión sobre el tema y esperar aclarar las cuestiones.

> Como se sugirió anteriormente, la voluntad —a diferencia de la causalidad— no puede definirse

completamente mediante proposiciones hipotéticas (si-entonces). Sin embargo, podemos delimitar *parcialmente* la voluntad de esa manera, como sigue.

En primer lugar, nos centramos en la voluntad como la supuesta relación causal entre un agente (el alma) y ciertos acontecimientos que ocurren en su interior o a su alrededor (denominados acontecimientos de la voluntad), cualquiera que sea la forma exacta de dicha relación. Intuitivamente, se puede asumir que esta relación es *distinta de* la causalidad, aunque puede implicar algún tipo de causalidad. Una afirmación causal general, como «sin agente, no habría voluntad», puede utilizarse para demostrar la implicación parcial de la causalidad.

En segundo lugar, señalamos que sin ese agente *en particular* , esos eventos no ocurrirían —ni podrían ocurrir—; están reservados para esa alma, es irremplazable en su génesis. Esto puede expresarse como una proposición condicional: « **si no es esta alma en particular, entonces no ocurren esos eventos en particular** ». Esto último simplemente significa que el agente en cuestión (como individuo, y no solo como un ejemplo de un tipo) es una condición *sine qua non* de los eventos particulares (presumiblemente «voluntarios») que se están analizando.

Sin embargo, si bien el alma es, por lo tanto, una causa necesaria de los eventos, no los necesita causalmente, es decir, no es una causa *completa* de ellos. Pues es evidente que, en lo que llamamos volición, el alma no es invariablemente seguida por esos eventos (los eventos presuntos de la voluntad),

sino que permanece en todo momento —hasta que ocurren— también compatible con sus negaciones. Es decir, con respecto a la causalidad, la proposición condicional compuesta « **si esta alma, no-entonces estos eventos y no-entonces sus negaciones** » es verdadera [28].

Sin embargo —y ahí reside el misterio de la voluntad— intuimos que el agente, *por sí solo* , de alguna manera «hace necesarios» o «causa completamente» los acontecimientos en cuestión *cuando estos ocurren* . En ese momento, la proposición «si esta alma, entonces estos acontecimientos» se vuelve efectivamente verdadera, aunque tal cambio de «ley natural» no es posible bajo la relación denominada causalidad. Por lo tanto, en estos casos debe intervenir alguna otra categoría de causalidad, a la que llamamos voluntad.

Hasta aquí podemos llegar en una definición mediante proposiciones condicionales ordinarias. Podemos delimitar el concepto de voluntad en gran medida y distinguirlo claramente de la causalidad, pero aún así no basta para especificar completamente su estructura formal. Sin embargo, podemos avanzar más por otros medios, paso a paso, como veremos más adelante.

Ciertas cuestiones epistemológicas pueden responderse fácilmente. Para empezar, como he argumentado en *Fenomenología* , los datos brutos para el concepto de

---

[28] Recordemos al lector que la forma hipotética «si-no-entonces» es la contradicción exacta de la forma «si-entonces». Simplemente significa que el consecuente « *no sigue* » al antecedente.

volición deben ser "intuiciones" personales —en el sentido de experiencia directa, autoconocimiento— de los propios actos particulares de voluntad.

La voluntad carece de cualidades fenoménicas: no debe confundirse con sus productos fenoménicos en los ámbitos mental o material; por lo tanto, la volición no puede ser una abstracción de las experiencias materiales o mentales. Evidentemente, sabemos introspectivamente —al menos en algunos casos, cuando nos esforzamos por una introspección honesta— cuándo hemos querido, qué hemos querido e incluso el esfuerzo que esto implicó, es decir, en qué medida lo hemos querido. Estas intuiciones *particulares* de la voluntad en presente dan lugar a la abstracción de la voluntad, es decir, al concepto de volición.

Así pues, la concepción de la voluntad es un proceso inductivo ordinario, salvo que sus ejemplos experimentados no son percepciones fenoménicas, sino intuiciones. Esto, por supuesto, no nos da la definición de la voluntad como relación causal. Pero sí nos indica que hay algo que discutir y definir, como en el intento inicial mencionado anteriormente.

Pero, por supuesto, no solo nos atribuimos la voluntad a nosotros mismos, sino que también la asumimos en otras personas (algunos incluso la asumimos en otros animales [29], e

[29] Mientras escribo esto, a mediados de febrero, casi a diario, mientras tomo mi café matutino, observo a una pareja de urracas a menos de diez metros de distancia, realizando un ritual. Cada una, por turnos, arranca una ramita del árbol en el que se encuentran posadas y la coloca precariamente en la misma rama por un instante, dejándola caer finalmente. Evidentemente, aún no están construyendo un nido; más bien, parecen estar haciendo planes en común, poniéndose de acuerdo sobre dónde lo harán cuando llegue el momento. Incluso una vez las vi ensayando la

incluso en Dios). En este caso, el razonamiento es más complejo. Una persona sabe, por su propia experiencia, qué acciones externas visibles se deben a la voluntad (y cuáles no); por ejemplo, mover el brazo (a diferencia de que alguien o algo lo mueva). Tras registrar las descripciones y condiciones de las acciones externas visibles, tanto voluntarias como involuntarias, podemos generalizar y asumir que, cuando observamos el mismo comportamiento externo en otros, podemos inferir un comportamiento interno similar.

En otras palabras, mientras que con respecto a nosotros mismos conocemos primero la causa y luego observamos sus efectos, con respecto a otros agentes, inferimos la causa a partir del efecto observado, por analogía.

Por supuesto, nada de esto implica omnisciencia, ni de nuestros propios actos, y mucho menos de los de los demás. A veces, tenemos dificultades para discernir nuestra voluntad; por ejemplo, qué queríamos realmente o si actuamos voluntaria o involuntariamente. La introspección no siempre da resultado, sobre todo si uno tiene la costumbre de mantener su vida interior turbia e inaccesible al escrutinio. A veces, incluso si uno es sincero y transparente, fuerzas subliminales contradictorias entran en juego,

---

hora de la comida, con una ave fingiendo poner una pequeña nuez en el pico de la otra. Estas, supuestamente las mismas aves, en realidad comenzaron a construir su nido a finales de marzo. Lo que yo creía que era un ensayo de alimentación podría haber sido el de cementar el nido, porque vi que se traían mutuamente lo que parecían ser bolitas de barro metidas entre ramitas. Quien observe a los animales no puede sino suponer que son capaces de imaginar objetivos y perseguirlos, así como de comunicarse (al menos mediante demostraciones físicas) y cooperar (compartiendo tareas de forma efectiva).

provocándonos confusión. Más aún, con respecto a otras personas: puede que no tengamos todas las pruebas a mano para llegar a una conclusión. Lo que observamos de su comportamiento puede ser solo una imagen parcial, dejándonos con dudas sobre sus intenciones. Y así sucesivamente; no es necesario entrar en detalles en este punto.

Así pues, conviene entender que, en este campo del conocimiento, como en todos los demás, nuestras conclusiones son, en última instancia, inductivas más que deductivas. Disponemos de una base de datos —compuesta por nuestras propias autoobservaciones y demás información— y la utilizamos, junto con nuestra imaginación, para formular y comprobar hipótesis. La lógica implicada es similar a la de las ciencias naturales. La única diferencia reside en la naturaleza y el origen de algunos de los datos utilizados: son no fenoménicos y se basan en la intuición personal. Esta es, sin duda, una diferencia ontológica y epistemológica significativa, pero una vez comprendida, la cuestión se simplifica enormemente.

2. Libertad de voluntad

En lo que respecta al concepto de *libertad* de la voluntad, cabe decir lo siguiente desde el principio.

> Podemos definir aproximadamente la libertad de voluntad diciendo que « **el agente A es *libre* de querer o no querer algo (digamos, W) en un conjunto dado de circunstancias, si ni W ni noW son inevitables en esas circunstancias** ». Esto, por supuesto, no define la «voluntad» para nosotros; pero si se entiende el término querer (o hacer, en el sentido

> de volición), su libertad es relativamente definible. Cabe señalar que, estrictamente hablando, es el agente quien es libre, no su voluntad.

Esta definición es aproximada, ya que no nos indica cómo saber que, bajo *las mismas* condiciones, tanto el evento W como la ausencia de W son potenciales, puesto que las condiciones *nunca vuelven* a ser idénticas. Sin embargo, se trata de una cuestión epistemológica relativa al grado de empirismo de nuestro conocimiento de la libertad. Podemos sugerir que poseemos un conocimiento íntimo (intuición) de nuestra libertad, así como de nuestra voluntad; o bien, podemos proponer que la libertad se conoce de forma más hipotética, mediante extrapolación a partir de condiciones *aproximadamente* similares, es decir, por aducción. El primer caso constituiría un conocimiento directo y particular; el segundo, un conocimiento indirecto y general.

Una forma de distinguir entre causalidad y voluntad es mediante la *identidad* . En la causalidad, se considera que la causa es «causada» a producir los efectos que provoca, en virtud de las características naturales o esencias subyacentes de las entidades involucradas; mientras que en la voluntad, la causa es «libre»: su naturaleza o identidad no permite predecir con total certeza todas sus acciones. En comparación con una entidad determinista, lo que distingue a un agente volitivo es precisamente esa falta de identidad definida.

Incluso el agente de la voluntad no puede predecir con certeza sus propios actos hasta que actúa, pues puede cambiar de opinión en el último momento por algún motivo (o incluso, quizás, sin motivo alguno; en cuyo caso, la voluntad se caracteriza como puro *capricho*). El agente de la voluntad se distingue por crear (parte de) su propia identidad

a medida que avanza. Su identidad en un momento dado es la suma de creaciones previas, pero estas no determinan por completo sus creaciones posteriores, su identidad futura. El agente de la voluntad posee una naturaleza distintivamente abierta.

Una forma de expresar la libertad de la voluntad (directa) es mediante la referencia a *la autonomía* , es decir, la propia creación de leyes (autolegislación) [30]. Mientras que los objetos naturales están sujetos *a* la ley, el agente de la voluntad (hasta cierto punto, dentro de ciertos límites naturales) crea sus propias leyes a medida que avanza. Estas «leyes» pueden ser puntuales o tener cierta regularidad, por supuesto. El agente puede optar por querer de forma *singular* o actuar instituyendo *reglas personales* , es decir, patrones previstos a largo plazo: comportamientos predecibles o repetitivos, planes, hábitos, etc.

En este último caso, podríamos hablar, con cierta moda, de autoprogramación. Tales intenciones, aunque prolongadas en el tiempo, pueden requerir disciplina de voluntad para cumplirse; sin embargo, a menudo, al preestablecer la conducta personal, logramos una economía de esfuerzo, ya que se necesita relativamente menos atención para llevarlas a cabo. Muchas de las reglas que adoptan las personas son, por supuesto, promesas colectivas e interpersonales. Algunas les son impuestas; aun así, la mayoría son, en última instancia, autoimpuestas. Incluso cuando uno no cumple tales promesas personales o sociales, estas pueden tener una influencia considerable en sus acciones.

---

30 El agente libre es «autónomo»; este término, por supuesto, no debe confundirse con el sistema motor «autónomo», que significa lo contrario y se refiere al funcionamiento de ciertos órganos sin recurrir a la voluntad. El término que Descartes utiliza para la autonomía es «autodeterminación».

La perseverancia de la voluntad (ante la adversidad, a lo largo del tiempo) puede deberse a una serie de actos puntuales o a una continuidad real. Ya sean puntuales o persistentes, los actos de voluntad varían en la intensidad de la consciencia y la reflexión que implican: algunos son fruto de una reflexión larga y cuidadosa (emocional o racional), otros parecen impetuosos (aunque a menudo, de hecho, son simplemente el resultado final de una larga gestación de pensamiento más o menos consciente).

Es necesario destacar la distinción entre la libertad inherente a la voluntad y la del azar. Si bien la voluntad implica cierto grado de espontaneidad, no se trata de la espontaneidad ciega del azar. Por el contrario, la voluntad es, en cierto modo, incluso más «determinista» que la ley natural, en el sentido de que la entidad causal (agente) no se limita a reaccionar para producir algún efecto (lo que se desea), sino que lo elige específicamente entre dos o más posibilidades. Toda elección implica cierta consciencia e intención. En su máxima expresión, la elección es muy consciente, con un objetivo claro en mente; el acto volitivo suele ser intencionado, tiene un «fin» o, en lenguaje aristotélico, una «causa final». No obstante, no debemos excluir de entrada la posibilidad de actos de voluntad verdaderamente sin propósito, con un mínimo de consciencia.

La voluntad puede verse influenciada en una dirección u otra por la visión, correcta o incorrecta, que el agente tenga del mundo en el que actúa. Pero esa influencia no es determinante: esto es lo que entendemos por libertad. Se puede coaccionar a una persona para que haga lo que uno quiere amenazándola con violencia u otros castigos, pero aun así, como demuestra la experiencia, puede ignorar tales amenazas e incluso actuar de forma suicida. Se le pueden ofrecer grandes recompensas, pero aun así puede actuar

aparentemente en contra de sus propios intereses. Los actos de voluntad pueden ser igualmente racionales o irracionales, inteligentes o insensatos; pueden explicarse por el interés propio o el altruismo, o ser completamente caprichosos. Su «lógica» puede ser sólida o errónea; es decir, la lógica no los determina definitivamente.

Otro concepto importante es el de *los grados de libertad* . La libertad de la voluntad no es absoluta, salvo quizás para Dios. E incluso en ese caso, se supone que está limitado por las leyes de la lógica y no puede crear cosas sin identidad, es decir, que sean y no sean a la vez, o que ni sean ni no sean. En el caso de los seres humanos, la libertad de la voluntad varía; de un individuo a otro, según la salud y la estructura de sus múltiples facultades.

Asimismo, la libertad de nuestra voluntad es más amplia que la de otras especies animales en algunos aspectos, y ciertamente más limitada en otros. Afirmar que los animales poseen cierta voluntad no implica que debamos considerarlos con la misma capacidad de elección que los humanos. Cada especie animal tiene facultades volitivas específicas, algunas presentes en otras especies y otras no. De igual modo, suponemos por extrapolación que la voluntad de Dios es la más amplia posible.

Pero, además, uno puede tener la libertad de hacer o no hacer algo, y aun así no tener la libertad de hacer o no hacer *otra* cosa. Uno puede tener la libertad de hacer algo de forma condicional, careciendo de ella si no se cumplen ciertas condiciones. Algunas personas (tanto laicos como filósofos) se confunden con el término «libertad», pensando que solo puede ser total e incondicional. La libertad no tiene por qué considerarse ilimitada. Podemos desarrollar un discurso lógico sobre el libre albedrío, de modo que cada libertad

específica se prediga específicamente a un sujeto individual dado, en un momento dado o en circunstancias dadas. Luego podemos generalizar inductivamente y describir rangos de libertad aplicables a clases de individuos, según sea el caso.

Algunas personas tienden a negar la voluntad a los animales porque confunden los conceptos y creen que la voluntad tiene una sola medida. De hecho, algunos incluso la niegan a los humanos, pensando que el concepto requiere libertad absoluta. No es así. Cada agente, según su constitución natural, tiene o carece de libertad en relación con cada tipo de acción. Un pato aparentemente puede elegir volar o no al acercarse; algunos lo hacen, otros no. Pero un pato aparentemente no puede elegir sumar cinco y seis, ni un elefante puede batir las orejas y volar. Del mismo modo, los humanos son privilegiados en algunos aspectos y deficientes en otros.

Muchas, o quizás todas, las libertades son también condicionales . Uno puede ser libre de huir o quedarse, salvo en casos de miedo extremo o bajo hipnosis, que excepcionalmente podría obligar a la persona a comportarse mecánicamente (como un zombi). Las emociones normalmente influyen en la voluntad, pero en algunas circunstancias más extremas, pueden convertirse en factores determinantes que paralizan por completo la libertad de voluntad o generan reacciones automáticas. Del mismo modo, se pueden perder temporalmente ciertas libertades, como cuando uno no puede moverse porque está físicamente atado o enfermo; o de forma más permanente, como cuando se le priva de una extremidad. En tales casos, la voluntad se pierde temporal o permanentemente y la causalidad toma el control.

Para construir una lógica realista de causalidad volitiva, es necesario considerar todas estas variaciones; es decir, su interrelación con la causalidad. Cada agente posee poderes y límites específicos, que pueden variar con el tiempo y según las condiciones del entorno para cada individuo, y que pueden variar entre individuos de una misma especie y entre especies.

3. Decisión y elección

Es necesario esclarecer la relación precisa entre conciencia y voluntad, o entre la condición de Sujeto y la de Agente. Empíricamente, ambas parecen estar vinculadas, aunque no está claro el motivo. Conceptualmente, al menos a primera vista, podemos imaginar un Sujeto flotando en el universo como un mero observador, incapaz de hacer nada; y, del mismo modo, quizás, un Agente que simplemente desea ciertas cosas sin ser consciente de ello. Tal vez tales entidades existan en algún lugar, pero no las hemos encontrado.

En cualquier caso, debemos tener presente que la consciencia varía en intensidad y alcance. La consciencia de un insecto (que inferimos de sus órganos sensoriales y sus respuestas a los estímulos) parece débil y limitada; la de un ave es algo más elaborada; y así sucesivamente. La capacidad de voluntad de los distintos organismos parece ser proporcional a su nivel de consciencia.

Sin embargo, algunas personas inteligentes parecen tener poca fuerza de voluntad (quizás por indecisión) y algunas personas poco inteligentes parecen tener mucha fuerza de voluntad (quizás por incapacidad para concebir alternativas). Puede que no se trate simplemente de defectos de carácter;

podría deberse a un desarrollo biológico desigual de las facultades.

En los seres humanos, al menos (y quizás, aunque en mucha menor medida, en los animales superiores), los actos de voluntad suelen ir precedidos de algún pensamiento (en el sentido más amplio, no necesariamente refiriéndose a una deliberación verbal; posiblemente simplemente a una mera imaginación).

Generalmente se toma una ***decisión*** (que puede ser silenciosa, cabe reiterar), seguida de la elección de un camino en lugar de otro (o de ninguna elección). Sin embargo, conviene destacar que algunos actos de voluntad parecen prácticamente desprovistos de toma de decisiones (este es otro sentido del concepto de espontaneidad); no obstante, puede existir un nivel mínimo de consciencia incluso en tales casos («sin decisión consciente» puede significar simplemente «sin una decisión muy consciente»).

Además, las decisiones no necesariamente se traducen en actos de voluntad correspondientes. La cuestión aquí no radica en si un esfuerzo de voluntad logra el resultado deseado, sino en lo que llamamos *fuerza de voluntad* , es decir, en el despertar de la facultad de la voluntad. A veces, por supuesto, la vacilación o la parálisis se deben a la indecisión, cuando las ventajas y desventajas de una línea de acción parecen equilibradas o demasiado inciertas.

Una decisión puede ser puntual o de gran alcance, específica o general. Una decisión puntual se refiere a un único acto de voluntad; pero una decisión puede ser de gran alcance, en el sentido de una resolución general e indefinida para alcanzar una meta a lo largo del tiempo, mediante numerosos actos de voluntad que aún deben determinarse intelectualmente a

medida que se desarrollan los acontecimientos. Por esta razón, el concepto de decisión es distinto del de voluntad.

Un ejemplo de esta política general es lo que llamamos «buena voluntad», la determinación de hacer lo que parezca correcto en cada momento y evitar lo que parezca incorrecto; la buena voluntad implica cierta apertura o disposición, lo que facilita muchas acciones. La actitud contraria es la de la «mala voluntad», una tendencia a resistirse a hacer lo que se debe, o incluso a preferir perversamente hacer lo que no se debe; esto suele complicar las cosas.[31]

Lo que llamamos ***elección*** es el aspecto lógico de una decisión: el agente tiene a su disposición dos o más cursos de acción alternativos, aunque posiblemente en diferentes grados, es decir, que requieren distintos esfuerzos, y uno de ellos es "elegido" u "optado". Las alternativas pueden consistir simplemente en hacer o no hacer una cosa; o puede haber, literalmente, varias alternativas contrarias o combinables.

Otro aspecto importante de la decisión es ***la intención*** : la búsqueda por parte del agente de una *meta o propósito* . Sin intención, el agente no tiene razón para actuar. Por eso Aristóteles consideraba las causas finales (intenciones) como causas del movimiento. Cabe destacar que la intención

---

[31] Nótese cómo la actitud suele influir en los resultados. La buena voluntad nos otorga mérito moral por intentarlo, incluso si no lo logramos; y la mala voluntad tiende a desacreditarnos, incluso si lo conseguimos. Por supuesto, a menudo fingimos buena voluntad para tener la conciencia tranquila o para quedar bien ante los demás. Además, como dice el refrán: «el infierno está empedrado de buenas intenciones», y la buena voluntad no puede considerarse el único fundamento de los juicios morales, contrariamente a la doctrina kantiana de que la intención (actuar según el deber) es la consideración primordial.

implica memoria y anticipación, ambas implican conciencia. Proyectamos una imagen de aquello que deseamos alcanzar.

En la voluntad, el movimiento sin propósito parece prácticamente imposible. El propósito puede ser simplemente mantenerse en movimiento, ejercitar las facultades, descubrir o demostrar las propias habilidades, o probar la voluntad sin motivo, pero parece necesario algún propósito. El «arte por el arte» o el «arte espontáneo» también tienen una meta, ya sea la autoexpresión, la belleza, el humor, el dinero o el sexo. Por supuesto, el resultado de la acción puede no ser el previsto.

Las entidades no voluntarias permanecen esencialmente como objetos pasivos, incluso cuando son causas (dentro del ámbito de la causalidad) o el resultado o escenario de eventos espontáneos (en un ámbito aparentemente sin causa, regido por el azar). En cambio, las entidades voluntarias son verdaderamente activas: son más que objetos, son sujetos y agentes.

La influencia es la interfaz entre estos dos tipos de entidades: objetos que afectan a los sujetos; o, en algunos casos, sujetos que producen objetos que afectan a los sujetos. El impacto puede consistir en estimular, inhibir o dirigir algún evento de la voluntad en un sentido u otro.

4. Objetivos y medios

Lo que acabamos de decir sobre la volición que requiere intención demuestra la interdependencia entre la metapsicología y los estudios éticos y jurídicos. En lógica formal, la etiología conduce a *la teleología* : « **Para obtener Y, se requiere X** » se basa en «Si no X, entonces no Y». Filosóficamente, la consideración de la intención plantea

naturalmente la pregunta: ¿qué debemos pretender? ¿Qué *metas* o fines debemos perseguir? A partir de ahí, surge la pregunta: ¿por qué *medios* se pueden alcanzar tales metas?, es decir, ¿qué se necesita o se requiere para lograrlas?

Los objetivos pueden ser amplios y a largo plazo, o específicos e inmediatos. Pueden estar ordenados conscientemente en una jerarquía coherente, o ser una mezcla confusa de directrices inconexas o incluso contradictorias. En cualquier caso, para cada persona, pueden cambiar con el tiempo o mantenerse con tenacidad. Algunos pueden desarrollarse de forma muy consciente, otros de forma muy instintiva. Nuestros objetivos pueden reducirse a un número limitado de objetivos básicos, o a estándares o normas.

Los medios también varían enormemente. Pueden ser apropiados o inapropiados para los objetivos de cada persona. Deben ser oportunos para ser efectivos. Puede haber muchos medios posibles para alcanzar un mismo objetivo, algunos conocidos y otros no (o aún no). Algunos pueden ser más fáciles, otros más difíciles. Identificar los medios puede llevar tiempo, y dicha identificación, como se mencionó, puede ser correcta o incorrecta. Todos estos detalles se irán revelando durante el análisis formal.

Es un error común pensar que la lógica no tiene cabida en el establecimiento de normas éticas o políticas. La premisa anarquista de que «todo vale» en estos ámbitos es lógicamente insostenible. El anarquista no puede oponerse al legalismo, puesto que, al defender la libertad ilimitada general, lo admite; pero el legalista, con toda justicia, puede criticar al anarquista sin incurrir en inconsistencia. Así, mientras que el anarquismo, paradójicamente, admite su opuesto lógico, el legalismo, este último excluye

lógicamente al primero. De ello se deduce que el anarquismo es una tesis contradictoria y, por lo tanto, falsa, mientras que el legalismo es una tesis coherente y verdadera. Es decir, en principio podemos aspirar a justificar algunas normas de comportamiento «objetivas».

> Obsérvese bien *la forma del argumento de establecimiento de normas* ; es esencialmente dilemático: " **Si X, entonces Y, y si no X, entonces Y; por lo tanto, en cualquier caso, Y** ".
>
> De este modo, podemos argumentar, por ejemplo, que *el uso de la lógica* (es decir, cualquier método epistemológico que demuestre su eficacia para aumentar o mejorar el conocimiento de la realidad) es un imperativo absoluto. Independientemente de nuestras normas o criterios de valoración, cualesquiera que sean nuestros objetivos, para encontrar los medios que conduzcan a los resultados deseados, necesitamos conocer la realidad; por consiguiente, todos los aspectos de la metodología científica son imperativos, puesto que son el camino para conocer la verdad, es decir, el camino para resolver cualquier problema intelectual. Así pues, la ciencia (en este sentido amplio y abierto) es un medio común a todos los objetivos, un imperativo fundamental y general.

Desde un punto de vista biológico, por supuesto, el objetivo último (mínimo) de toda acción voluntaria es, o debería ser, *la supervivencia* del organismo vivo individual, o al menos de sus descendientes, o de otros miembros de su familia o grupo, o de la especie a la que pertenece, o de la vida misma en la Tierra y quizás más allá. Esto se debe a que la

supervivencia es la condición necesaria, la condición *sine qua non* de cualquier otra actividad.[32]

Es una necesidad mínima; pero, por supuesto, lo ideal es gozar de la máxima salud y bienestar, lo que implica desarrollar todo el potencial, tanto psicológico y espiritual como físico. En otras palabras, nuestra naturaleza cognitiva y volitiva debe tenerse en cuenta al comprender qué entendemos por «vida».

En ética general, la vida, la cognición y la voluntad son tres normas naturales, ya que nada de lo que una ética particular pueda recomendar puede realizarse sin estos tres valores fundamentales. Al no estar vinculados a ninguna norma en particular, estos valores son absolutos para todos en general.

La intención presupone *imaginación* : uno imagina algo que aún no existe y procede a hacerlo realidad. Dicha imaginación de una meta presupone un contexto informativo, que puede ser realista o irreal, es decir, basado en el conocimiento o en la mera creencia. Incluso si las ideas del sujeto sobre lo que puede tener y cómo puede obtenerlo son ilusorias, son influyentes; ¡e incluso pueden ser eficaces! Las ideas realistas, por supuesto, también son influyentes; y en principio, y estadísticamente, sin duda más eficaces, pero no siempre ni necesariamente conducen al éxito.

El *motivo* de una acción es el pensamiento de su objetivo, o quizás, más precisamente, la presión o atracción que se siente hacia ese objetivo. Esto se aclara para precisar que no es realmente ni directamente «el objetivo» lo que influye en

---

[32] Desde perspectivas más artificiales (como ciertas doctrinas religiosas, políticas o conductuales, por ejemplo, el sadomasoquismo), la supervivencia no es esencial; sin embargo, los argumentos fundacionales de dichas doctrinas son lógicamente muy discutibles.

la acción; lógicamente, el objetivo no puede hacer nada, ya que se encuentra en el futuro. Por lo tanto, debemos referirnos al *pensamiento presente de* ese fin deseado; e incluso esa imagen mental tiene poco poder, salvo en la medida en que despierta un deseo en el agente. Así pues, la relación del objetivo con nuestra actividad debe especificarse en referencia a un motivo (análogo a una fuerza, un motor), una influencia presente de una imagen mental y el impulso que produce en nosotros para pasar a la acción.

Cabe señalar que tener un motivo, ser consciente de tenerlo y admitirlo públicamente son tres cosas distintas. A menudo, ocultamos nuestro verdadero motivo a nosotros mismos o a los demás, y lo sustituimos por un *pretexto más aceptable* . Esta *racionalización* es posible gracias a que nuestras acciones suelen tener consecuencias incidentales o incluso accidentales, además de los objetivos que pretendíamos alcanzar. Fingimos que estos efectos secundarios son nuestro «motivo» para desviar la atención de nuestro verdadero motivo y darnos una buena conciencia o una apariencia de virtud.[33]

Las facultades más fundamentales del alma son, en ese orden, la cognición, la voluntad y la valoración. La cognición se refiere a la consciencia, la voluntad a las acciones y la valoración a los afectos y apetitos. El alma tiene tres roles correspondientes e interdependientes: sujeto, agente y evaluador. La voluntad implica, y es imposible sin, la cognición. La valoración implica, y es imposible sin, la cognición y la voluntad. Con respecto a los fines y los

---

33 El problema de estas distorsiones de la realidad es que, a la larga, tienen un efecto bumerán a nivel psicológico y social. Al engañarnos a nosotros mismos, perdemos de vista la verdad; al engañar a los demás, perdemos su confianza.

medios: el fin es el valor buscado (la búsqueda implica que la consciencia anticipa, cabe destacar) mediante el acto o los actos de la voluntad; el medio es identificado (correcta o incorrectamente) por la consciencia y ejecutado mediante el acto o los actos de la voluntad.

4. CONCIENCIA Y RESPONSABILIDAD

1. La conciencia en la voluntad

La voluntad, entendida como un esfuerzo interno del alma, requiere cierto grado de consciencia; de lo contrario, no sería voluntad, sino movimiento mecánico. Pero surge la pregunta: ¿conciencia de qué? Existen varias respuestas.

En primer lugar, todo acto de voluntad requiere un mínimo de consciencia para poder llevarse a cabo. Para producir un acto volitivo, es necesario prestar atención a las facultades internas de la voluntad.

Si solo prestamos la atención justa para realizar la acción de la manera más superficial, la consideramos prácticamente ***inconsciente*** , desatenta, irreflexiva o involuntaria, pues, en lo que a voluntad se refiere, es *casi* así. Cabe destacar que los términos negativos empleados en este contexto no pretenden ser negaciones absolutas, sino hiperbólicas. Tal conducta puede ser reprochada por su pereza; por ejemplo, lavar los platos sin apenas darse cuenta de lo que se hace, mientras se piensa en cien cosas más. A menudo, estas acciones resultan torpes y fracasan porque uno estaba distraído, no le ponía el empeño necesario.

A medida que dirigimos cada vez más consciencia a nuestra facultad volitiva, el acto se vuelve cada vez más ***consciente*** , atento y voluntario, hasta alcanzar un estado de máxima consciencia. En este caso, a diferencia del anterior, estamos completamente enfocados y concentrados en lo que

hacemos; nuestra mente está libre de pensamientos ajenos, nuestra acción es pura y sin distracciones. Todo lo que pensamos o hacemos es relevante para la tarea en cuestión; hay poca vacilación, las decisiones se toman con eficiencia y la acción se desarrolla con prontitud. Por ejemplo, un buen luchador posee esta consciencia; quien la ha experimentado conoce su magia.

Cabe señalar que, en la práctica, los términos aquí empleados a veces se confunden; por ejemplo, la acción consciente puede denominarse «inconsciente», es decir, ajena a asuntos irrelevantes. No nos referimos a las palabras en sí, sino a su significado. Asimismo, la expresión «autoconsciente» se usa a veces como sinónimo de «consciente», mientras que en otras ocasiones se emplea de forma peyorativa, en referencia a la interferencia del ego. En este último caso, somos conscientes de que otras personas nos observan y nos esforzamos por mostrar nuestra mejor imagen para impresionarlas; esto implica una falta de autosuficiencia o confianza en uno mismo y, lo que es más importante, desvía nuestra atención de la tarea que tenemos entre manos, de modo que, de hecho, perdemos la concentración.

Entre la inconsciencia y la atención plena, tal como se definieron anteriormente, existen diversos grados de consciencia. Así como la cognición puede implicar diferentes intensidades de consciencia, también lo hace la voluntad. Esta distinción explica por qué los movimientos que requieren voluntad pueden parecernos casi automáticos o «involuntarios»: se debe a que solo poseen una mínima consciencia, pues el agente está distraído por muchas otras cosas, casi ausente. En el caso de la voluntad «voluntaria», el agente, en virtud de su mayor presencia, actúa más voluntariamente y, por lo tanto, reconocerá con mayor facilidad la acción como propia.

La posibilidad de una consciencia mínima ayuda a explicar *la autoprogramación* : una vez que se inicia una elección de libre albedrío, su continuación tiene un impulso propio, difícil de detener sin una dedicación especial; esto significa que *se necesita más esfuerzo de consciencia y voluntad para detenerla que para continuarla* .

Un componente de lo que hemos denominado atención plena es ***la conciencia del contexto influyente*** . Esto se refiere a la percepción, en cierto grado, de todas las influencias que afectan, parecen afectar o podrían afectar, el acto volitivo actual de uno, incluyendo actitudes, preocupaciones, motivos, metas, sentimientos, estados de ánimo, emociones, imágenes mentales, recuerdos, imaginaciones, anticipaciones, pensamientos, argumentos, dolores y molestias físicas, imágenes y sonidos percibidos que perturban o agradan, distracciones, obstáculos, etc. También cabe mencionar la conciencia del propio nivel de consciencia. En la medida en que uno es consciente de todos los factores que eventualmente influyen, su voluntad es lúcida y eficaz.

Esta consciencia es, por supuesto, momentánea y periférica a la voluntad. Sirve para minimizar o incluso disolver las influencias negativas, y para maximizar o potenciar las influencias en la dirección de nuestra voluntad. Hace que la voluntad sea lo más libre posible, o al menos más libre que cuando está inconsciente. Es un acto preparatorio que alista la voluntad, alinea sus recursos y ayuda a enfocarla y concentrarla. Pero si la exageramos y nos detenemos demasiado en ella, perdemos de vista lo esencial: en lugar de facilitar nuestra voluntad, la confunde e interfiere con nuestra acción. Por lo tanto, es necesario conocer el equilibrio adecuado. La consciencia de las influencias no consiste en sobrecargar la voluntad con pensamientos

irrelevantes, sino, por el contrario, en vaciar la mente de material superfluo.

> En la meditación yóguica, esto se conoce como *pratyahara* . Simplemente observamos con calma las perturbaciones internas o externas. Al hacerlo, estas dejan de existir o de aparecer, o al menos de perturbarnos. De esta manera, nuestra consciencia puede aquietarse y volverse más intensa.

Un segundo aspecto importante de la conciencia en la volición es su intencionalidad, la dirección de su objetivo. Si el agente A desea específicamente W, entonces W es lo que A «tiene en mente» como su objetivo al poner su voluntad en acción; es decir, W es, en efecto, lo que A «quería hacer». En tal caso, decimos que A quiso W ***intencionalmente*** o *a propósito* ; y W se denomina el *objeto* o *propósito* de su voluntad. Sin embargo, si A quiere otra cosa, de la cual W es un mero efecto secundario, entonces decimos que W no fue *intencional* . En este último caso, W no es el objeto o propósito del acto de volición de A, aunque es un producto *de facto* de la voluntad; a esto lo denominamos una *consecuencia* ***incidental*** de la voluntad.

Cabe señalar que la «intención» de la voluntad reside principalmente en el agente, como la inteligencia de su acto; solo después, el término se aplica al acto de la voluntad o a su objeto. El agente es consciente del objeto que se pretende alcanzar y ejerce su voluntad en función de él.

Una tercera forma en que la conciencia interviene en la volición es a través de la deliberación, que sirve para orientar la voluntad en una dirección apropiada. Esto puede ser un pensamiento y una decisión rápidos, casi instantáneos, o puede requerir un largo proceso de reflexión, que implique una investigación compleja y decisiones difíciles, para

finalmente tomar una decisión. Un acto ***deliberado*** , por lo tanto, está imbuido de inteligencia, a diferencia de un acto ***inadvertido*** o fortuito. La deliberación también implica ajustar la acción a medida que se avanza, para asegurar que se alcance el objetivo correcto.

La voluntad puede consistir en un simple acto de voluntad o en una serie de tales actos. El grado de atención, esfuerzo y pertinencia involucrados en cada caso es una medida del ***empeño*** en querer, de cuánto nos esforzamos. Que A pretenda W no garantiza que su esfuerzo necesariamente resulte en W; puede ***tener éxito*** o ***fracasar*** en lograr su propósito. W puede ser una consecuencia necesaria del acto de voluntad de A, en cuyo caso el éxito es ***inevitable*** ; o W puede ser una consecuencia contingente del acto de voluntad de A, en cuyo caso el fracaso es *posible* .

Si la intención de A de lograr W es lo suficientemente fuerte, A hará todo lo posible por aumentar las probabilidades de éxito y reducir las de fracaso. Si el esfuerzo de A es tibio, como decimos, las probabilidades son proporcionalmente pequeñas. El agente A también puede no intentar desear W, sino simplemente *desear* que ocurra de alguna manera; un deseo puede ser un pensamiento agradable, pero no es voluntad. Si el agente A persigue un objetivo W y no toma las *precauciones necesarias y suficientes* para asegurar el éxito, entonces, cuando ocurre el fracaso, se puede decir que ha sido *negligente* . Nótese que, en el caso de objetivos más complejos, el éxito o el fracaso pueden ser parciales; es decir, ambos pueden resultar, y uno en mayor o menor medida que el otro.

En algunos casos, aunque A pretende W, pero (ya sea por falta de esfuerzo o por circunstancias ajenas a su voluntad) no lo consigue, W *se produce de todos modos* por otras

causas (como consecuencia de la voluntad de A, por la acción de otro agente o por causas naturales). Desde la perspectiva de la intención de A respecto a W, este último no puede considerarse un éxito, sino, en el mejor de los casos, una mera casualidad.

Una cuarta medida de la consciencia en la voluntad se relaciona con el conocimiento de las condiciones y las consecuencias.

El agente A puede tener la intención de que ocurra W mediante su voluntad, pero no ***prever*** si W se producirá inevitablemente como consecuencia de su acto de voluntad o simplemente ocurrirá «si todo sale bien». Por ejemplo, puede apuntar una flecha en la dirección general de un blanco, pero no tener el control total de la trayectoria resultante; su habilidad imperfecta, la rotura del arco, un viento repentino o algún obstáculo inesperado pueden impedir que dé en el centro. Por lo tanto, la intención no excluye las circunstancias imprevistas, ni garantiza el éxito por sí sola. Más aún, si W es una consecuencia incidental de la voluntad de A, puede ser prevista o imprevista. En el primer caso, ocurre ***a sabiendas*** ; en el segundo, se denomina ***accidente*** .

Los conceptos de consecuencia incidental (o no intencionada) y accidental (o imprevista) pueden aclararse aún más con referencia a *las cadenas causales* , como se muestra a continuación. Supongamos que P es una causa completa de Q (es decir, "si P, entonces Q" es verdadera), ya sea en todas las circunstancias o en algunas circunstancias dadas. Entonces, cuando A desea P (es decir, cuando A desea eliminar P como su intención, y de hecho logra P), Q también se seguirá necesariamente. Por lo tanto, A habrá deseado Q *de manera efectiva* . Sin embargo, si A no tenía interés en desear Q o incluso prefería evitar Q, entonces Q es

solo una consecuencia incidental de la voluntad de A, no una intención suya. A puede haber sabido que Q era una consecuencia necesaria de P; o puede que no lo supiera, o incluso puede que pensara que noQ era una consecuencia necesaria de P; o puede que no haya pensado en el asunto en absoluto. En estos últimos casos de ignorancia, Q es simplemente una consecuencia accidental de la voluntad de A.[34]

También debemos distinguir entre consecuencias ***previsibles*** e imprevisibles (sean intencionadas o no). En el primer caso, el agente A podría haber previsto la consecuencia si hubiera realizado las investigaciones preliminares pertinentes; en el segundo, no. Las consecuencias previsibles pueden ser inevitables o evitables (si fuera necesario evitarlas). Si alguna consecuencia indeseada de la voluntad era previsible y evitable, entonces el hecho de que *no* se haya previsto ni evitado indica algún fallo o debilidad de la voluntad, es decir, que no se hizo el esfuerzo suficiente para lograr el resultado deseado o para prevenir algún resultado no deseado.

Por supuesto, existen muchos grados de ***Expectativa*** , dependiendo de la probabilidad o improbabilidad fáctica del evento anticipado en las circunstancias consideradas. Un evento inesperado es aquel que no se previó o que se esperaba que no ocurriera. Ya sea que la expectativa fáctica sea grande, pequeña o nula, se basa en una creencia. Es decir, puede ser conocimiento demostrable o simplemente una opinión más o menos justificable. Esta última se refiere a la

---

[34] Con frecuencia, en el discurso político, la gente acusa a sus oponentes de malas intenciones basándose en consecuencias no deseadas de las acciones de sus oponentes; o se atribuyen a sí mismos buenas intenciones que en realidad nunca tuvieron.

probabilidad epistemológica del evento, la primera a su probabilidad ontológica.

2. Los factores de responsabilidad

La voluntad implica responsabilidad, la cual se estima en función de diversos factores y sus mediciones. El concepto de responsabilidad es, por supuesto, principalmente etiológico. Los conceptos de responsabilidad moral y legal son más específicos, ya que se refieren a normas éticas concretas o a la legislación vigente.

Las importantes distinciones que hemos establecido anteriormente, en relación con la conciencia, la intención, la deliberación, el conocimiento y la expectativa en la voluntad, nos permiten especificar el grado de ***responsabilidad*** del agente, la medida en que la acción puede atribuirse a quien la realiza, ya sea para obtener elogios o reproches morales o legales, o (en caso de no existir responsabilidad alguna) para su exoneración. En el caso de delitos, con o sin víctima, cabe señalar los términos culpable o inocente utilizados para la responsabilidad y la no responsabilidad, respectivamente.

El agente A es *plenamente* responsable del evento W si W fue objeto de su voluntad consciente, su propósito u objetivo, su intención al actuar *y un resultado previsible e inevitable de sus acciones. En todos los demás casos, A es solo parcialmente* responsable de W, en mayor o menor medida.

Como veremos en capítulos posteriores, las influencias sobre la voluntad que se consideran psicológicas, como los deseos y los miedos, las obsesiones y las compulsiones, los impulsos y las pulsiones, ya sean de nivel consciente o subconsciente, no disminuyen ni eliminan en última

instancia la libertad de voluntad de un agente y, por lo tanto, siguen siendo responsabilidad suya.[35]

También solemos recurrir a *circunstancias atenuantes* o *agravantes. circunstancias* al estimar la responsabilidad (ya sea por actos buenos o malos), considerando que los primeros disminuyen la responsabilidad y los segundos la aumentan. Este concepto puede entenderse de dos maneras [36]:

(a) Puede referirse a *términos y condiciones* que afectan objetivamente [37]el curso de los acontecimientos, ya sea antes o después de la voluntad, pero no a través de la cognición. Por ejemplo, si un hombre roba pan en una sociedad *que le niega* tanto trabajo como caridad, tendría una circunstancia atenuante objetiva, dado que la supervivencia es un derecho. En cambio, si un hombre roba pan para ahorrar dinero, el hecho de que lo hiciera *aun siendo rico* , constituiría una circunstancia agravante objetiva, puesto que no tenía necesidad de robar.

(b) También puede referirse a *influencias* que afectan subjetivamente [38]la voluntad a través de la cognición. Por ejemplo, si un hombre presenció un delito, pero no lo denunció a la policía porque amenazó con represalias a

---

35 Se dice que esto subraya la oposición a ciertas teorías psicológicas que buscan eliminar la culpa negando la responsabilidad.

36 Cabe señalar que los ejemplos dados se refieren a la culpa por malas acciones; pero, por supuesto, podríamos citar igualmente casos de elogio por buenas acciones.

37 En última instancia, si los términos y condiciones no dejan otra opción, es decir, si no es posible la voluntad, se elimina la responsabilidad.

38 Dado que las influencias, sean positivas o negativas, nunca anulan la libertad de la voluntad, la responsabilidad ciertamente nunca queda anulada por ellas.

su hijo si lo hacía, también podría alegar «circunstancias atenuantes». Tuvo que tomar una difícil decisión entre su deber para con la sociedad y el de con su familia, y dado que ambos son valores generalmente reconocidos, la decisión que tomó (bajo la influencia de la amenaza de violencia del delincuente) es comprensible. Por otro lado, si no denunció el delito, sino que además lo ocultó activamente para evitar ser culpado por no denunciarlo, se consideraría que tenía «circunstancias agravantes». En este caso, el hombre no solo falló como ciudadano, sino que (influenciado por una pereza inexcusable o sentimientos antisociales) cometió el delito adicional de dificultar el descubrimiento y el castigo del delito presenciado.

Todos los factores anteriores se refieren a la responsabilidad ***directa*** de un agente por *sus propios* actos.

Un agente también puede tener ***una participación directa*** en algún resultado de las acciones realizadas por dos o más agentes. Si la acción de cada agente individual tiene una parte identificable en el resultado, se puede decir que tiene una responsabilidad *individual parcial proporcional* sobre el mismo. Pero si el resultado es el resultado colectivo de todas las contribuciones individuales, de tal manera que no puede dividirse aritméticamente entre ellas, podemos hablar de responsabilidad *colectiva* . Esta última es más difícil de asignar, aunque podemos hacerlo considerando las causas. En la práctica, la distinción a veces es irrelevante, o ambos aspectos pueden estar involucrados. En cualquier caso, es posible una mayor clarificación considerando las intenciones individuales, los propósitos comunes, la cooperación o confluencia, el grado de coordinación de las acciones, etc.

Por ejemplo: si hablamos de participaciones en una empresa financiera, el capital total es la suma de las partes, por lo que cada copropietario es responsable de la porción que le corresponde del total en lo que respecta al impacto ambiental de la empresa. Si la reducción de capital mediante la retirada de uno de los socios, sin su sustitución, redundara en un daño ambiental proporcionalmente menor, dicho socio podría considerarse responsable de forma parcial. Sin embargo, en la práctica, la empresa no se limita a la inversión económica, sino que implica el esfuerzo, las habilidades y la inteligencia de numerosas personas que, en conjunto, realizan el trabajo. Si se despide a un trabajador o gerente, los demás podrían verse imposibilitados de desempeñar sus funciones, o su trabajo podría no dar como resultado un producto final, o las operaciones podrían paralizarse. En este último caso, debemos considerar que cada accionista, gerente y empleado tiene una mayor o menor participación en la responsabilidad colectiva del proyecto.[39]

Un agente también puede tener responsabilidad ***indirecta*** por las acciones de otro, si, conociendo las acciones de este último, posiblemente pudo haberlas evitado, solo o con otros, pero no lo intentó, o lo intentó pero no se esforzó lo suficiente. Dicha responsabilidad es necesariamente parcial, lo que implica pasividad y aquiescencia tácita. En la mayoría

---

39 La forma exacta de cuantificar la importancia relativa de las causas parciales que componen una causa completa es un tema controvertido. Ciertamente, el sentido común respalda la idea de dicha cuantificación. En principio, podríamos proceder como en las ciencias físicas, postulando una fórmula algebraica que vincule las variables y comprobándola empíricamente de forma reiterada. En situaciones que involucran a seres humanos —que son más difíciles de reproducir con exactitud—, este enfoque no siempre resulta práctico. Por esta razón, nuestros juicios sobre este tema suelen ser provisionales y aproximados.

de los casos, se trata simplemente de no injerencia o tolerancia, de "ocuparse de los propios asuntos"; pero en algunos casos, esto se denominaría negligencia criminal [40]. Cabe señalar que si existe alguna muestra de disidencia o desaprobación, u otro intento incipiente de protesta u oposición, la responsabilidad indirecta disminuye proporcionalmente; y se puede reclamar una parte de responsabilidad directa en sentido contrario. Por el contrario, si existe alguna muestra de consentimiento o aprobación, y más aún en el caso de un estímulo explícito u otra participación activa, entonces no solo se es indirectamente responsable en parte, sino que se adquiere una participación directa.

Así, por ejemplo, durante el Holocausto, el mayor crimen de la historia, la responsabilidad de la población alemana varió enormemente. Unos pocos se esforzaron heroicamente, activa o pasivamente, por resistir la persecución nazi contra judíos y otros; estos no fueron responsables del genocidio. La mayoría tuvo una responsabilidad indirecta, al menos porque la consintieron conscientemente. Muchos de estos últimos fueron, además, beneficiarios conscientes, aunque pasivos, del botín. Pero mucho peor, muchísimas personas

---

40 Un caso particular a considerar (al menos para los teístas) es la responsabilidad indirecta de Dios. Según la teoría judía de la voluntad, Dios otorgó a los humanos la capacidad de decidir mediante un acto voluntario de abstención (*tsimtsum*). Optó por abstenerse de ejercer su omnipotencia para posibilitar pequeños reductos de libre albedrío individual. Sin embargo, esto no anuló su poder infinito: conserva la capacidad de doblegar la voluntad de cualquier criatura. En ese caso, cabe preguntarse por qué no impide crímenes deliberados atroces, por no hablar de desastres naturales mortales. ¿Por qué no limita los poderes humanos a ciertos límites más moderados, excluyendo por principio los actos más atroces?

tuvieron diversos grados de responsabilidad directa, individual o colectiva, al haber participado en el horror como miembros del ejército conquistador, asesinos en masa designados, burócratas eficientes, trabajadores ferroviarios, planificadores y personal de campos de exterminio, explotadores de mano de obra esclava, fabricantes de veneno, etc. [41]

Cabe mencionar aquí el principio budista de que en la raíz de toda mala actitud y acto reside una ignorancia fundamental de la verdadera naturaleza de la realidad. Si bien este principio resulta bastante convincente, conviene analizarlo con espíritu crítico. Es cierto que, en el fondo de nuestra indiferencia egoísta o nuestro odio hacia los demás, al ignorar o incluso disfrutar de su sufrimiento, subyace una ceguera irracional hacia la naturaleza, el origen y el destino comunes de todos los seres sintientes. Sin embargo, limitarse a esta ignorancia fundamental equivale a exonerar, en la práctica, a quienes son culpables de delitos. El término «ignorancia» se refiere a la falta de conocimiento o comprensión, a la escasez de conciencia, y no incluye la voluntad. Sin embargo, es precisamente a través de nuestra voluntad, de nuestras decisiones, que podemos ser considerados responsables y estar sujetos a juicio moral. Por supuesto, la ignorancia atenúa la responsabilidad si hemos buscado sinceramente la sabiduría. Pero en la medida en que nuestra voluntad se ve desviada por prácticas cognitivas inadecuadas, seguimos siendo responsables de ella.

---

41 Véase, por ejemplo, Paul Johnson: «El pueblo alemán conocía el genocidio y lo consintió» (p. 498). Por supuesto, no solo los alemanes, sino muchos otros pueblos europeos (menciona notablemente a los austríacos y rumanos) participaron activamente; algunos no colaboraron pero no hicieron nada para ayudar a los judíos, otros resistieron e hicieron lo que pudieron para ayudar.

3. Juzgar, y juzgar erróneamente, a las personas.

Lo que hemos expuesto hasta ahora sobre la responsabilidad ofrece algunas pautas para emitir juicios justos sobre las personas. Sin embargo, tales juicios no son sencillos, y todos cometemos errores con frecuencia al emitirlos. Aun conociendo, en términos generales y desde una perspectiva ontológica, qué constituye la responsabilidad, no se deduce que estemos completamente protegidos, epistemológicamente, contra el error de juicio. Aquí, de paso [42], intentaremos describir algunos de los métodos y escollos involucrados, sin pretender agotar este vasto tema.

Ante todo, cabe destacar que juzgar la responsabilidad es una categoría de juicio *fáctico* . No constituye en sí mismo un juicio moral, aunque posteriormente se puedan realizar evaluaciones basadas en él; es decir, no implica ningún criterio de valor. La pregunta que plantea el juicio sobre la responsabilidad es "¿quién lo hizo?" (¿quién realizó tal o cual acto y en qué medida es responsable?), en lugar de "¿se hizo bien o mal?" (que es una cuestión aparte). Por supuesto, juzgar con responsabilidad es un imperativo moral, un imperativo absoluto, ya que, independientemente de nuestras normas, la lógica nos dicta que las apliquemos de forma realista, y para ello debemos conocer la verdad.

El objeto del juicio puede ser uno mismo u otras personas. De hecho, el juicio sobre la responsabilidad es relevante tanto para la vida interior como para la vida social. También podemos usar dicho juicio para analizar filosóficamente la responsabilidad de Dios en los acontecimientos mundiales, o para determinar si nuestro perro o gato se comió el queso; es decir, se relaciona con

---

42 Esta sección no es directamente relevante para nuestro análisis de la voluntad en la etapa actual, pero se inserta, no obstante, como continuación de la discusión sobre la responsabilidad, abordando algunas de las cuestiones epistemológicas relativas a ese tema.

cualquier agente con voluntad propia. Sin embargo, aquí nos centraremos en los seres humanos.

La evaluación de la responsabilidad depende de tres factores: los hechos del caso tal como los percibimos, nuestra habilidad o criterio para determinar la responsabilidad basándonos en dichos datos, y nuestra capacidad de objetividad o imparcialidad. Juzgar la propia responsabilidad difiere de juzgar la de los demás en dos aspectos importantes.

En primer lugar, *la información empírica* a nuestra disposición es mayor en el caso de la autoevaluación, ya que poseemos conocimiento directo de nuestros estados y acciones subjetivas, así como percepción de sus consecuencias mentales y físicas. Esta introspección no es infalible, puesto que depende del grado y la claridad de la conciencia de los acontecimientos internos a medida que ocurren, y de la durabilidad de la memoria de dichos hechos. En el caso de evaluar a otros, nuestra base de datos consiste esencialmente en información externamente perceptible (palabras y acciones físicas), a partir de la cual inferimos acontecimientos internos (espirituales o mentales) mediante analogías con nuestras propias experiencias.

En segundo lugar, si bien en principio, *dados ciertos datos, las conclusiones que extraemos de ellos dependen de nuestro marco conceptual* y, por lo tanto, probablemente sean similares tanto si el objeto del juicio es uno mismo como si es otro, en la práctica la identidad de la persona juzgada y nuestra *predisposición* o parcialidad hacia ella influyen considerablemente en nuestro juicio. Por ejemplo, si tenemos una buena disposición o simpatía hacia ella, nos esforzaremos más por encontrar circunstancias atenuantes; mientras que, si tenemos una mala disposición o antipatía, nuestros esfuerzos se dirigirán a la condena. Normalmente, uno se juzga a sí mismo y a sus seres queridos favorablemente, y a aquellos que le desagradan de la manera más desfavorable posible; aunque, ciertamente, algunas personas tienen tendencias masoquistas y otras se esfuerzan por ser objetivas o imparciales.

La función del autojuicio se atribuye generalmente a una facultad llamada *conciencia* . En realidad, este concepto es una mera construcción abstracta, aunque útil. La conciencia no es una estructura separada de uno mismo, sino una parte del alma (en el tiempo, no en el espacio) que actúa como juez en relación con otra parte del alma. Si uno juzga con sinceridad, objetividad y honestidad, «tiene conciencia»; si nuestros juicios no son sinceros o son inexistentes, «carecemos de conciencia». Al juzgar con conciencia, nos otorgamos a nosotros mismos una «conciencia». El concepto se extiende al juicio que hacemos de los demás, en la medida en que somos responsables de la supervisión de nuestras propias facultades intelectuales, incluidas aquellas involucradas en nuestros juicios sobre otras personas.

La introspección busca identificar datos subjetivos, mentales y físicos. Los datos subjetivos incluyen: (a) las voliciones, voluncias o inacciones; (b) el conocimiento o la ignorancia sobre algo; y/o (c) las actitudes hacia alguien o algo, incluyendo afectos, deseos, esperanzas, miedos, etc. Los datos mentales incluyen: recuerdos, fantasías y expectativas, ya sean expresadas como cualidades fenomenológicas (imágenes, sonidos, etc.) o verbalmente; en definitiva, todas nuestras proyecciones mentales, emociones y pensamientos. Los datos físicos se refieren a las sensaciones y sentimientos que aparecen en el cuerpo, como la excitación o la indiferencia sexual, o los sentimientos de amor u odio.

Los datos subjetivos se conocen *intuitivamente* , es decir, constituyen un autoconocimiento directo, no basado en datos fenomenológicos (mentales o físicos), aunque estos pueden confirmarlos y reforzarlos. En la práctica, los eventos subjetivos no siempre son claros, por lo que lo que asumimos que son debe considerarse una construcción inductiva. Es decir, a partir de intuiciones fugaces, vagas y parciales, se avanza *por ensayo y error* hacia una estimación más firme, clara y completa de la propia voluntad, conocimiento o evaluación. Los elementos de duda en las intuiciones sucesivas se atenúan con la experiencia repetida. Si bien la

base de datos se compone de experiencias directas, el juicio sigue presente al comparar y contrastar dichas experiencias y al elaborar un resumen ponderado de las mismas.

Además, podemos inferir, y de hecho inferimos, eventos más profundos y subjetivos (cuando no son evidentes por intuición) a partir de datos mentales y físicos, basándonos en experiencias pasadas (es decir, causalidades aparentes). En este contexto, solemos razonar según el formato *post hoc, ergo propter hoc* (secuencia, por lo tanto, consecuencia), proponiendo una construcción aductiva («este tipo de fenómenos mentales o físicos parecen implicar ese tipo de evento en el alma»), que comprobamos repetidamente con referencia a todas las experiencias y razonamientos directos e indirectos, manteniendo nuestra suposición mientras nos parezca plausible y abandonándola si deja de serlo.

Los datos mentales, es decir, las imágenes, los sonidos y otras cualidades fenomenológicas proyectadas por la memoria, la imaginación o la anticipación en la mente, se conocen mediante la percepción interna. Los datos físicos se conocen mediante la percepción sensorial, es decir, a través de los órganos de los sentidos presentes en el cuerpo, ya sean estimulados por eventos psicosomáticos (que ocurren en el cuerpo debido a causas mentales; por ejemplo, sentimientos de ansiedad), eventos fisiológicos (que ocurren en el cuerpo debido a causas corporales; por ejemplo, indigestión) o eventos externos (cuerpos que nos rodean y que influyen en nosotros).

Cabe destacar que estas distinciones entre alma, mente, cuerpo y más allá son, en cierto modo, convencionales, ya que en la práctica los acontecimientos en estos cuatro ámbitos están estrechamente interrelacionados, y solo podemos asignar un acontecimiento a uno u otro tras una

profunda reflexión. Por consiguiente, la clasificación resultante del acontecimiento en cuestión no se basa únicamente en datos empíricos, sino que es producto de la concepción y del juicio inductivo.

El juicio sobre los demás es tanto extrovertido como introspectivo. Es extrovertido, en la medida en que se basa en información que hemos percibido directa o indirectamente sobre la persona a juzgar. Y es introspectivo, en la medida en que esos datos se *interpretan necesariamente según la propia experiencia interna y su relación habitual con eventos similares percibidos externamente* . Los datos científicos, basados en la observación objetiva del comportamiento de muchas personas en circunstancias similares, pueden utilizarse como tercer factor de juicio; pero dichos datos, cabe destacar, también se incluyen lógicamente en las dos categorías anteriores: «datos externos perceptibles sobre los demás» y «su interpretación basada en la propia vida interior».

En cuanto a las «percepciones» externas implicadas, esto se refiere a (a) lo que *uno mismo* ve u oye que la persona juzgada hace o dice, y (b) lo que *otra persona* ha visto u oído que esa persona hace o dice. La primera (a) es *prueba directa* y se refiere a cualquier dato (antes de cualquier interpretación) disponible para los propios sentidos, que no puede ser distorsionado ni falsificado por terceros. Si dichos datos pueden, en principio, ser manipulados, deben considerarse con la debida precaución y, por supuesto, sujetos a revisión. La segunda (b) se refiere a la *prueba de referencia* , que depende de la fiabilidad del supuesto testigo, quien puede mentir intencionadamente por diversos motivos personales, estar demasiado afectado emocionalmente como para distinguir la realidad de la fantasía, o simplemente ser un observador muy incompetente.

Cabe señalar que la evidencia directa incluye cualquier tipo de *evidencia concreta , es decir, rastros físicos o vestigios de los hechos pasados que se examinan, los cuales pueden considerarse emanaciones de la persona juzgada, aún perceptibles para quien la emite. La evidencia circunstancial* —relacionada con el tiempo,

el lugar, la oportunidad, el posible motivo, etc.— puede considerarse de manera similar, aunque sea más abstracta o especulativa.

Cabe señalar también que la prueba de referencia puede consistir en el testimonio *directo* de un participante en los hechos, quien relata sus *propios* pensamientos, palabras y acciones; o en el testimonio indirecto sobre las palabras y acciones (pero no los pensamientos) de otra persona. Este último testigo puede ser un participante que declara sobre *otro* participante, o un observador (una persona ajena a los hechos que los presenció sin influir en ellos).

Obviamente, la persona juzgada puede proyectar intencionadamente una imagen ficticia de sus acciones externas o de su funcionamiento interno; por ejemplo, un asesino puede borrar sus huellas dactilares del arma utilizada o proclamar su inocencia a viva voz ante el tribunal. Esto también debe tenerse en cuenta al estimar los datos.

En cuanto a los testigos, es evidente que cuantos más haya, más fiable será su testimonio conjunto. Si coinciden, se corroboran mutuamente, aunque, por supuesto, las conspiraciones son posibles. Si divergen, el juez querrá saber el motivo. Quizás exista algún punto en común entre ellos; quizás algunos testigos sean más fiables que otros.

Obviamente, incluso cuando uno basa su juicio en sus propias percepciones, debe prestar atención a su competencia como observador, a su implicación emocional y a sus intereses personales (incluidas las ventajas financieras y de otro tipo) en el asunto; es decir, debe distinguir claramente entre los datos brutos y la interpretación posterior, ¡lo cual no es tarea fácil!

Es fundamental comprender que la interpretación de las acciones o palabras ajenas depende en gran medida de la propia vida interior y los patrones de comportamiento. Esto significa que, al juzgar a los demás, en cierta medida nos exponemos y juzgamos a nosotros mismos. Los delincuentes materializan ciertas potencialidades; al

hacerlo, nos revelan a todos de qué somos probablemente capaces (si no culpables) como seres humanos. Por esta razón, todo delito es doblemente grave, ya que disminuye aún más la confianza en uno mismo y en los demás, fragmentando la sociedad. Por otro lado, cuando proyectamos supuestos motivos o comportamientos sobre los sospechosos, los extrapolamos a partir de motivos o comportamientos que suponemos potenciales (si no reales) en nosotros mismos; es decir, también decimos algo sobre nosotros mismos. Por lo tanto, el juicio es un arma de doble filo que debe manejarse con cuidado.

Emitir juicios sobre responsabilidad es una gran responsabilidad que pocos logran cumplir equitativamente en todos los casos. Una persona puede juzgarse injustamente a sí misma, atribuyéndose méritos o descréditos inmerecidos. Es posible que las personas se juzguen erróneamente entre sí en la familia, el trabajo, la comunidad en general, los medios de comunicación y, por supuesto, los tribunales. Tales injusticias pueden afectar a grupos (por ejemplo, religiosos, raciales o nacionales), así como a individuos. Los principios legales de que "se debe presumir la inocencia de una persona hasta que se demuestre su culpabilidad" y "la culpabilidad debe establecerse más allá de toda duda razonable antes de condenar" a menudo se ignoran en los tribunales, y con mayor frecuencia aún fuera de ellos.

Muchas personas carecen de inteligencia y rigor intelectual en su vida cotidiana y en sus relaciones, por lo que no sorprende encontrarlas mostrando la misma estupidez y laxitud cuando se les exige juzgar a los demás. Estas personas proyectan libremente sus delirios, fantasías y miedos sobre quienes las rodean, careciendo de la capacidad para distinguir la realidad de la ficción. Muchas personas (hombres, mujeres y niños) se complacen en la calumnia y el chisme, creyendo que al avergonzar y desacreditar a otros mejoran su propio estatus. En realidad, lo único que hacen es revelar sus propios pensamientos necios y su odio: el judaísmo,

con razón, compara a estas personas con asesinos y sabiamente ordena: «No darás falso testimonio contra tu prójimo» [43].

Hoy en día, con la llegada de los medios de comunicación de masas, el chisme, la calumnia y la difamación se han convertido en una institución, ¡un medio de vida a tiempo completo! En este sentido, conviene señalar ciertos patrones de pensamiento que fomentan el prejuicio.

Una de ellas es la tendencia humana a *generalizar* : tomamos el comportamiento de algunas personas en determinadas circunstancias y asumimos que otras lo harán en circunstancias similares. La generalización es un proceso legítimo, siempre que se someta a controles y equilibrios. La necesidad de realizar pruebas repetidas y, cuando sea apropiado, de particularizar, es válida para todos los objetos naturales, pero aún más en lo que respecta a los agentes volitivos, y en particular a las personas. Estas últimas, por definición, no actúan de manera uniforme en las mismas circunstancias; por lo tanto, en su caso, la generalización debe hacerse con mucha cautela. Especialmente en vista de las desastrosas consecuencias de los juicios erróneos en este ámbito, no se puede generalizar *a primera vista* sin la debida investigación y verificación de las hipótesis.

Otra tendencia común es la de los *estereotipos* : intentar encajar todo comportamiento humano en un número limitado de categorías preestablecidas. Aquí también existe una base epistemológica: la mente humana busca naturalmente categorizaciones, como resúmenes ordenados de la información. Este es un aspecto de la conceptualización: buscar patrones en los datos, comparando y contrastando casos. El problema radica en la necesidad de mantener una mente abierta y continuar este proceso constantemente, mientras que las personas tienden a volverse perezosas y lo abandonan cuando tienen uno, dos o tres estereotipos en mente. A partir de entonces, se pierde toda

---

43 Véase, por ejemplo, el Talmud: *Arachin* 15b. La cita es de la Torá: *Éxodo* 20:13.

flexibilidad natural, y la mente intenta forzar nuevos casos a encajar en los pocos patrones previos, rudimentarios y prefabricados, en lugar de modificar las categorías o generar otras nuevas cuando sea necesario. Muchas personas juzgan erróneamente, simplemente porque recurren constantemente a clichés que poco tienen que ver con las personas o situaciones que están analizando.[44]

Las generalizaciones erróneas y los estereotipos están relacionados: las primeras se refieren a proposiciones y los segundos a términos. Ambos se deben a la falta de práctica de las virtudes lógicas de la apertura mental y el empirismo, la adaptación cuidadosa, la claridad y la precisión. Si uno se conforma con la aproximación y la fijación, tarde o temprano juzgará erróneamente. Otro gran escollo es, por supuesto, la emotividad. Bajo el peso de una emoción intensa, se requiere un verdadero esfuerzo para juzgar correctamente. Y, por supuesto, las emociones se exacerban precisamente cuando hay personas involucradas, las circunstancias exactas en las que se exige un juicio sereno. En tales situaciones, uno debe recordar conscientemente ser objetivo e imparcial.

Por último, cabe señalar que el razonamiento sobre la responsabilidad no se limita a la voluntad, sino que a menudo tiene más que ver con la causalidad. Los argumentos que implican enunciados condicionales suelen ser cruciales para determinar la responsabilidad o su proporción. Por

---

[44] Cabe señalar que quienes juzgan a los demás por estereotipos tienden a adaptar incluso su propio comportamiento a ellos. Absorben patrones de conducta de la televisión, el cine y la literatura, que a menudo son creaciones artificiales basadas en la comprensión superficial que el autor tiene de la psique humana. Ante una situación real, en lugar de encontrar una respuesta adecuada en su interior, simplemente aplican una de las fórmulas que les han inculcado los medios. Representan roles preestablecidos: el manifestante rebelde, el político machista, etc. Incluso los diálogos están estandarizados. El conjunto de roles y diálogos disponibles se denomina «cultura».

ejemplo, las premisas «si A + B, entonces E» y «si A + no B, entonces no E» sugieren la conclusión de que, dado A (que a su vez puede referirse a una conjunción de causas, C + D +… etc.), B causa E y no B causa no E. De este modo, determinaríamos que el agente B, en lugar del agente o agentes potenciales A, es actualmente responsable del efecto E (aunque para obtener una visión completa, también tendríamos que comprobar qué ocurre en ausencia de A) [45].

Un análisis más exhaustivo del razonamiento sobre la responsabilidad queda fuera del alcance de este libro. Un volumen sobre este tema, con énfasis en cuestiones legales, que me ha parecido muy interesante y que recomiendo, es el de Hart y Honoré.

[45] Consulte mi libro *La lógica de la causalidad* para un análisis completo de dichos argumentos.

5. INFLUENCIA Y LIBERTAD

1. La influencia se produce a través de la conciencia.

Un concepto importante y complejo en la lógica causal, y específicamente en la lógica de la voluntad, es el de *influencia* . Esto se refiere al impacto sobre el acto volitivo de una persona, antes o durante su ocurrencia, de algún evento natural conocido y/o de otras voliciones propias o de otros agentes. Cabe destacar que el agente de la voluntad en cuestión debe haber conocido el evento natural y/o las otras voliciones en cuestión para que estas últimas se consideren "influencias". La característica distintiva de la influencia, en comparación con otras "condiciones" que rodean la voluntad, es ***la intermediación de la conciencia*** .

La importancia filosófica de este concepto radica en la confusión que existe en la mayoría de las personas respecto al libre albedrío. Por un lado, en la práctica, la mayoría cree que la voluntad es libre de alguna manera; por otro lado, reconocen que se ve afectada de diversas formas por los acontecimientos naturales y las personas que la rodean. Estas ideas parecen teóricamente irreconciliables, ya que se confunde el libre albedrío con el condicionamiento o la causalidad parcial, cuando en realidad se trata de influencia, un tipo de causalidad diferente y más sutil.

Por ejemplo: los músculos de un hombre son *condiciones* que afectan su voluntad, ya que le permiten *levantar* cierto

peso, pero también le impiden levantar más peso del que físicamente le permiten. Sin embargo, estos mismos músculos influyen *en* su voluntad solo cuando *piensa* en su supuesta fuerza limitada; elige un camino distinto al que tomaría si le parecieran más fuertes o más débiles. Nótese la sutil diferencia. Tanto las condiciones como las influencias *afectan* las acciones, pero no de forma comparable.

La influencia es *un tipo especial de condicionamiento* , que se diferencia de una condición ordinaria en que opera específicamente a través de la conciencia, es decir, de *cualquier proceso cognitivo* . El *objeto que influye* es algo que se ha sentido o imaginado, percibido o concebido, recordado o proyectado, encontrado evidente o inferido, inducido o deducido, o pensado de cualquier manera. En rigor, *lo que influye* es el Sujeto de tales cogniciones o pensamientos, es decir, el Agente de la voluntad. Cuando el agente finalmente decide y desea algo, lo hace en la dirección de la *tendencia* implícita por la influencia en cuestión o en contra de ella.

Así pues, las influencias implican tendencias positivas o negativas, tentaciones o estímulos para la acción voluntaria. Si dicha tendencia apuntaba en la dirección de la voluntad final, esta se veía facilitada por ella; si iba en contra de la voluntad final, esta debía superarla. El agente siempre es libre de aceptar o rechazar una influencia determinada, es decir, de ceder a su influencia o resistirla.

El concepto de ***esfuerzo*** se refiere a un grado de voluntad. La voluntad no es una cuestión de blanco o negro, algo que se activa o desactiva; tiene diferentes grados. Se requiere una voluntad fuerte para superar influencias opuestas; una persona débil se deja influenciar fácilmente para actuar en contra de su voluntad. Por lo tanto, podemos hablar de *la*

cantidad de esfuerzo que implica un acto de voluntad. Si las influencias son favorables, el esfuerzo necesario para completarlas es relativamente mínimo. Si las influencias son contrarias, la persona debe esforzarse proporcionalmente más para lograr su objetivo.

También podemos considerar el esfuerzo como una medida de la responsabilidad del agente, su contribución causal o su apropiación de la acción y sus resultados. Cuanto mayor sea el esfuerzo que requiera, más le pertenecerán dichos resultados. Cuanto menor sea el esfuerzo que requiera, mayor será la influencia de su entorno.

El ***postulado de la libertad de la voluntad*** es que una influencia nunca es suficiente por sí sola para producir algún efecto, independientemente de la voluntad del agente en cuestión. Si las condiciones circundantes permiten el ejercicio de la voluntad en un caso dado, el agente siempre tiene la última palabra para resistir la tendencia implícita en la influencia, aunque dicha resistencia pueda requerir un esfuerzo máximo. Cuando el condicionamiento se produce a través de la conciencia, es decir, mediante la influencia, *la necesidad no se aplica* , aunque el esfuerzo requerido para superar la influencia puede ser abrumador. Dondequiera que *se* aplique la necesidad, no se puede decir que existiera la posibilidad de la voluntad, *ni, por lo tanto,* hablar de influencia. El sujeto simplemente se vio superado, demostrando en este caso no ser un agente sino un mero paciente. Puede que haya sido un observador de los acontecimientos, pero en este caso fue un receptor pasivo de las fuerzas naturales.

Si este postulado es correcto, significa que la conciencia de un objeto no puede, por sí sola, impulsar a una entidad espiritual (alma, sujeto) a la acción mediante una

causalidad completa. Si bien dicha conciencia puede desempeñar un papel causal importante en la acción, casi al cien por cien, esta no puede producirse eficazmente sin la aprobación y participación final de la entidad espiritual en cuestión. Si se observa la existencia de la necesidad, entonces el condicionamiento implicado no se produjo a través de la conciencia del objeto, sino directamente a causa de este.

Cabe señalar que no solo una influencia por sí sola no puede jamás impulsar a un agente a la acción, sino que, incluso admitiendo la posibilidad del mero capricho, el agente puede actuar por sí mismo sin ninguna influencia. Por lo tanto, la influencia no es ni suficiente ni necesaria para la voluntad.

Así pues, cabe señalar que aquí no nos encontramos inmersos en manipulaciones verbales. La libertad de la voluntad es una tesis, una hipótesis, sobre las relaciones causales posibles en el ámbito del espíritu. La consciencia puede surgir incluso en ausencia de voluntad, es decir, cuando la causalidad (necesidad) se impone; pero cuando esto ocurre, la consciencia no ha intervenido en el efecto. La consciencia se convierte en condición únicamente cuando la causalidad se desvanece y queda espacio para que la voluntad intervenga; en ese caso, la consciencia (o sus objetos, a través de ella) adquiere influencia, y la voluntad permanece libre (al menos en cierta medida).

Toda voluntad parece estar sujeta a influencias en cierta medida. Esto resulta evidente en la voluntad humana, que suele manifestarse en respuesta a un contexto mental y material aparente, aunque podría argumentarse que a veces es indiferente a dichas influencias. Otros animales, de igual modo, y quizás en mayor medida, poseen facultades de voluntad sujetas a influencias.

En lo que respecta a Dios, nuestra concepción teórica, extrapolada a los extremos, sugiere que deberíamos considerarlo como el motor inmóvil por excelencia, es decir, que su voluntad es siempre totalmente independiente de las influencias. Esto no significa que actúe sin tener en cuenta nada, sino que su poder de voluntad es tan superior a las influencias, ya sean individuales o colectivas, que estas últimas resultan prácticamente insignificantes. ¡Una diminuta gota de agua no puede afectar al océano!

En cuanto a la relación entre Dios y los seres volitivos inferiores, debemos considerar que, así como Dios conserva el poder de intervenir en los procesos causales (es decir, para Él todas las leyes naturales son inerciales más que necesarias, como se mencionó anteriormente), también conserva el poder de « *dominar* » la voluntad de cualquier criatura. Por lo tanto, el poder de la voluntad de cualquier criatura limitada está, en principio, siempre condicionado a la continua tolerancia del Dios infinito. Sin embargo, el poder divino de dominar o abrumar las voluntades inferiores parece no utilizarse en la práctica (a juzgar por nuestros textos religiosos, al menos [46]). Más bien, Dios parece *condicionar o influir en* las voluntades inferiores, otorgándoles la vida o matándolos prematuramente, o afectando su entorno físico, mental o externo, o haciendo aparecer elementos que

46 Por supuesto, no pretendo tener un conocimiento especial de lo Divino. Como filósofo, simplemente concibo posibilidades, hipótesis convincentes, acerca de Dios. Cabe señalar que, si bien la idea de la «superación de las voluntades inferiores» parecería doctrinalmente coherente con la omnipotencia divina, no es una doctrina que se enfatice en el judaísmo ni en religiones similares.

(en gran medida o en cierta medida) los influyen de alguna manera. Se supone que esta preferencia divina proviene de un motivo ético: mantener la libertad de la voluntad y, por ende, la responsabilidad personal [47].

2. Conocimiento del esfuerzo, la influencia y la libertad

El esfuerzo y la influencia son, claramente, conceptos derivados de la cognición y la voluntad. Por lo tanto, la base empírica de nuestro conocimiento sobre ellos es la misma que para la cognición y la voluntad: principalmente la introspección o la aprehensión subjetiva. Este autoconocimiento directo, que denomino intuición (o apercepción), se refiere a objetos que no poseen *, en sí mismos* , cualidades fenoménicas internas o externas —es decir, no tienen forma, color, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni tacto— aunque puedan producir objetos perceptibles.

Así como intuimos nuestra propia voluntad, también intuimos el esfuerzo que le hemos dedicado. Coloquialmente, decimos que el esfuerzo se «siente». El «esfuerzo físico» se experimenta como una sensación corporal; pero el «esfuerzo mental», o más precisamente el «esfuerzo espiritual», es una experiencia más sutil que puede o no dar lugar a fenómenos perceptibles. Por lo tanto, la medición del esfuerzo no es, por supuesto, exacta ni absoluta, sino aproximada y comparativa. Depende no solo

[47] Es evidente que los problemas de la teodicea persisten, tanto si asumimos que la acción de Dios incluye el dominio de la voluntad como si se limita al condicionamiento y la influencia. A las víctimas del Holocausto les habría dado igual si Dios las hubiera salvado doblegando la voluntad llena de odio de Hitler o matándolo o neutralizándolo de alguna otra forma a tiempo.

de la intuición inmediata, sino también de la memoria personal de intuiciones pasadas para fines de calibración.

Si la estimación del esfuerzo es inexacta con respecto a uno mismo, lo es aún más con respecto al esfuerzo de los demás. Solo podemos intuirla, por analogía con nuestra propia experiencia y mediante la observación de indicadores indirectos, como (en el caso de sus efectos físicos) el sudor en la frente, las expresiones faciales o la postura corporal de alguien. Así, al igual que con la voluntad, el conocimiento del esfuerzo se basa generalmente en argumentos aductivos.

No es inconcebible que pronto los biólogos logren medir el esfuerzo de forma más objetiva y científica, mediante instrumentos físicos. La cuantificación del esfuerzo sería entonces más precisa y verificable. Estas prácticas, por supuesto, implicarán un razonamiento aductivo, una hipótesis inicial que sugiere que ciertos fenómenos fisiológicos o neurológicos detectables pueden interpretarse como proporcionales al esfuerzo de la voluntad. Pero, mientras tanto, contamos con una referencia aproximada en nuestra experiencia personal.

La influencia es un concepto más abstracto, no experimentado ni medible directamente, sino construido en función del esfuerzo que implica una acción voluntaria (facilitándola o dificultándola). Se dice que un objeto influye en la acción de una persona si *su presencia,* directa o indirectamente, la afecta o condiciona, a diferencia de un objeto que la afecta o condiciona por su *mera existencia* . Nótese bien la diferenciación fenomenológica.

Si la influencia se produce únicamente por la percepción del objeto, es simple y directa. Si se produce tras un considerable procesamiento mental de la imagen del objeto, es proporcionalmente compleja e indirecta. Dado que el

pensamiento sobre un objeto percibido puede tener múltiples vías, de complejidad variable, la influencia de un mismo objeto puede ser múltiple, involucrando diversas tesis y niveles, algunos de los cuales pueden ser contradictorios. Incluso a nivel perceptivo, los distintos órganos de los sentidos ofrecen diferentes aspectos del (presumiblemente mismo) objeto. Por lo tanto, *un mismo objeto puede dar lugar a múltiples influencias diferentes* . Debemos tener presente esta idea para evitar simplificaciones excesivas en nuestra comprensión de la influencia y la voluntad.

Otro problema epistemológico concierne a nuestras estimaciones de *la importancia relativa* de diferentes influencias simultáneas. Dichas estimaciones se basan, en parte, en la generalización de observaciones personales (cuando se dispone de datos sobre la conjunción y la separación); pero, en gran medida, son hipótesis a las que nos aferramos mientras nuestras experiencias de esfuerzo las confirmen. El conocimiento de la propia psique suele ser tan provisional como el de la naturaleza, o el de la psique de otras personas o animales. La gente suele creer que posee una «comprensión directa» o, al menos, un «conocimiento deductivo» de los acontecimientos o relaciones internas, cuando en realidad solo posee conocimiento inductivo. Lo importante es comprender que este último es bastante bueno, más que suficiente.

El conocimiento del libre albedrío es en parte introspectivo, pero principalmente aductivo. Nuestra percepción interna del libre albedrío nos brinda la oportunidad de buscar teóricamente datos y postulados que lo respalden. Podemos tener fe en el libre albedrío como hipótesis de trabajo, pero aún debemos desarrollar, a largo plazo, definiciones convincentes del mismo y argumentos a su favor. La fórmula

propuesta anteriormente para el libre albedrío es, a mi parecer, un buen punto de partida.

La doctrina del libre albedrío es importante desde el punto de vista psicológico y social, siendo el fundamento de la moral y el derecho. Esta doctrina establece nuestra responsabilidad por nuestros actos, por muchas y poderosas que parezcan las fuerzas que nos influyen. Por lo tanto, un criminal no puede eludir su responsabilidad por sus crímenes, alegando que fue «impulsado» contra su voluntad.

Cabe destacar la influencia de esta doctrina en la acción humana, a través del poder de la sugestión: si uno cree que *puede* hacer o evitar algo, es más probable que lo logre, que si piensa que no puede hacerlo por mucho que lo intente. Así, la creencia en el libre albedrío aumenta la libertad de la persona, mientras que la incredulidad en él constituye un obstáculo adicional.

3. Análisis formal de la influencia

Es empíricamente evidente que los agentes de la voluntad son todos seres conscientes: son sujetos. Esta observación sugiere una característica fundamental de la volición: que está ligada a la conciencia y es inconcebible sin ella . Con esta comprensión, podemos entender mejor la mecánica de la influencia.

Hemos visto que un evento natural u otro agente puede influir en la voluntad de un agente, presentándole *una idea* que, si bien no determina ni controla definitivamente su voluntad posterior, constituye un parámetro más o menos importante en su ejercicio. Cabe señalar que la idea presentada puede ser ilusoria, al igual que real; pero en la medida en que es suscitada por algo o alguien, este último

ejerce influencia. También cabe destacar que el «otro agente» que influye puede ser un momento anterior de la propia existencia (como, por ejemplo, en el caso de los hábitos).

La influencia es una relación causal, aunque débil, ya que nunca es determinante debido a la libertad esencial del alma que quiere. Nuestras prácticas lingüísticas demuestran que consideramos la influencia como una forma de causalidad. A menudo usamos verbos que la sugieren, por ejemplo, « *me hizo* hacerlo» o «me *obligó a* hacerlo». La influencia implica causalidad, en el sentido de que algún objeto o apariencia (aunque sea parcial y contingentemente) da lugar a algún conocimiento o idea. También podemos considerar como causalidad la relación entre la apariencia, o su efecto cognitivo, y *el hecho de que* la voluntad final, si la hay, se vea «facilitada» o «dificultada» por ella. Pero la influencia en sí misma, como relación entre el objeto conocido o su conocimiento, por un lado, y el resultado de la voluntad, no puede clasificarse como causalidad, ni mucho menos como voluntad. Es otra categoría de causalidad, que media entre ambas.

Podríamos expresar la influencia formalmente de la siguiente manera: sea **A** un agente y **W** su voluntad en un momento dado. Sea el objeto **Y** un evento *que ocurre de forma natural o que es deseado* por uno o varios agentes **B** (entre los que B puede figurar el agente A en un momento anterior). Sea el contenido de la conciencia **X** una creencia, opinión o conocimiento *suscitado en A por Y* (X puede ser simplemente Y tal como lo percibe A, o puede tener una relación cognitiva más compleja con Y).

> Entonces, podemos decir “ **X influye en A para que W** ”, *siempre que* “ **Una *persona que* es consciente**

> **de X requiere *menos* esfuerzo para lograr W, que una persona que no es consciente de X** ". – es decir, siempre que X se incline *hacia* W, la voluntad de A. Si, por el contrario, X se inclina *en dirección opuesta a* W, entonces A necesitaría ***más*** esfuerzo por querer W con X que sin él, y diríamos que " **X influye en que A *no* quiera W** ".

Estas formas definen la influencia positiva y negativa, a las que se puede denominar simplemente «influencia», dejando indefinida la dirección de la influencia (a favor o en contra). Si el esfuerzo requerido es exactamente el mismo en ambos casos, no existe *influencia alguna* . La cantidad de esfuerzo involucrado se conoce de diversas maneras, como se mencionó anteriormente. Cabe señalar que, en el discurso cotidiano, las expresiones implícitas «X se inclina hacia W» y «X se aleja de W» a veces se consideran equivalentes a las formas de influencia, ya que se entiende tácitamente que A conoció a X y que A quiso W.

Por supuesto, mutatis mutandis, podemos aclarar de manera similar varias formas de influencia que involucran notX y/o notW como términos, como por ejemplo "notX influye en A para que haga notW".

En la práctica, consideraríamos que todo aquello que origina una influencia es, en sí mismo, una influencia. Es decir, la ocasión de X, que hemos denominado Y, o sus causas naturales, o su agente volitivo B, pueden considerarse influencias una vez que X se ha establecido. Sin embargo, *cabe señalar* que es necesario debatir si esta práctica es estrictamente válida. Se trata de una cuestión lógica, relacionada con el encadenamiento causal o silogismo. Por ahora, queda abierta.

Por lo tanto, para repasar el proceso de influencia en secuencia:

a. Algo (Y) natural ocurre, o se hace que ocurra a través de la voluntad de algún agente o agentes (B, que pueden ser o incluir a A).

b. Ese suceso (Y) llega a conocimiento de un sujeto (A), o produce causalmente algún efecto físico, mental o espiritual en él del que se da cuenta y sobre el que posiblemente reflexiona más (X).

c. Este sujeto (A) luego realiza algún acto de voluntad (W), ya sea una volición directa o indirecta.

d. Y sucede que tal voluntad (W) implicaba menos esfuerzo para ese agente (A) en presencia de ese pensamiento (X) que en su ausencia.

e. Entonces se puede decir que el pensamiento (X) influyó positivamente en el agente (A) para que estuviera dispuesto (W).

Nótese que Y y X pueden ser uno o dos. Si A es consciente directamente de Y, entonces este es el término de referencia. Sin embargo, si A no es consciente de Y, sino de algún efecto suyo denominado X, entonces X es el término influyente. El término influyente es cualquier objeto de cognición, es decir, alguna apariencia, ya sea real o ilusoria, tenue o intensa, lejana o cercana. La cognición implicada puede ser la sensación (en cuyo caso X es un fenómeno físico), la percepción introspectiva (en cuyo caso X es un fenómeno mental) o incluso la intuición. En este último caso, A es consciente de reacciones previas de su propia alma (por lo que X es un acontecimiento espiritual). Los objetos de la percepción sensorial incluyen cosas observadas fuera o dentro del cuerpo, incluidas las emociones viscerales. Los

objetos mentales incluyen [48]recuerdos, imaginaciones y posiblemente emociones mentales. El objeto de la conciencia también puede ser una abstracción (en cuyo caso X es un objeto conceptual, un término dentro de un pensamiento más o menos complejo). Por lo general, todos estos medios de cognición están involucrados, en diversas combinaciones.

Cabe señalar que la causalidad de X por parte de Y es un principio que debe establecerse por separado, pero que A no necesita conocer para que sea operativo. Más interesante resulta la cuestión relativa a la comparación de la cantidad de esfuerzo que implica para A querer W en presencia o ausencia de X. Pues A bien podría ser consciente de su esfuerzo mientras quiere W en presencia de X; ¡pero eso no le indica qué esfuerzo sentiría en ausencia de X! La respuesta es que *uno no necesita ser consciente de la influencia de algo para que dicha influencia sea operativa* . La consciencia es crucial, pero se trata de la consciencia de X por parte de A, no de la consciencia de A de su esfuerzo con o sin X, ni de la influencia de X. El agente no necesita en absoluto percatarse del esfuerzo invertido, aunque es probable que su atención aumente con el esfuerzo invertido.

> En efecto, el agente puede creer o afirmar que algo no tiene influencia, cuando en realidad sí la tiene, o, a la inversa, que algo que no tiene influencia sí la tiene. En tales casos, cabe señalar que el pensamiento o la afirmación deben considerarse como un elemento separado y superpuesto, que puede o no tener cierto grado de influencia propia, independientemente del hecho en sí.

---

[48] Aquí también podríamos incluir las comunicaciones telepáticas, si suponemos que la telepatía existe.

La fórmula anterior solo es relevante para el lógico o para quien desee establecer la existencia de una relación causal de influencia entre algo (X) y un agente (A) que realiza una voluntad (W). Así como la relación de causalidad, por ejemplo, entre Y y X en este momento, no puede establecerse con una sola observación, sino solo mediante observaciones repetidas a lo largo del tiempo, lo mismo ocurre con la influencia. No podemos afirmar con certeza que X influye en A para que desee W basándonos en una sola observación, como la cantidad de esfuerzo en presencia de X. Debemos considerar también otros eventos, como el esfuerzo en ausencia de X.

Y, en efecto, aquí como en la inducción de causalidad en general, la certeza es proporcional a la frecuencia de tales observaciones. Cuanto más a menudo hayamos observado la conjunción, mayor será nuestra confianza en una relación causal. *El conocimiento de la influencia es empírico e inductivo.*

Nótese la relación entre el objeto X (tal como lo percibe A) y la cantidad de esfuerzo (digamos E, para que A desee W): se trata de una relación causal estándar. Consta de dos proposiciones condicionales (hipótesis naturales): «si X, entonces el esfuerzo es E(X)» y «si no X, entonces el esfuerzo es E(no X)», y una proposición comparativa: «el esfuerzo E(X) es menor que el esfuerzo E(no X)». No hay nada especial: los procedimientos para obtener este tipo de conocimiento son comunes. Esto se refiere al caso de influencia positiva de X. En el caso de influencia negativa de X, E(X) sería mayor que E(no X); y en el caso de ausencia de influencia, el esfuerzo necesario sería el mismo en ambos casos.

Por supuesto, cualquier cálculo de esfuerzo debe tener en cuenta no solo una influencia, sino todas las influencias actualmente activas a favor o en contra de la voluntad prevista. El esfuerzo total requerido, llamémoslo E, sería el esfuerzo requerido si la voluntad no estuviera influenciada por nada (E_0), más todos los esfuerzos adicionales necesarios para superar las influencias negativas (E_-), menos todos los esfuerzos reducidos posibles gracias a las influencias positivas (E_+). Es decir, $E = E_0 + E_- - E_+$.

El esfuerzo es algo que el agente volitivo debe generar o proponer como condición previa para lograr su objetivo. Conocemos el esfuerzo por experiencia interna; sin embargo, el agente no necesita ser consciente de él cada vez que lo ejerce. No obstante, en nuestra definición de influencia, hemos asumido que siempre hay cierto esfuerzo involucrado en la voluntad, y que su magnitud varía, siendo mayor en algunas circunstancias que en otras. Independientemente de si se le presta atención o no, el esfuerzo está presente dondequiera que se produce la voluntad. La voluntad implica esfuerzo.

Recuerda también que el esfuerzo es relativo. La cantidad de esfuerzo necesaria para cada acción varía de una persona a otra, e incluso a lo largo de la vida de una misma persona. Puede que hoy me resulte más fácil realizar una tarea que ayer, por diversas razones (por ejemplo, porque ya no estoy resfriado); y a otra persona le puede resultar más difícil cualquier día (por ser menos fuerte o tener menos capacidad intelectual que yo, por ejemplo).

4. Incitación

Hemos distinguido la influencia del condicionamiento ordinario, haciendo referencia a la conciencia que media la causa y el efecto en el caso de la influencia. Hemos señalado que las influencias pueden ser tanto sucesos naturales como sucesos provocados por la voluntad, o ambos, siempre que en cualquier caso la persona influenciada haya tenido conocimiento de dichos sucesos. Consideremos ahora con mayor detenimiento las posibles interacciones de diferentes agentes volitivos.

Uno o más agentes volitivos pueden influir en otro mediante el condicionamiento ordinario, es decir, por causalidad. Por ejemplo, un hombre inconsciente es atado por otros; al despertar, intenta mover los brazos y las piernas sin éxito, antes de darse cuenta de que está atado. Su intento de moverse constituye un acto de voluntad, cuyo alcance limitado no se debe a la influencia, sino a la causalidad, puesto que no percibió la cuerda antes de intentarlo (sino que se percató de su situación al intentarlo). Si el hombre fuera Sansón o Superman, podría romper las cuerdas al primer intento: su voluntad habría superado el obstáculo artificial que estas representan. Por otro lado, si el hombre siente o ve la cuerda antes de intentar moverse, su voluntad se encuentra entonces fortalecida contra la resistencia de las cuerdas; en ese caso, cabe decir que interviene la influencia.

Un concepto subsidiario de influencia, por uno o más agentes volitivos sobre otro, es la incitación, que puede definirse como ***intencional. Influencia*** . En el caso de influencia *no* intencional o accidental, el agente o agentes que influyen desean algo con ciertos propósitos, que no incluyen el objetivo de influir en el otro agente en una dirección determinada; sin embargo, ese otro agente sí se ve

influenciado, ya que conoce esa voluntad previa o sus consecuencias y actúa en la misma dirección, o en contra de ella, en relación con dicho conocimiento. Por el contrario, tenemos incitación si uno de los objetivos del agente o agentes que influyen era, de hecho, influir en el otro agente de cierta manera, interfiriendo en su vida, presentándole algún incentivo u obstáculo.

Podemos formalizar la incitación mediante proposiciones como « **X incita a A a querer W** ». Esta es una forma especializada de « X influye en A para querer W », que implica que X es algo deseado por algún agente o agentes B, *quienes pretenden que* el agente A quiera W. (Así para la forma positiva; de forma similar, mutatis mutandis para la forma negativa y para las formas con términos negativos).

Aquí, la voluntad X de B podría ser cualquier actividad física perceptible o su resultado, como un empujón o tirón, un puñetazo o una llave de brazo, un gesto o un discurso, un texto escrito, o cualquier otra cosa. Cabe destacar que dicha voluntad debe tener como uno de sus objetivos la orientación de A en cierto sentido. La mera conciencia de B de que A *podría* ser inducido a ello no constituye intención; B debe *desear* ese resultado. Si bien A debe conocer X (y esto antes de querer W), no *necesita* conocer ninguna de las intenciones de B. Pero X debe, de hecho, influir en A para que quiera W, es decir, reducir el esfuerzo necesario para que A quiera W y, por lo tanto, la probabilidad de que lo haga. La influencia sin intención y la intención sin influencia son igualmente insuficientes para constituir incitación. Y, por supuesto, así como la influencia no elimina la libertad de la voluntad, tampoco lo hace la incitación.

Así, mientras que la influencia se refiere a la conciencia del agente influenciado, la incitación se refiere tanto a esta como

a la conciencia del o los agentes que influyen. El concepto de incitación presenta zonas grises en cuanto a quién y qué (y dónde y cuándo) se dirigen las intenciones involucradas. Debemos distinguir *las especificidades* de la intención, que van desde intenciones generales hasta otras cada vez más definidas. Las primeras buscan un tipo de resultado, mientras que las segundas se centran en un agente designado que realiza una acción precisamente especificada. Por ejemplo, los anunciantes quieren vender un producto al mayor número de personas posible; pero no sería exacto decir que incitaron al Sr. Smith en particular a comprar una muestra específica (ni siquiera en una fecha determinada en una tienda determinada).

El caso más evidente de incitación es la coacción o intimidación *física* . Esto puede implicar golpes o encarcelamiento, ya sea a una persona cercana o a otras personas a quienes la persona afectada aprecia, o simplemente la amenaza de tal sufrimiento físico directo o indirecto, con el fin de lograr que la víctima haga o deje de hacer algo. Las autoridades legales pueden recurrir a estas medidas para proteger a la sociedad. O bien, delincuentes de todo tipo pueden utilizarlas para sus propios fines egoístas. Dependiendo del valor, la formación y la motivación de cada uno, a menudo se puede resistir a estos intentos de dominación. A veces, las personas lo intentan y fracasan; otras veces, cediendo al miedo al dolor, ni siquiera lo intentan. Generalmente, las personas logran defenderse colectivamente, si no individualmente.

La intimidación, que implica la amenaza de usar la fuerza contra alguien o contra sus seres queridos, es, por supuesto, un medio de incitación *psicológico* , no físico. De hecho, la mayor parte de la incitación es psicológica, y abarca desde promesas de alguna ventaja o recompensa hasta amenazas de

alguna desventaja o castigo. La promesa o amenaza suele ser muy tácita y vaga, aunque a veces explícita y definida; en ambos casos puede ser verdadera o falsa. Su contenido puede pertenecer a cualquier categoría existencial: física, psicológica, espiritual, económica, social, política, o de cualquier otro tipo.

La incitación mediante el *lenguaje* en cualquiera de sus formas (gestos y sonidos, palabras, lenguaje escrito) se considera lo suficientemente especial como para recibir un nombre distintivo, por ejemplo, «persuasión» [49]. Podemos establecer distinciones adicionales en función de la interrelación implicada: «ordenar» (por una autoridad o superior), «suplicar» (por un igual o inferior), «instruir» (por un profesor), «dar ejemplo» o «inspirar emocionalmente» (por un modelo a seguir), «aconsejar» (por un amigo), etc. A menudo, la presión se ejerce simplemente proporcionando información (verdadera, falsa o incierta), sin especificar para qué sirve; se implanta una idea en la mente, con la probabilidad de que conduzca a ciertas conclusiones y acciones deseadas. Una recompensa prometida por una determinada línea de acción es un «incentivo»; una pena prometida es un «desincentivo». Si un incentivo resulta ser una falsa promesa, probablemente tenía la intención de ser un «cebo».

Cabe señalar que, en las relaciones de influencia entre dos o más agentes con voluntad propia, la interacción de las voluntades puede ser competitiva o cooperativa. No necesariamente debemos considerar al o a los agentes influyentes como activos y al agente influenciado como

---

49 Utilizo el término en un sentido muy amplio, que incluye tanto la persuasión justa como la persuasión mediante la distorsión.

pasivo. Los agentes pueden tener propósitos contrapuestos o compartidos, con o sin intención de hacerlo. Pueden trabajar con objetivos opuestos o en conjunto, luchando o en armonía, en una variedad de relaciones; por ejemplo, como socios comerciales u oponentes políticos, como compañeros de trabajo en igualdad de condiciones o como jefe y empleado o como amo y esclavo, como padres e hijos o como maestro y alumno.

En principio, todas estas relaciones pueden definirse analizando las intenciones de los actores involucrados. Algunas interacciones son *de facto* , otras contractuales, acuerdos mutuos verbales o escritos; algunas son más o menos exigibles, otras no. Vemos aquí cómo todo el espectro de la vida social humana o animal se convierte en objeto de estudio etiológico.

Un aspecto importante en este contexto es la definición de *responsabilidad* . Los actos volitivos son responsabilidad principal de su agente, independientemente de la influencia de factores o personas externas, dado que posee libre albedrío. Sin embargo, en un sentido más matizado, su responsabilidad puede atenuarse en función de las influencias que recaen sobre él. Si una buena acción fue muy fácil, el mérito es menor que si fue difícil. Si una mala acción fue muy difícil, la culpa es mayor que si fue fácil. Nuestra preocupación puede ser moral o legal.

Al considerar las influencias humanas, especialmente las intencionales, es necesario compartir el mérito o la culpa, ya que más de un agente interviene en el resultado. Obviamente, la influencia no intencional implica una menor responsabilidad para quien la ejerce que la influencia intencional (es decir, la incitación). En algunos casos, el escenario se refiere a una asociación entre dos o más

personas que realizan alguna acción en común. Podríamos entonces preguntarnos quién desempeñó qué papel y cuáles eran sus relaciones mutuas, para determinar las jerarquías de responsabilidad involucradas. Tales juicios no se basan en una ciencia exacta (hasta la fecha). Se requieren muchas virtudes para llegar a un juicio justo, entre ellas el respeto por los hechos, la atención al detalle, la imparcialidad, el sentido de la justicia, un espíritu puro y la sabiduría.[50]

[50] En este contexto, recomiendo especialmente la obra ya mencionada de Hart y Honoré.

6. ANÁLISIS ADICIONAL DE LA INFLUENCIA

1. Algunas características de la influencia

Definimos la influencia como la relación, con la acción de un agente volitivo, de los contenidos de la conciencia que hacen posible el ejercicio de su voluntad. Más fácil o más difícil. «Hacer más fácil o más difícil» significa que, en presencia de estos objetos, siempre que uno sea mínimamente consciente de ellos justo antes de actuar, el esfuerzo de voluntad necesario para algún propósito aumenta o disminuye *en comparación con* el necesario en su ausencia. Si no son contenidos de la conciencia, están efectivamente ausentes como influencias, ya sean presentes o ausentes como hechos.

Los contenidos de la conciencia implicados pueden ser objetos materiales, mentales o incluso intuitivos experimentados. Es decir, pueden ser factores o condiciones ambientales o fisiológicas concretas, o contenidos fenomenológicos de la mente (recuerdos, imaginaciones, pensamientos verbales, emociones, etc.), o bien actos o actitudes del propio agente. Los contenidos operativos de la conciencia también pueden incluir abstracciones derivadas de dichas experiencias (es decir, conceptos, inferencias, consideraciones intelectuales). El grado de consciencia implicado puede ser intenso («consciente»), periférico («subconsciente») o prácticamente nulo («inconsciente»); esto puede o no afectar al grado de influencia.

Pero en cualquier caso, el medio de la conciencia es esencial para caracterizar algo como influencia. Si algo tiene un efecto en las acciones de un agente independientemente de la conciencia, es decir (como decimos) «objetivamente», podemos hablar de condicionamiento ordinario, pero no de influencia. Así, por ejemplo, la constitución natural de una persona (como la estructura cerebral o la estructura corporal, en comparación con otros individuos de la misma especie o de otras especies) ciertamente afecta sus acciones, pero no en el sentido de influencia. Estas bien podrían ser influencias, si su percepción juega un papel en sus acciones. Por ejemplo, si un hombre que ve su aspecto físico poco atractivo en un espejo se desanima de perseguir a una mujer, su fealdad deja de ser una mera condición y se convierte en una influencia (por su propia voluntad [51]).

Las influencias no son condiciones suficientes para la voluntad, pero son «eficientes» en el sentido de que, sin ellas u otras similares, el acto deseado sería improbable, aunque aún posible de alguna manera. Las influencias positivas facilitan el acceso a las cosas; las negativas las dificultan. Depende de la dirección que se tome.

Una forma sencilla de representar estas tendencias es visualizar a alguien moviendo un objeto cuesta arriba o cuesta abajo: la pendiente (o la fuerza de la gravedad) es análoga a una influencia positiva sobre quien mueve el objeto cuesta abajo, pero análoga a una influencia negativa sobre quien lo mueve cuesta arriba. El grado de influencia puede ilustrarse mediante la inclinación de la pendiente. Si

---

51 Por supuesto, en lo que respecta a la voluntad de la mujer, esta puede verse influenciada por la apariencia del hombre ante sus ojos, ya sea que dicha apariencia sea una mera condición o una influencia relativa a su voluntad.

es pronunciada, la influencia es grande, tanto positiva como negativa. Si no es pronunciada, la influencia es pequeña, tanto positiva como negativa. Si la inclinación es fuerte en una dirección favorable (cuesta abajo), se necesita poco esfuerzo para lograr el resultado deseado; pero si es desfavorablemente fuerte (cuesta arriba), se requiere mucho esfuerzo. Si la inclinación no es fuerte, se necesitará comparativamente más esfuerzo para los objetivos positivos (cuesta abajo) y comparativamente menos esfuerzo para los negativos (cuesta arriba), en comparación con una inclinación más fuerte, claro está.

Por esta razón, a menudo hablamos de las propensiones o inclinaciones de las personas. El término inclinación conlleva una imagen útil, sugiriendo un paisaje con valles o canales que simbolizan los caminos fáciles (más inerciales), y colinas u otros obstáculos que requieren un esfuerzo especial (más volitivo) para superarlos. Podemos imaginar una canica (la voluntad de uno) viajando por un paisaje variable, sujeta a desarrollos alternativos y a las condiciones de transición en diferentes momentos. La idea del paisaje nos permite ver el esfuerzo no solo en términos de modificar los caminos de una canica (avanzando con poco esfuerzo en los recorridos fáciles, o con más esfuerzo en los más difíciles), sino también, de manera más radical, en términos de remodelar el paisaje mismo [52].

---

52 Por ejemplo, en un contexto fisiológico, podríamos referirnos a la salud general y el tono del cuerpo como el entorno subyacente. Toda acción que se realice dentro de un contexto corporal favorable es más fácil, por lo que a largo plazo es mejor mantenerse en forma sin tener que predecir lo que uno emprenderá en el futuro. De manera similar, con respecto a la mente y el alma.

Influir en el curso de los acontecimientos es hacer que *tiendan* a ir en una dirección determinada en lugar de en otra. Para aclarar esto, podríamos referirnos al esfuerzo, ya que este disminuye o aumenta según vaya a favor o en contra de las tendencias. Pero no debemos confundir una fórmula heurística con una descripción o una explicación. Nuestra impresión es que las influencias estimulan o estancan nuestras respuestas, es decir, aumentan o disminuyen nuestra voluntad. Este aspecto de la influencia quizás se pueda expresar mejor haciendo referencia a la ***probabilidad.*** de una determinada respuesta.

Parece que cuanto *más* esfuerzo requiere un acto de voluntad, *menos* probable es que el agente lo realice; cuanto *menos* esfuerzo requiere, *más* probable es que lo haga. El agente es naturalmente perezoso o económico: si las cosas se le facilitan, probablemente lo hará; si son difíciles, probablemente no. Esto se dice considerando todos los factores, es decir, teniendo en cuenta todas las influencias involucradas, y no solo centrándose en algunas e ignorando otras. Esto no excluye que el agente pueda, de hecho, invertir más esfuerzo y superar una gran resistencia, especialmente si está motivado por alguna otra influencia (por ejemplo, un principio moral o una imagen vana de sí mismo).

Una tendencia puede considerarse una «fuerza» que actúa en la misma dirección que la voluntad, reduciendo el esfuerzo necesario y aumentando la probabilidad de que esta se manifieste, o en la dirección opuesta, requiriendo mayor esfuerzo y disminuyendo la probabilidad de que la voluntad se concrete. La ventaja de este concepto de «fuerza» radica en que proporciona una medida común entre las tendencias y la voluntad, a pesar de su naturaleza muy diferente, lo que permite realizar cálculos (sumaciones y restas).

Cabe señalar que, al hablar de probabilidades (mayor o menor probabilidad), nos referimos a algo radicalmente distinto de la estadística aplicada a la causalidad, ya que no *implica* que, bajo ciertas condiciones desconocidas o no especificadas, la probabilidad se convierta en una necesidad. Simplemente indicamos que cuanto mayor sea el esfuerzo requerido, menor será la probabilidad de que se realice; y cuanto menor sea el esfuerzo requerido, mayor será la probabilidad de que se realice. Esta relación inversamente proporcional entre esfuerzo y probabilidad puede interpretarse como una especie de *principio de inercia* observado en el ámbito espiritual. Sin embargo, esta analogía no implica patrones de comportamiento inevitables.

Como ya hemos señalado, la premisa de la libertad de voluntad es que, independientemente de cualquier influencia, cuando hay voluntad, esta es, no obstante, «libre albedrío» [53]. Quizás intervenga una sensación interna de libertad que nos permite pensar que, aunque siempre nos hayamos comportado de cierta manera en determinadas circunstancias, seguimos siendo libres de actuar de otra forma en circunstancias similares. Sin embargo, somos conscientes de que, si la circunstancia determinante hubiera sido diferente, probablemente habríamos actuado de otra manera. En otras palabras, el factor determinante influyó en nuestra decisión, aunque no fue determinante.

Se dice que una persona tiene una voluntad (relativamente) fuerte si, con el tiempo, su conducta se ve menos influenciada, especialmente por la voluntad de los demás, pero también, en general, por cualquier circunstancia. Una

---

[53] Por lo tanto, la influencia puede compararse con la espontaneidad natural, ya que sus resultados son meramente probabilísticos y nunca determinantes. Véase el capítulo 1.3.

persona con una voluntad débil suele verse (comparativamente) impulsada o frustrada en sus propósitos; es decir, su esfuerzo rara vez se corresponde con sus intenciones. Cabe destacar que estos dos conceptos son relativos: pueden comparar diferentes periodos de la vida de una misma persona, así como los patrones de comportamiento de distintas personas.

La influencia de algo sobre la voluntad es esencialmente subjetiva, puesto que depende de un acto cognitivo. Sin embargo, dicha influencia es suficientemente objetiva, en el sentido de que su aumento o disminución del esfuerzo requerido para una voluntad determinada en determinadas circunstancias puede considerarse una «ley natural».

La valoración cognitiva que uno hace de una situación puede ser verdadera o falsa, objetivamente justificable o injustificable; la influencia de algo «percibido» o que se da por sentado no depende de que sea un hecho en realidad. Basta con *creer* que algo es un hecho, o lo suficientemente probable, para que tenga una influencia considerable. Que dicha creencia se base en la experiencia, la razón, la emoción, la sabiduría, la inteligencia, la estupidez, la fe, la intuición, la confusión o el autoengaño es irrelevante, siempre que sea efectiva.

De ello se deduce que un pequeño obstáculo puede parecer enorme, y viceversa. Así, un hombre puede paralizarse ante la perspectiva de resistencias que, en realidad, eran mínimas, mientras que otro puede superar heroicamente enormes adversidades porque el desafío le parecía insignificante. Las dudas neuróticas pueden ignorar toda evidencia e inhibir artificialmente la voluntad, provocando la derrota. Una fe inquebrantable puede ignorar toda objeción racional e impulsar la voluntad al triunfo.

Cabe aclarar que las influencias sobre nuestras acciones rara vez son singulares y simples. Así como un conjunto de condiciones cotidianas las sustentan, las influencias son múltiples y complejas.

Por ejemplo: supongamos que levanto una carga pesada. El levantamiento es objetivamente difícil debido al gran peso de la carga y la debilidad de mis músculos, o a que mis manos están mojadas, o a que no he comido lo suficiente últimamente, o a que me siento somnoliento. Pero también existen factores mentales, como mi autoconfianza, o mi miedo a que se me caiga la carga y haga ruido, o mi prisa, que influyen de forma más sutil e indirecta. Sentirme fuerte me anima, mi miedo a caerme me distrae, y la prisa me impulsa. Todos estos factores influyen en mis movimientos físicos.

En cualquier momento dado, con respecto a cualquier acto de voluntad pendiente, pueden existir múltiples influencias. Podemos considerarlas colectivamente como una influencia resultante. Sin embargo, es más preciso analizarlas individualmente. Algunas apuntan en una dirección, otras en la opuesta; la resultante es la influencia neta, que puede ser positiva, negativa o equilibrada. Además, mientras la voluntad aún no está decidida, puede haber diversas opciones; cada una de ellas tiene sus propias influencias resultantes, de modo que las opciones pueden clasificarse y ordenarse según el grado y la polaridad de la influencia que ejercen sobre ellas.

Además, las influencias no deben considerarse fuerzas aisladas, ya que a menudo se afectan mutuamente de alguna manera. Las cadenas y estructuras causales pueden interrelacionarlas. Esto puede significar «refuerzo mutuo», de modo que una origina o incrementa a otra, y esta última

genera a su vez más de la primera, hasta que ambas alcanzan un cierto nivel estable. O puede significar «contrarrestación mutua», de modo que una disminuye o elimina a la otra, o viceversa.

Así pues, un cálculo detallado de las influencias es teóricamente posible y necesario para esclarecer completamente cada situación de voluntad. En la práctica, dichos cálculos son muy provisionales y aproximados, puesto que carecemos de datos certeros y precisos. Cabe destacar también la diferencia entre identificar y estimar las influencias antes del hecho, es decir, como ayuda para la elección y la decisión, y hacerlo a posteriori, es decir, como ayuda para juzgar una voluntad consumada. En este último caso, hacemos balance, para recompensarnos o castigarnos mediante una valoración, o para aprender lecciones para el futuro.

2. Procesos de influencia

Los objetos o eventos naturales influyen en un agente cuando se presentan ante él, como objetos de conciencia (a través de sus facultades perceptivas, externas o internas, o, en un sentido más amplio, a través de sus facultades conceptuales). Tales cogniciones pueden generar emociones, imaginaciones y deliberaciones en él, así como acciones consecuentes: todas ellas implican o se ven influenciadas por actos de voluntad. La emoción implica evaluación, un acto de voluntad; la imaginación es, en gran medida, una proyección voluntaria de imágenes mentales; la deliberación es pensamiento, también en gran medida voluntario; y, por supuesto, la acción implica voluntad.

Asimismo, los sujetos suelen influir en otros sujetos a través de objetos o eventos naturales. Así, por ejemplo, una mujer puede atraer a un hombre caminando o bailando frente a él (luz), hablando o cantando (sonido), con sus olores o perfume (olor), con el contacto físico (tacto), con su cocina (gusto) o, de forma más abstracta, con sus creencias y valores, que se hacen evidentes a través de los datos sensoriales previos. Estos elementos externos pueden generar emociones, imaginaciones y reflexiones en el hombre, que finalmente lo impulsan a actuar de manera apropiada.

Es necesario considerar diversas subdivisiones de la influencia. Uno puede verse influenciado por *la información* , que puede consistir en datos perceptivos o intuiciones conceptuales, ya sea en el mundo material o en la matriz mental, que surja de forma natural o a través de la investigación o la sugerencia de otras personas (por medios orales, escritos o visuales). La información no tiene por qué ser verdadera; basta con que se crea. Nuestras creencias individuales influyen evidentemente en nuestras acciones individuales; además, nuestros sistemas de creencias dan lugar a patrones de comportamiento [54].

También podemos vernos influenciados por *las emociones* : sentidas en el cuerpo o en la mente, de forma concreta o abstracta. Las emociones, por supuesto, suelen surgir ante la información (sea verdadera o falsa). Si bien la información puede influir a través de las emociones, también puede hacerlo sin que estas intervengan. Algunas emociones son aparentemente «espontáneas», surgiendo sin una relación clara con ninguna información nueva; experimentamos una

[54] Cabría añadir que, a la inversa, nuestros patrones de comportamiento a veces afectan a nuestros sistemas de creencias.

carga emocional, pero no podemos interpretar su origen de inmediato. Esto es bastante normal; pero si ocurre con demasiada frecuencia sin una explicación racional, puede convertirse en fuente de ansiedad y patología.

> Algunas personas creen, con razón o sin ella, en la posibilidad de una influencia «espiritual» directa. Según esta perspectiva, se pueden transmitir ideas a otros por caminos misteriosos, o incluso imponer la propia voluntad sobre la de otro. En tales casos, si la influencia no tiene por qué producirse a través de objetos o eventos naturales (es decir, principalmente a través de la materia), ¿son los mecanismos de la influencia más complejos de lo que se suele pensar? En el caso de la telepatía, esta posibilidad no cambia nada esencial; el término «influencia» sigue siendo válido [55]. En el caso de la usurpación de la voluntad o la dominación, podemos referirnos simplemente a una anulación efectiva del poder de voluntad de un sujeto por otro: tal dominación no es «influencia» en

---

[55] Si la telepatía existe, significaría que los pensamientos de una persona podrían recibir información originada en los pensamientos de otra. Esta última podría ser una persona influyente (un gurú, un padre, un maestro, un amante, un amigo), o incluso una persona desconocida. Esto podría ocurrir durante la vigilia o, igualmente bien, durante los sueños. Es difícil explicar todos los sueños basándose únicamente en la voluntad subconsciente de los escenarios, junto con erupciones «espontáneas» de contenido cerebral. Los sueños a veces contienen escenas totalmente inesperadas, que parecen estar más allá de las capacidades creativas habituales y son demasiado complejas para ser producto del azar. ¿Podría explicarse, acaso, por la interacción de dos o más mentes? ¿Se encuentran todas las mentes en algún «inconsciente colectivo»?

sentido estricto, sino más bien una volición de gran alcance [56], en efecto, un «condicionamiento».

Como se mencionó anteriormente, la información puede influir en las acciones tanto de forma indirecta como directa. A continuación, se presenta un análisis más detallado de dicha influencia indirecta en el caso de las emociones, por ejemplo (un análisis similar es posible para cualquier tipo de información).

Por cierto, podemos distinguir tres tipos de "emociones": sensaciones viscerales en el cuerpo, algunas de las cuales son producto de la sensación física (por ejemplo, placer durante un masaje o dolor al quemarse) y otras que parecen tener un origen psicosomático (por ejemplo, una persona se despierta por la mañana con una nube de ansiedad en la zona del estómago o burbujas de alegría en la parte superior del pecho [57]o la garganta), y emociones puramente mentales cuyas cualidades fenomenológicas son muy sutiles, si es que se pueden discernir.

Cabe destacar que una emoción puede estar presente y sentirse, pero *no ser admitida* . En tal caso, se dice que se conoce de forma subconsciente, ya que se es consciente de ella con un grado bajo o mínimo de consciencia. Esto contrasta con la emoción consciente, que se reconoce de forma más explícita, lo que significa que *uno se identifica con ella* en cierta medida, al menos lo suficiente como para considerarla y gestionarla. También podemos distinguir entre la conciencia *de* una emoción y la conciencia *de que se trata*

---

56 Una especie de telequinesis entre entidades espirituales. Esta sería otra tesis difícil de probar de la "parapsicología".

57 Supongo que hasta la época moderna la gente creía que la sede del alma estaba en el corazón debido a la experiencia de ciertas sensaciones en esa zona.

de una emoción; esta última clasifica a la primera, lo que implica un acto cognitivo adicional.

Cuando surge una emoción, nuestra respuesta habitual es intentar explicarla para (a) reprimirla, o al menos atenuarla, si es negativa, o (b) mantenerla, o incluso intensificarla, si es positiva. Naturalmente, preferimos lo positivo a lo negativo (a menos que seamos masoquistas, pero en ese caso la emoción positiva deseada se encuentra más adelante, resulta más tortuosa), y nos aferramos a lo que deseamos y escapamos de aquello que nos produce aversión.

Esta respuesta de «intentar explicar» es una búsqueda de la(s) causa(s) de la emoción o de su significado exacto (más allá de si es agradable o desagradable). Lo importante es comprender que las interpretaciones que nosotros (u otros) sugerimos son meras hipótesis, que pueden ser correctas o incorrectas. De hecho, muy a menudo son simples conjeturas, es decir, probablemente erróneas, ya que las emociones particulares más complejas suelen tener múltiples causas, y es difícil establecer cuáles de ellas son las dominantes incluso cuando logramos enumerarlas todas.[58]

Así, las emociones influyen en las acciones de dos maneras: simple/directa o compleja/indirecta. Primero, la emoción en sí misma puede afectar la conducta, facilitando u obstaculizando ciertas acciones (por ejemplo, un niño alegre

[58] La cuestión de si las emociones son necesariamente «intencionales», es decir, si apuntan hacia algún objeto, es un tema de debate. Creo que algunas sí lo son y otras no. Estas últimas podrían ser simplemente fenómenos corporales o mentales sin significado. En ese caso, no se les encontraría ninguna interpretación. Otra pregunta que podríamos plantearnos es si todas las emociones se perciben en algún nivel o si pueden existir sin ser sentidas. De nuevo, sospecho que esto último podría ser cierto.

corretea; mientras que una persona con dolor de cabeza evita moverse). Segundo, la emoción proporciona los datos a partir de los cuales construimos hipótesis sobre sus causas, y estas explicaciones, a su vez, afectan nuestras acciones (por ejemplo, si pienso que me siento bien o mal porque alguien me dijo algo, busco o evito a esa persona).

Los psicólogos estudian influencias *específicas* , que agrupan diversas combinaciones de los géneros de influencias mencionados anteriormente. Por ejemplo, se podrían enumerar las distintas categorías de influencia en la vida de una persona, incluyendo a sus padres y otros familiares, sus profesores, amigos y conocidos, ciertos libros leídos (novelas, textos religiosos, historia, filosofía, tratados científicos), otros medios de comunicación (películas, programas de televisión y radio, etc.), y así sucesivamente. Luego, para cada categoría, se determinaría la naturaleza de la influencia; por ejemplo, ¿ *qué* influencia tuvieron el padre o la madre? Quizás las inclinaciones morales, los modales, la elección de pareja o las creencias políticas. ¿Y *cómo* se produjo dicha transmisión? Quizás mediante el ejemplo, la prédica o a través de alguna experiencia compartida. Se trata de una compleja red de información y emociones.

3. Los instintos en relación con el libre albedrío

Respecto a la afirmación de que toda voluntad es libre albedrío, debemos responder a una pregunta sobre *los instintos* , es decir, la información ambiental aparentemente heredada (o al menos innata individualmente) y las respuestas conductuales que no son meros reflejos. ¿Cómo se explican ciertos comportamientos sorprendentes observados?

¿Cómo es posible que todos los miembros de una especie se comporten de la misma manera en las mismas circunstancias? ¿Se pueden almacenar y transmitir genéticamente algunos datos cognitivos? ¿Pueden controlarse algunas voliciones mediante factores genéticos?

Para empezar, debemos evitar confundir los actos intencionales con aquellos que tienen consecuencias incidentales. En ambos casos existe voluntad, incluso libre albedrío; sin embargo, los primeros se dirigen conscientemente a un objetivo, mientras que los segundos *solo parecen* tener una dirección aparente para un observador retrospectivo. La *intención* de los actos instintivos es oscura, vaga e interna; no debe confundirse con la *utilidad biológica* de dichos actos identificada por los científicos. El acto instintivo responde a un impulso interno, de manera que calma o alivia ese impulso. La conciencia del alma se centra en ese impulso, y el objetivo de la voluntad es responder a esa demanda apremiante de cualquier forma posible (ya sea que el "cómo" sea inmediatamente evidente o deba descubrirse o aprenderse). Al alma no se le dice "por qué" tiene que hacerlo, es decir, no necesita saber cuál podría ser el valor vital de su respuesta instintiva. El *impulso* de actuar de esa manera, por otro lado, bien puede considerarse "programado" por la naturaleza (es decir, un producto de la selección evolutiva).

Consideremos, por ejemplo, a un bebé succionando el pecho de su madre. Esta acción, como conjunto de movimientos musculares de la boca, la consideraríamos voluntaria, aunque no sugeriríamos seriamente que haya dirigido conscientemente sus músculos para alimentarse. La voluntad del bebé está sin duda influenciada por el hambre y quizás por el olor de la leche materna. En este contexto cognitivo, el bebé puede elegir entre varias reacciones, como succionar,

llorar o agitar los brazos. En este sentido, el bebé *tiene opciones* . Pero resulta que la succión es la opción principal, la más probable, es decir, *la más fácil* entre las disponibles.

Por lo tanto, el evento en cuestión equivale al aprendizaje por ensayo y error, con la salvedad de que *la primera opción que se elige* es la "correcta". En consecuencia, no se prueban las demás opciones.[59]

Así pues, el «instinto» es un concepto legítimo y definible: puede asimilarse completamente a nuestro concepto de influencia. La voluntad implicada en los actos instintivos no está exenta de libertad y responsabilidad. Por lo tanto, podemos estar de acuerdo con la proposición de que los genes no transmiten el conocimiento previo del entorno ni habilidades de vida complejas. Técnicamente, la influencia del instinto funciona exactamente como cualquier otro elemento influyente. ***Simplemente, un instinto es una influencia innata, que puede o no verse afectada parcialmente por las circunstancias ambientales o su cognición; y esta influencia resulta ser la más poderosa de otras influencias innatas o adquiridas.***

---

[59] Lo mismo ocurre con los animales. Por ejemplo, en el caso de una cría de tortuga que corre hacia el mar antes de ser alcanzada por los depredadores, después de que su huevo eclosiona en la orilla. ¿Cómo supo la pobre criatura del peligro y dónde y cómo escapar? No he estudiado el tema, pero puedo sugerir algunas posibilidades. Es posible que nazca con un impulso nervioso de correr de inmediato, una especie de angustia de la que se alivia al correr; la cuestión es, entonces, ¿qué la impulsa a correr específicamente hacia el mar? Quizás el olor del mar, la brisa, la luz o la temperatura influyan en ella. En cualquier caso, no es necesario suponer una misteriosa fuente de conocimiento innato por su parte. Basta con decir que las influencias, cualesquiera que sean, favorecen ese comportamiento en lugar de otras posibles alternativas.

Las influencias no son todas iguales: esto es cierto en todos los contextos, como hemos visto, y no solo en lo que respecta al instinto. Las influencias tienen efectos variables sobre la voluntad; algunas son fuertes, otras débiles; incluso pueden clasificarse. Todas las influencias operan simultáneamente sobre el alma a punto de querer; pero es más probable que el alma quiera en la dirección más fácil, es decir, aquella a favor de la cual la influencia es más fuerte, más notoria y más manifiesta. Que un bebé o un animal inferior tome esta dirección de forma consistente no implica que otras opciones estén ausentes; de hecho, están presentes como potenciales en el trasfondo de la voluntad, solo que, al ser menos influyentes, es menos probable que se sientan o se actúe en consecuencia.

Para un alma más madura o espiritualmente desarrollada, la opción más fácil no siempre es la elegida; el alma ha descubierto su propia voluntad y, por lo tanto, puede optar por caminos menos obvios. Cabe destacar que incluso un animal puede desviarse (o ser influenciado para desviarse) de su camino instintivo; por ejemplo, un adiestrador de perros puede lograr que un perro resista su instinto de caza y obedezca la orden de seguir caminando cuando encuentra una presa.

En términos formales, podemos referirnos a una proposición disyuntiva, donde "P, Q o R…" son las alternativas disponibles para la elección en determinadas circunstancias e influencias. Sin embargo, P puede ser más probable que Q, y Q más probable que R, etc. En tal caso, el agente optará instintivamente por P, la opción más obvia e influyente, aunque eventualmente descubra su capacidad para optar por

Q o incluso R, a pesar de que estas sean menos evidentes e influyentes.[60]

4. Liberación de influencias no deseadas

Cuando meditamos sobre nuestro funcionamiento interno, podemos percibir fácilmente la fuerza de la inercia que reside en nosotros. Es evidente que, si bien podemos tener cierto grado de libre albedrío, este no siempre ni en todas partes opera de inmediato. Pensamientos, imaginaciones, recuerdos, emociones, rostros, melodías musicales, palabras: pueden prolongarse durante horas sin que podamos detenerlos ni canalizarlos más que unos pocos segundos, si acaso. Sin embargo, a largo plazo, es posible controlar esta actividad mental monótona gracias a ejercicios espirituales disciplinados como la meditación. Así pues, el libre albedrío parece existir, no en todas las cosas "a voluntad", sino a menudo solo mediante el "trabajo de uno mismo" a lo largo del tiempo, es decir, a través de un proceso que requiere tiempo.

Así es como puede surgir el anhelo de *liberación interior* . Una vez que hemos presenciado nuestra propia incapacidad para concentrar la voluntad durante un tiempo prolongado, nos horrorizamos y nos angustiamos por remediar esta debilidad. Algunos filósofos consideran que la solución reside en el ascetismo, pues creen que la mayor parte de la fuerza que nos arrastra a ese incesante parloteo mental es el deseo innato del cuerpo de comer, beber, sentir comodidad física, tener relaciones sexuales, etc. Otros argumentan que

---

60 Cabe señalar que utilizo un esquema similar de disyunciones ordenadas en mi obra *Future Logic* , con respecto a la 'inducción factorial' (véase la parte VI).

se deben emplear métodos más meditados para superar la dispersión y la lentitud mental.

Muchas personas ni siquiera se preocupan por la obsesión y la anarquía que experimentan en su interior, sino que les asustan algunos de sus comportamientos externos compulsivos, como la ira y la violencia antisociales, o la lujuria autodestructiva y socialmente peligrosa, por ejemplo. Estas acciones pueden considerarse pecados desde una perspectiva religiosa y combatirse con la oración y otras obras piadosas; o bien, pueden abordarse desde una perspectiva más secular. Pero lo que nos interesa aquí es su relación con la libertad de la voluntad.

Todo intento puntual o sostenido de dominar estas tendencias, sutiles o burdas, es una expresión y afirmación del libre albedrío. El dominio de uno mismo es posible si no nos identificamos con las influencias sobre nuestra voluntad, es decir, si no decimos ni pensamos en ellas como «esto soy yo» o «esto es parte de mí».

Pero además de las influencias que ya tenemos en nuestro interior, en forma de pensamientos y sentimientos, es posible que debamos mirar más allá y considerar cómo la naturaleza y otras personas condicionan e influyen en nuestras acciones mentales y físicas. Tendré que afrontar diferentes problemas de soporte vital si vivo en un país cálido o en uno frío. Si alguien me encarcela o crea una sociedad totalitaria a mi alrededor, esto afecta a lo que necesito pensar y a lo que puedo hacer o dejar de hacer. El contenido de mis pensamientos se ve afectado por mi entorno.

Todo aquello que afecta nuestro mundo subjetivo, o que objetivamente amplía o restringe las opciones disponibles en nuestra vida, todo aquello que se tiene en cuenta al ejercer la voluntad, constituye una influencia. Si se considera positiva,

facilita nuestros objetivos; si es negativa, nos los dificulta. Lógicamente, preferimos lo primero y, en la medida de lo posible, nos oponemos a lo segundo.

La voluntad es susceptible de ser influenciada, pero también capaz de superar esas influencias o disminuir su impacto. Esto se logra mediante una práctica de autoconciencia o atención plena: el trabajo en uno mismo.

5. Proposiciones sobre el futuro

La voluntad se expresa mediante proposiciones de la forma «A quiere W», que pueden denominarse «proposiciones volitivas». Aunque se necesita el presente simple para hablar de la voluntad en el momento en que se manifiesta (ya sea en proposiciones categóricas o condicionales), generalmente usamos esta forma en pasado o futuro. Por lo general, salvo en informes introspectivos, solo sabemos a posteriori que «A quiere W» era verdadero; es decir, dicha proposición se deriva de la forma pasada « **A quiso W** ». La forma futura « **A quiere querer W** » [61]siempre ha sido de especial interés para lógicos y filósofos, porque parece afirmar como un hecho algo que depende del libre albedrío y, por lo tanto, no puede predecirse con absoluta certeza.

Muchas proposiciones implican, de forma menos explícita, la predicción del libre albedrío, pero su veracidad depende de la voluntad de una persona o de muchas. Por ejemplo: «la batalla naval tendrá lugar mañana». Cabe señalar que *tales proposiciones sobre la voluntad futura no solo tratan sobre la voluntad en sí, sino también sobre la influencia que se*

61 No es casualidad que la misma palabra “will” se use tanto para la voluntad como para el tiempo futuro. Tiene la misma etimología en ambos sentidos [OE *willa*].

ejerce sobre ella . En nuestro ejemplo (en realidad es de Aristóteles), la probabilidad de que la predicción se cumpla es muy alta (aunque no absoluta), porque todas las personas involucradas están tan enfrascadas en la guerra que les resultaría muy difícil (aunque no inconcebible) alcanzar la paz de la noche a la mañana. Por lo tanto, las proposiciones sobre las influencias implicadas están tácitamente implícitas.

Todas las expresiones relativas a la relación de influencia pueden denominarse «proposiciones influyentes». Esto incluye las formas positivas, como «X influye en A para que desee W», y sus negaciones, como «X no influye en A para que desee W». Asimismo, como hemos visto, los términos extremos pueden sustituirse por sus negaciones: X por noX y W por noW. En cuanto al término medio, A, no tiene sentido considerar su sustitución por su negación, noA, puesto que esta no se referiría a un agente; solo podemos sustituirlo por otro agente, por ejemplo B o C. Una subespecie de las formas influyentes son las formas de incitación, como « X incita a A a que desee W» y sus derivados.

El estudio formal y detallado de estas y otras formas similares escapa al alcance de este libro, pero tarde o temprano alguien tendrá que hacerlo.[62]

[62] Pero consulte **el Apéndice 1** para obtener algunos comentarios adicionales sobre este tema.

7. El funcionamiento de la voluntad

1. Contexto cultural y consideraciones epistemológicas

Mi propósito aquí es proponer una teoría de la voluntad; o, más precisamente, una teoría de los lugares y secuencias de su funcionamiento, ya que en esta etapa aún no existe una definición formal de la voluntad como relación causal. Siempre es útil, al menos en líneas generales, concebir un escenario, aunque falten algunos detalles cruciales. Ni siquiera es necesario que sea lo suficientemente claro de inmediato como para poder someterse a una prueba concluyente.

Conviene aclarar mi enfoque en esta investigación. La cuestión de la voluntad es un problema filosófico ancestral. Esto no se debe a la invención de los filósofos, sino a que estos comprendieron la necesidad de conciliar dos realidades: la certeza intrínseca que la mayoría de las personas tienen de poseer cierta capacidad de elección y responsabilidad por sus acciones, y la extrema dificultad de expresar con palabras este concepto de voluntad y justificarlo de alguna manera. Además, la cuestión de la voluntad no es meramente especulativa, sino que tiene enormes consecuencias prácticas —psicológicas, morales, espirituales, sociales, legales y políticas— para todo ser humano.

Con el tiempo, se han propuesto muchas soluciones al problema, que van desde la negación absoluta de la voluntad (mecanicismo, conductismo), pasando por valoraciones líricas muy pesimistas y muy optimistas del potencial humano que formulaban diversas afirmaciones sin abordar las cuestiones formales, hasta creencias metafísicas y místicas que quizás podrían ser acusadas de exageración.

Mi enfoque ante los problemas filosóficos siempre ha consistido en intentar justificar las creencias comunes, pero de forma crítica y sin ingenuidad. Como producto del siglo XX , tiendo a respetar la ciencia y a evitar fantasías metafísicas. Sin embargo, disto mucho de ser un materialista puro y mantengo una mente abierta respecto a las tradiciones místicas. Mi política filosófica consiste en intentar incluir en lugar de excluir, encontrar puntos en común entre doctrinas opuestas en la medida de lo posible, y mantenerme moderado y con los pies en la tierra.

Para garantizar un enfoque maduro y sensato, debemos prestar siempre atención a las cuestiones metodológicas: *nunca debemos afirmar un hecho sin considerar al mismo tiempo cómo justificarlo* . Favorezco un enfoque fenomenológico, que tenga siempre presente la cantidad y la naturaleza del contenido experiencial en cualquier construcción conceptual. Esto debe estar respaldado por una revisión lógica reiterada, basada en principios tanto inductivos como deductivos, incluyendo la mencionada autoevaluación reflexiva.

Así pues, en lo que respecta al problema de la voluntad, primero debemos intentar formular una tesis minimalista, lo más cercana posible al sistema de creencias de la gente común y a la cultura científica materialista de la época, antes de optar por construcciones teóricas más rebuscadas. Es un

principio de aducción que lo simple siempre es preferible a lo complejo. La cuestión fundamental en el estudio de la voluntad es simplemente *concebir* una teoría coherente y plausible. Tan solo imaginar un escenario, gráficamente y con palabras, ya es bastante difícil. En segundo lugar, por supuesto, dicha tesis concebible debe someterse a pruebas empíricas para reducir gradualmente su carácter especulativo.

En cuanto a los estándares metodológicos, cabe señalar que todos los conceptos, por especulativos que sean, se basan en alguna experiencia. Sin algún tipo de experiencia, por sutil y frágil que sea, ninguna concepción o conceptualización es posible. Bajo el término «experiencia», debemos incluir no solo las experiencias físicas (datos sensoriales de cualquier tipo), sino también cualquier contenido fenomenológico, incluidas las proyecciones mentales (imágenes, sonidos, recuerdos, imaginaciones, anticipaciones) y, por último, pero no menos importante, las introspecciones intuitivas (cogniciones personales, valoraciones, voliciones, intenciones, significados). Limitar la evidencia admitida a las sensaciones físicas, omitiendo arbitrariamente todos los datos introspectivos, resulta engañoso.

En segundo lugar, es importante comprender que toda teoría, por muy confirmada que esté por la experiencia, sigue siendo, en cierta medida, especulativa. Quienes afirman que solo su materialismo extremo es científicamente aceptable y acusan a todas las doctrinas mentales o espirituales de ser mera especulación, son simplemente pretenciosos. Lo que confiere a una teoría «estatus científico» (en el sentido amplio y correcto) es su adhesión a todas las reglas conocidas y convincentes de la lógica inductiva y deductiva. Lo que hace que una teoría sea preferida en un momento dado no es su contenido materialista, sino que sea la

hipótesis disponible más consistente y confirmada. La ciencia no es un prejuicio ni patrimonio de una especie de casta sacerdotal moderna. Es abierta, flexible y democrática, y reside en el poder de aquellos más experimentados y lógicos en su enfoque del conocimiento en un momento dado.

Como veremos, un error común en la etiología actual es confundir el concepto de causalidad *natural* con el concepto más restringido de causalidad *física* . El análisis lógico del concepto de causalidad lo convierte en una cuestión puramente formal de presencias y ausencias de cosas posibles en conjunción y separación. Así, el paradigma de la causalidad natural, su determinación más fuerte, se define como «si X, entonces Y; y si no X, entonces no Y» (o «X y no Y es imposible; y no X e Y es imposible»), donde X, Y, no X y no Y son cosas potenciales [63]. Las «cosas» involucradas no tienen por qué ser objetos físicos concretos, sino que pueden ser abstracciones de estos, o bien fenómenos mentales y sus abstracciones, o incluso cosas intuidas en uno mismo. *Esta forma no tiene limitación intrínseca a los términos físicos* , cabe destacar. Por lo tanto, no existe una base lógica para la insistencia de algunos en que la causalidad natural es exclusiva de los eventos físicos y se refiere a una ley física.

Todas las observaciones defensivas anteriores se dirigen de antemano a ciertas categorías de filósofos. A medida que

63 Así pues, en el modo natural de causalidad. Pero también podemos considerar «naturales», en un sentido más amplio, relaciones similares con modalidad extensional, aunque estas últimas también se asemejan en algunos aspectos a la causalidad lógica. Para una presentación completa de estos conceptos, véanse mis *obras Lógica del futuro* y *La lógica de la causalidad* . Aquí simplificaré las cosas.

avancemos con nuestra teoría de la voluntad, el lector verá que nuestro enfoque es equilibrado y justo. Intentaremos satisfacer todas las inquietudes legítimas de la mentalidad moderna, permitiendo, sin embargo, que los conceptos necesarios (mente, alma) no se descarten por completo (la voluntad) junto con la metafísica. Procuraremos ser transparentes y evaluar la justificación de cualquier idea presentada, pero tengamos en cuenta que, en algunos casos, es necesario plantear un escenario antes de poder analizar su validez.

2. Contexto teórico

Para empezar, debo recordar al lector ciertos aspectos de mi visión del mundo y de mi terminología, desarrollados en trabajos anteriores [64].

Reconozco tres dominios de existencia: el físico (o material), el mental (o imaginario) y el espiritual (o esfera del alma). Estos corresponden a tres categorías de experiencia: las percepciones sensoriales (a través de los órganos sensoriales corporales, incluyendo las emociones viscerales), las proyecciones mentales correspondientes (imágenes y sonidos percibidos en la mente, incluyendo recuerdos, sueños, fantasías diurnas y anticipaciones), y las intuiciones del yo (conocimiento interno de eventos sin atributos fenoménicos, como las cogniciones, valoraciones y voliciones). La concepción se refiere a la abstracción a partir de estos datos, que implica comparaciones de medición. La conceptualización, la proposición, la inferencia y el pensamiento son derivados de todo lo anterior.

---

64 En particular, mi *Fenomenología* .

Todos estos elementos de experiencia y conocimiento conceptual deben considerarse inicialmente desde una perspectiva fenomenológica. Es decir, deben tomarse simplemente como apariencias neutrales, dejando de lado cualquier juicio definitivo sobre su realidad o ilusión hasta que se haya llevado a cabo un exhaustivo proceso de evaluación lógica. Más precisamente, las apariencias deben considerarse reales, a menos que la razón demuestre que son ilusorias; pues los conceptos de realidad e ilusión solo tienen significado en relación con la apariencia.

El uso coloquial del término «mente», cabe señalar, abarca tanto el alma individual como el contenido mental, ya que la mayoría de las personas no distinguen claramente entre percepciones internas e intuiciones. Prefiero usar el término «psique» para referirme a este complejo alma-mente. Asimismo, cabe destacar que, para la mayoría, el término «espiritual» evoca fantasmas incorpóreos o quimeras místicas de otro mundo. Sin embargo, en mis escritos, estos términos son más específicos: cuando uso «espiritual», me refiero simplemente a «relativo al alma», y cuando uso «mente», generalmente me refiero a «la suma total de los fenómenos mentales». «Subjetivo» es otro término que suelo usar de forma muy específica para referirme a «en o del sujeto», es decir, con referencia al alma. Tenga esto en cuenta para evitar confusiones.

Mi comprensión del «alma» es que corresponde al yo, la entidad aparentemente en el centro de todas las cogniciones (el alma como sujeto) y voliciones (el alma como agente), así como de las valoraciones (que involucran tanto cogniciones como voliciones, y también median entre ellas). Su sustancia parece distinta de la de los fenómenos materiales y mentales, por lo que se la denomina específicamente espiritual. Esta denominación, espíritu, también sirve para enfatizar la

diferencia experiencial del alma y sus funciones, a saber, que no posee en sí misma cualidades fenoménicas (color, brillo, forma, sonidos, etc.), por lo que no puede ser percibida, sino solo intuida. Todas las cualidades fenoménicas que aparentemente posee deben distinguirse como proyecciones en el dominio mental. Aun así, el alma no puede ser lógicamente una mera abstracción de los eventos físicos y/o mentales percibidos, porque eso no explicaría cómo se conocen los eventos individuales dentro de ella (es decir, lo que estoy experimentando, creyendo, prefiriendo, haciendo, etc.).

> Podemos preguntarnos: ¿Existen la conciencia y la voluntad? La respuesta es: *Tanto la conciencia como la voluntad son evidentes por sí mismas en la pregunta planteada y se comprenden.* Sin ellas, no habría investigación ni significado para sus resultados.
>
> Partiendo de la base de que existen, la siguiente pregunta sería: ¿Qué son? *Dado que no podemos percibirlas, ni en la materia ni en la mente, carecen de cualidades fenoménicas; por lo tanto, deben ser intuidas, concebidas o ambas.* Ciertamente son concebibles: podemos formular hipótesis lógicas sobre su posible naturaleza y observar cómo se desarrollan dichas teorías a largo plazo a la luz de la experiencia. La teoría que parece inductivamente más apropiada es que podrían ser eventos o *relaciones entre sujeto y objeto, agente y acto.*
>
> El rol de sujeto/agente no debe ser desempeñado por la materia/cuerpo ni por la mente/sustancia mental, ya que esta última es demasiado variada y cambiante. Por lo tanto, se postula la existencia del alma como

> una entidad de una tercera sustancia llamada espíritu, aliada con la mente y el cuerpo, para ocupar ese lugar. Sin embargo, este concepto no basta, pues solo ofrece abstracciones generales y no puede explicar nuestra experiencia cotidiana de los eventos *particulares* de la conciencia y la voluntad. Estos últimos solo pueden explicarse mediante la suposición de experiencias no perceptivas, es decir, intuiciones.

A partir de la propia alma (centro de la cognición y la voluntad), sus aparentes interrelaciones con el propio cuerpo (el segmento más cercano de la materia) y la existencia de otros cuerpos similares con comportamiento comparable, se puede inferir la existencia de otras almas por analogía. La teoría más simple del alma postula que es un «epifenómeno» de la materia; es decir, cuando la materia se combina en determinadas configuraciones específicas (moléculas orgánicas, células vivas, organismos animales de cierta complejidad), se genera un alma que trasciende dicha materia. La justificación de esta teoría radica en que es necesario asumir la existencia de dicha alma para explicar ciertas observaciones. Esta es la interpretación del alma más aceptable para las predisposiciones modernas, la más cercana al materialismo, y podemos aceptarla aquí como hipótesis de trabajo.

Existen otras teorías sobre el alma que merecen ser mencionadas. Las religiones del judaísmo, el cristianismo y el islam, considerablemente influenciadas por el neoplatonismo, parecen favorecer la idea del alma como una entidad individual que reside temporalmente en un cuerpo material y sus prolongaciones mentales, o que está asociada a él, pero que potencialmente sobrevive a la muerte física y es capaz de existir incorpórea durante periodos de tiempo.

Las religiones originarias de la India se vuelven más místicas y conciben un alma universal de la cual todas las almas particulares son fracciones (*atman* , en el hinduismo), o al menos un fundamento universal del ser o la mente del cual los yoes individualizados cristalizan mediante un truco de ilusión (*anatman* , en el budismo). Pero, de hecho, el presente análisis de la voluntad no nos obliga a optar por ninguna doctrina particular del alma.

> En cuanto a la identificación del yo con una ilusión de conciencia, presente en algunos textos budistas y cada vez más popular en Occidente, me parece que se hace un uso indebido del término «conciencia». La conciencia no es, como sugieren, una sustancia engañosa. La sustancia de la «mente» (en un sentido amplio, es decir, toda la psique) es doble, a mi parecer, y comprende la sustancia del alma (espíritu) y la de las proyecciones mentales (recuerdos, imaginaciones, etc.; la «mente» en un sentido más restringido). En cuanto a la conciencia, es *una relación* entre dos términos: el sujeto (cualquier alma) y el objeto (ya sea espíritu, mente o materia).
>
> La consciencia no posee consciencia propia. La relación que constituye es desigual, pues implica en un extremo algo conocido y en el otro algo que conoce. El primero existe al menos como apariencia; el segundo «aprehende» o «comprende» esta apariencia como una «experiencia» o una «abstracción de la experiencia». La consciencia nunca es el sujeto de la relación de consciencia; suele ser la relación, y ocasionalmente (en el caso de la

«autoconciencia», que es un término inapropiado [65]) también el objeto. La consciencia o percepción es una función del alma (sujeto), y no idéntica a ella. La consciencia puede tener como objeto los contenidos de la mente, pero eso no las convierte en lo mismo.

Los filósofos budistas y sus imitadores modernos tienden a difuminar la distinción entre los tres términos: alma, conciencia y mente. Esta ecuación tácita, o ambigüedad, sirve para dotar a algunas de sus afirmaciones de una apariencia de profundidad y coherencia psicológica y filosófica. Nos permite asumir un significado u otro según convenga al contexto, sin tener que armonizar sistemáticamente los diferentes significados [66]. Este enfoque de «lógica difusa» es perezoso (si no deshonesto) y, a la larga, obstaculiza el desarrollo del conocimiento en este campo. Debemos admitir que se utilizan tres términos porque nos referimos a tres objetos distintos. No se trata de una distinción arbitraria, sino de precisión objetiva.

Aunque suelo representarla como un círculo en diagramas explicativos (como en la figura que aparece más adelante), no debemos confundir el alma con imágenes materiales o mentales que la representen. Es importante tener presente que, dado que el alma se intuye y no se percibe, carece de

---

65 Porque es el alma la que es consciente de su conciencia; es decir, una instancia de conciencia del alma se vuelve sobre otra instancia de conciencia del alma.

66 Desde el punto de vista de la lógica formal, este es un recurso común para ocultar *una violación de las reglas silogísticas* , en particular la «falacia de los cuatro términos». Gracias a una ambigüedad, los predicados aplicables a un sujeto se transfieren ilícitamente a otro.

cualidades fenoménicas concretas y, por lo tanto, *no tiene forma, tamaño, extensión ni ubicación* en el espacio material o mental. Si nuestro cuerpo y mente parecen ser el hábitat de nuestra alma (y tenemos la impresión de que nuestra alma se centra detrás de nuestros ojos, aunque coexiste con todo nuestro cuerpo), se debe a que nuestras experiencias corporales *y mentales* son las más cercanas desde nuestra perspectiva, y no a que nuestra alma se experimente en un lugar. Sin embargo, el alma puede tener limitaciones temporales, ya que estas no son fenoménicas en sí mismas. Una vez que comprendemos que el alma carece de límites fenoménicos, las diversas perspectivas sobre ella mencionadas anteriormente parecen más fáciles de conciliar.

Otra aclaración preliminar que conviene hacer se refiere a la relación entre alma, mente y materia. Es concebible que las proyecciones mentales surjan directamente del alma, pero tiendo a asumir —para mantenerme lo más afín posible al materialismo— la tesis minimalista de que las proyecciones mentales siempre se producen a través de la materia. Es decir, el alma le indica a su cerebro subyacente lo que quiere que proyecte mentalmente, y las células cerebrales, más o menos obedientes, realizan la proyección, tras lo cual el alma «ve (o escucha)» con su «ojo (o oído) mental» la proyección. La ventaja de esta suposición es que podemos explicar por qué las proyecciones mentales no siempre son del todo voluntarias ni exactamente como las deseamos. El cerebro aparentemente puede, y a menudo lo hace, realizar sus propias proyecciones mentales.

> No obstante, podemos mantenernos abiertos, en principio, a la idea de *la telepatía* . Sin pretender defenderla categóricamente, debo al menos considerar su posibilidad, ya que a veces parece experimentarla. Podríamos afirmar, como mínimo,

> que la telepatía se produce a través de algún medio material aún desconocido, quizás ondas electromagnéticas; y, por lo tanto, que opera a través del sistema nervioso como cualquier otro objeto de percepción. O podríamos suponer, de forma más radical, que las almas pueden proyectar imágenes en los dominios mentales de otras; esto implicaría que los dominios mentales se extienden a través del espacio o lo trascienden. O podríamos optar, aún más radicalmente, por una explicación espiritual, adhiriéndonos a la metafísica de que todas las almas son, en última instancia, una. Esto se menciona de pasada, a modo de exhaustividad, sin pretender afirmar definitivamente ninguna doctrina.

En cualquier caso, tiendo a pensar que los fenómenos mentales son un producto peculiar de la materia, si no una especie de materia, ya que las cualidades fenoménicas que componen ambos son las mismas (o al menos todas las del ámbito mental se encuentran en el ámbito material, aunque puede que algunas del ámbito material estén ausentes en el ámbito mental). Lo que parece evidente es que las imágenes y los sonidos que proyectamos mentalmente son recombinaciones de imágenes y sonidos previamente absorbidos a través de nuestros sentidos físicos.

Además, los dominios mental y material parecen compartir espacio (a diferencia del alma) y tiempo. Generalmente se piensa que las proyecciones mentales ocurren en un espacio interior; pero si consideramos las alucinaciones (por ejemplo, ver las gafas puestas después de quitárselas), es evidente que pueden extenderse aparentemente al espacio exterior que habita la materia. De hecho, este poder de proyección externa aparente de imágenes mentales es una herramienta cognitiva fundamental, que nos permite

diseccionar y delimitar mentalmente los fenómenos con el fin de seleccionar percepciones específicas a partir de las cuales se construyen los conceptos.

Considerando todo esto, a menudo resulta más apropiado tratar la mente como materia, en un sentido amplio del término. Ciertamente, las «leyes del pensamiento» (identidad, no contradicción y exclusión del término medio) se aplican en el ámbito mental como en todos los demás. Podemos imaginar que tanto «una cosa» como «su contradicción» coexisten en el mismo campo, pero en realidad, ambos elementos que coexisten mentalmente son imágenes o símbolos verbales distintos que se refieren a la primera. En cuanto a los fenómenos posteriores como tales, cada uno de ellos está *presente y no ausente* en un tiempo y lugar determinados, en perfecta concordancia con dichas leyes.

Aun así, cabe señalar que los fenómenos mentales no parecen interactuar entre sí como lo hacen los materiales. No parece que los fenómenos mentales produzcan directamente otros fenómenos mentales. Más bien, si dos o más fenómenos mentales muestran constancias de conjunción o separación, tendemos a considerar la causalidad superficial como debida, en mayor profundidad, a las decisiones repetidas del alma o a las leyes físicas que operan en el cerebro, haciendo que este proyecte dicha regularidad. No consideramos que las proyecciones mentales tengan la necesaria existencia continua, del mismo modo que no consideraríamos que los eventos de luz y sonido en una película tengan realmente alguna relación causal entre sí.

La explicación de la peculiaridad del dominio mental no debe considerarse, sin embargo, como debida a un fallo en nuestra definición formal de causalidad, como en la

sugerencia anterior de que las regularidades pueden ser «solo superficiales». Hay dos razones por las que creemos que las relaciones causales pueden descartarse en el dominio de la imaginación incluso cuando aparecen regularidades temporales y locales. Una razón es nuestra experiencia de vida de la gran variedad de la imaginación: *cualquier cosa puede imaginarse en combinación con cualquier otra cosa* (por ejemplo, una forma de «jirafa» puede tener la forma de «alas» añadidas a su lomo y ser completamente azul); esto no contraviene las leyes del pensamiento, como ya se explicó. La otra razón es nuestra intuición personal de que tenemos cierto grado de control sobre los fenómenos mentales *: en este dominio, si queremos una imagen, aparece; y si queremos su ausencia, desaparece* .

Dado que los fenómenos mentales no son tan «sustanciales» como los materiales, tendemos a asociarlos más con el alma. Esta asociación se refuerza porque las proyecciones mentales parecen ser directamente accesibles a la percepción del alma y, en su mayor parte, estar bajo su control. Además, al menos hasta ahora en la historia de la humanidad, los fenómenos mentales son un espectáculo privado de cada alma, no algo de acceso público. En este sentido, la mente se considera un aspecto, o al menos una propiedad, del alma. En conclusión, es muy improbable que el ámbito mental pueda existir separado del alma y el cuerpo.

Vale la pena detenerse un momento en la *utilidad* del dominio mental. Tanto el alma (el sujeto de la cognición y agente de la voluntad) como el cerebro (el supuesto aparato físico subyacente al pensamiento y la acción) utilizan la mente o «matriz» mental, como podríamos llamarla, como una pantalla sobre la cual proyectar imágenes visuales y auditivas (y posiblemente «imágenes» en las otras modalidades fenoménicas: olfato, gusto, tacto, emociones).

Las personas usan su mente como *medio de comunicación* consigo mismas, ante todo; más ampliamente, con otras personas o animales, vivos o muertos, e incluso con Dios (estas últimas prácticas, cuando van más allá del mero ensayo de un diálogo material futuro, implican una creencia en una especie de telepatía, es decir, en la capacidad de enviar pensamientos a través del espacio y el tiempo). El monólogo es, por lo tanto, diálogo, y el diálogo a menudo es monólogo. La mente sirve como una especie de tablero de dibujo y de sonorización versátil y borrable, que facilita la especulación, la imaginación de alternativas, etc.

La mente también se utiliza como medio de comunicación entre el alma y el cerebro. Cuando el alma, a través del cerebro, proyecta imágenes, este registra incidentalmente (en lenguaje de máquina, por así decirlo) lo que se ha proyectado. No veo razón alguna para ubicar el almacenamiento de la memoria en otro lugar que no sea el cerebro; los recuerdos no se guardan en el alma ni en la mente. Además, el cerebro proporciona información para la cognición del alma a través de la matriz mental. Esto puede ser un simple recuerdo (memoria de sensaciones, emociones, imaginaciones y pensamientos verbales pasados), o puede ser una memoria reorganizada que señala sensaciones o emociones presentes mediante asociaciones y símbolos.

Es decir, lo que aparece en la matriz mental no es necesariamente producido voluntariamente por el alma, sino que puede provenir, en parte o en su totalidad, del cuerpo a través del cerebro. En este último caso, el cerebro no se limita a recuperar datos relevantes o irrelevantes de sus almacenes de memoria tal cual; a menudo los «manipula», supuestamente para informar al alma. Los sueños suelen entenderse así; pero lo mismo ocurre con las fantasías diurnas. En la meditación, uno se da cuenta de la cantidad de

este parloteo involuntario y proyección de imágenes ficticias que se produce, de los cuales normalmente apenas somos conscientes, pero que ejercen una influencia considerable sobre nosotros.

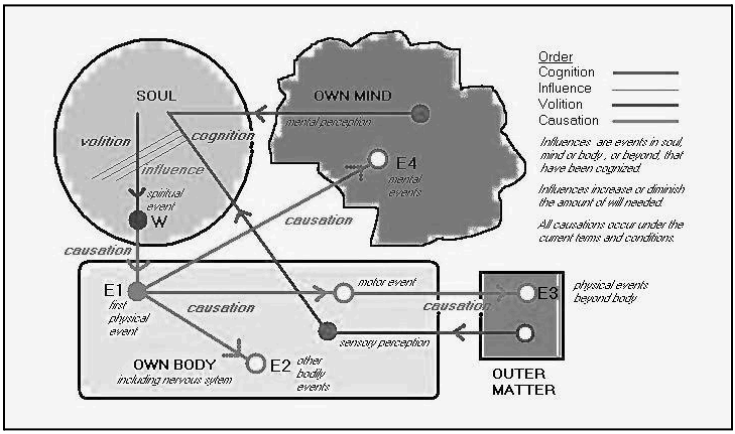
3. Etapas del proceso de la voluntad

Nuestra propuesta actual consiste ***en ubicar el acto de la voluntad propiamente dicha completamente dentro del alma que realiza dicho acto*** . A continuación, se remite al lector a la Figura 1, que presenta un esquema o mapa del proceso de la voluntad.

a. Se propone, pues, que el alma genera espontáneamente en su interior una modificación denominada W. El evento primario W no surge espontáneamente en el sentido de un suceso natural fortuito, sino que es «producido por» y es «responsable de» el alma en cuestión (es decir, el agente), entendiendo estos términos aquí de forma intuitiva y en referencia a nuestras diversas aclaraciones de la voluntad hasta ahora y más adelante. El evento W es, por tanto, un evento puramente espiritual (el término «espiritual» se refiere a «relativo al alma», concebida como poseedora de una sustancia distintiva denominada «espiritual»). Cabe señalar que el evento W puede considerarse transitorio; no tiene por qué marcar el alma de forma permanente.

Una vez que ha surgido del acto de voluntad propiamente dicho, ***el evento espiritual*** , W, ***a su vez da origen causalmente a algún primer evento físico*** , E1, ***que a su vez puede dar origen causalmente a otros eventos físicos o mentales*** , E2, E3, E4, etc.

Figura 1. Representación gráfica del proceso de la voluntad.



Cabe señalar que, estrictamente hablando, en esta teoría, el primer evento físico no es producto de la voluntad, *sino de la causalidad* . Sin embargo, se trata de una transacción causal excepcional, ya que tiene un evento espiritual como causa y un evento físico como efecto. Aun así, como ya hemos explicado, la relación causal, tal como la hemos definido formalmente (como conjunción o separación de ciertas presencias o ausencias), no especifica *qué «sustancia»* pueden tener los términos relacionados. Nada excluye a priori que los dominios espiritual, mental y físico interactúen causalmente de todas las maneras posibles. Por ejemplo, como sugeriremos más adelante, un evento físico puede causar uno mental.

La postura que sostiene que la voluntad, como tal, reside enteramente en el alma, se adopta aquí en un intento de atenuar el concepto de volición ante los ojos de los críticos materialistas, relegando las cuestiones implicadas a un

ámbito distinto: el del espíritu. Este aislamiento permite a los físicos continuar con su labor, formulando principios sobre causalidades y espontaneidades naturales, sin tener que reflexionar sobre el problema de la volición.

Sin embargo, cabe señalar que podríamos considerar igualmente que el primer acto de voluntad tiene como resultado *directo el primer evento físico (E1)* . La ventaja de esta postura sería eliminar el evento espiritual (W), que podría interpretarse como una contradicción con la *unidad esencial del alma* , necesaria para su personalización. No obstante, tal doctrina de extrema uniformidad u homogeneidad del alma es (en mi opinión) impracticable, ya que implica que en el interior del alma ocurren todo tipo de eventos complejos, tanto en la cognición como en la valoración y la voluntad.

Creo que basta con considerar que el alma no está marcada permanentemente por su voluntad ni por otros episodios (influencias o condiciones); permanece esencialmente ella misma pase lo que pase, conserva su pureza e identidad originales. Tiendo a visualizar los acontecimientos espirituales (como W) como pliegues o, de forma más dinámica, como ondulaciones en el alma; es decir, tomo literalmente el término « *convulsión* » que solemos usar en contextos volitivos. Los acontecimientos espirituales son convulsiones particulares y temporales en o del alma.

Pero, en cualquier caso, podría argumentarse que dicha posición alternativa, que sitúa el primer efecto de la voluntad fuera del alma, no afectaría en gran medida nuestra visión de la naturaleza. Porque debemos admitir que el primer evento físico, ya sea que surja de la voluntad indirecta o directamente, aparecerá para un observador del dominio material únicamente como un evento sin causa, es decir,

como naturalmente espontáneo, puesto que dicho observador sería incapaz de discernir ningún *efecto físico. causante* del evento. Sin embargo, nuestra teoría es que tales primeros eventos físicos, si pudiéramos determinar con precisión dónde buscarlos, no carecen realmente de causa, sino que son causados, directa o indirectamente, por la voluntad. Por lo tanto, la cuestión teórica de cuán pronto surge el primer evento físico puede quedar abierta.

En cuanto a *la ubicación del primer evento físico* tras la voluntad, podemos predecir con seguridad que ocurre en células neuronales [67]*especializadas o combinaciones de células* , muy probablemente en el cerebro (aunque quizás a veces en el resto del sistema nervioso). Pues podemos asumir fácilmente que *la telequinesis* , la voluntad de realizar eventos físicos a distancia, es imposible. La mayoría de las personas (yo incluido) no afirman poseer telequinesis ni tienen una experiencia vicaria irrefutable de ella. Algunos parapsicólogos afirman tener pruebas de ello, pero sus experimentos hasta ahora son considerados (que yo sepa) técnicamente defectuosos por la mayoría de los científicos [68]. Por lo tanto, parece probable que la voluntad no pueda actuar sobre el mundo más allá de nuestro propio cuerpo, excepto causalmente a través de él; e incluso dentro de nuestro propio cuerpo, la voluntad no puede actuar directamente

---

67 Dichas células podrían considerarse "receptores" físicos de la voluntad. Como es lógico, deben formar parte de un organismo vivo.

68 Si esta suposición contra la telequinesis resulta ser empíricamente errónea, podemos adaptar fácilmente nuestra teoría de la voluntad en consecuencia. No es un tema central en esta discusión. Parto de una suposición razonable, basada en mi conocimiento. Mi método consiste en atenerme a los hechos generalmente aceptados y evitar especulaciones que puedan parecer descabelladas.

sobre todos los órganos, sino solo sobre algunos, tras lo cual la causalidad toma el relevo.

En cuanto a los fenómenos *mentales* , nuestro diagrama anterior sugiere que surgen de los físicos, ya sea que estos últimos tuvieran su origen en la voluntad o surgieran enteramente de causas físicas. Si bien no es impensable que el alma pueda querer directamente los eventos mentales, sin pasar por los físicos, me inclino por la postura más materialista basándome en los argumentos ya expuestos.

Así, los aspectos fenoménicos del pensamiento (que implica la imaginación de fenómenos visuales y auditivos, incluyendo palabras internas) y del habla (que produce palabras externas: gestos, sonidos o escritos que simbolizan significados), así como la acción perceptible (otros productos físicos que pueden impactar en la naturaleza o en otras almas, o incluso de forma refleja en la propia alma), son todos productos de la voluntad externa al alma, que se manifiestan a través de eventos físicos (en el sistema nervioso central y periférico, incluyendo el sistema motor). Pero las intenciones de los pensamientos, las palabras y las acciones residen en el alma, influyéndola para que los materialice.

A la luz de la presente presentación de los procesos volitivos, podríamos distinguir cuatro niveles de volición, que implican un control personal de los eventos que disminuye progresivamente. El nivel más profundo es la volición dentro del alma: es decir, la volición pura, que es libre. El segundo nivel es la volición del "primer evento físico": esto ya implica causalidad, aunque solo sea en el sentido de que los términos y condiciones deben ser los adecuados para tal evento (por ejemplo, un cerebro que funcione). El tercer nivel es la volición de eventos mentales y corporales

posteriores: aquí, la mezcla de causalidad es mucho mayor (ya que cada vez más términos y condiciones deben ser apropiados). El cuarto nivel es la volición de eventos físicos externos y eventos sociales que se derivan de ellos: aquí el grado de control personal de los eventos es mínimo.

b. Consideremos ahora ***la cuestión de la influencia*** , en referencia a nuestra definición previa de esta relación causal. El *ámbito de actuación de la influencia* , es decir, donde las influencias influyen, el punto del proceso volitivo donde opera la influencia, se sitúa entre la fuente del acto volitivo en el alma (agente) y el resultado primario de dicho acto (evento W, en nuestro caso). Dentro de este «espacio» en el alma, la influencia permite que la voluntad del agente tenga éxito con relativamente menos esfuerzo (influencia positiva) o bien aumenta la resistencia interna que su fuerza de voluntad debe superar mediante un mayor esfuerzo (influencia negativa). Podemos visualizar este espacio de influencia como análogo a un campo de fuerza.

Pero este ámbito de influencia es solo la última etapa del proceso. Como hemos visto, los elementos influyentes pueden ser internos al alma (acontecimientos espirituales, como actitudes previas) o externos, como sucesos mentales (como recuerdos o imaginaciones), corporales (como sensaciones o emociones viscerales) o que ocurren más allá de los límites del cuerpo (ya sean naturales o artificiales). Cualquiera que sea su naturaleza, estos elementos deben ser *percibidos* para influir, ya sea mediante la percepción (de fenómenos mentales o materiales), la intuición (subjetiva) o el concepto (abstracto).

Así pues, para rastrear todo el proceso de influencia, debemos considerar la cognición que dio origen a las fuerzas internas que favorecen u oponen la voluntad, y, antes de eso,

los objetos de dicha cognición. Es importante recalcar que el poder de influencia depende únicamente de la *creencia* . No importa si una voluntad se basa en conocimiento verdadero o en una opinión falsa; basta con que creamos que lo que hemos cognido es suficientemente real. Las supersticiones pueden ser tan influyentes como los hechos científicos; de hecho, incluso más, puesto que las primeras, a diferencia de los segundos, no se abandonarán fácilmente si se refutan mediante la experiencia o la lógica.

Así pues, la cognición implicada puede ser realista o ilusoria, lógica o irracional, correcta o incorrecta, conocimiento u opinión, cierta o incierta; su estatus epistemológico es irrelevante para su fuerza de influencia, siempre que se crea en ella. Pero, además, el *grado* de creencia obviamente influye (por ejemplo, si no estoy seguro de la eficacia de una determinada acción, es probable que mi voluntad flaquee). Por el contrario, los objetos que no se conocen no pueden considerarse influencias.

Las influencias, entonces, producen subjetivamente una especie de campo de fuerza en el alma, que emana del lugar de su cognición hacia el espacio donde irrumpe la voluntad, facilitando u obstaculizando el resultado deseado por esta última.

En lo que respecta al *esfuerzo* , conviene hacer algunas aclaraciones. La emoción del esfuerzo, percibida durante el trabajo físico o intelectual, no debe confundirse con el concepto más abstracto de «esfuerzo» que hemos introducido en relación con nuestro análisis de la voluntad y la influencia. A este último se le llama esfuerzo solo por analogía [69], refiriéndose más precisamente al grado o

69 Del mismo modo, Isaac Newton desarrolló los conceptos mecánicos de fuerza y trabajo por analogía con la emoción del

intensidad de la voluntad aplicada ante influencias positivas o negativas. Las emociones de esfuerzo son fenómenos concretos, que se sienten en el cuerpo o en la mente. Al ser percibidas, pueden *influir* en la voluntad; pero no son lo mismo que el «esfuerzo» subsiguiente en la voluntad. Este último es no fenoménico, conocido intuitivamente por el yo y que se produce en el alma; es un aspecto de un acontecimiento espiritual, a saber, la voluntad.

c. Un análisis más detenido revela que la voluntad suele ir ***acompañada de preparativos previos*** , como el posicionamiento subjetivo. Podría suponerse que la voluntad a veces surge sin un motivo o intención particular, como un mero capricho; pero incluso entonces, el agente puede no ser totalmente ajeno al contexto y dirigir su capricho en una dirección específica, dejándolo indefinido solo en algunos aspectos. En cualquier caso, normalmente se requiere cierta preparación antes de ejecutar el acto principal de voluntad. Esta puede ser rápida y sencilla o requerir mucho tiempo y esfuerzo. Además, un acto de voluntad puede verse interrumpido temporalmente mientras se resuelven algunos problemas secundarios imprevistos.

Existe una actividad previa de *reconocimiento* , que consiste en investigar y recopilar datos potencialmente relevantes para la acción. Estos datos, ya sean prácticos o teóricos, influirán, por supuesto, en la dirección e intensidad de la voluntad. Sin embargo, el proceso no es tan directo: primero se requiere una *evaluación* . Esta última no es un acto sencillo, sino que implica *concebir escenarios alternativos* , lo que conlleva una proyección mental. Una vez visualizados

---

esfuerzo que conlleva empujar y tirar, levantar y bajar, y los cambios ambientales que provocan.

y evaluados comparativamente los posibles o previstos cursos de acontecimientos, se *elige* cuál de ellos se seguirá.

Además, una vez aclarados los *propósitos u objetivos* de la acción, se *investigarán y reflexionará sobre los medios* para alcanzarlos. Esta etapa es compleja y gradual, ya que puede ser necesario buscar más información y realizar experimentos, con pasos tentativos y ajustes constantes. Finalmente, se toma una *decisión* y se empieza a aplicar *el esfuerzo* en la dirección deseada. A medida que dicho esfuerzo encuentra ayuda u obstáculos, se reduce o se intensifica. A menos que intervenga una nueva decisión, la voluntad se reafirma y se reorienta repetidamente hasta lograr el resultado deseado.

La preparación y ejecución de la voluntad pueden ser *más o menos eficientes* . Uno puede ser reacio o perezoso para actuar, o entusiasta y enérgico. Uno puede estar siempre alerta y proactivo, o olvidar algunas cosas y no anticipar otras. Uno puede afrontar lo inesperado con serenidad, o dejarse perturbar por cualquier pequeño obstáculo. Uno puede adaptarse rápidamente a las condiciones cambiantes, o ser negligente al tomar las medidas adecuadas. Todo esto revela las actitudes de uno —si se es sincero o tibio respecto a la propia voluntad— y, por supuesto, afecta al desempeño.

Cada etapa de un proceso volitivo puede implicar *actos subsidiarios de voluntad* . La voluntad suele ser «empírica», un proceso de ensayo y error, puesto que no somos ni omniscientes ni omnipotentes. Se realizan intentos que pueden fracasar. Con perseverancia, otros intentos los reemplazan, los cuales pueden tener éxito. El camino nunca es absolutamente seguro, salvo en segmentos muy limitados de la voluntad. La volición (directa o indirecta) de un evento externo (físico o mental) suele ser el resultado final de

numerosos actos *subjetivos* de volición, de los que somos conscientes en diversos grados. Pero, además, una volición externa determinada puede tener que estar precedida por numerosas voliciones *externas* .

El concepto de influencia está diseñado para dar cuenta de *los residuos en la conciencia* de todas las voliciones internas y externas previas, en una volición dada. Es decir, el campo de influencia almacena, por así decirlo, la historia significativa del proceso volitivo, que comprende todo aquello que ha informado acumulativamente al agente en ciertas direcciones de la voluntad, lo que requiere ciertos esfuerzos.

d. En cuanto al papel de la ***emoción*** en la voluntad, no debe sobreestimarse. Dentro del alma misma, existe una función básica llamada valoración. Esta es una expresión interna del yo, necesaria para un ser con libre albedrío, que debe elegir entre posibles cursos de acción alternativos. La valoración es, por lo tanto, un acto interno primario de la voluntad. La emoción, por otro lado, generalmente (salvo cuando se confunde con la valoración) se refiere a algo pasivo, que ocurre en los ámbitos físico y/o mental. La valoración es un evento espiritual (es decir, en el alma) conocido por la intuición, el autoconocimiento; mientras que la emoción es un fenómeno físico y/o mental concreto, conocido por la percepción sensorial o mental. Bajo este concepto se incluyen no solo el placer y el dolor, sino toda la gama de matices posibles en el sentimiento.

Las emociones influyen en la voluntad en diversos grados, pero en realidad nunca la determinan. Al ser esencialmente «objetos externos» al alma, no pueden condicionarla, salvo como influencias. Es decir, las emociones se perciben, y dicha percepción, a su vez, facilita o dificulta la voluntad del

alma. Las emociones, por supuesto, suelen ser consecuencia de actos volitivos; no directamente, sino a través de la causalidad del «primer evento físico» que surge de la voluntad. Por esta razón, nuestras emociones suelen ser resultados finales de nuestras valoraciones; y por eso las equiparamos. Pero dicha equiparación no siempre está justificada, ya que una emoción dada no es inevitable ni invariablemente indicativa de una determinada valoración, puesto que deben tenerse en cuenta los intermediarios físicos.

De ello se deduce que quienes se identifican generalmente con sus emociones se equivocan al hacerlo; su juicio suele estar distorsionado. Esto se aplica a *sentimientos* como el deseo, la aversión, el amor, el odio, la esperanza, el miedo, la certeza, la duda, la belleza, la fealdad, etc., a diferencia de las *valoraciones* con los mismos nombres. Si bien esto puede sonar a una doctrina fría para algunos, parece coherente con todas nuestras observaciones y teorías en este trabajo. Su propósito no es deshumanizar, sino fortalecer a las personas. Son los sentimientos los que son «objetivos» (es decir, objetos externos al alma) y las valoraciones las que son «subjetivas» (es decir, actos del alma), ¡y no al revés, como se suele creer!

En la práctica, por supuesto, las personas tienen tantas cosas sucediendo en su interior, tanto en términos de entradas como de salidas, que no es de extrañar que las sutiles distinciones que hemos establecido aquí, como la que existe entre alma y personalidad fenoménica, y en particular entre valoración y emoción, les resulten lejanas y ridículas. Están demasiado ocupadas, demasiado abrumadas. Solo a través de la meditación, cuando uno se distancia y permite que las cosas se calmen considerablemente, puede comenzar a ordenar las cosas y observar su orden.

4. El alcance del libre albedrío

En cuanto *al libre albedrío* , nuestra representación gráfica ofrece algunas aclaraciones adicionales. Pero permítanme, ante todo, recalcar que, al observar el diagrama anterior, el lector no debe interpretarlo literalmente. El alma no se extiende, con la cognición y la volición ocurriendo en lugares distintos, y la influencia como algo intermedio, a través de la cual fluye la volición, culminando en un evento. Todo esto sucede a la vez, en el mismo lugar y simultáneamente. Se ha separado esquemáticamente, con fines de análisis; pero, de hecho, se trata *de un único* evento. Es un mismo ser el que cogniciona, es influenciado por la cognición y desea algo, todo junto, en un mismo movimiento.

Es obvio que incluso el primer evento físico que surge de la voluntad está *sujeto a términos y condiciones naturales* . Hemos sugerido que órganos especializados del sistema nervioso son probablemente necesarios para tales eventos [70]; y dichos órganos dependerían naturalmente de leyes neurológicas, biológicas, químicas y físicas [71]. Si tales órganos están ausentes o dañados, o cuando prevalecen condiciones inadecuadas en ellos, son inoperantes. *El alma no es libre de querer lo que quiera donde quiera en su*

---

70 Esto concierne tanto a los humanos como a los animales. En lo que respecta a la voluntad de Dios, tendríamos que suponer que tal restricción es inaplicable. Obviamente, el Creador de la materia debe tener una voluntad independiente de la materia. De ello se deduce que sus actos providenciales en el transcurso del universo no requieren receptores materiales especiales.

71 Las señales dentro del sistema nervioso son eléctricas y químicas.

entorno físico , sino solo ciertas posibilidades "permitidas" por la ley natural. Este *principio del debido proceso* es la premisa filosófica de la mayoría de las personas, excepto quizás de los locos.[72]

Por otro lado, el alma posee una considerable libertad de voluntad *en su interior* . Puede manifestarse (como lo demuestran la introspección y la experimentación interna) hacer mucho «a voluntad», aunque gran parte de lo que llamamos «voluntad» no es inmediata, sino el resultado acumulativo de voluntades inmediatas menores que *se adaptan a las condiciones cambiantes* (la adaptación implica consciencia). Así, la volición no es inmutable, sino que se ve influenciada por eventos externos e internos. Esta influencia (que, en última instancia, es interna) *nunca puede generar ni bloquear la voluntad* , sino solo acelerar o desacelerar una dirección particular de la misma, porque la voluntad (el movimiento interno del alma) es función únicamente del agente. Las cogniciones no pueden, por sí mismas, mover el alma ni impedir su movimiento.

Más aún, *las condiciones externas,* sean mentales o físicas, naturales o artificiales, producto de la voluntad de alguna otra alma o almas, que podrían interpretarse como intrusas directas en el agente (es decir, no como influencias, a través de su conocimiento de ellas), son aparentemente incapaces de hacerlo. Podemos al menos postular tal incapacidad como un principio adicional del libre albedrío. Esta postura es bastante concebible si la expresamos como una *independencia del dominio espiritual respecto de los*

---

72 Incluso quienes creen en el chamanismo y los poderes mágicos admiten el "debido proceso". Sin embargo, los procesos que ellos consideran posibles nos parecen oscuros o ineficaces al resto de nosotros.

dominios mental y físico . Es concebible que, mientras que los dominios físico y mental pueden ser modificados, directa o indirectamente, *dentro de términos y condiciones específicos* , por el dominio espiritual (en nuestro contexto, a través de ciertos actos de voluntad de las almas), lo contrario no sea posible. No es inconcebible que la Naturaleza incluya esta limitación, esta relación unidireccional entre sus dominios.[73]

Cabe destacar que las vías causales entre el dominio mental y los dominios espiritual y físico parecen tener direcciones precisas. Según nuestra teoría, el alma proyecta los fenómenos mentales solo indirectamente a través de su voluntad de eventos físicos en el sistema nervioso (de modo que el recuerdo en el cerebro de una proyección mental *precede* a la aparición real en el alma de las imaginaciones que proyecta). Asimismo, mientras que el dominio físico puede, tras la voluntad o incluso sin ella, afectar al dominio mental, lo contrario no es cierto. El dominio mental no parece afectar directamente al dominio físico, sino que lo hace únicamente a través de su cognición por parte del alma, la cual, a su vez, afecta al dominio físico bajo la influencia de dicha cognición.

---

73 De ello no se deduce que lo espiritual no pueda controlarse a sí mismo. Por lo tanto, podríamos suponer que Dios puede dominar el alma humana o animal cuando lo desee. Esto constituiría una limitación teológica a nuestro libre albedrío. Sin embargo, es un privilegio que Dios, en general, prefiere no ejercer, puesto que es su voluntad que los humanos, y en menor medida los animales, tengan libre albedrío. Él, con gracia, renuncia a parte de su poder, *de facto* aunque no *de jure* , para que podamos existir «a su imagen y semejanza» (para citar *Génesis* 1:26).

Para reiterar nuestra tesis sobre el libre albedrío: los ámbitos físico y mental condicionan el ámbito espiritual mediante la conciencia de su contenido (esto es influencia); pero no lo condicionan directamente, sin conciencia (como en el condicionamiento ordinario). Esto atañe al funcionamiento interno del alma, lo que implica un aspecto de la libertad de la voluntad.

Por otro lado, el alma tiene el privilegio de poder realizar cambios en los ámbitos físico y mental. Sin embargo, esta capacidad *no es infinita, sino que está sujeta a las leyes naturales* . Esta restricción es especialmente evidente en el ámbito físico, que impone condiciones finitas a las voluntades del alma sobre él. Así, la voluntad no puede operar en cualquier lugar, sino solo en lugares específicos (como, por ejemplo, células vivas). Pueden surgir limitaciones posteriores en el cuerpo (por ejemplo, los músculos de una persona pueden ser demasiado débiles para realizar algún trabajo); o más allá del cuerpo (por ejemplo, puede quedar aprisionado por muros infranqueables).

Una vez que un acto volitivo ha inscrito su «primer evento físico», la naturaleza material sigue su curso. Algunas reacciones físicas pueden ocurrir inevitablemente, otras condicionalmente, y algunas pueden ser imposibles pase lo que pase. Las reacciones pueden ocurrir en el cuerpo (por ejemplo, el brazo y la mano de un hombre se mueven) o fuera de él (por ejemplo, puede derribar un muro). Solo en estos sentidos, es decir, con referencia a todas *las limitaciones físicas y reacciones* a la voluntad, puede decirse que la voluntad está sujeta al condicionamiento ordinario.

Pero todo lo que ocurre fuera del alma, nótese bien, no califica esencialmente su libertad de voluntad como tal [74].

La cognición, la voluntad y la valoración no son solo funciones distintivas del alma; presumiblemente son sus únicas formas de funcionar. La cognición del alma no debe confundirse con las operaciones computacionales del sistema nervioso que le sirven de accesorio. La voluntad del alma no debe confundirse con preliminares o consecuencias físicas o mentales. El modo de funcionamiento del alma es la voluntad, es decir, el libre albedrío; presumiblemente ese es su *único* modus operandi: no está sujeta a ninguna causalidad de la naturaleza (los dominios físico y mental), aunque puede verse afectada por la naturaleza a través de la cognición. Pero, por supuesto, su libre albedrío opera solo durante la existencia del alma; pues el alma puede ser generada o destruida por causas naturales (nacimiento o muerte de un cuerpo) [75].

---

[74] Si reflexionamos con precisión sobre la voluntad, podemos evitar doctrinas que ponen en duda la libertad. Así, por ejemplo, si un boxeador queda inconsciente, la libertad de voluntad de su alma no se ve afectada, pero el bloqueo temporal de sus facultades sensoriales y motoras le impide afirmar su voluntad en su cuerpo, además de privarlo, durante un tiempo, de la información necesaria para dirigirla eficazmente.

[75] Los creyentes en Dios añadirían, por supuesto, que es Él quien controla el nacimiento y la muerte.

8. LA VOLUNTAD Y LAS CIENCIAS ESPECIALES

1. La voluntad y las leyes de la física

Como ya se ha dicho, el agente en la voluntad es, distintivamente, *una causa estática del cambio* . Cualquier definición completa de voluntad incluirá sin duda este hecho, entre otros, como una diferencia notable con respecto a la causalidad y la espontaneidad natural. En la causalidad, el cambio solo puede ser causado por un cambio previo; y en la espontaneidad mecánica, el cambio no tiene causa.

Podría suponerse que la causalidad del movimiento por algo en reposo es formalmente concebible, con referencia a proposiciones como la siguiente: «si X es Y, entonces hace Z; y si X no es Y, entonces no hace Z», donde los antecedentes son predicaciones estáticas, mientras que uno de los consecuentes (es decir, que X haga Z) implica movimiento. Pero esta sería una interpretación errónea de la causalidad implicada; si existe causalidad, las proposiciones condicionales implicarían que *el cambio* de X siendo Y a no siendo Y conlleva un *cambio* de X haciendo Z a no haciendo Z, o viceversa.

En cualquier caso, las proposiciones condicionales empleadas aquí, que presuponen que X es un agente volitivo y que «hace» significa «quiere», no pretenden referirse a la causalidad, sino a la influencia: X hace o no hace Z, no porque se vea obligado a hacerlo por ser Y o no ser Y, sino por su libre albedrío. Esta es una forma más débil de

consecuencia, debido a la causalidad conocida como influencia.[76]

Si bien decimos de las máquinas que «hacen» cosas, no consideramos que produzcan cambios partiendo del reposo. Solo el agente volitivo puede, con razón, suponer que lo hace [77]. Es un «motor inmóvil», aunque puede verse influenciado por factores estáticos y dinámicos. Pero (salvo en el caso de Dios) esto no implica que el agente tenga poderes infinitos ni que sea un creador que produce materia *de la nada* . Sin embargo, es evidente que puede afectar al mundo que le rodea, desviando a la Naturaleza del curso inercial que aparentemente habría seguido sin él.

Dado que la voluntad implica un agente (un alma), generalmente un propósito (proyectado mentalmente) y, a veces, un receptor físico (como nuestro cerebro), implica una interfaz espíritu-mente-materia. Esta sigue siendo una proposición fenomenológicamente justificada, ya sea que consideremos la distinción espíritu-mente-materia como real (como en la filosofía occidental del sentido común) o como ilusoria (como en ciertas filosofías orientales). Algunos consideran que solo existe la materia (por ejemplo, los

---

76 Cabe señalar que los lógicos aún no han desarrollado en detalle la lógica de proposiciones condicionales más suaves. Es una tarea importante y urgente que debemos abordar.

77 No pretendo descartar de entrada la remota posibilidad de que algún día podamos producir «máquinas» de tal complejidad (en efecto, organismos artificiales) que posean alma, conciencia y libre albedrío. Para mí, estas son características naturales y biológicas; el alma es un epifenómeno de la materia compleja con facultades cognitivas y de voluntad. Pero lo cierto es que las máquinas, tal como entendemos el término actualmente, no poseen estas características, aunque muchas personas (programadores informáticos, por ejemplo) hablen de ellas como si las tuvieran.

conductistas), otros solo la mente (por ejemplo, Berkeley); yo creo que el espíritu (alma), la mente (la sustancia de las ideas) y la materia existen de alguna manera [78].

Como hemos visto, la voluntad puede concebirse como un evento espiritual que puede tener consecuencias físicas bajo ciertas condiciones. Se sugirió que el vínculo entre los dominios espiritual y físico en tales casos podría interpretarse como causal. Esto significaría que algún evento W en el alma, surgido de la voluntad, tiene una relación causal con algún evento físico E1 en un órgano especializado del sistema nervioso. Es decir, bajo ciertas condiciones o invariablemente, se cumple la siguiente premisa: «si W, entonces E1, y si no W, entonces no E1».

Formalmente, esto es perfectamente concebible, como ya se ha argumentado, puesto que nada en la relación de causalidad, tal como se define normalmente de manera formal, especifica que antecedente y consecuente deban tener la misma «sustancia». Desde un punto de vista puramente formal, la proposición de que la causalidad de un evento físico por un evento espiritual es imposible tendría que justificarse específicamente, como una excepción especial. Se trata de una proposición adicional, no implícita.

Los materialistas más acérrimos argumentan que tal intervención en los procesos físicos por una causa no física contravendría una ley fundamental de la física: la ley de conservación de la energía. Sostienen que todo cambio físico

---

78 Dejo abierta la cuestión de si una de estas sustancias es dominante (es decir, el componente último de las demás). Mi convicción es que las tres son modificaciones de un sustrato común: diferentes tipos de vibraciones (quizás diferentes manifestaciones dimensionales) de la materia común que podemos llamar «existencia».

(movimiento, cambio químico, etc.) requiere energía, y que dicha energía no puede provenir del exterior del sistema cerrado constituido por la materia.

Antes de debatir esta objeción, consideremos cómo podría intervenir físicamente la voluntad.

Imaginemos que el acto de la voluntad simplemente provoca una *liberación repentina de energía física* en una dirección determinada, presumiblemente dentro del cerebro. No afirmamos que la energía fue creada de la nada por el alma, ni que surgió de una metamorfosis del espíritu en materia, pues esto plantearía dificultades con respecto a la ley de conservación de la energía. Suponemos, en cambio, que la energía estaba almacenada en el cerebro de alguna forma y que simplemente fue liberada por la voluntad [79]. La voluntad simplemente «abrió la compuerta»; activó el mecanismo que permite la transferencia de energía, generando ciertos procesos físicos.

Nuestra tesis es, por lo tanto, menos radical de lo que parece a primera vista. No ataca frontalmente la ley hasta el punto de afirmar que la energía proviene de la voluntad o de su agente. Más modestamente, sostiene que el *desencadenamiento* de la liberación de energía en sí mismo no requiere *ningún aporte energético* . Toda la energía involucrada ya está presente, atrapada; simplemente se libera en alguna dirección. Dado que la causalidad como tal no se basa en transferencias de energía, es concebible que, bajo

79 Entiendo que lo mínimo posible es un cuanto de energía, ya que nada menos es detectable o concebible según la teoría de la mecánica cuántica. Entiendo también que esto podría bastar para producir fenómenos de mayor magnitud, mediante una especie de efecto de avalancha.

términos y condiciones muy específicos, tal evento (apretar el gatillo, por así decirlo) no tenga ningún costo energético.

Evidentemente, me inspira la imagen del «Demonio de Maxwell». En este experimento mental ideado por James Clerk Maxwell, un agente se sitúa en la trampilla entre dos cajas que contienen partículas de materia en movimiento. El agente abre y cierra la trampilla a voluntad, permitiendo que las partículas se desplacen gradualmente en la dirección deseada, de modo que todas terminen en la misma caja, o bien las más calientes en una y las más frías en la otra. De esta forma, la entropía (desorden) en este sistema natural imaginario disminuye, contrariamente a la segunda ley de la termodinámica.

Los físicos señalan que esta fantasía no presagia una excepción a esa ley, porque no tiene en cuenta el aumento de entropía en el funcionamiento del "demonio", su observación de las partículas y su apertura y cierre de la trampilla, por no hablar del gasto energético.

Pero podríamos replicar que tal argumento es *circular* , es decir, presupone de antemano, sin experimentación ni cálculos reales, que el «demonio» estaría sujeto a estas leyes físicas y, por lo tanto, predice que la entropía aumentaría y se consumiría energía. En mi opinión, no tenemos por qué estar sujetos a estas leyes en el presente contexto por varias razones.

En primer lugar, porque, en última instancia, los principios físicos que eludimos son, o se derivan de, generalizaciones de la experiencia. Por lo tanto, es lógicamente permisible particularizarlos si surge la necesidad. Es cierto que las leyes en cuestión son hipótesis fundamentales de la física; han demostrado ser extremadamente duraderas frente a toda la experiencia física y, por ello, sustentan todo el edificio de

nuestra teoría física. Pero así como la física ha llegado a admitir la posibilidad de la espontaneidad natural en el campo de la mecánica cuántica y con referencia al Big Bang, también *puede ocurrir que en ciertos sistemas biológico-neurológicos muy complejos ciertas leyes encuentren excepciones* . Es decir, mientras que la materia en sistemas más simples sigue las leyes físicas establecidas, cuando se reúne en ciertos sistemas especialmente complejos puede que no lo haga. Dado que estas leyes *no* se han puesto a prueba hasta la fecha en estos sistemas complejos, bien podemos considerar dicha posibilidad.

En segundo lugar, el conocimiento no se construye mediante la adhesión rígida a principios ilógicos preestablecidos; se adapta creativamente a la información y a los problemas en cuestión. Debemos *contemplar* la voluntad en nuestra visión del mundo. No se trata de una postura arbitraria: poseemos demasiada experiencia interna como para explicarla de esa manera; no podemos simplemente ignorar nuestra vida interior. Por lo tanto, si bien *una propuesta particular* sobre cómo podría funcionar la voluntad (como la nuestra) siempre está abierta a críticas, la necesidad de *alguna* propuesta es indiscutible. Ignorar algo no es explicarlo; tampoco lo explica. No debemos ceder ante el dogma materialista extremo sin pruebas y argumentos *ad hoc contundentes* . Recae sobre los defensores de dicho dogma la responsabilidad de justificar su postura en la situación específica, ofreciendo una explicación detallada y creíble de por qué creen que lo que parece voluntad no lo es.

Así pues, nuestro argumento actual es doble. En primer lugar, proponemos un concepto ontológico: que *el todo puede ser más que la suma de las partes* . Sostenemos que cuando la materia inorgánica se coagula en moléculas orgánicas, luego en células vivas, y estas últimas a su vez se

coagulan en organismos vegetales y animales, surgen nuevos fenómenos *colectivos* para tales compuestos —a saber, la vida, la conciencia y la voluntad— que son radicalmente diferentes e impredecibles respecto de los fenómenos aplicables a los componentes individualmente. Este «colectivismo» es, sin duda, contrario al «reduccionismo» moderno, según el cual el comportamiento de los cuerpos compuestos debe explicarse, en última instancia, por las leyes aplicables a sus componentes.

En segundo lugar, planteamos una objeción epistemológica: dicho reduccionismo es el problema en cuestión y no puede utilizarse como argumento sin caer en la circularidad. Las leyes físicas en cuestión son hipótesis sustentadas por aducción; si bien son creíbles, solo se han puesto a prueba en el ámbito de la materia inorgánica. Su extrapolación al ámbito de la materia viva, y en particular a la vida animal y humana, es un mero acto de fe por parte de los materialistas. Mientras no presenten *experimentos precisos ni fórmulas matemáticas* que predigan y expliquen específicamente los fenómenos que denominamos vida, cognición y voluntad, no pueden aspirar a un estatus más «científico». Dicho estatus no se atribuye a doctrinas o dogmas particulares, sino a cualquier esfuerzo de conocimiento que parezca el más abierto, imparcial y riguroso en su metodología.

Volviendo a nuestro escenario: siguiendo el esquema de Maxwell, podemos imaginar al alma (agente), por su voluntad , accionando una especie de interruptor ingrávido para liberar energía. Presumiblemente, sabe instintivamente cómo hacerlo. Este acto de voluntad no le cuesta nada en términos de energía física. Es principalmente un evento espiritual, pero induce (por causalidad) un cambio en el plano físico: la liberación de energía física almacenada. Dicha liberación de energía puede ser puntual o sostenida.

No es el resultado final de un proceso físico ni espontánea en el sentido mecánico. Puede atribuirse únicamente al agente, independientemente de las influencias del entorno. La dirección de la liberación de energía, más que cualquier otra dirección potencial, es la manifestación de la «intención» del agente al querer. Observada a posteriori, revela la intención. La voluntad no es un evento casual e irreflexivo; implica consciencia.

Así pues, aquí planteamos una excepción a ciertas leyes físicas dentro de las regiones *circunscritas* donde se intersecan los dominios espiritual, mental y material. El dominio de la voluntad como tal no es material (y, por lo tanto, sujeto a las leyes físicas), sino mental (es decir, en la materia mental de los recuerdos y la imaginación, al menos en lo que respecta a los objetivos proyectados) y espiritual (es decir, en el alma del agente). A nivel físico, los eventos físicos causados por la voluntad parecen espontáneos, porque su causa reside en un dominio no físico. *No es inconcebible que algún día se pueda idear un método experimental para detectar tales eventos.*

Para este propósito, es importante distinguir entre el *primer* movimiento físico provocado por la voluntad espiritual y todos los eventos físicos *subsiguientes* . El primer movimiento se produce en algún punto del sistema nervioso (el cerebro, y quizás la columna vertebral o los nervios). Esto puede iniciar una cadena de eventos que culmina en un evento físico visible (o experimentado de otra manera) (por ejemplo, el movimiento de una mano o el lanzamiento de una piedra). La reacción en cadena no es necesariamente inevitable, dada la voluntad inicial. Depende de factores fisiológicos y ambientales (por ejemplo, la salud del cuerpo, la disponibilidad de una piedra para lanzar). En estos últimos ámbitos es donde operan normalmente las leyes de la física y

la biología. Solo el movimiento físico inicial provocado por la voluntad es excepcional.

2. Voluntad y biología

Para empezar, resulta interesante observar que los libros de texto de biología pueden referirse a procesos voluntarios e involuntarios sin admitir jamás la voluntad ni plantearse preguntas al respecto. Sin embargo (diría yo), la voluntad es fundamental para muchos aspectos de la biología.

a. Hemos sugerido aquí que *la conciencia y la voluntad ocurren simultáneamente* . En un plano abstracto, las siguientes proposiciones al respecto parecen razonables. La conciencia es, por supuesto, la anterior a la voluntad, y concebible sin ella (ya que a veces somos conscientes de las cosas sin reaccionar ante ellas). Pero toda voluntad requiere cierta conciencia, y no puede ocurrir sin ella. Esto es cierto incluso para el capricho, y más aún para la voluntad con un propósito. La voluntad se distingue de un evento mecánico espontáneo por la participación de la conciencia. La voluntad es libre albedrío; no existe la voluntad no libre. Sin embargo, el grado y el alcance del libre albedrío pueden variar enormemente. El poder de la voluntad es proporcional al poder de la conciencia.

La consciencia carecería de utilidad práctica para un organismo si no estuviera acompañada de voluntad. Al fundamentar la voluntad, la cognición adquiere significado como herramienta de supervivencia. Además, la mayoría de nuestros procesos cognitivos dependen de actos de voluntad. A nivel sensorial, por ejemplo, abrir o enfocar la vista es un acto de voluntad. A nivel mental, recordar o imaginar suele ser un acto de voluntad. En el pensamiento, la voluntad es

necesaria para dirigir nuestra atención y para intensificarla según sea necesario. *Nuestra consciencia, al no ser infinita, no nos llevaría muy lejos sin la voluntad.* La conjunción de voluntad y consciencia en los organismos no es, por tanto, un accidente de la naturaleza, sino una necesidad.

Estas proposiciones se basan en la observación de seres vivos, pero también pueden servir como postulados para la biología. *La conciencia y la voluntad se encuentran dondequiera que existan sistemas nerviosos.* En los humanos y los animales superiores, estos últimos incluyen un sistema nervioso central (cerebro y médula espinal) y uno periférico, con capacidades sensoriales y motoras. En los animales inferiores, como los insectos o los gusanos, el aparato fisiológico para la conciencia y la voluntad es mucho menos complejo, pero identificable. En la vida vegetal y (supongo que de pasada) en la vida animal unicelular, no se han identificado órganos para la conciencia y la voluntad.

El movimiento tras una sensación no implica necesariamente una reacción voluntaria; la respuesta a los estímulos puede ser refleja. Aun así, al menos en las formas superiores de vida animal, se puede suponer una voluntad comparable a la nuestra, en vista de su *comportamiento observable* . Esta suposición parece justificarse aún más por las importantes similitudes *morfológicas* y *genéticas* entre ellas y nosotros, lo que sugiere nuestra evolución a partir de formas de vida comunes. Sigue siendo cierto que las capacidades cognitivas y volitivas humanas, incluyendo el habla y el razonamiento [80], son significativamente superiores, lo que sugiere un salto

80 Pero no cabe duda de que, al menos los animales superiores, se comunican mediante expresiones faciales y corporales, además de sonidos; y podemos observar cómo razonan hasta cierto punto, evaluando situaciones y seleccionando respuestas. Las diferencias son de grado, no de

cualitativo en la evolución. Pero podemos señalar diferencias notables en la estructura y el tamaño del cerebro para explicar esto; no ignora ni contradice ninguna ley de la biología.

También cabe destacar los hechos observables de interacción social entre animales y/o humanos, y en particular el surgimiento de la cultura en los grupos humanos. Estos hechos son indicativos de conciencia y voluntad. Hacen posible la transmisión, entre contemporáneos y de generación en generación, de habilidades para la vida (por ejemplo, técnicas de caza) y, en el caso de la cultura humana, de conocimientos históricos y abstractos, así como de posesiones y tecnología.

En resumen, la distinción entre animales «inferiores» y «superiores» podría hacerse diciendo que los primeros son más sensoriales y reflejos, respondiendo de inmediato a los estímulos presentes de forma estandarizada, mientras que los segundos funcionan cada vez más a través de la *mente* , es decir, con referencia a la memoria (almacenamiento y recuperación de sensaciones pasadas), la imaginación (reorganización de recuerdos, sueños) y la anticipación (consideración de alternativas, toma de decisiones), lo que posibilita sus capacidades cognitivas, de voluntad y de valoración a lo largo del tiempo. Entre estos últimos, los humanos aparentemente sobresalen, probablemente debido principalmente al desarrollo del lenguaje, en el pensamiento y el habla (probablemente de forma simultánea).

Hoy en día, los biólogos se contentan con *describir* , en lugar de explicar, los procesos físicos de los organismos vivos,

---

esencia. Asimismo, no debemos olvidar que ciertas especies emparentadas con el ser humano existieron y ahora están extintas.

utilizando términos aparentemente neutros como «acción» u «organización», que evitan mencionar la voluntad o incluso la conciencia, y mucho menos el alma. Pero eludir ciertas cuestiones no las resuelve. Sin embargo, corresponde a los biólogos encontrar un vínculo creíble entre la filosofía del alma y sus inquietudes y hallazgos materiales. No hay prisa, ni justificación para un rechazo superficial. Si los filósofos tienen razón al postular la existencia del alma, los biólogos acabarán por aceptarla y, sin duda, enriquecerán enormemente el concepto.

b. Como hemos argumentado, la conciencia y la voluntad implican un alma, que actúa respectivamente como sujeto y agente en ellas. El alma es lógicamente necesaria para explicar tanto la conciencia como nuestro conocimiento de ellas. El alma, por supuesto, implica la creencia en algún tipo de « ***vitalismo*** » (entendido aquí como la creencia de que los organismos animales, incluidos los humanos, tienen un «alma») [81], en contraposición al « ***mecanismo*** » (la creencia de que al menos los animales, si no también los humanos, son simplemente máquinas muy complejas). Sin embargo, el vitalismo no debe entenderse de forma simplista, como la suposición tradicional de un «fantasma en la máquina» de los organismos humanos y animales. Pues, como hemos explicado, *el alma no tiene cualidades fenomenales, ni siquiera extensión espacial o posición* . Por lo tanto, cualquier concepción del alma como una nube transparente que anima el cuerpo es errónea, y cualquier

81 Si bien, estrictamente hablando, el término vitalismo también se aplica a vegetales y animales, un término más apropiado sería espiritualismo (en contraposición al materialismo y el mentalismo), aunque este último se asocia generalmente con *sesiones místicas* destinadas a comunicarse con los espíritus de los muertos (también llamadas espiritismo).

ataque al alma que asuma tal símbolo literalmente es una crítica injusta.

La disputa entre vitalistas y mecanicistas dista mucho de ser académica, pero tiene una gran carga científica, ética y política. Resulta paradójico que la doctrina mecanicista, considerada empírica y positivista, surgiera como pilar del pensamiento moderno hace unos 400 años, gracias a René Descartes. A pesar de su inteligencia en muchos otros aspectos, era un filósofo eminentemente teórico, y su suposición de que, a diferencia de los humanos, los demás animales carecen de alma no se basaba en ninguna observación ni proceso científico. Sin embargo, como suele ocurrir en la historia de la filosofía, su prestigio bastó para otorgar respetabilidad, credibilidad e impulso a la idea.

Las horrendas consecuencias prácticas de la mecanicismo son cada vez más evidentes a nuestro alrededor. Mucha gente no considera a los animales (salvo quizás a sus mascotas) como seres vivos que pueden sufrir, sino como «cosas» que emiten gritos y hacen muecas porque así están programadas por la «naturaleza». Por lo tanto, la agricultura industrial somete a los animales a condiciones de vida y muerte brutales, y sacrifica a millones de ellos diariamente, con el pretexto de que solo así se puede alimentar a las masas. Los animales son torturados cruelmente a diario en laboratorios, con el pretexto de que las necesidades de la «ciencia de la vida» justifican tales «experimentos». Y ahora, presenciamos el auge de la ingeniería genética, la máxima expresión de desprecio por la diferencia entre organismos vivos y materia inanimada, impulsada por la codicia más desmedida, que

pone en peligro a especies clave [82]. En definitiva, es una orgía de inconsciencia e ignorancia moral.

> Los nazis emplearon una degradación similar para justificar y posibilitar el Holocausto de los judíos entre 1933 y 1945. Como escribe Paul Johnson: «Del mismo modo que el antisemita medieval veía al judío como un ser no humano, un demonio o una especie de animal (de ahí el término " *Judensau* "), el extremista nazi asimiló la retórica pseudocientífica de Hitler y llegó a considerar a los judíos como bacilos o una especie de alimañas particularmente peligrosas» [83]. El mecanicismo degrada a los animales al nivel de meros objetos; el odio racial y otros similares degradan a los humanos al nivel de animales y, por lo tanto (por silogismo), de "cosas".

El mecanicismo no es inocuo; fomenta una mentalidad despiadada. Bien podría considerarse un dogma *diseñado* para justificar convenientemente el trato inhumano contra los animales y, eventualmente, contra los seres humanos. Sin duda, sus defensores y sus seguidores deberían estar en prisión, o al menos en manicomios, considerando el daño que han causado, están causando y están a punto de causar

---

82 Por ejemplo, en el caso de los peces genéticamente modificados, los ejemplares creados son más grandes y sexualmente más activos que sus parientes silvestres. A medida que los primeros inevitablemente se dispersan en el medio natural, inevitablemente desplazan genéticamente a los segundos. Sin embargo, al ser organismos fisiológicamente más débiles, los transgénicos resultan inviables en la naturaleza a largo plazo.

83 *Op. cit.* p. 473. Argumentos similares se utilizan a menudo como pretextos para asesinatos individuales o en masa.

en este planeta; en lugar de eso, nuestra sociedad los honra y los enriquece.

El éxito de la física no justifica el mecanicismo en biología. El mecanicismo no puede, razonablemente, acogerse al beneficio de la duda que normalmente se concede a una hipótesis científica no comprobada, dadas sus consecuencias prácticas fatales. Como ya se ha dicho, hasta que sus defensores no presenten fórmulas matemáticas que *predigan con exactitud* todas las acciones de los animales, o incluso de los humanos, no pueden pretender defender la verdad científica.

c. Con respecto a la teoría de ***la evolución*** , a la que me adhiero, se puede afirmar lo siguiente: podemos concebir que cuando la materia inorgánica (polvo estelar, resultado final de una larga historia de eventos astronómicos) se consolidó en estructuras suficientemente complejas, se convirtió en materia viva (células individuales). Estas estructuras evolucionaron hacia estructuras aún más complejas, como las plantas y los animales inferiores; estos últimos evolucionaron posteriormente hacia animales superiores, incluidos los humanos. En esta última etapa, al menos, la naturaleza ha permitido la aparición de organismos vivos con alma, dotados de considerables capacidades especiales de cognición, voluntad y valoración. Desde el punto de vista de la teoría evolutiva, esto no resulta inconcebible.

Estas características especiales surgieron en la naturaleza y, hasta ahora, han sido más o menos compatibles con el medio ambiente. Al principio, parecían adaptaciones particularmente beneficiosas. Sin embargo, a largo plazo, bien podrían resultar incompatibles. De hecho, esto parece cada vez más probable, dada la actual propensión de la humanidad a destruir otras especies y la propia biosfera.

Nuestra propia desaparición es, por lo que sabemos, quizás ya inevitable en las próximas décadas. Así pues, al menos en el planeta Tierra, estas características especiales, en el grado que se encuentra en la especie humana, podrían resultar autodestructivas: un experimento fallido y demasiado ambicioso de la naturaleza. Pero, por ahora, están aquí.

En un capítulo posterior se hablará con más detalle sobre cuestiones biológicas.

3. Psicología terapéutica

Las ciencias especializadas en el estudio del comportamiento humano (y, en general, del animal), especialmente la psicología y la sociología, están, implícitamente si no explícitamente, estrechamente ligadas al concepto de voluntad y sus afines. Con demasiada frecuencia, quienes estudian el comportamiento ignoran u ocultan esta verdad fundamental y desarrollan sus análisis sin hacer referencia explícita a ella, creyendo que, al omitirla, se mostrarán más «científicos». Recurren a la química y la estadística, sin analizar formalmente los fundamentos lógicos de su discurso. Esto es absurdo, por no decir deshonesto. Espero que este trabajo contribuya a superar esta distorsión.

Cabe hacer algunos comentarios sobre las enfermedades mentales y su cura, sin pretender tener conocimientos clínicos. El concepto de enfermedad mental se deriva, presumiblemente, por analogía con el de enfermedad física. Nos referimos a cualquier estado mental que se experimenta como crónicamente incómodo o que perjudica gravemente nuestra capacidad para desenvolvernos en la vida cotidiana, ya sea a nivel intelectual, emocional, existencial, social o de

cualquier otra índole. Es de esperar que dicha disfunción sea curable, aunque quizás aún no sepamos cómo curarla.

Algunos psicólogos conciben la mente (o psique) como una especie de armario, donde el estante superior contiene los elementos mentales conscientes, el estante intermedio los subconscientes y el estante inferior los inconscientes. El problema con esta perspectiva es que implica que la mente es una entidad compuesta de "materia mental", suspendida en algún lugar de nuestra cabeza, con una estructura tal que, por analogía con las enfermedades del cuerpo humano, algunas de sus partes pueden estar mal formadas, mal ubicadas, ausentes, ser superfluas o estar desplazadas de forma inapropiada.

Además, el contenido de este armario (los mencionados «elementos mentales») se identifica principalmente con «ideas», un término genérico que incluye unidades de información, eventos intencionales y fragmentos de emoción, que a su vez se consideran «entidades» de sustancia mental. El movimiento de estas entidades, dentro de un estante y de estante a estante, conforma la vida interior de la psique. No se aclara cómo surgen, cambian, se mueven y desaparecen estas entidades: si de forma espontánea (inexplicablemente), por interacción entre sí (como bolas de billar, sujetas a causalidad) o por la voluntad de alguna entidad adicional (una persona, un «quién») situada junto al armario.

Además, podríamos preguntarnos: ¿qué hace que una idea informativa sea cognoscida, una idea intencional deseada o una idea emocional valorada? ¿Dónde queda el yo en esta explicación? Estas cualidades peculiares quedan sin explicación. Este modelo de la mente, actualmente popular

(de origen en parte cartesiano, en parte freudiano [84]), es obviamente simplista. Se fragmenta y reifica en exceso. No logra explicar los eventos mentales de manera convincente y, de hecho, obstaculiza considerablemente la explicación, al ser esencialmente *mecanicista* .

Además, deja en el aire la relación entre la mente y el cerebro (y, por ende, el cuerpo), ya que sugiere una duplicación de funciones entre la mente y el cerebro: una redundancia inexplicable (denominada «paralelismo»). Sustituirlo por un equivalente puramente materialista (un modelo 100 % «neurológico»), como muchos intentan hoy en día, no es una solución, pues aunque cambie la sustancia, los problemas estructurales y causales persisten.

Mi propio análisis de la psique, tanto en este trabajo como en otros, no reconoce tales escenarios. Me refiero a un cuerpo material que incluye un sistema nervioso, una «matriz» mental en la que se muestran *temporalmente elementos cognitivos* (recuerdos, imaginaciones, sensaciones mentales) y un alma en la que se producen propiamente *los procesos de* cognición, voluntad y valoración. Esto significa que *no existe un almacenamiento de elementos mentales como tal, ni en la matriz mental ni en el alma* . Todo aquello que ocurre en nuestra «vida mental» y que requiere almacenamiento solo puede almacenarse en un plano material, supuestamente en el cerebro.

---

84 La cuestión histórica merece, por supuesto, un estudio exhaustivo. El modelo freudiano es quizás más abstracto, ya que fragmenta la «estructura psíquica» en yo, ello y superyó, o bien en consciente, subconsciente e inconsciente, y hace referencia a «elementos cargados de energía»; pero llega a la misma descripción mecanicista de la psique, que resulta etiológicamente engañosa y estéril.

Desde esta última perspectiva, la enfermedad mental no puede ubicarse en la matriz mental, puesto que todo lo que allí ocurre es una mera proyección fugaz de imágenes, sonidos u otras quimeras fenoménicas. Podría ubicarse en el cerebro, como datos almacenados de dudosa precisión o valor, o como disfunciones neurológicas o fisiológicas. O podría ubicarse en el alma, pero no como algo almacenado, estructural o mecánico, sino únicamente como elecciones personales repetidas de cierto tipo ante determinadas influencias y condiciones recurrentes.

Tanto la consciencia como el subconsciente son volitivos, es decir, acciones o estados del alma, algunos de los cuales tienen consecuencias mentales y/o físicas, pero no todos. El subconsciente se diferencia de la consciencia únicamente en grado: la voluntad involuntaria implica una atención mínima y puntual, mientras que la voluntad voluntaria implica una atención más amplia y completa. Por lo tanto, la psique *no es esencialmente un sistema mecánico* , aunque algunas fuerzas mecánicas (condiciones físicas y mentales) puedan afectarla, y aunque el alma pueda verse influenciada por objetos mentales y físicos de la consciencia.

El inconsciente no forma parte de la mente, sino de su infraestructura *material* : el sistema nervioso. Las acciones o estados estrictamente inconscientes no son voluntarios, sino automáticos; son generados por el sistema nervioso, al igual que las funciones del sistema motor autónomo (respiración automática, latidos del corazón, etc.). La psique no está ocupada por entidades distintas del alma y las imágenes que desfilan por la mente; los demás componentes no son entidades, sino intenciones, acciones y estados del alma, así como movimientos y cambios de imágenes mentales provocados por el alma o el cerebro.

Por lo tanto, es prudente evitar la terminología ontológicamente engañosa. Desde el punto de vista epistemológico, cabe destacar que los pensamientos, intenciones, emociones o impulsos conscientes e inconscientes son, en última instancia, *observables* mediante la introspección; los primeros, de forma más fácil y clara que los segundos. Por otro lado, los pensamientos, intenciones, emociones o impulsos «inconscientes» se *infieren necesariamente* , es decir, se deducen por implicación a partir de lo observado, mediante lógica aductiva. Por ejemplo, si hablamos de «un conflicto», no necesariamente nos referimos a algo real y concretamente expresado, sino que podemos aludir a algo que se sabe abstractamente que podría ocurrir.

Por ejemplo, si el agente A cree (o desea) simultáneamente algo X y su opuesto notX (como suele ocurrir), podemos caracterizar esta situación como un conflicto potencial, aunque el agente A no sea consciente de ello ni haya experimentado aún consecuencias desagradables. Existe un conflicto implícito y objetivo que podemos inferir lógicamente de ambas creencias (o deseos), sabiendo que si A intentara realizarlas simultáneamente, fracasaría inevitablemente, puesto que X y notX son incompatibles.

Desde esta perspectiva, el concepto de enfermedad mental propiamente dicha, como algo no elegido, debería referirse al cerebro; mientras que lo que concierne al alma no puede caracterizarse estrictamente de esta manera, al tratarse de una cuestión de libre albedrío, sino que debería considerarse el ámbito de la moral, la ética o el «camino espiritual». Aun así, como se mostrará más adelante, el alma esencialmente libre puede verse envuelta en situaciones bastante confusas, como malos hábitos, obsesiones y compulsiones, por lo que podemos usar el término «enfermedad mental» de forma laxa

para referirnos a estas situaciones difíciles de resolver. Como explicaremos más adelante, los trastornos de la personalidad también tienen su origen en la construcción de nuestro ego.

Con respecto a la «cura» de tales enfermedades mentales, conviene añadir las siguientes generalidades. Una causa es algún comportamiento o carácter del alma que genera, sostiene o amplifica aquello que consideramos una enfermedad. Una cura es algo que previene, elimina o atenúa la enfermedad. La cura no necesariamente *El* proceso se basa en el conocimiento de la causa, aunque este conocimiento suele ser útil y a veces esencial [85]. Una vez que la causa ha producido su efecto indeseado, puede que ya no sea el problema, salvo en la medida en que se repita [86]. Si la causa se repite constantemente, el efecto puede repetirse sucesivamente con una intensidad similar, o puede agravarse progresivamente. El tratamiento a veces busca neutralizar la causa y, por ende, indirectamente, el efecto. O bien, puede buscar neutralizar el efecto directamente. En cualquier caso, es prudente estar atento a posibles efectos secundarios imprevistos.

Para ilustrar algunos ejemplos de disfunción mental: supongamos que una persona experimenta pensamientos,

---

85 Sin embargo, el exceso de análisis psicológico siembra dudas innecesarias y alimenta conjeturas infundadas, generando problemas de identidad. La consiguiente desestabilización mental proporciona un pretexto intelectual para actividades que, en esencia, son inútiles (si no perjudiciales) de construcción del ego.

86 Si bien revisar el historial de una persona, incluyendo sus relaciones con los demás, puede ayudar a clarificar y modificar su comportamiento y emociones actuales, las relaciones causales distan mucho de ser determinantes, ya que los seres humanos son esencialmente seres volitivos. De este modo, se induce al paciente a aferrarse inútilmente a ciertas ideas, en lugar de liberarse de ellas.

sueños, imágenes o sonidos internos, alucinaciones, sentimientos o emociones anormalmente intensos, no deseados, perturbadores o incómodos, recurrentes o persistentes. Como se expone en este trabajo, tales eventos pueden tener un origen voluntario o ser productos más o menos involuntarios del cerebro. El diagnóstico preciso variará en cada caso y orientará el tratamiento.

Si se considera que el problema reside en el cerebro, se pueden buscar soluciones químicas, quirúrgicas o fisiológicas. Sin embargo, estas solo pueden ser paliativas, en la medida en que existan disfunciones de la voluntad. Es decir, en estos casos, los medicamentos solo enmascaran el problema, no lo solucionan. Además, a largo plazo pueden ser perjudiciales o, al menos, obstaculizar un tratamiento adecuado.

Si el problema es de índole volitiva, [87]puede ser necesario el psicoanálisis. Es decir, un esfuerzo por dilucidar lógicamente los errores de pensamiento y comportamiento, ya sea por parte del propio sujeto (quien podría necesitar realizar estudios teóricos) o con la ayuda de un profesional o un amigo capacitado. Esto, por supuesto, puede requerir cambios de comportamiento, personales o interpersonales, como la práctica de la meditación o la realización de actos de bondad.

---

87 Nota: al utilizar este término, no pretendo respaldar ninguna doctrina particular del psicoanálisis.

9. VOLUNTAD, VELOCITY Y CAPRICHO

1. Cognición, voluntad y valoración

Nuestra «alma» es el núcleo de nuestra identidad y de toda nuestra «vida» personal. Desde una perspectiva ontológica, el alma posee diversas capacidades o *funciones* , que pueden clasificarse en tres grandes grupos: cognición, voluntad y valoración.

Desde una perspectiva epistemológica, es posible que tomemos conciencia del alma como una «entidad» distinta al imaginarla en el aparente centro común de todas las experiencias cognitivas, volitivas y evaluativas (un proceso que podría denominarse «intrapolación») [88], y mediante suposiciones conceptuales. Pero también debemos admitir que nuestra alma posee autoconciencia directa, así como conciencia directa de estas experiencias más íntimas (a saber, cogniciones, voliciones y valoraciones). Pues solo la admisión de esta evidencia directa del yo y sus funciones, que hemos denominado «intuición», puede explicar nuestra capacidad de discernir actos *particulares* de cognición, volición o valoración, incluso cuando tales actos no tienen resultados fenomenológicos manifiestos.

Desde esta perspectiva, el alma es una entidad distintiva, que carece de aspectos fenoménicos per se, a diferencia de las

---

88 Por ejemplo, parece que miramos hacia afuera y vemos desde detrás de nuestros ojos o que disfrutamos de las sensaciones táctiles desde el interior de nuestro cuerpo.

entidades mentales y materiales; por lo que podemos suponer que está compuesta de una sustancia especial (por ejemplo, el «espíritu»). Este yo interior intuido, como hemos visto, se distingue de su entorno, a saber: los fenómenos mentales que percibe y los fenómenos físicos que percibe en su propio cuerpo y más allá de él (estos últimos incluyen, además del mundo físico aparente, algunos supuestos efectos perceptibles de otras almas).

Así pues, tenemos *cuatro ámbitos de experiencia* que considerar: el más íntimo (en el sentido de «en el alma misma»), el mental (para esa alma), el corporal (para esa alma) y el externo (más allá del propio cuerpo) [89]. Las diferentes «distancias» que implican estos términos son, por supuesto, relativas al alma y se basan en las distintas capacidades de cognición, voluntad y valoración que esta posee.

Las funciones básicas de *la cognición, la voluntad y la valoración operan en cada una de estas cuatro regiones* (la interna, la mental, la corporal y la externa). Sin embargo, su *principal ámbito de actuación es el alma.*

La cognición se refiere principalmente a un evento en el alma, al hecho de *ser consciente de algo específico* , ya sea que ese objeto se encuentre dentro del alma misma o sea un fenómeno mental o físico que la trascienda. La cognición es lo que ocurre en el lado del alma de la relación de conciencia entre sujeto y objeto. Es la parte fundamental de todos los procesos cognitivos, donde las cosas "encajan". La

89 Si bien las tres últimas regiones son todas "externas" en relación con el alma, los dominios mental y corporal pueden considerarse relativamente internos con respecto a la materia que está más allá del cuerpo, considerándose el dominio mental más cercano al alma que el corporal.

sensación, la imaginación y el razonamiento no son actos de cognición *en sí mismos* , sino procesos que presentan datos concretos o abstractos al alma para su cognición. Los órganos físicos y las señales sensoriales no constituyen la percepción por sí mismos, sino que, en el mejor de los casos, la posibilitan. Cuando se presentan recuerdos o invenciones en la mente, no es la mente la que los percibe, sino el alma. Cuando se construye un concepto, se propone una relación o se extrae una inferencia, es solo el alma la que comprende.

De igual modo, *la voluntad* se refiere principalmente a un evento en el alma, cuando esta desea directamente algo específico *en su interior* , pues todas las voliciones aparentes más allá del alma son solo consecuencias directas o indirectas de dicha acción interna. Del mismo modo, *la valoración* es algo espiritual (es decir, en el alma) antes que nada. Solo dentro del alma se pueden distinguir claramente las tres funciones, ya que en la mayoría de los casos están estrechamente interrelacionadas. Esto se hace evidente cuando consideramos con cierto detalle sus interrelaciones en los cuatro ámbitos de la experiencia.[90]

a. *La cognición* (en un sentido amplio, que incluye todas las actividades cognitivas) utiliza la voluntad como herramienta de diversas maneras.

---

90 Una de las relaciones entre voluntad y conciencia queda bien expuesta por José Ortega y Gasset en un ensayo titulado «Aspectos y la totalidad». Una conciencia limitada necesita la voluntad para centrarse en los diferentes aspectos del objeto. Cada aparición del objeto es su respuesta a la mirada inquisitiva del sujeto: los ojos se mueven alrededor del objeto (al acercarnos, alejarnos o rodearlo), «observando» sus diferentes «aspectos». *Una conciencia «integral» no necesitaría la voluntad, pero una limitada no puede prescindir de ella* .

- Esto suele ser cierto incluso en el interior del alma. Por ejemplo: las intenciones de las palabras y otros símbolos son actos de voluntad; se requiere voluntad para dirigir e intensificar la atención, ya sea hacia adentro o hacia afuera.
- A nivel mental, la proyección de imágenes mentales suele ser voluntaria. La cognición utiliza dicha proyección para los actos fundamentales de la inteligencia y la razón, a saber: señalar mentalmente algo, delimitar y segregar percepciones, negar la experiencia, así como en la abstracción y clasificación, la formulación de hipótesis y escenarios alternativos, la realización de inferencias lógicas y, por supuesto, el uso del lenguaje.
- A nivel físico, utilizamos la voluntad para prepararnos y alcanzar objetivos cognitivos. Por ejemplo: abrir los ojos y mirar hacia afuera, girar la cabeza para encarar algo, señalar con el dedo, extender la mano para tocar algo o mover todo el cuerpo en el espacio para cambiar de perspectiva.
- A nivel físico externo, utilizamos la voluntad para montar experimentos, manipulando objetos y moviéndolos, colocándolos en determinadas relaciones entre sí y controlando sus condiciones relativas precisas.

b. *La voluntad* (en un sentido amplio, que incluye todas las consecuencias externas de la voluntad) implica y requiere cognición de diversas maneras.

- En el interior del alma, si bien algunas voliciones pueden carecer de un propósito definido, generalmente van precedidas de cogniciones que identifican fines y medios para una volición mayor, estableciendo así la intención de

la volición puntual en cuestión. Incluso en el caso de los caprichos, puede intervenir alguna cognición exploratoria de las condiciones internas y externas.

- A nivel mental y físico, la voluntad utiliza la cognición no solo para identificar objetivos y medios generales, sino también para reconocer el entorno actual y obtener así la retroalimentación que permite poner a prueba determinadas voliciones y, si es necesario, corregirlas o precisarlas con mayor exactitud, lo que aumenta las posibilidades de éxito final.

c. *La valoración* implica y está implicada en la cognición y la voluntad de diversas maneras.

- La valoración en el alma, como acontecimiento particular, es tanto un acto cognitivo como un acto de voluntad. Evaluar algo implica identificar su valor en relación con alguna norma, es decir, dentro de una escala comparativa; este es un acto cognitivo. La valoración, a su vez, asigna una intención positiva o negativa correspondiente a la voluntad subsiguiente; este es un acto de voluntad.

- Es evidente que la valoración no se produce en el vacío, sino en relación con un sujeto y un entorno específicos, que deben ser comprendidos, ya sea de forma correcta o incorrecta. El sujeto puede ser el alma propiamente dicha (por ejemplo, en prácticas religiosas), una identificación errónea de fenómenos mentales y corporales como el yo (un ego), la mente o el cuerpo (por ejemplo, en la búsqueda secular de la salud psicológica o fisiológica), o supuestas almas o egos externos, o sus supuestas mentes y cuerpos. El entorno en cuestión en la valoración es la esfera aparente o supuesta de acción y reacción de ese sujeto en particular.

- La valoración también se produce en relación con los actos cognitivos, considerando si dicho acto conduce a la verdad o a la falsedad. En su forma primitiva, esta evaluación de las cogniciones como tales se realiza de forma ad hoc, con distintos grados de claridad y validez (o «valor de verdad»). En una forma más avanzada, esto es lo que pretenden hacer las ciencias de la lógica y la metodología: determinar con exactitud bajo qué condiciones, en general, los conocimientos y los procesos de inferencia pueden considerarse válidos o inválidos.
- La valoración está presente en todos, o en la mayoría, de los actos volitivos, ya que estos últimos generalmente (salvo aparentemente los caprichos) están orientados hacia las cosas que parecen tener valor y se alejan de las cosas que se consideran sin valor.

Cabe señalar que las tres funciones del alma pueden implicar comentarios verbales, pero no necesariamente. *Las palabras* adquieren su significado por la intención del alma; también se producen por voluntad propia, como proyecciones mentales de imágenes o sonidos, o como símbolos físicos hablados o escritos. A veces las palabras son útiles, pero otras veces pueden resultar confusas.

- En contextos cognitivos, las palabras nos ayudan a registrar, ordenar y comunicar mucha información, hasta un punto imposible sin ellas. Pero se vuelven contraproducentes cuando nos impiden recurrir a nuevas experiencias y cuando nos quedamos atrapados en sus patrones simbólicos.
- En contextos voluntarios, las palabras pueden ser útiles como herramientas de aprendizaje o enseñanza, para transmitir información o instrucciones de una persona a otra. Pero también pueden distraer nuestra atención y

dificultar la concentración en la tarea que tenemos entre manos [91].

- En la valoración, a veces se utilizan adjetivos como bueno o malo para expresar las intenciones, pero estas palabras pueden resultar engañosas si se olvida la naturaleza esencialmente intuitiva de la valoración.

En particular, debemos analizar los procesos de *lectura y escritura* , que consisten en complejas series de actos físicos y mentales de cognición y voluntad.

- Al leer un texto [92], uno observa [93]letra tras letra y luego las compara mentalmente con las formas y los sonidos (que, por cierto, uno puede expresar mental u oralmente) que ha aprendido, y las agrupa en palabras que ha encontrado previamente, cuyos significados ha memorizado (si le faltan tales correspondencias, por supuesto debe investigarlas).
- Escribir implica, en primer lugar, extraer de la memoria las formas de las letras que componen las palabras que uno desea plasmar (las cuales, de nuevo, puede pronunciar simultáneamente de forma mental u oral), y luego mover los brazos, las manos y los dedos de la

---

91 Esto se evidencia, por ejemplo, en la práctica del Tai Chi. Al principio, se utilizan instrucciones verbales como guía para los movimientos («gira a la izquierda, avanza el pie, da un puñetazo, etc.»). Pero con el tiempo, los movimientos se vuelven automáticos y cualquier comentario verbal dificulta su ejecución.

92 Los preparativos para leer un texto pueden incluir movimientos del cuerpo (llevarlo a la estantería o al escritorio), movimientos de los brazos y las manos (abrir el libro, pasar las páginas), movimientos de la cabeza y los ojos (abrirlos, orientarlos y enfocarlos).

93 Este acto visual se sustituye, para una persona ciega, por un acto táctil.

manera adecuada para dibujar (o simplemente teclear) esas formas.

Podemos observar la interrelación entre cognición, voluntad y valoración incluso *en la meditación* , que desde fuera puede parecer mucho más estática de lo que realmente es para quien la practica.

- Los aspectos cognitivos son, por supuesto, fundamentales para la meditación: observar algún objeto externo, o contemplar la propia respiración, o una carga emocional, o imágenes y conversaciones mentales, o reacciones y actitudes internas; y, en última instancia, experimentar efectos como el silencio y la quietud interior, y, con suerte, finalmente la "iluminación".
- Los aspectos volitivos también son numerosos: sentarse físicamente y adoptar una postura apropiada, mantenerla y corregirla cuando sea necesario; intentar suprimir o reducir las imágenes, los sonidos y los pensamientos mentales, o al menos observarlos con cierta distancia interior; esforzarse por tener las actitudes correctas; centrar la atención en algún objeto, ya sea externo (por ejemplo, una vela), corporal (por ejemplo, la columna vertebral o la respiración), mental (por ejemplo, al recitar un *mantra* o visualizar un *mandala* , aunque estos objetos pueden aparecer automáticamente después de un tiempo) o no fenoménico (es decir, el yo intuido o alguna función del mismo).
- La valoración también está presente. Si bien es incorrecto tener un objetivo en la meditación, las personas la practican con metas en mente, ya sea la gran meta de la iluminación, la liberación o la fusión con Dios, o metas más prosaicas como reducir el estrés o encontrar la paz interior. Además, a medida que avanza la meditación, se

producen numerosas valoraciones que ayudan a preparar, dirigir, generar y regular las facultades cognitivas y volitivas.

Evidentemente, la cognición, la voluntad y la valoración están estrechamente ligadas en la mayoría de las situaciones, aunque podemos distinguirlas en situaciones muy simples dentro del alma. En vista de ello, cabe destacar que *las influencias* pueden afectar a las tres. Si bien el concepto de influencia se relaciona principalmente con la voluntad, también concierne a la cognición y la valoración.

- En lo que respecta a la cognición, si bien en sí misma es libre de influencias, podemos vernos influenciados en cuanto a lo que buscamos, lo que permitimos ver o no ver, la dirección de nuestra investigación, etc. Esto afecta el alcance, aunque no el contenido, de nuestra experiencia. También podemos recibir información conceptual y metodológica (que puede ser correcta o incorrecta) de nuestros profesores u otras fuentes. Naturalmente, todo ello influirá en nuestra base de datos en algún aspecto; es decir, el contexto de conocimiento al que nos referimos en nuestros juicios se verá afectado; además, nuestra manera de interpretar dichos datos también puede verse afectada.
- En cuanto a la valoración, al ser esencialmente un acto de voluntad, puede verse directamente influenciada. Nuestras valoraciones varían notablemente con el tiempo y según nuestra situación. Si prestamos atención, podemos identificar las influencias que provocan estas variaciones. Consideremos, por ejemplo, un nuevo modelo de coche: a primera vista puede parecer feo, pero con el tiempo —posiblemente debido a la publicidad que

promueve un estilo de vida— puede resultar, por el contrario, muy atractivo.

Los pensamientos y acciones más íntimos del alma son, fundamentalmente, intenciones sin palabras, más allá de toda imagen o sonido mental. Estos últimos son meros accesorios de los pensamientos del alma, al igual que las manifestaciones físicas que acompañan a los eventos mentales (habla, escritura, gestos simbólicos, expresiones faciales y corporales). Nuestro estudio de la causalidad se revela, en última instancia, como un estudio fenomenológico, al considerar el origen del pensamiento y la acción, y distinguirlo de sus manifestaciones más superficiales.

Por esta razón, en la meditación intentamos mirar hacia nuestro interior, cada vez más profundamente, contemplando *las raíces* de nuestros pensamientos y acciones. Al permanecer inmóviles y en silencio, aquietamos gradualmente todo el ruido mental y físico, y así podemos aspirar a percibir los aspectos más sutiles de nuestra vida interior. Es decir, cuando el entorno se vuelve menos ruidoso, el cuerpo menos visible y la matriz mental suficientemente vacía y tranquila, pueden comenzar a discernirse las intenciones silenciosas que surgen en nuestra alma no fenoménica. Puede que se escuche la «voz interior, suave y silenciosa».

2. Velocity

La «veleidad» es un acto incipiente de voluntad. En un sentido más amplio, la veleidad se refiere a un acto de voluntad pequeño pero insuficiente, es decir, uno que no se completó. Así, la veleidad puede sugerir vacilación, a la que

contrastaríamos con la determinación («hacer el trabajo» o la resolución, la firmeza). Pero a veces, la veleidad es intencional, en el sentido de que la voluntad es intencionalmente incompleta; pretendemos que nuestra voluntad no sea más que incipiente, tentativa. Posteriormente podemos desarrollarla más, interrumpirla o modificar ligeramente su dirección.

Así pues, actitudes como la disposición (una apertura general) o la preparación (una disposición más inmediata) para hacer algo, son vellosidades que, por el momento, no necesariamente deseamos convertir en voliciones plenas. Sin embargo, cabe señalar que dicha velloidad va más allá de la mera capacidad; implica un mínimo movimiento de la voluntad.[94]

La veleidad puede ser detectada por el agente mediante la introspección (autoconocimiento intuitivo). Si el acto de voluntad en cuestión ya ha trascendido los límites del alma, adentrándose en los dominios físico y/o mental, puede detectarse mediante la percepción de algunos de sus resultados fenomenológicos. En tal caso, el agente, u ocasionalmente otros observadores, pueden inferir la veleidad a partir de eventos externos.

Muchos conceptos psicológicos solo pueden definirse y explicarse en función de la veleidad. Por ejemplo, la presentación de un objeto normalmente deseable solo puede considerarse propiamente «interesante» o «tentador» para ese agente en ese momento, si manifiesta cierta veleidad (si no una voluntad plena) de obtenerlo; de lo contrario, ni él ni

---

94 «Ansia» es otra cualidad. Esto evoca la imagen de un perro tirando de su correa. La voluntad va más allá de estar simplemente dispuesta o preparada; se reprime, impidiendo que se manifieste, hasta que aparezca la oportunidad adecuada.

nosotros sabríamos que lo desea. En este contexto, conviene distinguir entre la veleidad *de hacer* algo y la *de no hacerlo* . Por ejemplo, la «pereza» a veces se refiere a una mera veleidad de no trabajar (siempre que esta sea superada por un acto de voluntad más decidido para trabajar; de lo contrario, se convierte en una voluntad).

El concepto de veleidad también es importante porque nos ayuda a comprender la coexistencia de valores contradictorios. Si bien no se puede desear plenamente un valor y su negación simultáneamente, sí se puede tener una doble veleidad, es decir, veleidades para elementos contradictorios. También se puede tener una mezcla de veleidad para algo y voluntad para su opuesto: esta última predomina, por supuesto, pero eso no borra la existencia de la veleidad. Todo esto también se aplica a la no voluntad. Por lo tanto, si se desea introspeccionar con gran precisión, se debe tener en cuenta tanto las veleidades como las voliciones explícitas.

Las veleidades son una herramienta importante para la comunicación interna con uno mismo. Es principalmente a través de la veleidad, más que de la voluntad, que registramos nuestras intenciones, la dirección de nuestra atención. Nos hablamos a nosotros mismos mediante veleidades, antes incluso de hacerlo con palabras. Así, puedo preguntarme verbalmente: "¿Debo hacer esto y aquello?", y el término "hacer esto y aquello" tiene significado para mí, no porque realmente vaya a hacerlo ahora, sino porque me inclino ligeramente hacia esa voluntad (veleidad). Para tener la intención de "no hacer esto y aquello", generaría una veleidad de tal o cual cosa, seguida de una detención voluntaria de dicha voluntad. De este modo, las veleidades proporcionan al alma un *lenguaje sin palabras* sobre las

voliciones internas. Esto se amplía ocasionalmente mediante artificios simbólicos.

Un ejemplo importante, fundamental desde el punto de vista epistemológico, es el llamado acto «mental» de ***negación*** . Dicho acto es solo parcialmente mental, en el sentido de referirse a la proyección de una imagen mental. Es en gran medida un acto espiritual (es decir, del alma), un acto de intención, un acto de veleidad. Cuando hablamos de haber *observado* la «ausencia» de algún objeto fenoménico (por ejemplo, un detalle visual en el ámbito físico o mental), nos referimos solo parcialmente a la percepción. Por supuesto, en la percepción nunca vemos ausencias; solo vemos presencias. Podemos informar que algo está ausente únicamente comparando *el* campo visual examinado con una imaginación (en la que se visualiza el objeto buscado). Solo si no encontramos *nada que se asemeje* al objeto imaginado en el campo visual examinado, decimos: «está ausente». Negar algo implica, por lo tanto, una proyección mental, pero también la capacidad de colocar ese objeto proyectado mentalmente en el campo visual para su análisis y, posteriormente, la capacidad de retirarlo para señalar el fracaso de la prueba. Solo así comprendemos internamente el significado de la negación.

Otro ejemplo importante es el acto de ***abstracción*** , mediante el cual se forman los conceptos. Este consiste en centrarse en algún aspecto común de dos o más experiencias o conceptos, ignorando sus diferencias. Se trata de una «omisión» selectiva de contenidos de la conciencia, una intención negativa lograda por la veleidad; fingimos que parte de lo que observamos no existe, para así enfatizar las similitudes observadas.

Otro ejemplo interesante, que también requiere una observación atenta, del uso de la veleidad es el siguiente. Cuando pensamos en otras personas o animales, solemos imaginarlos en acción hasta cierto punto, a menudo en relación con nosotros mismos. La imaginación de sus acciones físicas se realiza simplemente mediante la proyección mental de su imagen realizando ciertos movimientos, como en una película. Para imaginarlos imaginando, solo necesitamos imaginar lo que quisiéramos que imaginaran, y pretender o decir «lo mismo en su caso». Pero, ¿cómo «imaginamos» sus disposiciones o acciones subjetivas? Dado que no son fenoménicas, no pueden proyectarse mentalmente. Por lo tanto, debemos representarlas hasta cierto punto en nuestra propia alma. Sin embargo, normalmente no querríamos representarlas por completo: por ejemplo, no odiaríamos realmente al Sr. Y solo para imaginar al Sr. X odiándolo. En cambio, generaríamos una veleidad, la suficiente para dirigir nuestra cognición en la dirección deseada. Y luego, por supuesto, añadiríamos (verbal o tácitamente): «lo mismo para el Sr. X hacia el Sr. Y».

3. Capricho

Hemos analizado la voluntad como un proceso que generalmente implica la cognición de los términos y condiciones circundantes, así como de posibles cursos de acción alternativos, seguido de una evaluación mediante la cual se seleccionan los objetivos y medios preferidos. Sin embargo, podría argumentarse que esta descripción de la voluntad es circular, puesto que la cognición y la valoración implicadas parecen implicar actos de voluntad previos. Además, la imaginación de objetivos y medios implica la

proyección de imágenes mentales, lo cual suele ser un acto de voluntad. Por lo tanto, el concepto de voluntad puede parecer lógicamente incoherente, a menos que anticipemos tales objeciones.

Debemos reconocer que *algunos* actos volitivos son primarios, de modo que no requieren investigación cognitiva previa, proyección mental de objetivos y medios, evaluación ni elección deliberada. Tales voliciones pueden clasificarse como *caprichos* o antojos (sin connotación peyorativa); para una coherencia teórica, debemos admitir tales «actos sin causa» o «impulsos iniciales». Brotan de nuestro interior, *ex nihilo* [95]. Lo espontáneo de ellos es que no están *influenciados* , no se explican con referencia a ningún motivo; pero aun así tienen una «causa» en un sentido más amplio: es el alma actuante. Cuando decimos «acto de voluntad» o hablamos de «libertad de la voluntad», siempre debemos recordar que nos referimos más precisamente a: «acto de voluntad del alma», «libertad del alma para querer».

---

95 Un capricho o un acto de voluntad espontáneo resulta difícil de concebir en la práctica. Puede que uno carezca de un fin útil, pero su fin podría considerarse la voluntad implícita de dejarse llevar por el capricho. En algunos casos, el fin oculto puede ser el deseo de parecer caprichoso ante los demás; es decir, uno finge un capricho. Aun así, suponiendo que eliminemos tales motivos, un capricho funcionaría al vincular la voluntad a algún acontecimiento pasajero, por ejemplo, elegir a la derecha (o a la izquierda) sin considerar las consecuencias. Pero entonces, ¿acaso no nos hemos dicho a nosotros mismos: «Elegiré la derecha»? Podría objetarse, por lo tanto, que tal decisión de principio establece un fin, convirtiéndose en el motivo. Pero podemos replicar que la decisión misma *es* el capricho buscado. Así pues, el verdadero capricho es concebible, al menos en lo que respecta a la decisión sobre qué camino tomar.

El capricho, en particular, se requiere para actuar cuando uno se encuentra en un dilema: cuando se valora (o desvaloriza) algo y su negación por igual, o cuando se es indiferente o incierto en ambos sentidos. Si el capricho no existiera, estaríamos paralizados en tales situaciones de influencia o falta de influencia en ambas direcciones. Este caso específico puede considerarse un argumento adicional a favor de la existencia del capricho, que otorga voluntad: si la voluntad no pudiera existir sin algún propósito en mente, a menudo se vería bloqueada para proceder. Con mayor razón , si el libre albedrío puede ir contra la corriente de las influencias predominantes, uno puede querer aún más libremente cuando las influencias están equilibradas, ausentes o poco claras; el mismo poder está en juego en cualquier caso.

Cierto grado de consciencia es *condición indispensable* para la voluntad. Si un acto carece de consciencia, no es verdaderamente voluntario. Por lo tanto, el capricho no debe considerarse un acto ciego e inconsciente. Basta con definirlo como un elemento primario irreductible. El primer impulso de mirar hacia adentro o hacia afuera, hacia el mundo, puede describirse como una voluntad cognitiva incipiente; no se basa en investigaciones previas, aunque la cognición la acompaña. El recuerdo de memorias existentes (información obtenida en el pasado) puede clasificarse de manera similar. Cierta imaginación es involuntaria, aportada por el cerebro sin creatividad voluntaria: esta puede servir a la voluntad, sin ser voluntad misma. El acto de valoración en sí mismo no necesita necesariamente ser influenciado, aunque puede serlo.

Es fundamental distinguir claramente entre valoraciones y emociones; las primeras son posturas o posiciones voluntarias del alma, las segundas son reacciones de la mente o el cuerpo. Las emociones no determinan

necesariamente ni por completo las valoraciones. Pueden influir en ellas hasta cierto punto, en el sentido de que las provocan. De hecho, a menudo lo hacen, ya que la mayoría de las personas consideran sus emociones como argumentos poderosos; se identifican con ellas y se guían por ellas. Pero dichas emociones son, a su vez, efectos de valoraciones previas; son consecuencias mentales y/o corporales de voliciones influenciadas por esas valoraciones [96]. Las valoraciones tampoco son necesariamente racionales. Pueden verse influenciadas por consideraciones racionales; pero, por muy fuerte que sea dicha influencia, nunca es determinante.

Así pues, en última instancia, toda valoración es puramente voluntaria. La valoración otorga valor. Las cosas tienen valor porque el agente en cuestión se lo ha asignado, sin más. Incluso cuando dicho acto tiene objetivos o justificaciones objetivas, pretendiendo ser una evaluación imparcial, es esencialmente arbitrario. Esto no prueba que tales valoraciones sean «falsas», sino que simplemente significa que son expresiones íntimas del yo. Si bien uno no debería identificarse con sus emociones, sí puede identificarse con sus valoraciones más profundas. Hasta aquí la cuestión de la circularidad en el concepto de voluntad.

4. Divisiones internas

¿Cómo es posible que nuestra mano derecha no sepa lo que hace nuestra izquierda, como dice el dicho? ¿Qué significa

---

96 Por esta razón, cabe mencionar que los intentos de algunos filósofos por construir sistemas morales basados en criterios hedonistas o estéticos tienen poca credibilidad. Tales doctrinas no pueden guiar la valoración, ¡porque se basan en una consecuencia de la misma como guía!

decir que a menudo estamos en conflicto con nosotros mismos?

El yo o alma es esencialmente uno, pero puede dividirse de diversas maneras. Como hemos visto, el alma no es un objeto de percepción, sino de apercepción o autointuición. Dado que carece de las cualidades fenoménicas que asociamos con el espacio (forma, tamaño, ubicación, etc.), y es una apariencia no fenoménica, no puede considerarse, estrictamente hablando, desde un punto de vista epistemológico, como espacialmente extendida o con un lugar exacto. Sin embargo, desde un punto de vista ontológico, podemos atenernos a la misma restricción (por positivismo) o bien proyectar hipotéticamente una extensión y posición espacial, aunque solo sea como una imagen conveniente (por convención).

Quizás sea más preciso considerar que las particiones del alma ocurren en el tiempo, más que en el espacio. Pues el alma parece extenderse en el tiempo, un concepto abstracto incluso en relación con la materia y la mente. Suponemos que, si bien el alma se renueva a cada instante, conserva cierta unidad y continuidad a lo largo del tiempo durante toda su vida [97]; sobre esta base, podemos reconocer nuestra responsabilidad personal por nuestros pensamientos y acciones pasados, presentes y futuros. Esta tesis puede sostenerse sin llegar a negar nuestra capacidad de romper moralmente con el pasado y cambiar de rumbo en el presente y el futuro.

Si bien algunos casos de partición del yo pueden explicarse señalando que las voliciones conflictivas involucradas ocurrieron sucesivamente en el tiempo, sigue siendo cierto

97 Véase el análisis de este tema en el capítulo 16.2.

que algunas voliciones conflictivas parecen ser simultáneas [98]. Son estas últimas las que solemos representar como separadas en el espacio; aunque, estrictamente hablando, no hay razón para hacerlo, es decir, podríamos igualmente suponer que emergen del mismo punto del yo.

El yo o alma puede dividirse de forma positiva o negativa. Esta división resulta útil a veces para la autorregulación o el autocontrol, como cuando establecemos una «conciencia moral» que vela por nuestro cumplimiento de ciertos estándares superiores y nos impide dejarnos llevar por las pasiones del momento. En ocasiones, la división es involuntaria y perjudicial, provocando conflictos que nos dañan y reducen nuestra capacidad para afrontar la vida. Por lo tanto, la división del yo es una cuestión de gestión: nuestro yo interior debe decidir cuánto es necesario y cuánto es excesivo.

Debemos distinguir entre los conflictos internos del alma (que ocurren en el yo propiamente dicho) y los conflictos entre el alma, la mente y la materia (que enfrentan al yo con su entorno mental y material). Uno puede *presionarse* a sí mismo para pensar o actuar de cierta manera; esto puede manifestarse como una voluntad interna del alma o como una voluntad que impulsa la mente y el cuerpo en la dirección deseada. Los pensamientos y las acciones pueden *reprimirse voluntariamente* por diversas razones: porque son estériles, insensatos, dolorosos o repugnantes, entre otras.

La represión se refiere a una situación perjudicial en la que se bloquean segmentos de la percepción, el pensamiento y la comprensión, tanto actuales como memorizados, hasta el punto de impedir que se consideren sus implicaciones

[98] Véase la discusión sobre las "veleidades dobles" más arriba.

(acertadas o erróneas). *La opresión* se refiere a una situación incómoda en la que el individuo, en algún nivel, rechaza una ideología —autoimpuesta bajo la influencia de los padres, la sociedad, la religión, el Estado u otras autoridades— que opera en otro nivel. En este último caso, la autonomía está en juego —una cuestión de autogobierno o autodeterminación— porque uno no se identifica (o ya no se identifica) con la ideología, pero sigue siendo guiado por ella en sus pensamientos y acciones.

En las próximas páginas se hablará más sobre este tipo de conflictos psicológicos.

10. AFECCIONES Y APETITOS

1. Valoración

Analicemos ahora con mayor detenimiento las principales afectividades o apetitos, que se encuentran entre las *influencias más importantes sobre la voluntad* . Una mayor comprensión de la voluntad y su influencia puede ayudarnos a clarificar conceptos como: gusto y aversión (afecciones), deseo y aversión (apetitos), esperanza y desesperación, confianza y miedo, certeza y duda, y respuestas estéticas ante la belleza y la fealdad. Todos ellos pueden denominarse «valores» o «disvalores», cosas que uno elige perseguir o evitar. Son conceptos causales, ya que motivan y explican la acción volitiva; están «vinculados» a la voluntad.

Los valores se expresan al menos a través de las veleidades, si no a través de las voliciones plenas.

Cabe señalar, en primer lugar, que cada par de términos se refiere a extremos opuestos de un continuo, cuyo punto medio se denomina indiferencia. Así, por ejemplo, «deseo» se refiere a *un rango* de respuestas positivas, y «aversión» (o «no deseo») al *rango correspondiente* de respuestas negativas. Se pueden utilizar términos específicos para los extremos. Por ejemplo, las expresiones más intensas de agrado se denominan amor, y las de desagrado, odio. La indiferencia, como su nombre indica, significa que «el objeto no influye en el sujeto», es decir, este último no se ve afectado en absoluto por el primero.

Cabe señalar que *a veces el placer y el dolor se mezclan* ; es decir, un mismo objeto puede provocar placer en algunos aspectos y dolor en otros. No hay contradicción alguna; es una posibilidad real. *A veces, también, no estamos seguros de si lo que sentimos es placentero o doloroso* . Esto difiere de los sentimientos encontrados o la indiferencia, sino que se refiere a la confusión; no es una postura ontológica, sino epistemológica.

Aunque el término "afecto" se refiere principalmente a gustos y aversiones, y "apetito" se refiere principalmente a deseos y aversiones, también se utilizan de forma más amplia para referirse a todas las valoraciones; presumiblemente, porque nos vemos afectados por ellas en nuestras respuestas, y al igual que el hambre y la sed, implican cierto impulso a realizar ciertas acciones por parte del agente en cuestión.

Se puede decir que una pulsión tiene polaridad positiva o negativa, o que es atractiva o repulsiva, según su inclinación hacia el objeto o en dirección opuesta a él; y el grado de la pulsión indica su poder de influencia, la facilidad o dificultad con que se persigue o se evita el objeto, y la probabilidad de que el agente actúe en esa dirección. Un mismo agente puede tener simultáneamente «pulsiones contrarias», es decir, pulsiones con objetos incompatibles.

Uno puede desear X y no desear X a la vez; incluso puede desear no desear X y no desear no X. Todo esto es lógicamente aceptable. Sin embargo, sigue siendo cierto que si uno desea X, no deja de *desearlo* : la ley de no contradicción se aplica cuando se discute la presencia y la ausencia de una misma pulsión. Además, no se puede esperar realizar ambos objetos incompatibles simultáneamente: si el deseo de X se cumple, el deseo de no X no lo hará.

Asimismo, uno no está obligado a desear una cosa u otra: puede permanecer indiferente. Es decir, «no deseo X» y «no deseo no X» pueden ser ambas afirmaciones verdaderas.

Lo que valoramos hoy, mañana podríamos desvalorizarlo o ser indiferentes a ello. Nuevas cogniciones, voliciones o valoraciones pueden modificar nuestros valores. Por lo tanto, nuestros valores suelen ser hipotéticos, más que categóricos. Poseemos *jerarquías* de valores más o menos conscientes. Algunos valores tienen prioridad sobre otros, pase lo que pase; otros, de forma condicional. Algunos valores son fundamentales y de amplia influencia, orientando muchas de nuestras acciones a largo plazo; otros son respuestas puntuales a corto plazo ante las oportunidades actuales. Un impulso puede ser fuerte, hasta que se demuestra que su objeto es incompatible con el de otro impulso más importante; en ese caso, el impulso inicial se debilita considerablemente e incluso puede desaparecer por completo. Por consiguiente, un impulso puede utilizarse conscientemente para resistir o superar a otro. Nuestros valores se encuentran, por tanto, en una especie de equilibrio dinámico, en lugar de estar estáticamente establecidos.

Las emociones, por supuesto, sugieren valoraciones. Las emociones más simples son los placeres y dolores físicos, sensaciones causadas directamente por estímulos físicos externos (por ejemplo, una caricia o una llama) o puramente por procesos fisiológicos (por ejemplo, saciedad o hambre). Más complejas son las emociones psicosomáticas (sentimientos), que son sensaciones físicas con causas «mentales»; son viscerales, pero sabemos que se deben a procesos mentales o valoraciones del alma. Las emociones corporales suelen ser una mezcla de sensaciones y sentimientos. Más sutiles son las emociones mentales, que parecen originarse en la matriz mental más que en el ámbito

físico. Posiblemente, todas las emociones corporales sean proyecciones mentales; posiblemente, las emociones aparentemente mentales sean en realidad físicas; es difícil afirmarlo con certeza.

En cualquier caso, cabe señalar que estas clasificaciones de las emociones (como placeres, dolores, sensaciones, sentimientos y emociones mentales) no deben ocultar el hecho de que varían enormemente en calidad e intensidad. Por ejemplo, un pinchazo difícilmente puede compararse con una punzada de hambre.

> Resulta interesante observar que incluso el dolor físico puede experimentarse de diversas maneras y tener diferentes influencias, según nuestra percepción y juicio sobre él. Esto se evidencia en experimentos que utilizan el «efecto placebo», donde el dolor de un paciente se atenúa con un analgésico simulado. El paciente no solo siente menos dolor, sino que este hecho también puede medirse mediante instrumentos conectados a su cerebro. Cabe destacar también el efecto opuesto, el «efecto nocebo», por el cual una creencia errónea da lugar a un problema físico, mental o emocional. Estos «efectos» se utilizaban astutamente incluso en la antigüedad, tanto por médicos y curanderos (para curar) como por hechiceros y otros (para curar o dañar).

En cualquier caso, cabe reiterar que todas estas emociones concretas son percepciones relativamente superficiales y no deben confundirse con las valoraciones, que surgen y se intuyen en el alma y son actos volitivos. El hecho de que sean voluntarias no significa que estos valores internos sean artificiales, afectaciones; todo lo contrario, provienen de lo más profundo del ser. El conocimiento de nuestras

valoraciones es autoconocimiento. Las emociones concretas y las expresiones de voluntad dan lugar a diversas nociones *abstractas equivalentes* de valor, como bueno o malo. Cabe destacar que las valoraciones no tienen por qué ser verbales ni siquiera muy conscientes; de hecho, suelen ser tácitas y subconscientes. No necesitamos decir, mentalmente o en voz alta, «esto es bueno», «esto es malo» o «esto es neutro», para sentirlo.

Aquello que se valora se denomina *valor* . Los valores positivos (valores) son placeres o agradables (si generan emociones), beneficiosos para el propio interés o buenos (según normas más abstractas, como los principios morales). Los valores negativos (disvalores) son dolores o dolorosos, dañinos o malos. Las cosas indiferentes no son ni valiosas ni lo contrario. El «propio interés» aquí puede entenderse de diversas maneras: como real o imaginario, probable o improbable, relacionado con el alma, la mente, el cuerpo, los seres queridos, las posesiones o preocupaciones más abstractas.

Los términos «bueno» o «malo» se utilizan aquí de forma indefinida, para referirse a «valioso» o «sin valor»; los usamos porque así lo hace la gente. Reconocemos que las personas les atribuyen diversos significados a estos términos generales; por lo tanto, no es necesario que les otorguemos un estatus objetivo en esta etapa. Cabe señalar que algo puede no ser ni bueno ni malo (indiferente); asimismo, algo puede ser bueno en algunos aspectos y malo en otros (de valor mixto). Por consiguiente, aunque bueno y malo se entienden en última instancia como opuestos, no son lógicamente contradictorios.

2. Las principales valoraciones

Existen diversos conceptos de valor; a continuación, intentamos definir algunos de los más comunes y significativos. Observemos lo que tienen en común: *esencialmente, implican cognición (alguna creencia o consideración) y, por ello, pueden influir en nuestras decisiones* . Su influencia repetida o constante explica nuestro apego a ellos, nuestra dedicación a perseguirlos o evitarlos. Un valor puede ser más o menos duradero. Nuestras valoraciones consistentes se convierten en nuestras *actitudes* o disposiciones personales.

Uno ***siente agrado*** por aquello que considera positivo en algún sentido, de alguna manera; uno *siente aversión* por aquello que considera negativo en algún sentido, de alguna manera. Uno puede sentir agrado o desagrado por algo sin hacer nada al respecto, aunque normalmente se hace algún esfuerzo por acercarse o alejarse de ello. Diversos términos distinguen las distintas variedades de gustos y aversiones. Por ejemplo, *el amor* es una respuesta de agrado de alto grado hacia personas o animales (o incluso, a veces, aunque quizás de forma inapropiada, hacia objetos inanimados como una casa o un país); y *el odio* es el polo opuesto. El amor y el odio suelen implicar ciertos conjuntos de emociones y acciones. Algunas personas creen amar a alguien, pero en realidad solo están encaprichadas o sienten excitación sexual. El odio, en cambio, rara vez es más superficial de lo que aparenta.

El deseo indica la expectativa de placer u otro beneficio al seguir un determinado camino; *la aversión* , la expectativa de dolor u otro perjuicio al seguir un determinado camino. Cuanto más factible sea el camino necesario para obtener/mantener o evitar/perder, mayor será el impulso. Si

uno se da cuenta de que el objeto es inalcanzable, todo el deseo o la aversión hacia él desaparece. El deseo o la aversión hacia algo generalmente incluye la conación de tener cierto tipo de interrelación con ello (por ejemplo, desear a una mujer, hacer el amor con ella o vivir con ella).

No toda valoración es de naturaleza de deseo o aversión, cabe destacar. Lo que las distingue es que generalmente conducen a una acción o inacción apropiada, aunque en ocasiones pueden ser ignoradas o resistidas conscientemente. El deseo se expresa como afán de aferrarse si aún no poseemos su objeto, y como apego si ya lo tenemos. La aversión, por el contrario, es el deseo de evitar o deshacerse del objeto. [99]Si se logra alcanzar el bien deseado, se dice que el deseo se ha cumplido; si se fracasa, se ha frustrado.

Por supuesto, solemos usar términos específicos para deseos (o aversiones) *específicos* , generalmente en referencia a su objeto. Así, por ejemplo, la sed es el deseo de agua u otros líquidos, el hambre es el deseo de comida (la gula, el de comer en exceso), la lujuria es la gratificación sexual, la codicia el deseo de más riqueza (dinero, posesiones), la

---

[99] Algunas de estas observaciones provienen de la psicología budista (véanse los doce " *nidanas* "), que ofrece un análisis detallado del deseo o la aversión: comienzan con un estímulo sensorial ("contacto"); esto genera placer o dolor (una experiencia o evaluación); tendemos a aferrarnos a lo placentero o a rechazar lo desagradable ("aferramiento"); esto, a su vez, nos impulsa a actuar en consecuencia, es decir, a hacer lo necesario para obtener y/o conservar, o para evitar y/o perder, aquello que originó la sensación inicial ("apego"). Personalmente, he encontrado este análisis de gran utilidad práctica para controlar pasiones no deseadas. *La serie puede interrumpirse en cualquier etapa* : se puede evitar el contacto inicial; ignorar estoicamente el placer o el dolor; o rechazar las tendencias a aferrarse. Si se pierde una oportunidad, aún se puede aprovechar la siguiente.

vanidad el deseo de admiración (incluida la fama), la sed de poder el de dominio social, la curiosidad el de aprender, etc. Pero a muchos deseos (o aversiones) no se les ha dado un término específico; simplemente decimos «el deseo de…».

La satisfacción o *insatisfacción* se refiere a nuestra reacción ante la satisfacción, o al admitir el fracaso, de un deseo o aversión determinados. *El contentamiento* o *el descontento* se refieren a la ausencia, o la persistencia, de deseos y aversiones pendientes; o al menos a la falta de importancia (grado de valor) que les atribuimos. Así pues, estos últimos conceptos no conciernen a un único objeto de deseo, sino a la relación con el deseo en general (en la vida en su conjunto), o al menos en un ámbito amplio (por ejemplo, en el trabajo o en el hogar).

La esperanza y *la desesperación* también implican la idea de que algo bueno o malo puede suceder; pero son más pasivas que el deseo y la aversión. La esperanza es la convicción de la posibilidad de que algo considerado bueno ocurra o de que algo considerado malo no ocurra. La «posibilidad» puede evaluarse correcta o incorrectamente, basándose en datos sólidos y un razonamiento riguroso, o como una mera consideración de la «concebibilidad» o la «posibilidad en principio», o como un acto de fe o un autoengaño deliberado. La desesperación es, en sentido estricto, la falta de esperanza; aunque, en la práctica, el término se usa de forma más laxa cuando prácticamente no hay esperanza.

La desesperación también puede definirse en referencia a la posibilidad de que ocurra algo malo o que no ocurra algo bueno. Si el evento, bueno o malo, en cuestión parece imposible, no genera ni esperanza ni desesperación. Dada la ambigüedad en la evaluación de la «posibilidad», la proverbial taza puede considerarse medio llena o medio

vacía. En la esperanza, lo bueno o lo no malo parece probable; en la desesperación, lo malo o lo no bueno parece probable. Incluso teniendo todas las de ganar, uno solo puede esperar cumplir sus deseos, ya que nunca puede estar seguro de seguir vivo dentro de un minuto. La desesperación rara vez está plenamente justificada, porque lo inesperado bien puede ocurrir.

En cualquier caso, cabe señalar que la esperanza y la desesperación se relacionan con posibilidades o probabilidades futuras que pueden materializarse mediante la voluntad o la paciencia, o bien debido a fuerzas ajenas a nuestro control. Uno espera el objeto de su esperanza, pero no necesariamente actúa para alcanzarlo ni siquiera considera la posibilidad de hacer algo al respecto. La esperanza puede ser más un *deseo* que una voluntad de algún bien futuro. La gente suele depositar su esperanza en Dios, en las promesas de algún político o posible benefactor, o en el sorteo de la lotería de la semana siguiente. Pueden sentir cierto placer presente al pensar que algún día serán bendecidos con esto o aquello. De esta manera se genera mucha fantasía, que los mantiene entretenidos y superficialmente felices.

La confianza y *la desconfianza* son conceptos que se sitúan en el mismo espectro que la esperanza y la desesperación. Mientras que estas últimas se refieren a la posibilidad de que ocurra algo bueno o malo, o a su negación, la confianza se refiere, además, a su *probabilidad* . Un acontecimiento no solo se considera, sino que también se espera. Así, la confianza es la creencia de que es probable que ocurra algo bueno, o que es improbable que ocurra algo malo; mientras que la desconfianza es la creencia de que ocurrirá algo malo o que no ocurrirá algo bueno. Uno puede confiar o desconfiar de una persona, de sí mismo o de otra, en relación

con las respuestas futuras a los acontecimientos, basando generalmente el juicio en la evidencia de la conducta pasada.

La paciencia y *la impaciencia* se refieren a nuestra conducta ante un evento esperado, según si lo esperamos sin preocuparnos o si deseamos o intentamos acelerarlo. En este último caso, no solo deseamos o nos disgusta el evento, sino que además nos preocupa su momento. La actitud paciente se basa en la creencia (acertada o errónea) de que los eventos externos o las decisiones involucradas se desarrollarán a su debido tiempo y de manera favorable, o al menos de una forma que nos permita responder adecuadamente, por lo que permanecemos pasivos; mientras que, en el caso de la impaciencia, dudamos del resultado o de la puntualidad, por lo que creemos que es necesario intervenir.

la confianza como *el miedo* anticipan un peligro más o menos específico; se diferencian en la evaluación de la capacidad para afrontar la entidad o el evento peligroso. Ambos, por lo tanto, prevén la posibilidad de algún suceso negativo. Sin embargo, la confianza sugiere fortaleza o eficacia potencial, mientras que el miedo sugiere debilidad o ineficacia potencial, en relación con la amenaza percibida o supuesta.

El grado de confianza o temor varía según la magnitud del peligro y la fuerza o debilidad que uno espera tener. Las valoraciones pueden estar justificadas o no. El peligro puede ser real o imaginario, explícito o implícito; la estimación de la fuerza o debilidad puede ser objetivamente precisa o no, admitida o no. El exceso de confianza puede ser temerario; el miedo excesivo es timidez [100]. Dichos excesos,

[100] La paranoia surge cuando uno se considera injustificadamente perseguido personalmente, es decir, cuando uno imagina que otros agentes con voluntad propia pretenden

respectivamente, subestiman o sobreestiman el peligro, y/o sobreestiman o subestiman los recursos propios para afrontarlo.

La confianza a veces se debe a la necedad y la vanidad, más que a evaluaciones lúcidas. El ego se pavonea, convencido de su valía sobre bases muy superficiales. En algunos casos, esto conduce al éxito, ya sea porque se superan las resistencias internas o porque los demás se dejan engañar por la apariencia. Pero tal egocentrismo es, en última instancia, frágil y no constituye verdadera confianza. Podemos sospechar que subyace a miedos ocultos; lo mejor es afrontarlos y superarlos para lograr una confianza genuina.

El miedo es compatible con la esperanza, aunque a menudo va de la mano de la desesperación. Cabe destacar que uno puede temer lo inevitable —por ejemplo, su propia muerte— o bien *resignarse* a ella. Un miedo puede aparecer y desaparecer, según la dedicación que se le preste a su objeto o las estimaciones que se hagan de las condiciones y probabilidades. Así, uno puede temer momentáneamente la repentina aproximación de un agujero negro a nuestro planeta y luego olvidarlo por completo. O uno puede temer a un enemigo y luego descubrir que es más débil o que uno mismo es más fuerte de lo que creía y recuperar la confianza.

El miedo pone a prueba la voluntad. *El coraje* consiste en superar la influencia negativa del miedo, es decir, conservar la capacidad de actuar con mayor o menor eficacia a pesar de una amenaza percibida; *la cobardía* es la actitud opuesta. Tener coraje no significa hacer alarde de machismo; consiste en mantener la calma, evaluar con objetividad el peligro y los recursos propios, y luego actuar según sea necesario,

---

obstaculizarlo o perjudicarlo, y se siente incapaz de afrontar tal amenaza.

dando lo mejor de uno mismo. La valentía implica no dejarse amedrentar ante los riesgos, porque uno puede afrontar la victoria o la derrota con ecuanimidad.

El miedo puede generar el impulso de huir (evitar o eludir el objeto temido) o de luchar (contraatacar o defenderse). En combate, la forma más eficaz de lidiar con una amenaza a veces es simplemente evitarla por completo; otras veces es más prudente adoptar una postura defensiva, en lugar de permitir que la amenaza crezca; en algunos casos, se requieren medidas contraofensivas para neutralizar al agresor; y en otros, un ataque preventivo para asegurarse de no ser sorprendido. La elección de los medios depende de la evaluación del peligro y de los recursos disponibles.

El miedo en sí mismo no es una emoción. Sin embargo, en algunos casos, el miedo puede producir una emoción de *terror* , que incluye una sensación de vacío en el plexo solar o una opresión en la garganta, así como otros síntomas, tanto mentales como el estrés y físicos como tensión en el cuello y los hombros, palpitaciones más rápidas y fuertes, o sensaciones en la piel y erizamiento del vello. La reacción exacta depende del grado de peligro percibido. El terror puede ser una reacción saludable o neurótica. En este último caso, genera ansiedad cuyo origen no se conoce con claridad, es decir, solo a nivel subconsciente; pueden surgir explicaciones falsas, lo que confunde la lógica implicada.

El miedo, especialmente en combinación con el terror, también puede despertar *ira* , un impulso de incapacitar (dañar o destruir violentamente) a la persona peligrosa; la ira también implica un motivo vengativo, de castigar a la persona que causa temor. La ira «fría» se distingue de la «caliente» según el grado de control racional que se mantiene externamente en su manifestación. *El odio* es una

respuesta emocional hacia una persona o un animal que nos ha hecho daño de alguna manera. Si algo temido se ha materializado, podemos odiar por ello a su supuesto autor. Pero también se puede odiar a este último por causar miedo o ira, en la medida en que estos también son dolorosos en sí mismos. El odio incluso puede dirigirse contra Dios, si se le considera el controlador malicioso de los acontecimientos temidos [101].

Uno puede temerle a sí mismo. Si, por ejemplo, en el pasado ha incumplido repetidamente alguna promesa que se hizo a sí mismo, demostrando una falta de voluntad que ha tenido consecuencias desastrosas en su vida o en la de sus seres queridos, puede considerarse indigno de confianza. Esto puede generar emociones negativas intensas, algunas de las cuales pueden volverse crónicas.

La certeza y *la duda* también son valoraciones importantes, con un contexto más epistemológico, que indican el grado de fiabilidad o falta de fiabilidad, o la completitud o incompletitud, de ciertos datos, conceptos, proposiciones o inferencias relevantes. También se puede tener certeza o duda sobre cómo reaccionará uno mismo u otra persona ante una situación determinada. Estas evaluaciones de datos o personas suelen ser muy significativas para nuestras acciones, ya que determinan nuestro rumbo o nos influyen a la hora de tomar medidas preventivas. La certeza puede ser alentadora y estimulante, pero a veces puede generar una confianza engañosa. La duda puede provocar vacilación o

---

101 Huelga decir que no estoy sugiriendo ni aprobando tal actitud, sino simplemente señalando que puede darse y de hecho se da. El temor de Dios no tiene por qué llevar a la rebeldía, sino que puede, por el contrario, a la sumisión. En el judaísmo, el temor de Dios, entendido como sumisión y obediencia, se considera el fundamento de la virtud.

desmoralización, pero también puede estimular la creatividad.

Existen, por supuesto, muchos otros juicios de valor posibles, pero los mencionados anteriormente son probablemente los más influyentes en nuestras vidas. Algunas actitudes tienen una relevancia más personal (por ejemplo, el respeto a uno mismo, el orgullo, la vergüenza, los sentimientos de culpa); otras están más dirigidas a otras personas (por ejemplo, la admiración y el desprecio), o son más relacionales (por ejemplo, la bondad o la crueldad); aunque todas pueden estar implicadas en la motivación en cierta medida y tener implicaciones sociales. Algunas de estas valoraciones tienen cierta lógica; pero muchas pueden ser absurdas. Por ejemplo, la envidia de las posesiones externas de otra persona (por ejemplo, la casa o la esposa) es comprensible, aunque no loable, pero la envidia de las cualidades de otra persona (por ejemplo, la juventud o el coraje) es lógicamente incomprensible, aunque común.

las respuestas estéticas ante *la belleza* y *la fealdad* , aunque resulten más difíciles de definir. Estas apreciaciones, por supuesto, suelen estar relacionadas con nuestras emociones. Por ejemplo, cierta música rock o algunas pinturas contemporáneas me provocan gran irritación; mientras que en otros conciertos o museos, la belleza que ofrecen me ha conmovido hasta las lágrimas. Sin embargo, escuchar una hermosa pieza musical o contemplar una bella pintura no siempre suscita una respuesta discernible. Aun así, la obra de arte parece, de alguna manera, objetivamente bella. No obstante, no podemos afirmar con honestidad una objetividad absoluta, ya que cada persona tiene respuestas diferentes; e incluso la misma persona puede variar su respuesta con el tiempo. Por lo tanto, este campo encierra mucho misterio. Lo cual, quizás, sea su atractivo.

Nuestras diversas pasiones (deseos, aversiones, etc.) tienen jerarquías entre sí. Estas jerarquías pueden cambiar con el tiempo, de modo que un valor que originalmente era secundario a otro, termina convirtiéndose en un fin en sí mismo, o al menos en un valor secundario de otro. Por ejemplo, un hombre puede esforzarse por convertirse en campeón deportivo o en alguna otra figura pública, no principalmente por el deseo de fama o fortuna, sino como una forma de atraer la atención de las chicas. Más adelante, puede llegar a amar su profesión por motivos muy diferentes: por la elevación espiritual que le proporciona o porque lo mantiene sano, por ejemplo.

3. Etología

El estudio de la valoración puede denominarse etología. La etología se diferencia de la ética en que no establece normas, sino que simplemente estudia cómo surgen, se combinan, entran en conflicto y desaparecen los valores en las personas, tratando la valoración como un objeto de estudio neutral.

Al observar las descripciones anteriores, vemos los numerosos factores que implica cada concepto de valoración. Recuerdos, creencias abstractas, anticipaciones, imaginación, emociones, todo entra en juego. Todo se sopesa. Se forman actitudes; se establecen políticas. Hay voliciones, en el sentido de intenciones a punto de manifestarse. Los obstáculos y los aspectos positivos influyen. Entonces la acción puede estallar y continuar. Puede seguir una serie de consecuencias, algunas de las cuales pueden volverse en contra del actor.

Muchos otros conceptos que usamos comúnmente en el discurso psicológico pueden aclararse de manera similar.

Así, podemos ir construyendo gradualmente un léxico de términos psicológicos más o menos estructurado, tomando como referencia los conceptos básicos de cognición, voluntad y valoración. Es importante destacar la relevancia de estas tres funciones; muchos autores las ignoran o las ocultan torpemente. Se pueden elaborar diagramas de flujo que resalten las relaciones entre ellas.

Los valores de diversa índole, asociados a distintos objetos, suelen estar entrelazados en un complejo *sistema de valores* . En principio, los valores son cambiantes; pero algunos, al formar parte de dicho sistema, ejercen una influencia profunda y duradera sobre una amplia gama de actos volitivos.

El sistema de valores puede incluir un conjunto de actitudes que uno posee desde la infancia, de modo que puede estar profundamente apegado a ellas como la expresión misma de su identidad personal. Algunos valores nos son inculcados por nuestros padres o la escuela. En la juventud, podemos ser influenciados por los medios de comunicación (literatura, cine) para creer que ciertas actitudes son valiosas; y luego descubrir, al conocer a ciertas personas o enfrentar ciertos desafíos, que los valores que nos transmitieron estaban mal representados. Algunos sistemas de valores, o partes de sistemas, se adoptan por decisión propia, por motivos ideológicos (éticos, religiosos, políticos) o para pertenecer a algún grupo social; estos pueden permanecer firmemente arraigados una vez plantados, o ser pasajeros. Muchas actitudes se adquieren a partir de la experiencia de vida o la reflexión personal. Algunas personas aprenden poco de la vida; otras evolucionan con la edad.

La adquisición, el mantenimiento o la pérdida de valores rara vez son arbitrarios, sino que suelen estar modulados por la

experiencia vital. Se podría establecer una analogía entre la inducción de valores (para la voluntad) y la inducción de verdades (para la cognición). En la cognición, se puede suponer que algo es verdadero, pero si hace predicciones falsas, llegamos a dudar y lo rechazamos. Del mismo modo, en la voluntad, se puede suponer que algo tiene valor, pero si hace falsas promesas, llegamos a dudar y lo rechazamos. Sin embargo, no estoy seguro de que este sea siempre un criterio fiable; la gente está dispuesta a sufrir mucho antes de admitir la desilusión.

No adoptemos un enfoque excesivamente aritmético o mercantilista de los valores. En la práctica, he comprobado la veracidad del refrán: « la virtud es su propia recompensa, el vicio su propio castigo». Esto, por supuesto, puede considerarse una afirmación ética, un juicio moral, dada la naturaleza de los términos virtud y vicio. Sin embargo, al examinarlo con detenimiento, se observa que dichos términos se refieren a ciertos patrones de comportamiento, de modo que el principio no establece normas ni criterios específicos, sino que es axiológicamente neutro.

Es una acepción común de lo que llamamos la «ley de causalidad»: una afirmación de que, en lo que respecta a la voluntad humana, al igual que en el ámbito de la causalidad, **las acciones tienen consecuencias** (más o menos predecibles, a corto o largo plazo). Si uno se comporta de forma psicológica o existencialmente destructiva, es probable que, con el tiempo, sufra las consecuencias; e inversamente, si uno piensa, habla y actúa de forma sana, naturalmente tendrá (ganará, conservará) autoconfianza, autoestima, serenidad y satisfacción, así como otros signos de salud mental y dignidad espiritual. En general, cosechamos lo que sembramos.

Las conductas virtuosas o viciosas se conocen por experiencia; es decir, se clasifican así porque personas lúcidas, a lo largo del tiempo, han descubierto que son propicias o contrarias a la vida. Resumiría la virtud como ***dignidad y decencia*** : actuar con respeto a uno mismo y a los demás, en el mejor sentido de la palabra. El vicio es la conducta opuesta, que provoca vergüenza y culpa (incluso si se finge indiferencia u orgullo), y que debe evitarse.

Por supuesto, la dignidad y la decencia deben ser reales y no fingidas, y se requiere esfuerzo y sensibilidad para intuirlas correctamente. Son interactivas, influyéndose mutuamente; por lo tanto, es necesario trabajar en ambas para asegurar su fortalecimiento y estabilidad. La virtud no es un medio para alcanzar otro fin ni el fin de otra práctica, sino tanto el medio como el fin. El término «virtud» implica «es el medio», y la frase «su propia recompensa» implica «es un fin en sí misma». De manera similar, mutatis mutandis, se aplica al vicio. Estas son, pues, formas de ser.

Los virtuosos se mantienen erguidos; los viciosos, retorcidos por dentro. Esta es una antigua observación etológica que deja la elección ética en manos de cada uno. Cabe señalar que se trata solo de una aproximación: se aplica al individuo considerado al margen de su contexto social. Se refiere a la justicia inherente a nuestra constitución mental y espiritual, pero no afirma la existencia de una justicia social o natural automática, ni de una teodicea.

La razón por la que este principio se aplica a la psique humana, y no necesariamente a los asuntos humanos, radica en la interacción de los individuos en la sociedad. Si todos fueran virtuosos, la virtud tal vez sería su propia recompensa incluso en un contexto social. Pero dado que toda sociedad es una mezcla de elementos virtuosos y viciosos, la

coherencia exige que el principio se rompa en un contexto más amplio. Esta misma consideración es aplicable al medio ambiente natural.

Así, por poner un ejemplo extremo, una persona sabia y bondadosa (incluso un bebé inocente) bien podría ser perjudicada o asesinada por individuos como Hitler; y algunos de esos necios y criminales, como es evidente, terminan sus días con comodidad material e impunidad social [102]. Un desastre natural puede arrasar con personas buenas y malas en una misma ola. De manera similar, en situaciones más comunes, la virtud no garantiza recompensas materiales ni sociales, y el vicio no garantiza castigos materiales ni sociales. Las fuerzas y convulsiones sociales y naturales a menudo no tienen en cuenta la condición intrínseca de los individuos.

Sin embargo, la persona virtuosa posee riquezas espirituales o psicológicas que no pueden ser robadas ni destruidas, mientras que la persona viciosa tiene carencias internas que ninguna riqueza o bienestar externo puede compensar. La primera es una vencedora, la segunda una perdedora, pase lo que pase en el exterior. Ese hecho ofrece consuelo.

El Dhammapada , un texto budista del siglo III ª . C., lo expresa muy bien (v. 105) [103]:

> " *...la mayor de las victorias es la victoria sobre uno mismo; y ni los dioses del cielo ni los demonios de la*

---

102 Para evitarlo, tenemos un sistema judicial.

103 Desconozco quién fue históricamente el primer defensor de esta verdad. Sin embargo, yo mismo me convencí de ella al leer los aforismos de Marco Aurelio (121-80 d. C., emperador romano y filósofo estoico), y recuerdo que influyó enormemente en mi comportamiento a partir de entonces.

tierra pueden convertir en derrota la victoria de tal hombre. ”

En la práctica, la paz interior y la **autoestima** dependen de diversos factores. Si alguno de ellos falta o es insuficiente, tarde o temprano se experimentarán conflictos internos y autodesprecio (o incluso, en casos extremos, odio hacia uno mismo).

a. La autoestima depende, en primer lugar, de *la integridad* o el dominio propio, es decir, de hacer lo que uno valora y abstenerse de lo que uno desvaloriza. Esto se refiere principalmente al comportamiento presente, pero el comportamiento pasado puede influir en la autoevaluación actual (aunque dicho impacto puede disminuir con el tiempo y los esfuerzos adecuados). Claramente, si uno carece de autocontrol, si sus acciones no concuerdan con sus pensamientos, inevitablemente sentirá que está fallando o traicionándose a sí mismo y desarrollará tensiones internas. Por ejemplo: si uno tiene un mal hábito, debería abandonarlo lógicamente para tener una buena conciencia.

b. De ello se deduce que la estabilidad de la autoestima depende de la *razonabilidad* de las exigencias que uno se impone. Si uno se impone exigencias imposibles, se encuentra en un camino neurótico que inevitablemente destruye la paz interior. Si uno se fija estándares demasiado altos, si carece de autocontrol y se presiona (por ejemplo, mediante la ira o las quejas) para actuar de forma imprudente, se está faltando al respeto a sí mismo. Uno solo puede exigir de forma realista lo que es naturalmente posible y está actualmente al alcance de sus capacidades reales; nada más. Por supuesto, uno puede intentar superar sus límites actuales hasta cierto punto; lo que es posible o imposible en una situación dada es objeto de debate. Por ejemplo: es

razonable (en la mayoría de los casos) exigirse a uno mismo que se acerque al jefe y pida un aumento; es irrazonable (para la mayoría de las personas) exigirse a uno mismo que tenga el valor de escalar el Monte Everest.

c. La autoestima es principalmente una función del *esfuerzo sincero* ; no depende en última instancia del éxito. Siempre que uno haya realizado todos los esfuerzos apropiados en la dirección de sus valores, razonablemente no se le puede culpar por el fracaso debido a eventos fuera de su control. Por supuesto, cuánto es realmente el mejor esfuerzo posible es discutible. Ante el fracaso, uno puede volver a intentarlo una y otra vez; la perseverancia no está excluida. Pero la realidad aún puede impedir el éxito final, y esto, en principio, no debería afectar la autoestima. Esto es un corolario del punto anterior. Por ejemplo: un hombre intenta salvar a alguien de ahogarse y no lo logra; si hizo todo lo posible, pero las corrientes eran demasiado fuertes, su conciencia está tranquila y su autoestima no se ve afectada. Si se siente insatisfecho con su desempeño, puede decidir entrenarse para nadar mejor para la próxima vez, pero esa es otra historia.

d. Todos los puntos anteriores sugieren que la paz mental y la autoestima son posibles independientemente de la naturaleza de los valores de cada persona. Pero esto no es realista; es una postura demasiado relativista. El equilibrio no es producto de meras convenciones, ya sean individuales o colectivas. No es solo una función del sistema de creencias de cada uno, sino que también está determinado por circunstancias objetivas. Existe algo así como una «naturaleza humana»; las personas no son infinitamente maleables ni adaptables. La psicología de la autoestima también depende en gran medida de la *constructividad* de los

valores de cada uno: su salud, su capacidad para enriquecer la vida.

Es fundamental elegir los valores con inteligencia. Si estos son contrarios a la naturaleza humana, tarde o temprano afectarán negativamente la armonía interior y la autoestima. Dado que los efectos nocivos de los valores antinaturales pueden tardar en manifestarse, a corto plazo uno puede sentirse arrullado por una falsa sensación de serenidad y eficacia, pero más adelante —a veces de forma repentina y devastadora— descubrirá la magnitud de sus errores. Abundan los ejemplos de esto, y vale la pena reflexionar sobre ellos.

Una persona que vive en una sociedad donde ciertas creencias y prácticas que causan daño intencionalmente a otros son comunes podría, en apariencia, sentirse perfectamente cómoda dentro de ese marco (por ejemplo, la magia negra o el racismo). Sin embargo, tal comportamiento puede afectar negativamente su psique y, a largo plazo, provocarle profundas dudas e inseguridades. El mero hecho de aceptar este marco no exime necesariamente a la persona de sufrir consecuencias objetivas. Además, quien experimenta los trastornos resultantes puede ser incapaz de identificar su causa.

Lo mismo ocurre con ciertas creencias y prácticas que, según sus defensores, no causan daño psicológico o social (por ejemplo, la homosexualidad o la masturbación). La salud y el bienestar psicológicos no son simplemente una cuestión de adaptación a normas personales o sociales arbitrarias. Si así fuera, como algunos proponen, las normas podrían variar a voluntad y ser tan extrañas como quisiéramos, sin que ello tuviera consecuencias negativas. Pero, insisto, los seres humanos tenemos una naturaleza específica. Nadie es

inmune a la realidad. Las creencias pueden ser erróneas y los valores, objetivamente destructivos.

Esto en cuanto a la virtud de la «dignidad»: consiste en ser digno de respeto propio y ajeno, mediante un comportamiento íntegro. En cuanto a la virtud de la «decencia», consiste en tratar a los demás seres humanos y vivos con el debido respeto (como mínimo). Son condiciones relacionadas. Las personas con autoestima suelen comportarse con respeto hacia los demás, reconociendo su dignidad y, por lo tanto, revelando y reforzando su propio valor. (El respeto no implica, por supuesto, tolerar ni honrar el vicio; se trata más bien de aplomo: mantenerse noble incluso ante la fealdad, sin rebajarse a su nivel). Las personas sin autoestima tienden a mostrar falta de respeto hacia los demás, revelando y reforzando así su propia deficiencia. La decencia puede abarcar desde un saludo cortés o una sonrisa hasta la caridad o el salvar una vida; la indecencia puede abarcar desde el insulto verbal o conductual hasta la violación o la tortura.

11. COMPLICACIONES DE LA INFLUENCIA

1. Hábitos

Un problema evidente en relación con el libre albedrío es la fuerza de los hábitos, buenos o malos. Si tenemos libre albedrío, ¿cómo es posible que tengamos hábitos que a veces son tan difíciles de romper? Algunos hábitos, una vez adquiridos, nos acompañan toda la vida, convirtiéndose en lo que Aristóteles denominó una «segunda naturaleza». Los malos hábitos, como fumar, suelen ser aparentemente más fáciles de adquirir y más difíciles de abandonar que los buenos, como mantener la casa limpia y ordenada.

Podemos definir como ***hábito*** cualquier comportamiento voluntario (respuesta a un estímulo) que, *debido a su repetición en el pasado,* se ha vuelto más fácil de realizar o más difícil de evitar. La fuerza del hábito reside, entonces (en nuestra opinión), en su *influencia* sobre la voluntad, pero esta influencia es particular porque se adquiere y fortalece mediante la repetición. Cuanto más a menudo y sin pensar nos permitimos hacer algo estúpido (o no hacer algo inteligente), más probable es que volvamos a hacerlo (o a no hacerlo). Cuanto más a menudo y con más detenimiento nos animamos a hacer algo inteligente (o a no hacer algo estúpido), más probable es que volvamos a hacerlo (o a no hacerlo).

Los hábitos parecen deberse al fenómeno del *refuerzo* . Parece ser una ley de la psique que *cada acto voluntario*

aumenta la facilidad para una respuesta similar en circunstancias similares . Así, una voluntad previa influye en una voluntad posterior, para bien o para mal. La formación de hábitos se basa en un efecto bola de nieve.

Así, cada vez que uno acepta un desafío, le resulta más fácil aceptarlo de nuevo la próxima vez que se le presente; a la inversa, cuanto más se resiste, menos probable es que acepte el desafío. Cada vez que uno cede ante una tentación, le resulta más fácil ceder ante ella la próxima vez; a la inversa, cuanto más se resiste, menos probable es que nos venza. Cabe destacar que estas dos fórmulas son dos caras de la misma moneda.

Esta ley detalla con mayor precisión cómo se forman los hábitos: cada acto firme (aceptar un desafío o resistir una tentación) influye en la siguiente oportunidad, facilitándola; cada acto débil (no aceptar un desafío o ceder a una tentación) genera una influencia negativa en la siguiente oportunidad, dificultándola aún más. La magnitud exacta de esta influencia no se especifica aquí, pero nunca es infinita; es decir, nunca imposibilita el libre albedrío.

El proceso de formación de hábitos o habituación consiste en responder repetidamente de una manera determinada a un tipo específico de estímulo. Así, lo habitual o usual es una reacción o rutina casi automática que hemos instaurado, de forma más o menos voluntaria, con el tiempo, para bien o para mal. Adquirimos un patrón de comportamiento predeterminado, que solo puede romperse mediante una desprogramación voluntaria o un programa correctivo. Por ejemplo, la pereza reiterada solo puede superarse mediante un comportamiento enérgico y repetido.

Cabe mencionar, de paso, el papel de la repetición en *el aprendizaje* . No todo aprendizaje se basa en la repetición; la

mayor parte depende del ensayo y error y otros métodos. Sin embargo, una vez que se decide (por o para el aprendiz) memorizar cierta información o habilidades preestablecidas, esto se logra a menudo mediante la repetición. Por ejemplo, se puede memorizar una oración o algunos movimientos de artes marciales. Esta forma de aprendizaje se aplica tanto a animales como a humanos; por ejemplo, un cachorro de león puede imitar repetidamente las técnicas de caza de sus padres.

Podemos distinguir entre un hábito de *actividad* y un hábito de *pasividad* . En el primer caso, existe una voluntad positiva implicada en el patrón de comportamiento en cuestión; por ejemplo, saludar con un "buenos días" a las personas que uno encuentra. En el segundo caso, el hábito consiste en no desear algo que podría haberse deseado en una circunstancia dada, hasta el punto de ignorar el estímulo; por ejemplo, uno puede acostumbrarse a un ruido y dejar de intentar amortiguarlo o evitarlo, e incluso dejar de percibirlo.

Los hábitos que aprobamos no suelen constituir un problema, aunque podemos imaginar situaciones en las que deseemos al menos ocultarlos. Son los hábitos que consideramos autodestructivos los que deseamos evitar. La mejor manera de evitar los malos hábitos es mantenerse alejado de las tentaciones mientras las fuerzas involucradas aún son manejables. Una vez adquiridos, su influencia puede ser tan intensa que un esfuerzo puntual no basta para liberarnos de ellos; entonces puede ser necesario un plan de acción que implique un esfuerzo considerable a lo largo del tiempo para superar las tendencias indeseables. El esfuerzo adicional requerido puede consistir simplemente en recordar que se tiene un hábito al que resistir, o puede requerir una planificación, resolución y perseverancia mucho más

conscientes. Puede ser necesario instaurar un nuevo contrahábito.

2. Obsesiones y compulsiones

Si defendemos el libre albedrío, también debemos ofrecer una explicación convincente de las obsesiones y compulsiones que la mayoría de las personas experimentan en mayor o menor medida en algún momento de su vida. ***La obsesión*** se refiere a cualquier pensamiento o emoción persistente o recurrente, especialmente uno no deseado, que no se puede detener a voluntad. ***La compulsión*** se refiere a un impulso o necesidad aparentemente irresistible de actuar de cierta manera, especialmente de una manera indeseable [104].

> Ejemplos comunes de obsesión: un hombre puede tener la imagen de una mujer de la que está enamorado proyectada en su mente durante horas; o una mujer puede revivir mentalmente durante días una conversación dolorosa que tuvo con su jefe en el trabajo; o un hombre puede pasar su vida tratando de "demostrar" su valía a alguien que murió hace mucho tiempo y que hizo un comentario crítico hiriente que sigue resonando en sus oídos.
>
> Ejemplos comunes de compulsión: un estudiante puede dejar de hacer lo que esté haciendo periódicamente y masturbarse, aunque al ver los efectos autodestructivos de sus impulsos se promete a

---

104 Podemos incluir ***la inhibición*** bajo este término, como un caso especial de compulsión, donde la tendencia implicada es *abstenerse del* ejercicio de la voluntad, por así decirlo «contra la propia voluntad» o en contra del propio juicio. Desde esta perspectiva, la falta de voluntad es una forma de voluntad.

> sí mismo que tomará el control; o una esposa no puede evitar charlar con su marido todo el tiempo, incluso sabiendo que a él le disgusta y que eso lo aleja cada vez más de ella; o un gerente no puede evitarlo, simplemente le encanta manipular y torturar a sus empleados.

Numerosas teorías psicológicas se han desarrollado en torno a sucesos aparentemente involuntarios de nuestra vida interior y exterior. Algunas son optimistas, pues creen que los seres humanos pueden superar sus debilidades y mejorar. Otras son pesimistas, considerando a las personas como meras marionetas en un espectáculo que no crearon, sino que, en el mejor de los casos, solo observan. Es significativo que las primeras teorías tiendan a animarnos a afrontar el desafío, mientras que las segundas tienden a fomentar la resignación. Las primeras facilitan la virtud; las segundas, el vicio. Por esta razón, es necesario abordar estas cuestiones.

Incluso al sentarse a meditar, uno suele estar completamente absorto en pensamientos recurrentes: imágenes mentales significativas o insignificantes, sonidos con significado (palabras) y otros sin sentido (por ejemplo, una melodía), e incluso a veces por la percepción de sensaciones corporales y emociones, que pueden provocar respuestas motoras voluntarias (como inquietud, rascarse o levantarse). Es posible que recientemente se haya vivido una experiencia emocionante, positiva o negativa, que remueva la mente y el cuerpo, ya sea por recuerdo o anticipación.

Ahora, uno mismo o el alma puede intentar recuperar el control de la situación, deseando encontrar paz mental, serenidad, ecuanimidad. Uno lo intenta una y otra vez, sin éxito. A veces, uno está tan absorto que incluso olvida intentarlo. Uno se ve arrastrado, absorbido por el torbellino.

Ocasionalmente, uno toma conciencia momentáneamente de la situación e intenta valientemente por un instante aplicar alguna técnica de meditación voluntaria, como la atención a la respiración o detener los pensamientos, o incluso simplemente convertir la propia agitación en objeto de meditación. Pero no puede mantenerlo; un momento después, la atención es arrastrada por las fuertes corrientes del pensamiento, como una hoja en un río turbulento.

Cabe preguntarse: ¿dónde queda el libre albedrío en estos casos? Si bien los pensamientos, emociones y movimientos involucrados son, en cierta medida, involuntarios, en el sentido de que provienen del cuerpo, también son, sin duda, producidos en cierta medida por el individuo, con cierto grado de voluntad. En cuanto a la parte involuntaria, podemos comparar la situación con la de un hombre atado a una silla y obligado a escuchar una grabación de audio o ver una película; aunque esto sea en contra de su voluntad, conserva su libre albedrío, pero no puede ejercerlo. Pero, en cuanto a la parte voluntaria, *¿ cómo puede el individuo actuar en contra de su propia voluntad* ?

Como explicación de las obsesiones y compulsiones, se podría proponer que el alma es autodivisible, es decir, que puede dividirse en *partes conflictivas* . Lo que es voluntario para una parte es involuntario para la otra. Un compartimento puede ocultar cosas a otro. Una parte puede exigir cosas a la otra, y ser obedecida o ignorada. Y así sucesivamente. La división del alma tendría que considerarse un acto o serie de actos inicialmente voluntarios; sin embargo, estos no podrían deshacerse a voluntad, sino que requerirían cierto esfuerzo interno voluntario para revertirlos.

Y creo que esta proposición, de que el alma puede funcionar de forma contradictoria, se da por sentada en gran medida. A

veces puede ser saludable. Por ejemplo, la «conciencia moral» puede considerarse una parte reservada (¡de tamaño variable!) del alma, a la que uno mismo se le asigna la tarea permanente de supervisar el resto, juzgar sus acciones y denunciar cuando se desvían de ciertas normas. A menudo, es patológica. Algunas personas parecen tener profundas contradicciones en su personalidad interna, que pueden durar toda la vida y dañar gravemente todo su comportamiento.

> Esta noción de compartimentación podría explicar por qué los meditadores llaman al logro de la paz interior «Samadhi», que, según entiendo, significa «integración» en sánscrito, es decir (en la interpretación actual) la unificación del alma. Pero, si bien admito que la idea de la división del alma puede ser una metáfora útil, no la aceptaría como una verdad literal tan fácilmente. Primero debemos intentar explicar los datos disponibles de maneras menos presupuestarias.

Para comprender la etiología de las obsesiones y las compulsiones, de una manera coherente con el libre albedrío y sin hacer suposiciones adicionales demasiado radicales, debemos examinar estos procesos con mayor detalle.

En lo que respecta a la obsesión, nuestra teoría del libre albedrío no excluye que el cerebro pueda bombardear al sujeto (alma cognoscente) con múltiples impresiones. No hemos sugerido que toda la información utilizada voluntariamente deba ser suscitada de forma voluntaria, sino que, desde el principio, hemos reconocido el ámbito mental como un intermediario entre los ámbitos físico y espiritual, de modo que el sistema nervioso puede proporcionar al sujeto datos no solicitados para su consideración (que pueden ser relevantes o irrelevantes para la voluntad; es el

sujeto quien debe juzgar). Por lo tanto, el hecho de que el alma no siempre tenga el poder *de detener* a voluntad dicha información involuntaria no pone en duda el libre albedrío.

La llegada incontrolable de datos para la cognición no es, en sí misma, el problema de la obsesión, puesto que la voluntad no interviene en ella. Lo que sí *es* obsesivo, y requiere explicación, es cuando el alma, *en cierta medida,* invita o mantiene voluntariamente pensamientos o emociones consecuentes, *incluso cuando desea dejar de hacerlo o finge no hacerlo voluntariamente* . En tales casos, la voluntad sí interviene en la aparición de datos cognitivos. En tales casos, el problema de la obsesión es en realidad un problema de compulsión. Por esta razón, estamos justificados al agrupar ambos problemas, como aquí, y tratarlos como uno solo. La causa subyacente de uno es la misma que la del otro.

Centrémonos, pues, en la conducta compulsiva: ¿cuál es su naturaleza, causa y cura? Consideremos, para simplificar, algunos ejemplos de mis propias meditaciones:

- Un día, me di cuenta de que hablaba demasiado, comentando constantemente todo lo que me rodeaba y dando instrucciones verbales a casi todo lo que hacía. ¿Por qué tanta verborrea? En mi caso, quizás se deba a que soy escritor de filosofía y necesito expresarme con palabras. Esto se convierte en un hábito difícil de abandonar. También influye el ensayo lingüístico, la preparación de frases para escribir. O tal vez, inconscientemente, intento comunicarme con alguien por telepatía.
- Otro día, me doy cuenta de que estoy planeando muchísimo. No solo planifico con anticipación algo *que está a punto de* suceder, lo cual requiere decisiones inmediatas; sino que también planifico *con mucha más*

antelación , cosas que sucederán dentro de unas horas, días, semanas, meses o años, como si fuera incapaz de tomar las decisiones adecuadas en ese momento (aunque, de hecho, tendré datos más precisos a mano). Y peor aún, no solo planifico lo que está *programado para* suceder (por ejemplo, debo dejar mi apartamento por contrato dentro de unos meses); sino que incluso planifico lo que *podría* suceder, aunque sea improbable (por ejemplo, qué haría si estuviera en un avión secuestrado por terroristas, como en la película que acabo de ver). ¿Por qué semejante orgía de planificación, más allá de toda utilidad racional?

- Un día más, me encuentro absorto en pensamientos sobre pequeños conflictos que experimento con la gente. Alguien dijo algo que me molestó; el recuerdo me viene a la mente una y otra vez y analizo el incidente desde todos los ángulos posibles: me pregunto cómo debería responder, o si debería responder; considero diferentes escenarios, con sus respectivas respuestas y réplicas. Por asociación de ideas, paso a pensar en otra persona que recuerdo que se comportó de manera similar. Me pregunto qué motiva a estas personas, por qué carecen tanto de decencia o civismo, donde su educación moral o social ha fallado. Así, mi mente permanece concentrada durante largos periodos en sucesos irrelevantes para mi intento actual de meditar. ¿Por qué?

Afortunadamente, mis meditaciones no siempre son tan turbulentas y confusas [105]; y cuando lo son, mi mente

105 El simple *cansancio* suele influir en estos efectos; y eso es significativo, porque demuestra que siguen siendo, básicamente, cuestiones de influencia más que objeciones creíbles al libre albedrío.

finalmente se calma. Además, las compulsiones no siempre son indeseables; por ejemplo, la compulsión de resolver un problema intelectual es valiosa en el momento y lugar adecuados. Pero la cuestión aquí es: ¿cuál es el carácter común de tal actividad, por qué uno no puede simplemente desconectarse, cómo es compatible una compulsión de este tipo con las afirmaciones de libertad de voluntad? La respuesta, a mi parecer, se refiere a: ***el deseo*** (aquí usando el término en un sentido especializado), que implica la falta de algo, una condición negativa, ya sea que uno desee algo positivamente o, por el contrario, quiera evitar o eludir algo.

Puede que quiera recordarme a mí mismo que debo decir o hacer algo; así que lo repito mentalmente hasta que pueda llevarlo a cabo físicamente. Puede que haya perdido una oportunidad que no se presente de nuevo (pronto, si es que alguna vez lo hace). Puede que sepa que, de hecho, nunca tendré la oportunidad (¡al menos, mientras esté meditando!) de responder a algún suceso del pasado; así que estoy condenado a reaccionar a él en mi imaginación, una y otra vez. Puede que me atormente una pregunta sin respuesta o algún recuerdo olvidado; así que sigo buscando una respuesta.

En todos estos casos, hay un vacío que llenar, un problema que resolver, una tarea que realizar, algún asunto pendiente que atender. La situación está construida de tal manera que mantiene a la persona en un estado de indefensión, casi impotente para liberarse en el contexto actual. Por lo tanto, lo que impulsa la voluntad en estos casos no es una fuerza positiva, sino algo negativo, una carencia, un deseo.

Si ahora nos centramos en la conducta compulsiva desde una perspectiva más física, podemos discernir un patrón similar. La voluntad también se ve impulsada indirectamente por lo

negativo, en lugar de directamente por lo positivo. Es absorbida, en lugar de impulsada. Esto es lo que hace que las compulsiones sean particularmente insidiosas: no se deben a la presencia de alguna tentación u obstáculo, sino a la ausencia de algo. En el deseo o la aversión ordinarios, el objeto es relativamente manifiesto e identificable; en el "querer" que implica la obsesión o la compulsión, el objeto está más oculto o profundamente enterrado. Al estar ausente, ese objeto es necesariamente difícil de detectar y de abordar. Hay un agujero negro, perceptible solo por sus efectos. Por lo tanto, para superar una compulsión, es imperativo que descubramos el término oculto en la ecuación.

Consideremos, por ejemplo, ***la drogadicción*** . Siempre implica un acto voluntario, como tomar un vaso de licor, encender un cigarrillo o un porro, o inyectarse, por ejemplo [106]. Este acto suele ir precedido de un ensayo mental: uno se imagina realizando la acción y disfrutando de sus consecuencias. Quizás sea posible anticipar lo que vendrá, como inhalar humo. Primero se juega mentalmente con la idea y luego se lleva a cabo.

El drogadicto cree o afirma que la droga le proporcionará alivio del sufrimiento físico, mental o existencial. La droga no pretende ni espera que cure nada, sino que solo actúa

---

106 Los procesos psicológicos implicados se aplican igualmente bien a las «drogas» más metafóricas, por supuesto. La «droga» puede ser la comida o el sexo, por ejemplo. En tales situaciones neuróticas, comer tiene poco que ver con el hambre física, y las relaciones sexuales no son más que usar a alguien como ayuda para la masturbación o, en el mejor de los casos, para la masturbación mutua. La «droga» también puede ser más masoquista, algo negativo en lugar de positivo. En cierto modo, todo consumo de drogas puede considerarse masoquista, ya que es un comportamiento autodestructivo.

como una compensación. El supuesto sufrimiento puede manifestarse como falta de placer o dolor excesivo. El alivio que ofrece la droga consiste en una evasión del sufrimiento; la droga no lo elimina, sino que solo lo oculta momentáneamente. Por esta razón, la droga inevitablemente resultará objetivamente dañina con el tiempo, pues si el sufrimiento utilizado como pretexto es objetivo, permanece sin tratamiento. Además, la droga puede generar daños físicos, psicológicos o sociales; el drogadicto puede desarrollar dificultades de salud, emocionales o sociales. Debido a su ineficacia o contrainsuficiencia [107], el consumo de la droga tiende al exceso. Con el tiempo, los efectos de la droga llegan a justificar su consumo: se crea un círculo vicioso.

La compulsión a recurrir a la droga es, por lo tanto, más que un simple hábito basado en la repetición. Existe un argumento inicial que le da al adicto un pretexto; este puede ser falso y engañoso. El adicto se considera desfavorecido de alguna manera (emocional, social, etc.) y se propone compensar dicha deficiencia mediante la droga. Los problemas reales, existentes antes de la adicción, se ignoran; y se generan problemas reales, derivados de la droga o la adicción, que también quedan sin resolver. Para liberarse de la adicción, el adicto no puede simplemente hacer un esfuerzo de voluntad en el momento del impulso compulsivo, sino que primero debe desentrañar intelectualmente las complejidades involucradas y luego mantenerse consciente de ellas. Solo entonces la fuerza de voluntad («¡simplemente di no!») podrá obrar su efecto a lo largo del tiempo.

---

107 Por ejemplo, fumar cigarrillos provoca más nerviosismo, no menos.

Por lo tanto, la existencia de conductas compulsivas no implica necesariamente que se ponga en duda el libre albedrío. La voluntad, en efecto, se ve influenciada, como en todos los casos; pero aquello que ejerce esa influencia permanece relativamente oculto. Por esta razón, resulta particularmente difícil para la simple voluntad superar las influencias compulsivas; a menudo, la mera fuerza de voluntad no basta: lo que se necesita es consciencia y astucia.

El agente primero debe darse cuenta y admitir que está atrapado en algún nudo, y luego esforzarse por desenredarlo. Esto significa identificar el problema sin resolver, el dilema, el eslabón perdido, detrás de la compulsión; y neutralizarlo, de alguna manera. En algunos casos, la mera revelación puede ser suficiente: simplemente ver lo absurdo o circular de la compulsión la disuelve. En la mayoría de los casos, debe establecerse alguna prioridad: es decir, *algún valor ilusorio o menor debe abandonarse en favor de algún valor real o mayor* . Si el perro suelta el hueso, puede recoger el bistec. A menudo, se requiere un trabajo más prolongado sobre uno mismo, que puede incluir estudios teóricos, observación detallada, análisis y modificación de los propios patrones de pensamiento y acción, y (en mi opinión, lo más importante y efectivo) meditación.

> Otro ejemplo que podemos dar, relevante para las costumbres sociales actuales, es la psicología del *hedonismo sexual* ; esto es muy similar a la adicción a las drogas.
>
> Los hechos de la naturaleza humana, que cualquiera puede verificar extrapolando su propia experiencia (aunque esto no implica una invitación a experimentar con tales asuntos), son los siguientes. Si

> se les da rienda suelta, los sentidos, en última instancia, no distinguen entre edad, género, especie ni ninguna otra cuestión de causalidad; lo único que les importa es obtener más placer y menos dolor. Los sentidos, desprovistos de guía racional, solo se preocupan por la calidad e intensidad de las sensaciones, sin tener en cuenta su origen ni sus consecuencias.
>
> Quienes creen que la felicidad reside en las experiencias sensuales las persiguen sin descanso. Al cabo de un tiempo, se vuelven cada vez más indiferentes a tales experiencias y comienzan a buscar otras nuevas. Con la sensibilidad de sus órganos sensoriales disminuida por la repetición y la fricción excesiva, anhelan desesperadamente la novedad que despierte otros receptores sensoriales o los mismos receptores de maneras diferentes. Así, se hunden cada vez más en una sexualidad depravada, en una especie de desesperación desmedida.
>
> El resultado no es la felicidad, sino el autodesprecio y la autodestrucción (por no mencionar el daño causado a otros, utilizados como herramientas o afectados accidentalmente).

El deseo no es prueba de necesidad; las personas pueden desear, y de hecho desean, cosas que les causan (a ellas y a los demás) mucho daño. A menudo, las personas usan la razón para encontrar pretextos para su sensualidad, para racionalizarla; pero en tal caso, la razón está subordinada a la emoción. Para liberarse de la sensualidad, uno debe reconocer la independencia y la supremacía de la razón sobre ella.

Cabe señalar también, en cuanto a la orientación sexual: en general, las personas espiritualmente puras encuentran la impureza repulsiva, mientras que las impuras se sienten cómodas en medio de ella. Las impuras encuentran atractivas a las puras, pero solo como una oportunidad para propagar la impureza, solo para manchar a las puras. Las impuras se sienten más atraídas por las igualmente impuras, para expresar su impureza; o por las más impuras, para aumentar su impureza. A medida que la impureza se extiende en una sociedad, la tolerancia hacia ella aumenta proporcionalmente; poco a poco, la impureza se vuelve más exigente y agresiva.

3. El ego aborrece el vacío.

Resulta interesante, finalmente, comparar nuestra conclusión anterior sobre el «querer» como motor de las obsesiones y compulsiones, con el principio budista de que el «deseo» está en la raíz de toda acción humana (creando karma y, por consiguiente, más «deseo», en un ciclo aparentemente interminable). Ya hemos visto que la voluntad suele tener algún propósito (quizás siempre, si descartamos los caprichos aparentes, concediéndoles algún tipo de fin). En el presente contexto, hemos observado que a veces el propósito de la voluntad es particularmente perverso porque se ve engañosamente eclipsado.

Una observación muy perspicaz de la psicología budista [108], que explica mucho en este contexto, es que *el ego busca constantemente experiencias estimulantes para reafirmar su existencia e identidad* . Este es el egoísmo básico, la vanidad y el egocentrismo del ego o falso yo. Por «ego» [109]podemos entender la autoimagen (parcial o incluso totalmente errónea) del alma [110]. Es una proyección mental, un conjunto de nociones y suposiciones sobre sí misma, que el alma

---

108 El siguiente relato se inspira en la doctrina budista, pero he adaptado su terminología. Así, la mayoría de las escuelas budistas niegan la existencia de un «yo real (individual)» (aquí llamado alma), admitiendo únicamente un «yo convencional» ilusorio (aquí llamado ego) y un sustrato para toda la existencia denominado «naturaleza búdica» o «fundamento original» (lo que podríamos llamar alma universal). En mi opinión, aun admitiendo la existencia de un sustrato tan indiferenciado, nos resultaría difícil comprender cómo o por qué daría lugar a egos (yoes falsos), si no partiéramos de la premisa de que el todo universal se divide, en un principio, aparentemente en fracciones individuales (yoes reales). Si bien los teóricos budistas disfrutan de paradojas provocadoras, debemos mantener una postura crítica y lógica.

109 Cabe señalar que nuestro uso del término "ego" aquí deriva de su uso popular y no debe confundirse con el que se le da en la psicología de Freud (que se refiere a un segmento "realista y práctico" de la psique), aunque puede abarcar aspectos de este último concepto, así como de los conceptos contrastantes de "ello" (un segmento "emotivo e impulsivo") y "superyó" (un segmento "idealista y regulador").

110 Resulta interesante observar cómo nos comunicamos con nosotros mismos, a veces en primera persona del singular (yo, mi), a veces en segunda (tú, tu) y, más raramente, en tercera persona (diciendo «uno» o «nosotros», como en este caso). También podemos proyectar, sin palabras, una imagen física de nosotros mismos haciendo o teniendo algo. Todo este discurso, junto con otros acontecimientos, puede añadirse al conjunto que conforma el «ego».

confunde consigo misma [111]. El yo, entendido como ego, siempre necesita ser reforzado de una u otra forma. Podríamos decirlo así: «el ego aborrece el vacío».

Como he explicado en mi *Fenomenología* , el «ego» se compone de aspectos del cuerpo, la mente y el alma —algunos experimentados o inferidos correctamente, otros asumidos erróneamente, otros proyectados fantasiosamente— a los que uno (es decir, el alma —el yo que conoce, quiere y evalúa—) se aferra como su propio «yo». Es una autoimagen parcialmente verdadera, parcialmente falsa, tejida selectivamente y con adornos ficticios [112], a la que uno se aferra tenazmente creyendo que su pérdida o daño sería insoportable.

Al ser una construcción cognitiva del alma (y no un alma en sí misma), el ego carece *de voluntad propia* (aunque a veces hablemos de él como si la tuviera). No es una entidad separada que compita con el yo, si bien a menudo lo presentamos como tal, pues es una imagen conveniente, una figura retórica útil. Toda supuesta acción voluntaria del «ego» es un acto del alma o del yo, del cual este último sigue siendo plenamente responsable. Sin embargo, la construcción del ego *influye fuertemente* en la mayoría de los pensamientos y acciones del alma, a veces para bien, a

---

111 Por esta razón, al ego se le puede llamar la prisión del alma, o, de forma más poética (para usar una metáfora muy apreciada por los judíos), su lugar de exilio. El ego suele implicar una visión exagerada de nuestra importancia en el orden de las cosas, debido a la máxima proximidad entre nuestro cuerpo y nuestra mente en nuestra perspectiva del mundo; pero, de hecho, el ego también constituye una limitación artificial a la grandeza natural de nuestra alma.

112 Esto significa, por ejemplo, tratar las apariencias momentáneas como realidades establecidas, o los rasgos transitorios u ocasionales como características de por vida.

menudo para mal, actuando como un velo que oculta el conocimiento y un obstáculo para la voluntad, como un filtro.

Las sensaciones y los sentimientos corporales son componentes fundamentales del yo, y ejercen una influencia particularmente poderosa en la identidad y el comportamiento debido a su enorme e insistente presencia. Pero también entran en juego muchos otros factores, como el constante diálogo interno.

Un problema común hoy en día (tanto en hombres como en mujeres) es mirarse repetidamente en el espejo. Esto no es solo un narcisismo divertido, sino una expresión de la profunda inseguridad del ego y su necesidad de confirmación de la existencia y la identidad, así como una preparación para la proyección social. Un problema similar es mirar fotos o videos de uno mismo y mostrárselos a otras personas.

Nuestro ego también es «relativo» a los demás, ya que proyectamos parte de él (generalmente los aspectos más halagadores, aunque a menudo también aquellos que pueden despertar compasión y caridad) como nuestra imagen social (en parte como una astuta construcción y en parte de forma incidental o accidental). En la medida en que uno logra convencer a los demás de la personalidad proyectada —a través de sus palabras, acciones y apariencia física— refuerza su propia convicción en dicha autoimagen.[113]

Si bien es posible construir el ego de forma aislada, en contextos sociales se facilita en muchos aspectos (para bien o para mal). Esto se debe a que los demás solo conocen al

---

113 La relatividad del ego es, por cierto, una idea extraída de la psicología budista. Sin duda, Oriente es una fuente inagotable de conocimiento humano.

individuo a través de factores fenomenológicos, mientras que este también posee un conocimiento intuitivo (no fenomenológico) de sí mismo. Con los demás, podemos seleccionar lo que queremos mostrar y contar; además, tienden a aferrarse al pasado en lugar de dejarlo atrás, ya que la imagen que se forman de nosotros es acumulativa y bastante rígida.

El ego es esencialmente *inquieto e inseguro* . Prefiere las experiencias placenteras; pero si no las encuentra, buscará igualmente experiencias dolorosas antes que la ausencia total de ellas. Temiendo enfrentarse a su propia vacuidad, buscará sensaciones, pensamientos, distracciones y posibilidades de autoidentificación (por ejemplo, escuchar heavy metal en la radio, ver una película de terror en la televisión, dormirse y soñar, o jugar con alguien). Inventará problemas intelectuales artificiales para tener algo en qué pensar y a través de lo cual expresarse. Creará problemas psicológicos, existenciales o sociales para sí mismo, para tener algo a lo que responder y un papel que desempeñar. Es decir, nuestros problemas a menudo no son accidentales, ni siquiera incidentales, a nuestras búsquedas, sino que constituyen su propósito mismo.

En particular, la necesidad de estímulos del ego ayuda a explicar por qué el ser humano es un animal tan social. Por supuesto, los humanos se necesitan objetivamente: para la supervivencia común, para la procreación, para la crianza de los hijos. Las personas se cuidan, se apoyan y se ayudan mutuamente, trabajan juntas por el bien común y se enriquecen culturalmente. Sin embargo, novelistas, periodistas y psicólogos modernos han promovido una gran dependencia emocional en las personas (lo cual, paradójicamente, a la larga deteriora las relaciones humanas, ya que resulta engañoso). Corregir esta tendencia errónea,

mostrando la subjetividad de muchos vínculos sociales, no es cinismo, sino lucidez y compasión.

La mayoría de las personas se sienten solas rápidamente si están a solas. Si bien esa necesidad de estimulación puede satisfacerse sin compañía (sobre todo al madurar), la forma más sencilla de hacerlo es mediante el intercambio humano. La ventaja reside precisamente en la máxima interacción. Se recibe estimulación sensorial y se tiene con quién proyectar una imagen social. Se actúa, se recibe retroalimentación, se reacciona; casi nunca uno se aburre. Con compañía —un familiar, un amigo, un amante, un colega, incluso un enemigo si fuera necesario— uno siempre se mantiene ocupado y entretenido. Se prefiere una relación agradable y afectuosa; pero uno podría conformarse con una discusión, una pelea o simplemente un paseo por un centro comercial concurrido. Si no se dispone de compañía humana, una mascota servirá.[114]

La motivación detrás de nuestro constante afán por alcanzar objetos de deseo podría no ser más que un intento frenético y desesperado del ego inexistente (es decir, para ser precisos, el yo que se confunde con esta entidad imaginaria) *por afirmarse* mediante estimulantes y «juegos del ego». Esto sería (según dicha tesis) la raíz de todas las compulsiones, sean buenas o malas. Por lo tanto, si lográramos abandonar nuestra engañosa autoidentificación con este yo ilusorio, nos liberaríamos de todas las compulsiones.

---

114 Por supuesto, algunas personas son solitarias contra su voluntad, porque no pueden afrontar los retos de las relaciones. Los ermitaños, por el contrario, evitan el contacto humano o de otro tipo para reducir la estimulación innecesaria y los problemas artificiales que conlleva. Buscan simplificar su vida y su experiencia para facilitar la meditación. Pero algunas personas logran meditar incluso en medio de las distracciones.

Otra explicación que ofrece el budismo es que "la existencia es sufrimiento". El ego, al ser finito, genera necesariamente sufrimiento, pues inevitablemente está sujeto a la frustración, el dolor, el miedo, la ira, el odio, la desesperación, el aburrimiento, etc., ya sea por la presencia de objetos de aversión o por la ausencia de objetos de deseo. Este sufrimiento se expresa emocionalmente, como una especie de ruido de fondo de sentimientos negativos, que subyace en cierta medida a todas nuestras experiencias, incluso a aquellas que superficialmente parecen positivas. Este sustrato negativo, del que a veces somos plenamente conscientes y otras veces solo vagamente, *influye fuertemente* en nuestro comportamiento, llevándonos a pensar y actuar sin cesar, a menudo de forma desviada (como el consumo de drogas), en un intento ciego y desesperado por librarnos de la inexplicable sensación desagradable.[115]

115 Esta es la primera de las "Cuatro Nobles Verdades" que constituyen la esencia del budismo. Cabe destacar que no se experimenta constantemente la emoción que los franceses denominan " *mal de ser* "; uno puede ser muy feliz durante mucho tiempo, sin ser consciente de este sentimiento subyacente. Pero esta felicidad es inevitablemente transitoria, es decir, depende de causas y condiciones como la buena salud, una pareja amorosa, abundancia material, etc. Es frágil, delicada; y, en cierto modo, todos lo sabemos y nos preparamos para su inevitable final.

El principio budista del deseo es, por lo tanto, muy general [116]: se refiere a una especie de apego [117]del yo a todos los objetos de conocimiento y voluntad, llamado apego o, indistintamente, deseo, aferramiento o sujeción. Sin embargo, este apego no se desprende fácilmente. Los actos opuestos —a saber, el desapego, la indiferencia, la renuncia, el desapego— son igualmente formas de apego, en la medida en que son actos intencionales. Escapar del apego o evitarlo es imposible, si el apego mismo constituye una búsqueda. La dificultad de la «liberación» radica en que este último aspecto debe resolverse de alguna manera. Así, el budismo enseña de forma más radical que existe una especie de compulsión en todas nuestras acciones, que solo puede eliminarse en la «iluminación» final.

---

116 Vale la pena compararlo con el concepto de «impulso o inclinación maligna» (*yeser haraa*), propuesto en el judaísmo. Según los rabinos, todos los hombres y mujeres, por el mero hecho de estar físicamente constituidos, poseen esta tendencia negativa inherente. Sin embargo, esto no es del todo malo. Cuando las personas luchan contra esta resistencia (lo que las oprime, por así decirlo) para lograr el bien, obtienen mérito. Pero, además, a veces es positivo que no logren superarla. Por ejemplo, ceder ocasionalmente al deseo sexual posibilita la reproducción; si todos fueran demasiado virtuosos, no quedaría nadie.

117 Véase mi ensayo *"Desenredando la mente"* , más adelante (capítulo 16.1).

12. IMPULSOS Y DESEOS

1. Impulsos y deseos físicos

Todos tenemos *cuerpos naturales* ***Los impulsos*** , que aparentemente nos "obligan" a realizar ciertas acciones. Pero si los analizamos más detenidamente, en realidad no nos dejan sin opción alguna, sino que nos ofrecen relativamente pocas alternativas.

Nuestros impulsos corporales más evidentes están relacionados con el sistema **digestivo** . Son los impulsos de beber, comer, orinar y defecar. Observando su recorrido en detalle, se aprecian las siguientes características comunes a todos ellos (al menos en los humanos):

1. Experimentamos una serie de *sensaciones físicas* [118]que *desencadenan* todo el proceso. Esto puede denominarse *estímulo* . La sed incluye la sensación de un sabor seco en la boca y la garganta. En el hambre, la señal consiste

[118] Las sensaciones, al ser fenómenos primarios, son imposibles de describir con palabras. Solo podemos aludir a ellas mediante expresiones y analogías comunes. Además, mis descripciones aquí probablemente sean incompletas: la sed y el hambre pueden incluir sensaciones orales que no logro identificar. Asimismo, en algunos casos, las sensaciones varían en detalle: por ejemplo, las heces más líquidas producen una sensación diferente a las más sólidas. Las sensaciones también se registran como distintivas: por ejemplo, el hambre difiere del dolor causado por la indigestión o la cólica; o las sensaciones relacionadas con la micción difieren de las del deseo sexual.

en punzadas características en el estómago (a menudo acompañadas de movimientos perceptibles y sonidos audibles de los jugos gástricos). Al orinar, sentimos una presión reconocible del líquido en el órgano sexual. Al defecar, experimentamos sensaciones de movimiento intestinal y sobrecarga en el recto. Esta sensación suele ser el resultado natural de un estado objetivo del cuerpo: deficiencia o exceso de nutrientes líquidos o sólidos. Sin embargo, en ocasiones también puede ser provocada artificialmente por imágenes mentales; por ejemplo, al preguntarse si uno necesita orinar antes de acostarse, puede empezar a sentir una necesidad urgente de hacerlo.

2. Además, podemos discernir, de forma más sutil, una especie de sensación que se produce en algún punto de nuestro sistema motor, consistente en *un impulso para actuar de cierta manera* . Esta sensación física secundaria probablemente no sea un reflejo, sino una primera reacción inconsciente del sistema nervioso central. Indica que los órganos de acción apropiados (o generalmente necesarios) están preparados para actuar en respuesta al estímulo. Los músculos de nuestras piernas y brazos están listos para tomar algo de beber o comer, y nuestra boca ya está salivando; o estamos listos para correr al baño. El impulso es, por lo tanto, una veleidad para actuar (una reacción natural o basada en comportamientos pasados). Sin embargo, desde nuestra perspectiva actual, sirve como información más que como acción. Es quizás lo que más podemos identificar con la «sensación de tener un impulso».[119]

---

[119] Extrapolo esta suposición a partir de una experiencia común en mis meditaciones: al acercarme a los últimos minutos de mi periodo habitual de meditación, a menudo siento un fuerte impulso de levantarme. Vale la pena resistir esa señal de "¡listo,

3. Cuando estas sensaciones de estímulo e impulso llegan a nuestra atención, las *evaluamos* desde diversos aspectos:
    a. Evaluamos una *molestia* que necesita ser eliminada. Cuanto más intensa sea la molestia, mayor será la necesidad.
    b. el grado de *urgencia* , es decir, la rapidez con la que debemos responder a la solicitud. La esencia de la "solicitud" parece ser la *limitación de tiempo* que nos impone; nos encontramos, por así decirlo, bajo presión. Cuanto más fuerte sea la solicitud, menos tiempo nos queda.
    c. Consideramos *las alternativas* , es decir, qué se podría hacer o no hacer para abordar el problema en cuestión. Dicha evaluación depende no solo de consideraciones fisiológicas, sino también de factores prácticos, psicológicos y sociales.

    La cuestión práctica podría ser, por ejemplo: ¿con qué facilidad o rapidez podemos encontrar alimento, y dónde lo encontramos? ¿O qué tan cerca está el baño más próximo? La cuestión psicológica podría ser, por ejemplo: ¿estamos a dieta o en ayunas por algún motivo? ¿O los baños aquí huelen mal o están sucios? La cuestión social podría ser: ¿podemos hacerlo en público? ¿Es ridículo, aceptable, permitido o prohibido?
4. Al emitir un juicio de valor, intervienen diversas consideraciones que implican imágenes mentales: evocar recuerdos, proyectar posibilidades y anticipar consecuencias. Finalmente, se sopesan las opciones y se

---

se acabó el tiempo!", negándose a identificarse con ella, para así obtener el máximo beneficio de la sesión.

toma una decisión. Nuestra voluntad se activa, materializando nuestra respuesta presente.

a. Esto puede consistir en *retrasar* la ejecución, *resistiendo* nuestros impulsos: absteniéndonos voluntariamente de buscar alimento o de ir al baño.

b. O bien puede consistir en *responder* , en la primera o última oportunidad posible, para obtener *un alivio adecuado* de las sensaciones, en un momento, lugar y manera más o menos convenientes.

c. O bien podemos dudar o abdicar, dejando que la naturaleza determine finalmente el curso de los acontecimientos: debilitándonos progresivamente hasta morir de sed o de hambre prematuramente, o liberando incontinentemente nuestra orina o heces en lo que puede ser el momento y lugar equivocados y dañando eventualmente algún órgano.

En caso de peligro inminente para la vida, la integridad física o la salud, *instintivamente Es extremadamente improbable* que no se haga nada al respecto: esta improbabilidad es lo que comúnmente llamamos " **la voluntad de vivir** ".

5. Estas diferentes posibilidades de respuesta son, cabe destacar, todas *voluntarias* . Tanto si retrasamos, anticipamos o abandonamos las cosas a la naturaleza, hemos tomado una decisión, aunque implique distintos esfuerzos. Sea cual sea, esta es *nuestra* respuesta. Sin embargo, cualquiera de estas decisiones, y el proceso mental mencionado anteriormente que conduce a ella,

puede tomarse *con distintos grados de consciencia* . Puede ser efectivamente «involuntaria» (es decir, implicar un mínimo de consciencia) o cada vez más voluntaria. Cabe señalar también que los acontecimientos relevantes que precedieron a nuestra voluntad, es decir, tanto (a) la percepción de las sensaciones como (b) los juicios de valor y las demás consideraciones que las sustentan, influyen *en* nuestra voluntad.

6. Una característica esencial de estos procesos naturales es su *inercia* , es decir, su inevitabilidad si no se interviene. Si no respondemos adecuadamente a las señales que nos envía nuestro cuerpo (sed o hambre, o la necesidad de orinar o defecar), ciertos eventos negativos acaban ocurriendo contra nuestra voluntad: podemos enfermar y morir, o ensuciarnos. Sin embargo, primero podemos experimentar una *creciente presión* de estímulos e impulsos [120]. Es posible que podamos evitar el evento natural mediante la fuerza de voluntad durante un tiempo considerable. Luego, en algún momento, esa opción ya no está a nuestro alcance, y debemos responder rápidamente con un acto de voluntad que alivie la presión, o afrontar el inevitable evento natural (ya sea debilidad y muerte, o incontinencia y enfermedad).

7. Es la *perspectiva* de que ocurran eventos adversos lo que nos impulsa a tomar medidas preventivas, a la primera o, al menos, a la última oportunidad. Es decir, ciertas imágenes *mentales* son la causa inmediata de nuestra

120 En realidad, en el caso de la sed y el hambre, estas sensaciones pueden disminuir después de un tiempo. Esto se evidencia cuando ayuno un día; desconozco qué sucede después. En tales casos, las señales iniciales del cuerpo son solo una advertencia temporal, cuyo recuerdo debe bastar para impulsarnos a actuar en consecuencia.

acción final, más que las sensaciones puras que inician todo el proceso visceral. Cuanto más se acerca el evento temido, más se centra nuestra mente en él, exigiendo alivio. Si bien están muy centrados en lo fisiológico, el escenario esencial de estos complejos viscerales es mental, y la acción que generan es volitiva. Además, cabe destacar que las categorías de causalidad de causación, influencia y volición están todas involucradas.

8. Además, cabe destacar que, tanto si obtenemos alivio voluntariamente como si no, tarde o temprano el mismo proceso se repite. Sentimos sed y hambre; bebemos y comemos; digerimos y sentimos la necesidad de eliminar los desechos; vamos al baño; enseguida volvemos a tener sed y hambre, y así sucesivamente. Al menos, estos procesos digestivos son cíclicos (más o menos diarios) y se repiten a lo largo de nuestra vida para proporcionar a nuestro cuerpo energía y materia.

Una observación más: cabe señalar que la sensación física inicial, en algunos casos, se desencadena por un pensamiento previo (que a su vez puede haber sido provocado por alguna otra sensación, y así sucesivamente). Por ejemplo: si antes de acostarme me pregunto si necesito orinar, mi atención se centra en mi vejiga y esto suele bastar para generar una sensación de necesidad que probablemente no habría estado presente o no habría sido lo suficientemente intensa de otro modo. O, por ejemplo, puede que no sienta sed hasta que vea un anuncio de una bebida. Retomaremos este tema más adelante, cuando consideremos los impulsos mentales.

Otro impulso físico poderoso es el **respiratorio** . La respiración (los músculos que bombean aire rítmicamente dentro y fuera de nuestros pulmones) es casi siempre automática. Ocasionalmente, se convierte en un acto más o

menos voluntario. Si falta aire en el entorno o tenemos la garganta obstruida, uno se da cuenta de la dificultad para respirar y, en cierta medida, la intensifica voluntariamente. Si uno es acechado o acecha, puede notar que su respiración se vuelve más marcada y ruidosa, y tal vez intente controlarla para no ser escuchado por el enemigo temido. En la meditación, cuando uno dirige su atención a la respiración, la tendencia inicial es asumir la función, como si estuviera obligado a respirar conscientemente; aunque después de un tiempo es posible observar la respiración sin afectarla. Además, parece que [121]uno no puede *detener* la respiración voluntariamente indefinidamente: si uno persiste, pierde la consciencia y el mecanismo respiratorio vuelve a tomar el control.

El impulso **sexual** tiene dos facetas. Su función básica es *reproductiva* . Se trata de un impulso más leve y duradero, parte de la voluntad general de vivir, una voluntad de supervivencia para la descendencia (como individuo [122]o miembro de una familia, raza o especie determinada), perpetuando así la propia constitución genética. En este caso, la «incomodidad» que se busca eliminar puede ser el temor metafísico a la inexistencia o el deseo más consciente de obedecer un supuesto mandato divino. El plazo para cumplir este propósito es cualquier momento después de la pubertad y antes de la pérdida natural de la potencia sexual o la

---

121 Véase Curtis y Barnes, pág. 408.

122 Aquí me refiero a la creencia judía de que los hijos son continuaciones, extensiones en el tiempo y el espacio, de uno mismo. Pero también podemos referirnos a la enseñanza budista de que el deseo sexual es el motor de la existencia cíclica, porque a través de ese deseo uno se involucra en todo tipo de actividades que aumentan el karma y, por lo tanto, generan el renacimiento.

fertilidad, el daño accidental a los órganos o la muerte, lo que generalmente se entiende como tan pronto como sea posible o conveniente.

El deseo sexual también tiene un componente *hedonista* , que sirve para promover la función reproductiva biológicamente primaria. Se trata de un impulso a corto plazo, que puede volverse muy intenso, por no decir abrumador. Aquí, la "incomodidad" que se busca aliviar es en parte el dolor de la tensión sexual y en parte la esperanza de placer sexual. Las sensaciones de lujuria física surgen en el órgano sexual y sus alrededores al ver a una posible pareja sexual, y el impulso y la excitación se intensifican a medida que la relación se acerca a la consumación. El potencial de reproducción queda momentáneamente eclipsado por el impulso inmediato de tener relaciones sexuales. Uno puede controlar el momento (o incluso, por alguna razón, desistir en el último minuto). Finalmente, uno se deja llevar y obtiene alivio en el orgasmo y la eyaculación, hasta la próxima vez.

Entre los seres humanos, el impulso sexual es más fuerte en la adolescencia y la juventud, y quizás (aparentemente debido a los niveles de testosterona) más en los hombres que en las mujeres; estos hechos tienen utilidad biológica. Por supuesto, algunas personas mayores y mujeres parecen verse considerablemente influenciadas por los sentimientos lujuriosos, pero esto podría ser más un signo de inmadurez

emocional y credulidad ante la manipulación mediática [123]que una necesidad natural.

Las personas pueden, por fuerza de voluntad, abstenerse por completo del sexo durante años o incluso toda su vida [124]; esto ocurre bajo la influencia de alguna creencia común (por ejemplo, la práctica espiritual cristiana o budista) o alguna peculiaridad personal (por ejemplo, un trauma infantil). Sin embargo, un hombre puede tener sueños húmedos. Algunas personas ignoran temporal o permanentemente el aspecto reproductivo del sexo, pero se entregan a su aspecto hedonista. Hoy en día, gracias a las píldoras anticonceptivas y los condones, las personas pueden tener relaciones sexuales normales sin riesgo de concepción, con la promiscuidad que deseen. Algunas personas satisfacen su lujuria mediante la masturbación. Algunas llegan incluso a cometer abuso infantil, actos homosexuales o incluso bestialidad.[125]

Un tercer aspecto del deseo sexual que merece mención es más convencional que físico, y se debe a la presión *social* . Esto ocurre en la sociedad tradicional, basada en la familia; pero también en la sociedad moderna, que glorifica la apariencia de destreza sexual. Si uno no cumple con las expectativas sociales, puede perder prestigio o ser

123 La afirmación de que el sexo, en cualquiera de sus formas, es necesario para la higiene mental y el bienestar físico se ha generalizado en nuestra cultura como un hecho. Sin embargo, a juzgar por sus efectos negativos observables en la personalidad y la sociedad, en mi opinión, esta afirmación debería revisarse.

124 Ni siquiera todos los animales satisfacen su impulso sexual (al menos eso supongo, observando que en muchos grupos un macho dominante monopoliza a todas las hembras).

125 Como es lógico, al enumerar tales inclinaciones no pretendo aprobarlas.

estigmatizado de diversas maneras. Tales consecuencias son reales, ya que pueden afectar las oportunidades de vida en la sociedad; por lo tanto, la gente generalmente acata. Se pueden conceder excepciones, por ejemplo, a monjes y monjas; de hecho, en su caso, el público considera escandaloso cualquier interés sexual.

Cualquier **sensación de malestar** nos impulsa a identificar la causa y encontrar una cura, o al menos a aliviar los síntomas, o arriesgarnos a sufrir consecuencias negativas. Si nos sentimos cansados, nuestro impulso es descansar o dormir hasta recuperar energías, o arriesgarnos a un colapso (por ejemplo, al volante). Si sentimos calor o frío, sentimos la necesidad de regular la temperatura corporal (por ejemplo, quitándonos ropa, abriendo una ventana, tapándonos con una manta o subiendo la calefacción); de lo contrario, sudamos, temblamos y perdemos energía, etc. Si nos pica la piel, sentimos la necesidad de rascarnos, como para eliminar el irritante; en algunos casos, el irritante (por ejemplo, la picadura de un insecto) se neutraliza de esta manera. En cada una de estas situaciones, nuestra tendencia es evitar la incomodidad y la eventual enfermedad, y volver a la comodidad y garantizar la salud.

Por supuesto, podemos anticiparnos sistemáticamente a los problemas, en lugar de esperar a que surjan para resolverlos; por ejemplo, ganándonos la vida y asegurándonos así de antemano de tener suficiente dinero para cubrir necesidades básicas como alimentación, vivienda, procreación o seguro médico. Claramente, este funcionamiento va más allá de las necesidades físicas inmediatas, preparando respuestas a largo plazo. Todo esto es una expresión de la voluntad de vivir. A algunas personas les importa poco el futuro, a otras demasiado.

Hasta aquí nuestro análisis de las necesidades fisiológicas comunes. Por supuesto, se puede decir mucho más sobre estos procesos desde un punto de vista biológico o médico; por ejemplo, las necesidades digestivas y respiratorias se relacionan con el metabolismo, el control de la temperatura con la homeostasis, etc. Si bien este conocimiento es fascinante y vale la pena adquirirlo para una comprensión más completa, nuestro enfoque aquí es simplemente fenomenológico: cómo el individuo experimenta directamente las cosas y responde a ellas. En particular, hemos intentado aclarar con cierto detalle la implicación de la voluntad y la influencia en estos procesos.

Los procesos descritos anteriormente, a pesar de algunas diferencias de detalle, presentan características muy similares, lo que nos permite proponer una definición general del concepto de impulso, al menos en lo que respecta a los humanos (quizás debamos realizar ajustes en relación con los animales). Nuestro hallazgo interesante radica en *la medida en que lo que denominamos impulso corporal implica componentes «mentales»* (presumiblemente, estos disminuyen en los niveles inferiores de la escala de la vida animal [126]). Nos impulsa menos una fuerza física que la *perspectiva* de algún eventualidad negativa y la *idea* de que la ventana de oportunidad para evitarla pueda cerrarse.

Además, aunque tales impulsos se relacionan con procesos físicos con resultados automáticos a la larga, *permiten la interferencia volitiva, en forma de resistencia temporal y alguna medida preventiva conveniente* .

---

126 Sin embargo, debe existir algún componente psicológico. Consideremos, por ejemplo, por qué un perro adiestrado para hacer sus necesidades fuera de casa se abstiene de hacerlo dentro del hogar: debe tener algún recuerdo de la desaprobación de su dueño por ensuciar la casa.

La prevención puede ser positiva o negativa. En el caso de la micción y la defecación, el evento (llamémoslo X) que está mínimamente destinado a ocurrir si no intervenimos es la incontinencia, y su prevención consiste en ir al baño antes de que esto suceda (es decir, también es X). De igual modo en la respiración: los actos automáticos y voluntarios tienen el mismo efecto (llevar oxígeno a los pulmones). En el caso de la sed o el hambre, el evento mínimo (X) es la insuficiencia de energía o materia, y su prevención consiste en proporcionar energía o materia con la suficiente rapidez (es decir, no es X, sino lo contrario). De igual modo en la reproducción sexual: el peligro que se enfrenta es la discontinuidad generacional, mientras que el remedio es procrear.

En esta etapa, podríamos distinguir útilmente entre las sensaciones iniciales que surgen de procesos *corporales naturales* , como los digestivos, respiratorios y reproductivos descritos anteriormente, y aquellas debidas a algún estímulo *externo.* Estímulo *físico* . Por ejemplo: si una luz brillante nos deslumbra, parpadeamos por temor a dañar nuestra retina; si alguien es torturado, puede gritar o llorar con la esperanza de despertar compasión en su torturador. Es inútil intentar una lista exhaustiva. Basta con señalar que cualquier órgano sensorial puede verse afectado por el estímulo, y existen respuestas estándar (aunque a veces se requieren respuestas creativas).

Una distinción más radical sugerida por nuestro análisis anterior es la que existe entre impulsos y ***deseos*** . Los impulsos, al igual que los deseos, nos llevan a seguir un determinado curso de acción y pueden ser resistidos o complacidos. Sin embargo, mientras que los impulsos pueden resistirse indefinidamente sin riesgo de sufrir consecuencias naturales adversas, como hemos visto, esto no

ocurre con los deseos. Ejemplos de impulsos servirán para ilustrar esta diferencia. Si oímos un ruido desagradable, corremos a detenerlo si podemos. Si nos hacen cosquillas, nuestra tendencia es a movernos como si quisiéramos escapar de quien nos hace cosquillas. En estos casos, cabe señalar que nuestra respuesta voluntaria (resistencia o anticipación) no tiene un efecto muy significativo en nuestra salud o vida [127].

Podemos usar la palabra «impulso» para referirnos a «deseos o impulsos». A menudo, la distinción entre impulsos e impulsos es ambigua. Con frecuencia, lo que parece un impulso puede interpretarse como un simple deseo; por ejemplo, muchos de los aspectos hedonistas del deseo sexual descritos anteriormente. También podemos clasificar hábitos o compulsiones como fumar, consumir drogas duras o el alcoholismo como impulsos. La imposibilidad de conseguir pronto la droga deseada puede producir síntomas de abstinencia (irritabilidad, inseguridad), lo que hace que el impulso parezca un deseo. Así lo percibe la mente confusa de la víctima; pero, biológicamente, ocurre lo contrario: la droga es destructiva. Por lo tanto, si existe algún deseo, es un deseo natural de dejar de fumar, drogarse o beber, o de arriesgarse a contraer una enfermedad.

2. Impulsos y deseos mentales

Los impulsos y deseos mentales tienen estructuras lógicas similares a las físicas, con la diferencia de que, por lo general, el estímulo inicial es un pensamiento (o malestar) en lugar de una sensación (o incomodidad). Por ejemplo, el

127 Aunque podría argumentarse que incluso un ruido o una sensación desagradable resulta, en cierto modo, amenazante.

aspecto de convención social del impulso sexual humano mencionado anteriormente es claramente un impulso mental, no físico.

La línea divisoria entre ambos es, sin duda, a veces arbitraria. A menudo, un impulso o necesidad física surge tras un pensamiento. Hemos visto, por ejemplo, cómo el mero pensamiento de orinar puede generar la sensación que desencadena la necesidad de hacerlo; de forma similar, el simple pensamiento de un cigarrillo puede provocar en el fumador habitual el deseo de fumar. Por el contrario, un impulso o necesidad mental puede desencadenarse por una sensación o percepción previa. Por ejemplo, al oír a alguien decir algo o al ver un anuncio en la televisión.

Un buen ejemplo de impulso mental sería mi impulso de escribir este libro. Comienza con un pensamiento espontáneo y persistente. Es un impulso, en el sentido de que implica conscientemente una limitación de tiempo: me repito constantemente que debo terminar el libro antes de morir (y ruego que se me conceda la vida suficiente). Esto lo distingue, por ejemplo, del impulso de comprar un coche nuevo que vi anunciado de forma tentadora; aunque, una vez que me haya enganchado, el vendedor podría intentar inducirme el deseo de comprarlo, estableciendo una fecha límite para una "oferta especial" con precio reducido o con extras.

La generación de impulsos mentales y su transformación en deseos son prácticas comunes en las tradiciones religiosas; por ejemplo, una religión puede enseñar que las oraciones u otros rituales son necesarios para la salvación (impulso) e instituir horarios fijos para dichos rituales (deseo). De manera similar, la administración tributaria establece un plazo para la declaración de impuestos e impone una multa si

no se realiza a tiempo. Estos recursos son utilizados por todos los sistemas éticos, sociales, legales y políticos seculares para promover el cumplimiento de los deberes. En estos casos, los términos «impulsar» o «desear» a alguien significan, respectivamente, « *provocar un* impulso o deseo en» esa persona; la causalidad implicada es la de la influencia.

Un impulso o urgencia mental se desencadena por algún recuerdo distintivo (perceptual o conceptual), o una imaginación (visual o auditiva), o una emoción (un estado de ánimo o sentimiento psicosomático o sensación puramente física), o una proposición verbal. Estos "pensamientos" iniciales pueden surgir espontáneamente, o a través de algún proceso intelectual, o por mera asociación de ideas; o pueden ser generados por influencias corporales o por eventos o personas físicas externas percibidas . Más allá de ese estímulo, todo es análogo [128]. Los impulsos se diferencian de las urgencias en que carecen de presión temporal. El factor tiempo involucrado en las urgencias funciona creando estrés psicológico, lo que nos hace redoblar nuestros esfuerzos para deshacernos de la molestia lo antes posible [129].

Resulta interesante comparar *la impaciencia* con la urgencia mental. Si bien guardan cierta afinidad, son lógicamente opuestas: la urgencia se debe a una (supuesta) insuficiencia de tiempo, mientras que la impaciencia indica un (supuesto) exceso de tiempo. La impaciencia surge cuando uno siente que algún proceso (por ejemplo, esperar una cita) consume

---

128 Como veremos más adelante, algunos impulsos mentales presentan otras diferencias con respecto a los físicos.

129 Cabe señalar que, a menudo, dos o más urgencias pueden superponerse en un mismo período de tiempo, lo que aumenta enormemente nuestro estrés, ya que nos vemos obligados a priorizar.

más tiempo del que está dispuesto a dedicarle. Por ello, se desea acelerarlo, por ejemplo, siendo menos cuidadoso o incitando la urgencia en otras personas involucradas; y si no se puede lograr, se experimenta estrés. El tiempo que se ha asignado mentalmente a la tarea es artificialmente (por ilusiones) menor que el tiempo real que requiere. De este modo, se genera un impulso imposible (e innecesariamente estresante) para ajustar un proceso de mayor duración a una limitación de tiempo autoimpuesta.

Un impulso o deseo mental, al igual que uno físico, implica cierta vehemencia en la acción, que puede incluir sensaciones musculares específicas; por ejemplo, el ansia de tocar el piano puede generar sensaciones en las piernas que nos impulsan a acercarnos al instrumento y en las manos a tocarlo. Se produce una evaluación que determina nuestro grado de deseo o aversión, la urgencia, si la hay, de su satisfacción y los medios disponibles. Se toman decisiones que culminan en actos voluntarios, ya sea resistir temporalmente el impulso o deseo, hacer lo que nos impulsa o nos insta a hacer en el momento y lugar adecuados, o dejar que las cosas sucedan por sí solas.

Cabe señalar que lo que clasifica un impulso o anhelo como «mental» es su punto de partida; las acciones que finalmente nos impulsan a realizar pueden ser tanto físicas como mentales. Así, por ejemplo, la lujuria es un impulso para agarrar y besar a la chica, la ira es un impulso para golpear al chico en la cara; estos son actos físicos que proceden de un pensamiento. De igual modo, el anhelo de comprensión es un impulso para estudiar, que consiste principalmente en actos mentales.

Así como los impulsos corporales son cíclicos, su satisfacción solo proporciona un alivio momentáneo, tras el

cual reaparecen, ocurre lo mismo con muchos deseos mentales: tienden a ser insaciables e ilimitados. Por ejemplo, para la mayoría de las personas, cuanto más dinero consigan, mejor; porque aunque se sientan seguras para hoy y mañana, siempre les preocupa el día siguiente y el siguiente. Los impulsos pueden convertirse así en prisiones permanentes si se les da rienda suelta. El amante de la sabiduría sugeriría aquí: si te *identificas con* el impulso, este te domina; si no, puedes *dominarlo* .

Sin embargo, no se debe sobrevalorar la connotación pasiva de la palabra «drive» (driven). Más bien, debemos tener en cuenta que «drive» rima con «strive» (esforzarse). Uno puede impulsarse activamente. Nuestros impulsos y anhelos mentales no son mera casualidad ni innatos como la mayoría de los físicos; generalmente se adquieren. Son parte de nuestra mente, elementos que a menudo hemos construido y colocado [130]nosotros mismos. Al igual que el cuerpo, la mente es un instrumento del alma. Un instrumento es algo que tiene ciertos usos, aunque no infinitos; algo que puede ser útil, pero también un obstáculo; algo que tiene una naturaleza y no es infinitamente maleable.

Así, podemos entrenarnos —o ser entrenados por otros— para responder de ciertas maneras ante determinadas situaciones. Esto puede ocurrir de forma consciente, mediante el autoconocimiento, o puede ser el efecto natural de una larga serie de elecciones y acciones individuales que, en conjunto, acaban constituyendo un patrón de conducta habitual. Podemos ser plenamente conscientes de un

---

130 Esto se dice en lenguaje común. Los impulsos, por supuesto, se "almacenan" en el cerebro, como se explicó anteriormente en la sección sobre psicología terapéutica (capítulo 8.3).

impulso, ya sea que lo aprobemos o lo desaprobemos; o podemos estar sujetos a él sin ser conscientes de ello, ya sea por una falta general de autoconocimiento o porque hemos reprimido ese conocimiento específico para dar cabida a alguna contradicción personal.

En efecto, podemos estar sujetos a impulsos contradictorios, ya sean físicos o mentales. Por ejemplo, uno puede tener que arriesgar su vida para salvar a un ser querido. Los impulsos o deseos entran en conflicto cuando es naturalmente imposible satisfacerlos a ambos. Además, los deseos entran en conflicto cuando el tiempo necesario para su realización y sus limitaciones temporales hacen imposible satisfacerlos ambos. En tales casos, debemos tomar conciencia del conflicto potencial, o de lo contrario fracasaremos en ambos; entonces debemos priorizar uno sobre el otro y, en casos urgentes, decidir con la suficiente rapidez para evitar un conflicto real. A veces, el dilema es paralizante; en tal caso, la naturaleza sigue su curso.

Cuando una persona afronta estos conflictos de forma sistemáticamente irracional, sin esforzarse por sacarlos a la luz y resolverlos de una u otra manera, ocultándolos por miedo a admitir rasgos poco halagadores o por el deseo de ceder a impulsos que sabe que son inapropiados y dañinos, acaba desarrollando patologías mentales. Este comportamiento *represivo,* con el tiempo, puede dar lugar, por ejemplo, a estados emocionales negativos crónicos como la ansiedad, a arrebatos ocasionales e inexplicables de odio e ira, a somnolencia excesiva y fatiga permanente, a nerviosismo e hiperactividad, etc.

En todos estos casos, se vislumbran conflictos subyacentes que deben afrontarse y resolverse mediante pensamientos y acciones apropiadas. Los impulsos mentales no son

permanentes una vez adquiridos. Pueden atenuarse, de forma más o menos consciente, e incluso eliminarse con el tiempo, tomando decisiones adecuadas; por ejemplo, entrenándose para responder de manera diferente a los mismos estímulos hasta que esa nueva respuesta se convierta en algo natural. Estos cambios suelen requerir sensibilidad, astucia, esfuerzo y tiempo; rara vez ocurren espontáneamente o se producen por voluntad propia.

3. Análisis formal de los impulsos físicos y mentales

Analizamos en detalle algunos impulsos corporales básicos y demostramos que se pueden encontrar características similares en otros impulsos físicos y mentales, afirmando que estos se diferencian esencialmente solo en la forma en que nuestra atención se dirige hacia ellos. Los impulsos físicos se desencadenan por ciertas sensaciones que se originan en el cuerpo o son causadas por objetos externos, mientras que los impulsos mentales surgen de los pensamientos. También observamos que los meros impulsos se diferencian de los impulsos por carecer del factor de inevitabilidad. Los impulsos implican un estímulo y una respuesta estándar, pero no una limitación temporal; tienen una tendencia, pero no urgencia.

a. Para empezar, revisemos (con una nueva numeración) algunas de las características más destacadas de los impulsos físicos y sus análogos mentales más cercanos, con especial énfasis en la etiología:

1. Algún evento está *destinado a suceder Finalmente ocurrirá* . Este evento, o al menos su momento, es

indeseable [131]. El límite de tiempo involucrado puede no conocerse con precisión, sino que se indica por la creciente intensidad de las sensaciones físicas. En el caso de los impulsos mentales, el lapso de tiempo suele destacarse emocionalmente, aunque puede haberse estimado intelectualmente.

2. Afortunadamente, el suceso adverso puede retrasarse *voluntariamente* durante un tiempo o incluso prevenirse. Sin embargo, no puede retrasarse indefinidamente, y el tiempo para prevenirlo es limitado. Como ya hemos explicado, la prevención puede ser positiva o negativa. El grado de consciencia implicado en la voluntad puede variar desde mínimo (lo que se denomina involuntario) hasta máximo (plenamente consciente).

3. Si el evento o el momento en que ocurre automáticamente parece inoportuno, el agente puede verse cada vez más influenciado por *la perspectiva* de tal ocurrencia o por la falta de sincronización, lo que lo impulsa a tomar medidas voluntarias adecuadas para retrasar o prevenir el evento. Nótese el uso de las palabras inoportuno, perspectiva, influencia, voluntario y adecuado, que implican valoración, cognición y voluntad en diversas etapas. Incluso en el caso de impulsos físicos, los eventos centrales son mentales.

4. Las sensaciones o pensamientos iniciales que alertan al agente sobre el suceso no lo obligan a actuar de ninguna manera; puede optar por no intervenir. Si el agente interviene de forma inapropiada o demasiado tarde, o no

---

131 Por ejemplo, en caso de hambre o sed, la falta de alimento es indeseable, mientras que en caso de incontinencia, lo indeseable no es la eliminación de los desechos, sino el momento en que se producen.

hace nada al respecto, el suceso indeseable ocurrirá de todos modos, independientemente del momento en que las circunstancias naturales lo provoquen.

5. Satisfacer un impulso, ya sea mediante un acto de voluntad o por inercia, no significa librarse de él para siempre. Al cabo de un tiempo, puede reaparecer. Esto es especialmente cierto en el caso de los impulsos corporales naturales, aunque también puede aplicarse a los impulsos mentales.

Esta lista sugiere que los impulsos pueden definirse formalmente mediante una serie de enunciados, incluyendo proposiciones modales, categóricas y condicionales. Así, podríamos denominar al agente en cuestión A, al evento X, etc., y afirmar concisamente: « X ocurrirá inevitablemente a A en el tiempo T, a menos que A retrase dicho evento (X inercial) por voluntad propia durante un tiempo o hasta que A se anticipe a X deseando X (o no X, según sea el caso) antes de que X ocurra naturalmente, etc. ». Sin embargo, la descripción detallada anterior sirve igualmente como definición.

Nuestro análisis deja claro que un impulso puede considerarse un « *nexo causal* »: una serie de relaciones causales de diversa índole que, en conjunto, conforman un patrón común. Lo mismo ocurre, en menor medida, con un impulso; este posee algunos de los componentes de un impulso, pero no los más apremiantes. Ambos son más complejos que la mera relación de influencia, que, entre otras cosas, implican.

Lo que conviene examinar a continuación es qué entendemos aquí por la modalidad “ *inevitable* ”, ya que es evidente que este término tiene muchos matices.

- En su sentido más estricto, nos referimos a una *necesidad natural* , algo que inevitablemente ocurrirá pase lo que pase. Este sentido se aplicaría a los impulsos corporales naturales descritos anteriormente; por ejemplo, una vez que sentimos la necesidad de orinar, inevitablemente lo haremos. Una versión más condicional sería la *inercia natural* , que significa: dentro de un marco existente, el evento es inevitable, pero si este contexto cambia, la inevitabilidad podría no mantenerse. Por ejemplo, el paciente seguramente se desmayará si no se le alimenta, pero eso no sucederá si el paciente muere.

  Cabe añadir que las inevitabilidades naturales no se aplican únicamente al cuerpo o a su entorno físico. El ámbito mental también posee una «naturaleza» y, por lo tanto, está sujeto a necesidades e inercias naturales. Por ejemplo, si uno se comporta de maneras insensatas, inevitablemente sufrirá consecuencias desagradables, como la neurosis o la locura.

- El concepto de inevitabilidad puede ampliarse aún más con referencia a *lo artificial. necesidad* , y más aún con referencia a *la inercia artificial* . Por ejemplo: en un sistema jurídico, una pena puede ser obligatoria una vez dictada, o puede estar sujeta a revisión. Claramente, tales inevitabilidades artificiales se aplican en situaciones organizadas por la voluntad de alguien (propia o ajena). Pueden ser tanto físicas como mentales; por ejemplo, la pena puede ser la pena capital o el estigma social.

El concepto de impulso puede ampliarse aún más, reconociendo que la inevitabilidad y/o su momento no tienen por qué ser *reales* , como se ha sugerido hasta ahora, sino que pueden ser simplemente *imaginados* . El impulso, ya sea físico o mental, se basa esencialmente en la suposición del

agente de que existe inevitabilidad (de cualquier tipo) y/o de que el evento indeseable ocurrirá dentro de un plazo determinado. Tales suposiciones a veces están justificadas y a veces son erróneas; pero en ambos casos, el impulso tiene el mismo poder estimulante. El error es quizás más común en el caso de los impulsos mentales; pero incluso las sensaciones corporales y las percepciones físicas pueden interpretarse erróneamente.

Del análisis anterior se desprende que podemos emanciparnos de los impulsos físicos y mentales que consideramos inapropiados, siempre que mantengamos la lucidez. Debemos procurar estar siempre atentos a las fuerzas que nos influyen, identificar su naturaleza y origen, verificar sus premisas subyacentes, evaluar los beneficios y peligros inherentes a ellas y afrontarlas si es necesario corregirlas. Es preferible ser proactivo que reactivo; como dice el refrán, «más vale prevenir que curar».

Como ya se ha dicho, para garantizar la libertad de acción personal, es necesario no identificarse con los impulsos o deseos en cuestión, es decir, no considerarlos parte de la propia identidad. Sin embargo, el objetivo no es divorciarse de las pasiones ni controlarlas rígidamente por miedo a ellas. La armonía y la paz interior, así como la espontaneidad y la fluidez en la acción, son sumamente deseables. La forma más eficaz de encontrar el equilibrio adecuado es mediante la meditación: al alcanzar la calma interior, todo se acomoda de forma natural.

Los seres humanos poseen libre albedrío, pero ese es un potencial que debemos actualizar a diario. Al hacerlo, el yo reafirma su dominio sobre el cuerpo físico y mental que habita.

4. ¿Existen impulsos *dentro* del alma?

Podemos preguntarnos: ¿existen impulsos y anhelos *espirituales* , por analogía con los físicos y mentales? ¿Es apropiado el término espiritual, o todos los impulsos no físicos son mentales?

Una experiencia común al inicio de la meditación es que los pensamientos de todo tipo (por ejemplo, concentrarse en una sensación, un recuerdo o una emoción; proyectar una imagen o un sonido mental; el discurso verbal, la anticipación, la planificación, etc.) parecen tener un "impulso" propio, aparentemente **"** *en contra de nuestra voluntad* **"** . No son (o no siempre son) completamente involuntarios, pero a menudo (si no siempre) implican cierta actividad mental voluntaria; sin embargo, no tenemos un control instantáneo y total sobre ellos (al menos no hasta que alcanzamos cierto nivel de calma mental a través de la meditación).

Esta es una experiencia paradójica que requiere explicación. ¿Por qué la voluntad humana no tiene un control inmediato y total sobre las funciones mentales, si no materiales, a su disposición? ¿Por qué no puedo *detener* las turbulencias mentales a voluntad y continuar con mi meditación? ¿Qué hay bajo la superficie que *impulsa* el pensamiento, haciéndolo semiautomático, si no completamente frenético? ¿Cómo funcionan las obsesiones y, en un sentido más amplio, las compulsiones?

La mente, al igual que el cuerpo, parece tener su propia inercia mecánica. Nuestra respuesta primitiva ante tales impulsos es «seguirlos», haciendo lo que nos impulsan a hacer. El alma (a través de su libre albedrío) intenta gradualmente dominar estos mecanismos naturales, es decir, resistirlos y volverse más autónoma. Al principio, solo algunos aspectos pueden ser inmediatamente accesibles a la

intervención voluntaria. A medida que nos concentramos con mayor serenidad en el ser espiritual y dejamos de identificarnos con la mente y la materia, somos capaces de controlarlos cada vez más. El control no reside en ejercer mayor fuerza, sino en encontrar el punto de apoyo adecuado.

Si aceptamos el postulado del libre albedrío, según el cual el modus operandi del alma es siempre y exclusivamente volitivo, rechazamos cualquier noción de inercia o coerción posibles en el ámbito espiritual, es decir, dentro del alma. Por lo tanto, se asume que *todos los* eventos involuntarios ocurren fuera del alma (en el cuerpo o la mente, o más allá de ellos, en el resto del mundo), nunca dentro de ella. Esto implica que, si bien es cognitivamente receptiva, el alma en sí misma no posee «pasiones» de voluntad. Las influencias hacen que la dirección de la voluntad del alma sea más fácil o más difícil, pero no la empujan ni la tiran literalmente en ninguna dirección.

Esta teoría puede hacer que nuestra vida interior parezca extremadamente insípida e impasible, y algunos bien podrían preguntarse si es precisa. Argumentarán que sí parecemos tener impulsos que nos presionan o nos arrastran de un lado a otro. Parece que existen influencias que no solo aumentan o disminuyen el esfuerzo requerido para nuestras voliciones, sino que al menos están programadas para ocurrir *a menos que se detengan voluntariamente* . Si esto es cierto, entonces podría decirse que el alma tiene impulsos «reales», al menos en forma de «procesos inerciales» internos (si no de necesidad causal).

Pero la cuestión es: ¿acaso tales (aparentemente) «inercias espirituales» se producen realmente en el alma o en su entorno físico y mental? Dudo mucho que un impulso o anhelo interno de este tipo pueda llevar al alma a realizar

actos similares a los volitivos, incluso con su consentimiento (y mucho menos con el determinismo). Los «actos» típicos del alma me parecen tales que solo pueden ser realizados por su voluntad activa. Sospecho que la naturaleza de estos actos es tal que solo el alma puede llevarlos a cabo hasta su culminación.

> Sin embargo, para mayor claridad, debemos distinguir entre *la voluntad (positiva) del alma* y su total *falta de voluntad (negativa)* . De lo contrario, tendríamos que suponer que el alma siempre está obligada a querer, ya sea un objetivo positivo o negativo. Nunca estaría en reposo, nunca desvinculada. Esta no sería una imagen fiel de nuestra vida interior. Cuando el alma «actúa» positivamente (ya sea por voluntad propia o por falta de voluntad deliberada), crea algo nuevo en y para sí misma. Pero, obviamente, cuando el alma «no hace nada», aún conserva alguna característica, a saber, la forma en que se encuentra hasta el momento. Esta última situación no debe considerarse como «inercia» en el sentido antes mencionado.

Si analizamos cuidadosamente las situaciones que involucran impulsos, como los pensamientos difíciles de controlar mencionados anteriormente, encontramos que los eventos inerciales se encuentran completamente en el ámbito de la causalidad, en el cuerpo y/o la mente, es decir, fuera del alma. Por ejemplo, hablar o imaginar algo. En tales casos, existe un proceso natural en el sistema nervioso o en el resto de nuestro cuerpo que, ya sea en general o en ciertas circunstancias específicas, inevitablemente ocurrirá, a menos que el alma intervenga voluntariamente y lo detenga. La voluntad del alma, o la abstención de la misma, se encuentra completamente dentro del ámbito del alma; mientras que el

evento inercial preciso, ya sea que se permita que ocurra o se impida, está completamente fuera del alma.

> En realidad, incluso nuestros sentimientos más sutiles, como los estados de ánimo positivos y negativos o las respuestas estéticas que poéticamente parecen impregnar nuestra alma, no se originan en el alma propiamente dicha, sino en la mente adyacente. Si bien son muy sutiles, siguen siendo fenómenos percibidos internamente, no experiencias intuitivas. Por lo tanto, actúan sobre el alma como cualquier otra influencia, facilitando o dificultando sus voluntades, pero no residen esencialmente en ella.

Aunque difícil de probar con certeza, esta doctrina parece más probable. Sin embargo, véanse las reflexiones posteriores, que analizan con mayor profundidad las diferentes maneras en que la conciencia interviene en la voluntad.

5. Análisis formal de los impulsos espirituales

Acabamos de analizar dónde podrían ubicarse en la psique eventos aparentemente inerciales como las obsesiones y las compulsiones, y concluimos que no pueden considerarse espirituales (es decir, del alma) en consonancia con la voluntad y su libertad, sino que deben considerarse mentales. Esto, como mostraremos a continuación, sugiere ciertas diferencias formales en algunos impulsos mentales.

Existe *una clase especial de impulsos mentales* que merecen especial atención. Como vimos anteriormente, las voliciones que llamamos «inconscientes» o «inadvertidas» se denominan así no porque carezcan *de toda* consciencia o deliberación, sino porque poseen una *mínima parte* de ellas. El adjetivo «involuntario» se aplica paradójicamente a

algunas de nuestras voliciones, solo de forma hiperbólica, como una autocrítica por falta de atención, sin que ello implique literalmente una total falta de voluntad.

Sobre esta base, podemos construir una forma lógica de impulso que, en lugar de oponer la inevitabilidad natural o artificial (necesaria o inercial, real o imaginaria) a la demora o anticipación voluntaria, opone la ***voluntad supuestamente involuntaria (es decir, mínimamente consciente) de un*** agente a su ***voluntad voluntaria (es decir, más consciente)*** . De este modo, podemos formalizar con claridad las «inercias espirituales» que la mayoría experimentamos a diario en nuestros pensamientos y acciones. Así, podemos explicar por qué las obsesiones y compulsiones parecen surgir espontáneamente, aunque obviamente implican voluntad; e incluso en contra de nuestro buen juicio, aunque esencialmente seamos seres con libre albedrío.

> Nuestra proposición es que, *si bien tales impulsos implican conciencia y voluntad,* Se necesita ***más esfuerzo*** *de conciencia y voluntad para prevenirlas o detenerlas que para iniciarlas y continuarlas* .

Una rutina habitual implica consciencia y voluntad, pero resulta *relativamente* sencilla en comparación con el esfuerzo que requiere cualquier intento de superarla; por ello, la repetimos una y otra vez, reforzándola así. Esto explica la analogía entre las inercias «espirituales» y la inercia natural: se requiere un esfuerzo adicional para trascenderlas. Del mismo modo que en el ámbito de la causalidad la inercia persiste hasta que se desvía por voluntad propia, en el ámbito del alma existen situaciones en las que las voliciones menos exigentes se desarrollan a menos que se invierta un mayor esfuerzo. Podríamos, pues, referirnos a la «inercia volitiva» o seguir utilizando el término «inercia espiritual» para

enfatizar la responsabilidad del agente en la indulgencia implícita.

Así pues, aquí, (1) en lugar de referirnos, como se hizo anteriormente, a algún evento que «inevitablemente ocurrirá», nos referimos a una actividad volitiva relativamente «involuntaria»; y (2) mientras que la primera implicaría «ralentizar voluntariamente durante un tiempo o anticiparse», la segunda sería relativamente más voluntaria (es decir, requeriría un mayor esfuerzo de conciencia y voluntad). En ambos casos, (3) los eventos mentales determinan la respuesta. Y, finalmente, (4) si la respuesta es «dejar que las cosas sigan su curso», el evento que ocurre aquí es la continuación del comportamiento «involuntario»; tras lo cual (5) todo el ciclo puede reanudarse. La analogía es manifiestamente apropiada, lo que nos permite utilizar el término «impulso» en ambos casos.

Estos impulsos mentales específicos pueden denominarse distintivamente «impulsos espirituales», por la razón ya expuesta. Podemos entonces definir (brevemente) dicho impulso en términos formales, como sigue.

> " **El agente A tiene el impulso de querer W** " significa " **si A no quiere voluntariamente noW, entonces A quiere W involuntariamente** ", donde "voluntad voluntaria" se refiere a la voluntad consciente y "voluntad involuntaria" se refiere a la voluntad subconsciente, es decir, la voluntad con la mínima cantidad de consciencia necesaria para realizarla y nada más. Es lógicamente obvio (ya que W y noW no pueden ocurrir simultáneamente) que "si A quiere voluntariamente noW, entonces A no quiere W involuntariamente", por lo que no es necesario añadir esto.

Quisiera destacar la importancia de este hallazgo. Habiendo formalizado previamente los impulsos y pulsiones físicas y mentales, y en este caso también las espirituales, podemos afirmar con seguridad que, *en todos los contextos de pulsiones humanas, el agente conserva el libre albedrío y la responsabilidad* . Hasta ahora, podía subsistir una duda, pues la vaguedad conceptual permitía a algunos teóricos dar la impresión de que el agente podía ser esencialmente pasivo y, por lo tanto, irresponsable. Sin embargo, nuestras descripciones demuestran que su implicación personal es perfectamente concebible, lo que sirve para confirmarlo.

Por ejemplo, los teóricos freudianos *subdividen a la persona en fuerzas, segmentos o entidades conflictivas* —el yo, el ello y el superyó; o lo consciente, lo subconsciente y lo inconsciente; y similares— en un intento por explicar diversos patrones de comportamiento y efectos psicológicos. Sin embargo, si bien tales conceptos pueden tener una utilidad terapéutica [132]fuera de contexto, desde una perspectiva filosófica más amplia resultan contraproducentes, ya que dividen innecesariamente el yo en fracciones impersonales y heterogéneas, poniendo así en duda la libertad y la responsabilidad fundamentales del alma. De este modo, dichas teorías terminan obstaculizando la explicación, impidiéndonos preguntarnos cómo el yo unitario puede funcionar de maneras conflictivas.

El escenario de los impulsos espirituales es, para reiterar, el siguiente: una voluntad involuntaria W está a punto de ponerse en marcha o ya se ha puesto en marcha; pero lo opuesto, noW, aún puede ser deseado voluntariamente; el agente se ve cada vez más influenciado por la perspectiva

---

132 Lo cual tiendo a dudar, ya que, por lo que puedo ver, una visión tan fragmentada de la psique probablemente produzca conflictos psicológicos.

indeseable de W, hasta que decide voluntariamente noW. En otras palabras: W parece deseable a primera vista (debido al poco esfuerzo cognitivo y de evaluación invertido), y el agente ingenuamente la persigue (con mínima consciencia); luego, el agente (invirtiendo repentinamente más esfuerzo de consciencia y voluntad) revisa la situación y modifica su estimación de la deseabilidad de W, prefiriendo noW; esto lo influye para hacer el esfuerzo adicional de consciencia y voluntad para perseguir noW, en lugar de W. Nótese que noW significa lógicamente todo aquello que es contrario a W.

La dirección de la voluntad W no tiene por qué ser más difícil que la de noW; de hecho, puede ocurrir lo contrario. Sin embargo, W puede preferirse inicialmente por inercia, como un instinto, mientras que noW requiere una reflexión inteligente. Es decir, W puede ser la primera opción porque es más evidente, de modo que uno tiende a apegarse a ella inconscientemente, sin compararla con otras; mientras que notW debe buscarse para ser percibida.

Nótese que nuestra breve definición no menciona la conciencia de algo que influye en A para querer W o no W. La voluntad involuntaria de W puede tener un conjunto de influencias (por ejemplo, I) y la voluntad voluntaria de no W puede tener otro conjunto de influencias (por ejemplo, J). Entre estas últimas (J) puede estar una incipiente «autoconciencia» por parte de A de su voluntad involuntaria o inminente de querer W; el agente puede entonces darse cuenta de que no desea continuar en esa dirección y, en cambio, elegir voluntariamente no W. Sin embargo, las influencias etiquetadas como J bien podrían excluir dicha autoconciencia y el consiguiente motivo negativo, y estar relacionadas con algún propósito completamente distinto y un motivo más positivo.

Por lo tanto, si bien las voliciones involuntarias o voluntarias implicadas en los impulsos «espirituales», como todos los demás actos de voluntad, pueden verse facilitadas o dificultadas por diversas influencias, estas últimas no son fundamentales para la lógica de dichos impulsos. La esencia de este impulso radica en que existe una voluntad inconsciente incipiente (una veleidad) o en curso (la acción real ha comenzado), y que esta continúa hasta que sea obstaculizada (impedida o revertida) por un acto de voluntad opuesto y más consciente. Por consiguiente, estos impulsos en sí mismos no son necesariamente influencias.

Uno puede o no darse cuenta de lo que está haciendo antes de hacer lo contrario. El agente no necesita ser consciente de su acto impulsivo (la voluntad inconsciente) para despertar su reacción (la voluntad consciente). Si bien esta mayor consciencia puede, en ocasiones, facilitar esta última, en algunos casos puede dificultarla y, en otros, no tener ninguna influencia.

Un impulso espiritual constituye una situación «objetiva», en el sentido de que el agente, aunque esencialmente libre, se encuentra de alguna manera atrapado en un determinado curso de acción, del cual no puede liberarse sin un esfuerzo especial de conciencia y voluntad. Esto resulta más restrictivo que la situación de influencia, que no implica ningún compromiso o implicación previa.

La veleidad o actualidad de la voluntad involuntaria implicada en tal impulso tiene, por supuesto, causas. La causa principal es la elección o decisión inicial del alma de querer en la dirección en cuestión; esto puede denominarse autoprogramación. Esta postura o actuación inicial bien puede estar —de hecho, es probable que lo esté— influenciada por consideraciones mentales o materiales.

Estas últimas pueden ser la alineación natural de los fenómenos (términos y condiciones), o fenómenos establecidos de forma más o menos intencionada por otros agentes (por ejemplo, anunciantes comerciales, propagandistas políticos o «ingenieros sociales»).

La resistencia o oposición al impulso espiritual, es decir, la voluntad voluntaria en sentido contrario, también tiene causas. La principal es el agente, que, al afirmar o reafirmar su libertad, pierde interés en la voluntad inicial o adquiere interés en la nueva. Cada una de estas opciones puede, como es habitual, implicar diversas influencias, tanto favorables como adversas, que pueden ser fenómenos naturales o sociales. Finalmente, el alma decide deliberadamente dominar y desprogramar su voluntad anterior.

Mientras que rectificar los impulsos físicos y mentales inapropiados constituye una lucha del alma contra fuerzas relativamente externas a ella, revisar los impulsos espirituales inapropiados significa una lucha entre el alma y sí misma. Al preferir la consciencia a la negligencia, asumimos la responsabilidad de nuestros actos y alcanzamos el dominio de nosotros mismos.

13. LO CUASI-INTENCIONAL EN LA NATURALEZA

1. Intencionalidad

El concepto de ***propósito*** se relaciona, en primer lugar, con la acción humana. Visualizamos mentalmente, o proyectamos conceptual y verbalmente, un estado de cosas que deseamos lograr o asegurar su continuidad, y procedemos a hacer lo que consideramos necesario para alcanzar ese objetivo. La meta puede ser algo interno: una cualidad espiritual (como la fortaleza de carácter), un conocimiento o habilidad mental (como el razonamiento lógico) o una condición física (como no resfriarse); o puede ser una adquisición externa (como una comida o ropa nueva). Los medios son las acciones que realizamos para satisfacer dicho deseo.

> Así, las proposiciones relativas al propósito tienen básicamente la forma «Hago esto *para* aquello», o, de forma más general, « **el agente A hace X para lograr u obtener Y** ». Dicha proposición se refiere a la voluntad, siendo su sujeto (A) un agente humano, y el medio (X) algún acto o actos de voluntad, directos o indirectos, realizados por el agente en la búsqueda esperanzadora del objetivo (Y), que ha sido proyectado por la conciencia del agente.

Cabe señalar que el agente puede tener razón o no al pensar que Y es posible para él (¡y mucho menos que sea "bueno"

para él!), y puede tener razón o no al pensar que X específicamente es algo que puede llevarlo a Y. De hecho, puede admitir que su objetivo Y es incierto o que los medios que propone pueden ser inadecuados, y aun así ser considerado como alguien que hace X para Y.

En una segunda fase, el concepto de propósito se transmite a los animales superiores (aquellos que se supone que tienen voluntad), y tales proposiciones también pueden usarse para ellos. Y como veremos más adelante, en una tercera fase, el concepto se aplica *por analogía* y en un sentido diluido a las funciones no volitivas de nuestros órganos y los de ellos, así como a otros organismos vivos (sin voluntad) como las plantas; podemos referirnos a tales propósitos "como si" como *cuasi-propósitos* .

Además, solemos aplicar el concepto de propósito a los objetos inanimados. Esto no significa que consideremos que dichos objetos elijan propósitos por sí mismos, ni que posean propósitos naturales inherentes. Tienen el propósito que *nosotros* —es decir, cualquier ser con voluntad propia— les *asignamos . Esto se refiere, entonces, más precisamente a la* ***utilidad*** del objeto, o de alguna parte de él, para los propósitos de algún agente. El objeto útil puede ser artificial o natural. Por ejemplo, la utilidad de una silla radica en que las personas se sienten en ella; una silla es un objeto diseñado y fabricado con este uso en mente. Por ejemplo, un mono usa una piedra que recogió para romper una nuez; aunque es un objeto natural, la piedra (en virtud de su tamaño y peso originales) tiene utilidad para este mono.

Las obras de arte, por supuesto, suelen considerarse intencionadamente «sin utilidad». Pero esto implica un uso restringido del término utilidad, sin excluir la utilidad de la expresión estética (para el artista), el placer (para el

espectador), la comunicación (entre artista y admirador) o la ofrenda (a Dios u otro ser querido). Lo que preferiríamos excluir de las obras de arte es la vanidad y el mercantilismo (la búsqueda de fama y fortuna), así como otros aspectos más materialistas y menos espirituales de la actividad humana.

2. Funciones orgánicas

La definición del concepto de función en el discurso biológico es simple y clara:

> La 'función' de un órgano (es decir, de cualquier parte de un organismo volitivo o no volitivo) y de sus características y actividades se refiere al **papel causal que desempeñan en *la preservación, el desarrollo y el fomento de la vida* del organismo en su conjunto** , o, de forma más amplia, en círculos cada vez más extensos, el fomento de la vida de su(s) especie(s) o de la vida en la Tierra.

Cabe destacar que esto deriva del concepto de *causalidad* , no de voluntad. Cuando utilizamos el término función en contextos volitivos, nos referimos al propósito o utilidad de la entidad, personaje o acción involucrada en la consecución de algún fin más o menos consciente, como ya se ha comentado. Aquí, el término función alude a algo *inconsciente* ; es decir, se entiende como análogo a propósito o utilidad, pero *sin implicar un objetivo del agente* .

Sin embargo, el concepto de función orgánica es en cierto modo análogo al de función voluntaria, ya que el órgano parece tender a la supervivencia, el mejoramiento o la reproducción del organismo. Es casi teleológico.

Muchos filósofos han lidiado con este problema, intentando conciliar la idea de la mera causalidad en la naturaleza con la impresión de que la vida tiende a la vida, como si una misteriosa

fuerza interna la impulsara en esa dirección específica. En particular, Aristóteles propuso el concepto de « *causa final* » [133]para abarcar tales tendencias inconscientes. Otros han comparado este aparente afán con la conación, denominándolo « *conatus* ». La biología moderna ha rechazado explícitamente esta explicación teleológica; si bien en la práctica, al menos en textos elementales o divulgativos, el discurso de los biólogos está implícitamente plagado de expresiones cuasi teleológicas [134]. (Si la reticencia está justificada, es necesario analizar por qué persisten estos hábitos lingüísticos y qué fórmulas verbales más coherentes y precisas podrían reemplazarlos en la práctica).

Sin embargo, como demuestra la definición de función orgánica propuesta anteriormente, ¡podemos tenerlo todo! Es un hecho observable que ciertas entidades materiales difieren de manera significativa de la mayoría de las demás: por ejemplo, si se planta una semilla en la tierra, crece hasta convertirse en una planta que, con el tiempo, da lugar a nuevas semillas; pero si se planta una piedra, puede sufrir cambios por erosión o fusión con otras piedras, pero nunca se «reproducirá». Basándonos en estas observaciones, con el tiempo hemos distinguido entre seres vivos y minerales (materia inanimada).

La peculiaridad de los seres vivos es que (aunque naturales y no artificiales) *sus partes están organizadas en sistemas, sosteniéndose mutuamente y al conjunto de diversas maneras* . Por supuesto, en ningún órgano u organismo hay una señal donde esté escrito "Hago esto por aquello". Sin embargo, a diferencia de las entidades no vivas, todas (o más precisamente, la mayoría) de las

---

133 Véase **el Apéndice 2** sobre la doctrina aristotélica de “las cuatro causas”.

134 Por ejemplo, cuando decimos «La naturaleza hace esto y aquello», o cuando reificamos una especie haciéndola parecer un agente, o cuando implicamos tácitamente que los acontecimientos —de los que es un sujeto pasivo— son sus actividades. Estos antropomorfismos suelen ocultarse en el uso de verbos equívocos, como «adaptación».

cualidades y actividades de la vida *son demostrablemente causa (es decir, son causantes* naturales o al menos extensionales de, o en lenguaje aristotélico: son causas eficientes de) la continuación de la vida individual (o más ampliamente, a través de la procreación y la protección y el apoyo social, la vida de la especie o del género, o la vida como tal).

> La expresión " **para** " (o similares, como " **para** " o " **con el fin de que** ") nos permite comunicar brevemente mucha información sobre los órganos y las consecuencias directas e indirectas de sus características y movimientos. Por ejemplo, los dientes son órganos "para" comer. La forma de algunos les permite cortar los alimentos; la de otros, triturarlos. Al moverse los dientes superiores e inferiores entre sí, se inicia el proceso digestivo que nutre la sangre con materia nueva, lo que mantiene el cuerpo (incluidos los dientes) fuerte y sano.

Cabe destacar que la base epistemológica para afirmar la existencia de eventos cuasi-intencionales en la materia viva no reside simplemente en que *el* evento aislado bajo escrutinio dé como resultado (por mera causalidad) una vida más larga y multiplicada, sino en que *todos (o la mayoría)* de los eventos en la materia viva tengan este mismo resultado concreto y abstracto. La razón por la que debemos admitir una frecuencia incompleta —decir «la mayoría» en lugar de «todos»— es que observamos que una minoría de partes, rasgos o actividades de los organismos son (o, en ocasiones, se vuelven) inútiles para la vida o incluso antitéticas a ella. Estas situaciones las descartamos como anormales o patológicas [135], considerándolas, en efecto, incidentes o accidentes en los procesos vitales.

El concepto de función orgánica no es, por tanto, directamente evidente desde el punto de vista ontológico, sino producto de la lógica aductiva. No existe irregularidad lógica en su formulación ni en su defensa. Se trata de una hipótesis empírica, una

---

135 Por ejemplo, un dedo extra o un cáncer de mama.

herramienta discursiva que nos permite *recopilar y ordenar* nuestras observaciones de ciertas entidades, características y movimientos del mundo natural. Facilita el discurso biológico, situando observaciones particulares en un sistema explicativo más amplio. Es un concepto causal basado enteramente en la causalidad, y no en la voluntad. No es teleológico, sino meramente cuasi teleológico (*como si lo* fuera).

El concepto de conatus, desde un punto de vista ontológico, afirma que ***los procesos físicos de la vida (en su mayoría) tienden a tomar una dirección determinada (más vida) en lugar de cualquier otra (menos vida)*** , del mismo modo que podríamos proponer, por ejemplo, que «los cuerpos permanecen en estado de reposo o movimiento uniforme en línea recta a menos que actúe sobre ellos una fuerza» o que «las cargas iguales se repelen y las opuestas se atraen». Simplemente se refiere a ciertas necesidades causales o inercias para determinadas clases de objetos naturales (es decir, organismos vivos, no muertos ni materia inorgánica). Podemos decir, sencillamente: «las cosas son así» o «esa es su naturaleza». La idea de orientación inherente es lógicamente compatible con las ideas de ley natural y mecanismo físico.

Podemos argumentar que, así como a nivel subatómico (mecánica cuántica) los eventos pueden parecer espontáneos y naturales, y sin embargo, a mayor escala (de cuerpos físicos visibles), parecen regirse por leyes naturales, así también los eventos sin dirección de la materia inanimada, *en conjunto* (cuando se combinan en las estructuras específicas de la vida), pueden dar lugar a los eventos efectivamente direccionales de la materia animada. Aquí, de nuevo (como vimos en el debate sobre la voluntad en relación con las leyes de la física), lo que impide a algunos científicos admitir el conatus es su mentalidad [136]*reduccionista , su* negativa dogmática a considerar que «el todo puede ser más que la suma de las partes».

---

136 Digo "dogmática" porque es una doctrina a la que se adhiere sin pruebas específicas (es decir, sin experimentos ni fórmulas matemáticas que deriven lo vivo de lo inerte), sino *por anticipación.*

No se pretende ningún propósito consciente, y no hay nada místico ni metafísico en tal fuerza subyacente [137]. De hecho, aunque el concepto de función orgánica puede haberse originado por analogía con el de objetivo consciente (manteniendo la idea de meta, pero omitiendo artificialmente su implicación de consciencia), la función volitiva puede considerarse, en última instancia, un subconjunto o un caso especial de la función orgánica, en el sentido de que el agente volitivo generalmente cree que está cumpliendo su propósito en la vida al perseguir sus objetivos.

Partiendo de esta base, podemos vislumbrar el desarrollo de una « ***ética natural*** », cuyo criterio de valor sea simplemente la «vida», o *summum bonum* . Sin embargo, la principal dificultad de tal empresa radicaría precisamente en alcanzar un consenso sobre el significado del término «vida», que puede entenderse de diversas maneras: en un sentido materialista, psicológico o espiritual, en referencia al individuo o de forma más universal, en una o varias vidas, etc. ¡Todos se declaran provida en un sentido u otro! Por ejemplo, quienes practican abortos. La pregunta es: ¿de quién es la vida? O: ¿qué tipo de vida? [138]Así, volvemos al punto de partida.

> Sin embargo, creo que los problemas lógicos son superables, probablemente mediante argumentos dialécticos o dilemáticos. Dichos argumentos pueden adoptar formas como: « **tanto si se prefiere Y como si noY, el requisito sigue siendo X en lugar de noX** » o «

---

137 Se trata de un concepto secular, aunque los teístas conservan la libertad lógica de afirmar que este estado de cosas fue instituido por el Creador o está regulado por la Providencia, es decir, que la naturaleza fue o está programada de esa manera. Del mismo modo, los animistas pueden suponer una «voluntad de la Naturaleza» subyacente.

138 Por ejemplo, en el caso del aborto: "¿De quién es la vida?" – se dan prioridad a las necesidades o deseos de los adultos sobre los del feto; "¿Qué clase de vida?" – la vida del adulto que aborta queda marcada a partir de entonces por la decisión egoísta tomada.

> **tanto si se persigue X como noX, el resultado sigue siendo Y en lugar de noY** », donde X y noX se refieren a intermediarios alternativos, e Y y noY a consecuencias alternativas. Ciertos medios son necesarios, cualesquiera que sean los fines que se persigan; y existen ciertos resultados generales, cualquiera que sea el camino elegido. Mediante este razonamiento teleológico podríamos alcanzar al menos un terreno común.

De ello se deduce que, *desde un punto de vista biológico, el alma y sus facultades y funciones (cognición, voluntad y valoración) no deben considerarse diferentes de los demás órganos del organismo vivo que las poseen, ya sean físicos o mentales* . Los «órganos» espirituales son igualmente funcionales, orientados al mantenimiento y la perpetuación de la vida. Su complejidad, en comparación con otros órganos, les confiere mayor sensibilidad, flexibilidad y capacidad para cumplir dicha función; pero, precisamente esta ventaja, también incrementa las posibilidades y probabilidades de error y fallo.

El imperativo *natural* de la vida, inherente a todos los organismos como una especie de conatus, se transforma en un imperativo *ético* en los seres específicamente conscientes y volitivos, en proporción a sus capacidades cognitivas y libertad de voluntad. En los animales inferiores, la cognición y la voluntad funcionan instintivamente, mientras que en los animales superiores, la elección consciente se vuelve progresivamente más activa, alcanzando su punto máximo en los humanos; y, de hecho, en estas últimas especies, también existe una gama de comportamientos, que depende del desarrollo espiritual de cada individuo.

Por último, cabe señalar que nuestra definición anterior de función orgánica es lo suficientemente amplia como para incluir no solo las funciones de los órganos de organismos individuales, sino también las de *poblaciones* de organismos. La reproducción implica, como mínimo, la transmisión de la vida; pero en muchas especies (incluso en algunas plantas), los progenitores siguen manteniendo (por ejemplo, alimentando, protegiendo, educando) a

su descendencia durante un tiempo. Los individuos no directamente emparentados pueden ayudarse mutuamente dentro de diversas estructuras sociales, en grupos de distintos tamaños (como una pequeña tribu de hormigas o un gran estado-nación humano).

Además, diferentes especies pueden comportarse de forma simbiótica, favoreciendo la vida de las demás. A veces, no solo se benefician mutuamente, sino que son unilateral o mutuamente dependientes. Una especie puede cultivar activamente a otra para alimentarse de ella. La selección natural puede ser beneficiosa para el grupo seleccionado, ya que evita el agotamiento de los recursos ambientales. Incluso cuando no se manifiesta ningún beneficio para la víctima, se puede afirmar que una especie que se alimenta de otra cumple la función de mantener en la Tierra la vida en sí misma, la diversidad de la vida o formas de vida superiores.

Aunque no se puede decir que la materia inanimada en sí misma tenga funciones, podemos decir, por supuesto, que se ***utiliza*** En muchos procesos vitales inconscientes, por ejemplo, las plantas utilizan nitrógeno y luz solar para su crecimiento. Esto amplía el concepto de utilidad que presentamos anteriormente en relación con los propósitos conscientes.

En conclusión, hemos demostrado que es posible formalizar el «funcionalismo», haciendo referencia únicamente a la causalidad y al carácter común de ciertas entidades naturales denominadas vida. De este modo, hemos demostrado la concepción de eventos cuasi-intencionales de naturaleza inconsciente y hemos justificado el discurso teleológico sobre esta base.

3. La continuidad de la vida

Como vimos en la sección anterior, la gran mayoría de las características y procesos de los órganos de los organismos vivos tienen «funciones», es decir, desempeñan un papel causal en el mantenimiento de la vida. Este objeto de funcionamiento orgánico,

es decir, la «vida», puede entenderse en muchos niveles. En una primera fase, lo aplicamos a los factores fisiológicos del ser vivo individual. Posteriormente, con respecto a la creciente complejidad de la vida animal y humana, lo aplicamos a los factores psicológicos, mentales y espirituales.

a. Uno de los grandes descubrimientos de la biología moderna es que, a pesar de sus numerosas diferencias, todos los organismos vivos están compuestos por una o más células diminutas, visibles para todos bajo el microscopio [139]. Algunas células carecen de núcleo (procariotas); otras lo poseen (eucariotas). Las primeras incluyen bacterias y otros organismos unicelulares; las segundas, organismos tanto unicelulares como multicelulares (plantas, hongos, animales y humanos), compuestos por miles de millones de células. Así, cuando nos referimos a una planta de patata, un gato o un hombre o una mujer como un organismo individual, en realidad estamos hablando de una agrupación simbiótica de organismos más pequeños (las células que componen los órganos que conforman el organismo completo).

Tras una reflexión más profunda, resulta evidente que la vida no es solo un fenómeno individual, sino que se aplica a las poblaciones. Esto no es una mera metáfora: en muchas especies, el individuo no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir durante un tiempo significativo aislado del grupo (unidad familiar o mayor) al que pertenece. En efecto, el grupo es el organismo y el individuo es un mero órgano del mismo, con una función específica en relación con el conjunto (por ejemplo, una abeja en una colmena). Es un prejuicio de la concepción humana considerar «un organismo» como algo cuyos órganos son necesariamente contiguos e inseparables. También podemos considerar lógicamente como «un organismo» una entidad cuyas partes pueden desplazarse a cierta distancia unas de otras durante un tiempo, siempre que las

139 Los virus no son células; sin embargo, no son organismos independientes, sino más bien conjuntos de material genético y proteínas que se multiplican de forma parasitaria.

interacciones entre ellas sean suficientemente importantes para el conjunto.

Además, dado que todos los seres vivos se reproducen, podemos considerar a la descendencia como órganos de sus progenitores, y a los progenitores como órganos de su descendencia. Nuevamente, estas no son meras palabras, sino que reflejan continuidades materiales y temporales. En algunas especies, especialmente entre los animales superiores y los humanos, el comportamiento, la información y las posesiones materiales también se transmiten de generación en generación. Estas herencias genéticas y culturales se ignoran artificialmente al conceptualizar individuos discretos. Asimismo, los progenitores (plantas o animales) pueden sustentar la vida de su descendencia durante un tiempo: alimentándola, protegiéndola del frío, resguardándola de los depredadores, etc. A veces, la descendencia, a su vez, sirve a los progenitores de diversas maneras, e incluso puede servirse entre sí (lo que nos remite a los grupos mencionados anteriormente). Por lo tanto, cualquier línea de organismos vivos puede considerarse, en última instancia, como un único organismo que cambia de forma con el tiempo, dividiéndose y fusionándose.

Así, al menos algunos grupos de dos o más organismos vivos pueden considerarse organismos únicos con partes separables, cuya función es asegurar la subsistencia y mejorar la vida del conjunto, como en el caso de órganos unidos, pero con mayor flexibilidad. Este concepto es aplicable a la continuidad generacional en cualquier linaje familiar, así como a grupos poblacionales que pueden incluir numerosas familias.

Las relaciones causales implicadas en tales continuidades espaciales y temporales, así como materiales, mentales y espirituales, se basan fundamentalmente en la siguiente fórmula: « ***sin el órgano, el organismo no podría vivir o tendría mucha más dificultad para hacerlo; con el órgano, las posibilidades del organismo se hacen posibles o aumentan*** ». Esta fórmula se aplica claramente a partes de los individuos y a individuos dentro de grupos. Si nos extirpan el corazón, morimos; si nos cortan la

mano izquierda, nuestras posibilidades de supervivencia disminuyen; sin nuestros padres, no naceríamos ni sobreviviríamos mucho tiempo después del nacimiento; sin las generaciones más jóvenes, las mayores están condenadas en cuanto se debilitan; si nos excluyeran de la sociedad, la mayoría de nosotros moriríamos rápidamente.

Todo esto sugiere *la continuidad de la vida* . Además, la vida es verdaderamente uniforme en un sentido material, como lo indica otro hallazgo crucial de la ciencia moderna: *la universalidad del material genético de la vida (ADN)* . También podemos señalar numerosas similitudes anatómicas, metabólicas, conductuales y de otro tipo entre los seres vivos para reforzar y ampliar el concepto de continuidad. Por ejemplo, la observación de que la ontogenia reproduce la filogenia (cómo un feto humano se asemeja sucesivamente a un pez, luego a un reptil y finalmente a un mamífero inferior con cola) es impresionante.

b. Podríamos ir un paso más allá en esta perspectiva más amplia sobre la vida y argumentar, de forma especulativa, que en última instancia *toda la vida es una* , es decir, que todos los organismos vivos en la Tierra son aparentemente parte integrante de un mismo organismo viviente gigante. Esto se plantea aquí no para «probar» alguna tesis predilecta, sino simplemente para poner en perspectiva la continuidad de la vida, llevando el concepto al extremo con fines argumentativos.

La perspectiva ecológica es fundamental en este contexto. Cada organismo vivo habita un entorno *mineral* en constante cambio debido a causas físicas (como los rayos del sol, la formación o el deshielo en los polos terrestres, el viento, la lluvia, las inundaciones, etc.). Además, este entorno se ve constantemente alterado por dicho organismo, consciente o inconscientemente. Asimismo, dentro de este organismo, las especies e individuos vecinos conforman el entorno *orgánico* mutuo en cualquier momento y lugar, junto con el entorno mineral circundante. Las plantas compiten entre sí por

espacio y recursos minerales; a veces, cooperan eficazmente, como cuando una especie proporciona los compuestos químicos que necesita otra; la vida vegetal constituye un escenario cambiante para la vida animal; los animales destruyen, cultivan y consumen plantas; cazan, crían y consumen otros animales. Por lo tanto, el entorno vegetal y animal también se encuentra en constante transformación. Las especies de una misma región geográfica interactúan entre sí, al igual que los individuos de un mismo grupo. Todos los seres vivos en un entorno determinado interactúan de forma muy dinámica y se influyen mutuamente en diversos grados a lo largo del tiempo.

Como se mencionó anteriormente, a veces existen simbiosis entre individuos o grupos de diferentes especies o géneros. Por ejemplo, uno puede alimentar y proteger a otro, y alimentarse de él o ser protegido por él, como en las relaciones entre los humanos y el trigo, el ganado o los perros. Más aún, podríamos interpretar la situación en la que un organismo se alimenta de otro como un intercambio de partes entre dos entidades vivientes, donde una parte de sí misma se alimenta de otra, moviendo materia y energía a su alrededor. Sobre esta base, podríamos argumentar que es «natural» que un león se coma a una gacela, y que la gacela cumple su función en el contexto más amplio al ser devorada. Una especie se convierte en tributaria de otra.

Si consideramos de un solo vistazo la historia de la vida en la Tierra [140], desde su aparición hace unos 3700 millones de años, aproximadamente 800 millones de años después de la formación del planeta, resulta bastante *plausible pensar* que se trata de un único organismo que, con el tiempo, se ha dividido en multitud de

[140] No pretendo describir esta historia en detalle, pero recomiendo a todo lector que se informe sobre ella y se familiarice con los descubrimientos y teorías científicas actuales. Existen muchos libros excelentes sobre el tema y, por supuesto, hay mucho material interesante en internet.

"órganos separados" (individuos) compuestos por multitud de "órganos unidos" (componentes de los individuos) [141]. Cada uno de estos "órganos" del organismo completo nace, se mueve, se reproduce con otros, cambia y desaparece, en respuesta a las condiciones cambiantes dentro del propio organismo (el entorno orgánico) y su entorno mineral, tendiendo siempre a la conservación de la vida como tal, la vida que reside en él; la vida no es otra cosa que esta misma tendencia conductual.

Es posible que alguna extrapolación de este tipo resulte útil para el desarrollo de una ética natural. Algunos ecologistas utilizan la idea de *la unidad de la vida* para fomentar la protección generalizada de la naturaleza, en una época en que la humanidad la destruye cada vez más. Algunos sostienen que esto es excesivo y utópico, aunque dudo que la humanidad llegue a ser culpable de un altruismo autodestructivo. Sin duda, es posible concebir un modelo equilibrado que establezca *jerarquías de valores razonables* , que tengan debidamente en cuenta las necesidades sociales humanas y que, al mismo tiempo, se centren en la máxima protección de la vida en la Tierra.

141 Me refiero, por supuesto, a la autorreplicación de los primeros organismos unicelulares —los procariotas—, seguidos hace unos 1800 millones de años por los eucariotas; y luego a los primeros organismos multicelulares, las algas agregadas, que aparecieron hace unos 1500 millones de años. Los animales surgieron mucho más tarde, hace menos de 600 millones de años.

14. CONCEPTOS DE EVOLUCIÓN

1. La forma lógica de la evolución

Nuestra discusión sobre lo «cuasi-intencional» en la naturaleza nos lleva al tema de la «evolución», que algunos consideran un ejemplo ilustrativo. Con una mente abierta, examinaremos la cuestión. Evolución significa principalmente cambio: un cambio progresivo a lo largo del tiempo, de tal manera que las apariencias posteriores difieren considerablemente de las anteriores.

El término se utiliza a veces en física para describir la historia de la materia inanimada, desde los quarks primordiales, pasando por los eventos astronómicos, hasta los átomos pesados, las moléculas orgánicas y, finalmente (hasta ahora), las células vivas. En biología, se usa para referirse a los cambios en los grupos de población (especies), lo que implica un cambio más radical que el mero "desarrollo" de los individuos, término que alude al crecimiento de un organismo (sus órganos se vuelven más definidos y funcionales, las células se dividen y multiplican, etc., lo que hace que el organismo en su conjunto sea más capaz de afrontar las exigencias y los peligros de la vida).

Cabe señalar que mi interés aquí no radica en detallar, justificar ni criticar ninguna teoría biológica. Entiendo que existen dificultades en el tema, muchas de las cuales sin duda se han resuelto, y otras quizás no. Admito desde el principio que no estoy capacitado para juzgar entre pros y contras. Mi enfoque es filosófico, no biológico. Podría considerarse una investigación (a mi entera satisfacción, como lógico) sobre *el discurso* relativo a la evolución; es decir, qué significa la proposición «X evoluciona a Y»; qué tipo de proposiciones causales más básicas la sustentan; a qué conceptos apela.

Ahora bien, en mi trabajo anterior, *Lógica del futuro* [142], traté la lógica del ***cambio*** con cierto detalle, haciendo referencia a dos formas principales de cambio:

- ' **Alteración** ', donde una cosa individual clasificada como X y no como Y al principio, se clasifica como X e Y en un momento posterior; para lo cual utilicé la forma "este X llegó a ser Y".
- ' **Mutación** ', donde algo individual clasificado como X y no como Y al principio, se clasifica como Y y no como X en un momento posterior, para lo cual utilicé la forma "este X se convirtió en Y".

En el primer caso, el individuo permanece como X mientras cambia de no-Y a Y; mientras que en el segundo caso, el individuo deja de ser X antes de cambiar a Y. Cabe señalar que es posible reformular *alteración* como mutación (este X-no-Y se convirtió en XY), o mutación como alteración (esta cosa, que era X-no-Y, se convirtió en Y-no-X).

Estas formas son, por supuesto, cuantificables; es decir, podemos decir «todos los X» o «algunos X» en lugar de «este X». Dichas formas son útiles para analizar el movimiento de individuos de una clase a otra, ya sea permaneciendo esencialmente iguales en algún aspecto o sin permanecer esencialmente iguales. Huelga decir que ignoran las etapas intermedias, pero estas complejidades pueden resolverse mediante especificaciones adecuadas. Sin embargo, estas formas no son aplicables a la evolución, aunque pueden utilizarse para analizar aspectos o partes de ella.

El término «mutación», tal como se usa aquí (es decir, por el lógico), parece corresponder al que emplean los biólogos en la expresión «mutación genética». Para información del lector, un gen consiste en una larga cadena de moléculas con ciertas

142 Véase el capítulo 17.

propiedades. Los genes (individual o colectivamente [143]), junto con ciertas condiciones ambientales [144], determinan muchos rasgos y procesos físicos, incluyendo numerosos patrones de comportamiento, de los seres vivos. Se heredan de generación en generación desde el origen de la vida, asegurando que los atributos de los padres se reproduzcan en la descendencia prácticamente sin cambios.

> Sin profundizar demasiado en la bioquímica, la estructura molecular esencial de los genes es el ADN, que consta de cuatro nucleótidos denominados A, C, G y T. Estos últimos solo pueden emparejarse físicamente de cuatro maneras: TA, CG, AT y GC, que se denominan respectivamente U, C, A y G. Estos últimos, a su vez, constituyen las cuatro letras del código genético; estas pueden combinarse en 64 conjuntos de tres letras (llamados codones), por ejemplo, UUU, UCA, GAU, CGA, etc. Estos tripletes dan lugar a solo 20 aminoácidos (y otras tres moléculas que actúan como señales de parada). Unos cientos de aminoácidos pueden combinarse en una serie repetitiva; por ejemplo, CAU-CAU-CAU, etc. Esa es la estructura molecular de un gen.
>
> Se puede decir que un mismo gen tiene dos o más variantes, si ahora entendemos el término «gen» en referencia a *su función biológica* , en lugar de a *su composición química exacta* . Por ejemplo, el gen que controla el color de las flores de un guisante. Estas variantes se denominan «alelos», y la diferencia molecular entre ellas puede ser tan solo un aminoácido en una cadena de varios cientos. En nuestro ejemplo, existe un alelo para las flores moradas (dominante) y otro para las

---

143 Me refiero aquí a la herencia poligénica, donde un rasgo es función de dos o más genes. Los rasgos ligados al sexo son un ejemplo importante.

144 Tales como la luz o la oscuridad, el calor o el frío, la sequedad o la humedad.

blancas (recesivo). Cuando estos genes se combinan en la reproducción, se comportan según ciertas reglas, dando lugar a las numerosas variaciones entre los individuos de una especie. En general, los genes son estables y se reproducen de forma predecible.

Sin embargo, muy raramente (quizás una vez entre mil o un millón), se producen mutaciones en los genes debido a [145]causas físicas fortuitas, como la radiación o la contaminación química. La mutación genética puede consistir en la sustitución, eliminación o adición de una sola letra del código genético, pero esto cambia radicalmente la naturaleza y el efecto del gen. Por ejemplo, en la serie CAU-CAU-etc., si se elimina una U, obtenemos CAU-CA↓C-AUC-AUC-etc.; alternativamente, si se añade una C, obtenemos CAU- **C** CA-UCA-UCA-etc. Nótese que la secuencia CAU no se pierde, sino que se desplaza una posición. Si la mutación se produce en las células sexuales o en las células que las originan, el gen mutante se transmite a la descendencia (que puede o no sobrevivir y reproducirse).

Así, desde una perspectiva lógica, si simbolizamos (estos símbolos son inventados, no tomados de la genética) el gen original como O y el gen mutante como M, la mutación se expresa en una proposición de la forma "el gen O se convierte en el gen M". Si, alternativamente, consideramos que O y M son "el mismo" gen K, en el sentido de que ambos se refieren a la clave genética de algún rasgo o proceso biológico específico (como el color de la flor), sin especificar la variación precisa (por ejemplo, color azul o rojo), entonces podemos describir el cambio de O a M como una alteración de [146]K.

---

145 Cabe señalar que, si bien la probabilidad es baja, la misma mutación puede presentarse ocasionalmente en diferentes individuos.

146 En tal caso, K representa todas las moléculas que O y M tienen en común, excepto aquellas que las diferencian.

Otra forma importante en biología es, por supuesto, la forma de ***reproducción*** , por ejemplo: «X reproduce a Y», donde los términos X e Y se refieren a *entidades individuales similares* . Esta forma no solo implica *un cambio* (es decir, al menos, el surgimiento de Y), sino que también significa *una relación causal* entre los términos (el primero da origen al segundo, de alguna manera). Los individuos involucrados pueden ser organismos completos o genes. En cualquier caso, la forma puede aplicarse a un progenitor y su descendencia inmediata, o, de forma más general, a la descendencia de su descendencia, etc.

> Cabe señalar que, anteriormente, he supuesto que la mutación genética implica la mutación lógica (tal como se definió antes), de modo que un gen individual (O) se *transforma físicamente* en otro gen individual (M). El gen mutante M podría entonces reproducir copias fieles de sí mismo. Sin embargo, también sería concebible que los genes en cuestión (O y M) fueran individuos diferentes, dando origen el primero al segundo mediante un proceso de duplicación defectuoso, y coexistiendo ambos durante algún tiempo. En este escenario alternativo, la mutación genética no implicaría una mutación lógica, sino una forma de reproducción que no implica continuidad física entre el gen progenitor y su descendencia inmediata, una relación más parecida a la que existe entre un progenitor y la descendencia de su descendencia. No tengo los conocimientos suficientes de biología para afirmar si este tipo de «reproducción atípica» llega a ocurrir realmente.[147]

---

147 En cualquier caso, las palabras no son el problema. Los vocabularios de la lógica y la filosofía, por un lado, y de las ciencias específicas (como la biología), por otro, están relacionados, pero no siempre tienen la misma connotación. A veces, como en este caso, el término lógico se define con mayor precisión de lo habitual; en otros casos, ocurre lo contrario, como por ejemplo con los términos «género» y «especie», que en lógica se refieren vagamente a cualquier clase superior y subclase, mientras que en biología son más especializados.

En el caso de ***la evolución ,*** debe utilizarse una forma distinta: « **la especie X evoluciona a la especie Y », de modo que los individuos que pertenecen a la clase inicial X no sean las mismas unidades que los individuos que pertenecen a la clase final Y. Cabe destacar que las unidades de la clase Y** *no son ni fueron nunca* unidades de la clase X; por lo tanto, se trata de una situación lógica muy diferente a la de la alteración y la mutación.

Cabe señalar que, una vez más, solo especificamos los estados inicial y final, aunque podría existir una larga sucesión de cambios (alteraciones y mutaciones) entre ellos. Sin embargo, se presupone cierta continuidad, un vínculo *causal* entre las unidades iniciales y finales; en biología, esto se manifiesta en la reproducción o la afiliación: las primeras unidades son los ancestros y las últimas, sus descendientes. Además, las causas de los cambios involucrados no se especifican ni se infieren, sino que deben aclararse por separado mediante proposiciones causales apropiadas. La cronología, o el tiempo transcurrido entre los términos, también puede especificarse por separado.

En la evolución, los individuos que pertenecen a una clase procrean otros individuos de la misma clase, pero estos se alteran o mutan ligeramente con el tiempo; y en algún momento, los cambios son tan pronunciados que ya no podemos considerar a los nuevos individuos como pertenecientes a la misma clase. En la evolución, una clase (o un segmento de ella) es efectivamente reemplazada por otra, de forma similar a como en la mutación un individuo experimenta un cambio de esencia. Así, la forma de evolución presenta aspectos tanto de modalidad extensional como natural, ya que sus términos no se refieren a los mismos individuos y, sin embargo, implican una continuidad real entre ellos. Como veremos, esta dualidad modal también se da en otros aspectos de la evolución.

> La forma de referencia implícita en esta proposición no es, por lo tanto, distributiva, colectiva ni de colección (como en otras formas), sino algo nuevo y más complejo. Consiste en que (solo) algunos miembros de la clase X

> terminan siendo todos los miembros de la clase Y; y, además, la continuidad entre los miembros de X e Y no se debe (generalmente) a vínculos individuales, sino que implica fusiones (entrecruzamientos sexuales) en todos los sentidos, en cada generación y a lo largo de muchas generaciones.

Nótese que, así como podríamos reformular mutación como alteración centrándonos en una clase más amplia como sujeto («cosa» en lugar de «X»), en el caso de la evolución, si nos centramos en un género común a las especies de origen y destino, como «seres vivos», la forma proposicional puede modificarse para implicar un cambio menos radical. Por ejemplo (disculpen si me equivoco en algún dato), en lugar de decir «mesohippus evolucionó a merychippus», podríamos decir «equus (el género de los caballos) *pasó de* mesohippus *a* merychippus». Las palabras elegidas (por ejemplo, «pasar») no son tan importantes; lo que importa es que la relación formal implicada es muy diferente.

Estos cambios de perspectiva nos permiten tener presente lo que permanece inmutable en medio del cambio; por ejemplo, a lo largo de la historia de la evolución, el hecho de la vida ha permanecido constante, mientras que solo han cambiado sus expresiones particulares.

Los lógicos deben escribir un nuevo capítulo en la lógica del cambio, tratando en detalle las proposiciones relacionadas con la reproducción y la evolución. No intentaré hacerlo aquí, sino que continuaré con otro tema.

2. Evidencia de evolución

El término evolución debe entenderse, en primer lugar, de forma neutral, refiriéndose a cualquier cambio *aparente en las especies de organismos vivos, ya que la mera* ocurrencia de dicho cambio es, de entrada, objeto de debate. En segundo lugar, si se admite tal cambio, surge la pregunta de *cómo* podría producirse; y aquí se

han propuesto diferentes hipótesis, una de ellas la «teoría de la evolución» de Darwin y sus posteriores mejoras.

Otra cuestión que surge en este contexto es si tales cambios eventuales pueden considerarse direccionales en algún sentido, es decir, si la evolución puede verse como una especie de "conatus" en el sentido descrito en el capítulo anterior, que otorga a la vida la posibilidad de persistir en circunstancias cambiantes.

Respecto a la primera cuestión, la evidencia paleontológica y geológica disponible es clara: se encuentran diversos restos fósiles en diferentes estratos terrestres, que pueden datarse científicamente mediante diversas técnicas. Se ha observado que los estratos más antiguos contienen fósiles que los más recientes no poseen, y viceversa; y, en general (salvo algunas excepciones), las formas más antiguas han sido estructuralmente más simples que las posteriores. De ahí podemos inferir que la vida en la Tierra no siempre ha tenido las mismas formas: las especies han aparecido y desaparecido; y, en particular, la humanidad y muchas otras especies que pueblan la Tierra hoy en día son relativamente recientes en su aparición.

Nuestra experiencia demuestra que la vida engendra vida, y que ninguna forma de vida surge de la no vida. Partiendo de la base de que las especies posteriores no aparecieron de la nada, sino que debieron provenir de algún lugar, es razonable suponer que evolucionaron a partir de especies anteriores. Algunos lo denominan el «hecho» de la evolución, aunque, por supuesto, se basa en inferencias.

Cabe señalar que dicha inferencia implica un cambio de perspectiva, pasando de la «diferencia» al «cambio». En el modo *extensional* de la modalidad, hablamos de «cambio» cuando nos referimos simplemente a diferencias estáticas entre dos instancias *de un mismo tipo* , ya que lo que cambia es la apariencia de las cosas ante el observador al desplazar su atención de un ejemplar a otro. Esto difiere del «cambio» en el modo *natural* (físico, espacial y temporal) de la modalidad, que se refiere a las distintas apariencias *de un mismo individuo* a lo largo del tiempo.

Tal razonamiento no es, en sí mismo, epistemológicamente ilegítimo, siempre que comprendamos y recordemos que *es inductivo y no deductivo* . Es decir, la evidencia del modo extensional se utiliza de forma aductiva para confirmar la hipótesis del modo natural, pero no la prueba de manera definitiva. Debe aportarse más evidencia, si es posible; y no debe encontrarse ninguna evidencia empírica que niegue definitivamente la hipótesis. Si recordamos que, dado que no hemos observado directamente especies que den lugar a nuevas especies durante nuestra vida ni en el laboratorio, esta inferencia se basa únicamente en evidencia indirecta, permanecemos abiertos a corregirla si se encuentra evidencia en contrario.

De hecho, los biólogos no solo se basan en descubrimientos fósiles para respaldar la idea del cambio de especies. También señalan uniformidades morfológicas, metabólicas, genéticas y de otro tipo, que refuerzan aún más esta primera hipótesis, hasta el punto de hacerla casi innegable. Estas analogías, por cierto, también implican algunas inferencias del modo extensional al modo natural de la modalidad. Parece razonable suponer que organismos similares deben descender de progenitores comunes, pero no es del todo descabellado pensar que, de hecho, existieron árboles de la vida paralelos y completamente independientes bajo leyes naturales uniformes.

> Digamos (a modo de ejemplo, aunque esta descripción no está probada y cabría preguntarse por qué no se ha repetido desde entonces) que la vida [148]surgió químicamente en charcos de agua repletos de moléculas «orgánicas» (que contenían carbono, quizás aminoácidos) bajo el impulso de un rayo (un aporte de energía). Existen

[148] Aún desconocemos el origen de la vida. La mayoría de los biólogos suponen que la vida surgió de forma natural en la Tierra cuando las condiciones ambientales se volvieron adecuadas. Sin embargo, algunos sugieren que bacterias simples llegaron del espacio exterior adheridas a meteoritos (dejando de lado la cuestión de cómo, cuándo y dónde se formaron).

dos posibilidades: o bien la formación de la primera célula viva fue un evento excepcional *y único* , del que desciende toda la vida en la Tierra hoy en día, o bien *muchas* «primeras células vivas» surgieron independientemente unas de otras en diferentes lugares a lo largo de un extenso periodo de tiempo, dando origen a linajes distintos pero similares, muchos de los cuales, aunque no todos, perduraron, e incluso algunos pudieron haber convergido (entremezclado sexualmente). La pregunta implícita puede, ciertamente, no tener mucha importancia, pero se plantea aquí para enfatizar que los meros hechos de uniformidades genéticas y de otro tipo no la responden.

¿Acaso la biología defiende la existencia de un organismo individual en el origen de toda la vida en la Tierra, un equivalente unicelular del Adán bíblico, o es preferible la hipótesis de la pluralidad de las primeras células? Se podría argumentar a favor de la «monogénesis», afirmando que es menos oneroso suponer que un fenómeno estadísticamente improbable como la formación de la vida haya ocurrido una sola vez que muchas. O se podría argumentar a favor de la «plurogénesis», argumentando que, una vez que se dieron las condiciones naturales favorables, explosiones aleatorias de rayos probablemente producirían multitud de resultados similares en charcos dispersos a lo largo del tiempo, en lugar de un accidente único. Dado que la materia generalmente reacciona de forma uniforme a condiciones uniformes, es probable que estos primeros organismos vivos tuvieran una composición y estructura similares.

Otra prueba más directa de los cambios posibles en la vida es la experiencia del ser humano con la cría selectiva de plantas y animales a lo largo de la historia, que ha dado lugar a variedades

con poca semejanza con las originales [149]; por ejemplo, cómo las finas hierbas silvestres se convirtieron en ricos cultivos domésticos de trigo o cebada, o cómo los lobos evolucionaron hasta convertirse en perros de todas las formas, colores y tamaños, desde chihuahuas hasta san bernardos. Hoy en día, la ingeniería genética también aporta pruebas de posibles cambios, aunque hasta ahora (que yo sepa) no se han demostrado en el laboratorio cambios de especies (que sean viables y capaces de reproducirse) [150].

Sin duda, el análisis genético de todas las especies que se está llevando a cabo actualmente en biología resolverá muchos, si no la mayoría, de los problemas de taxonomía y genealogía. Quienes sentimos curiosidad por este tema somos muy afortunados de vivir en esta época histórica [151].

Partiendo de la premisa de que la evolución es una suposición razonable a la luz de todas las pruebas disponibles, el siguiente paso es intentar explicar de forma convincente *cómo* se produce dicho cambio, es decir, su etiología. Charles Darwin (1809-1882) propuso en 1859 una teoría clara para explicar este fenómeno de manera naturalista, es decir, sin presuponer alguna fuerza misteriosa similar a la voluntad propia que reside en la materia viva inconsciente, y sin recurrir a la intervención divina en cada momento.

Esta «teoría de la evolución» se perfeccionó posteriormente con la difusión, en 1900, del trabajo genético de Gregor Johann Mendel (1822-1884) (aunque se había publicado por primera vez en 1865). Darwin hablaba de «variaciones» biológicas, pero no tenía una

---

149 Aunque, hasta donde yo sé, no se trata de cambios de especie. Es decir, los perros y los lobos pueden reproducirse juntos.

150 Y debo decir que, personalmente, me parece absolutamente obscena y criminal la idea de la manipulación genética de seres vivos (especialmente animales, pero también plantas). Al mencionarlo, no pretendo incitar ni condenar.

151 ¡Hace poco leí que, genéticamente, los hongos están más emparentados con los animales que con las plantas!

idea clara de cómo se producían. Mendel, mediante experimentos cuantitativos, descubrió con mayor precisión cómo se transmitían las características variantes de padres a hijos, a través de lo que más tarde se denominaría genes. La teoría «sintética», que combina las ideas de Darwin y Mendel, se ha ido perfeccionando desde entonces.

3. Mutación aleatoria

Nuestro interés aquí no radica en la biología, sino en las lecciones etiológicas que podemos extraer de ella. Uno de los conceptos de la teoría evolutiva que debemos examinar es el de la «mutación aleatoria» de los genes. Cabe mencionar que Mendel no previó la mutación genética, sino únicamente la variación mediante la interacción de genes dominantes y recesivos. Fue Hugo de Vries quien, en 1902, observó que los genes podían sufrir cambios radicales ocasionalmente. Posteriormente, en 1927, H. J. Müller identificó algunos de los agentes causantes de dichas mutaciones: se descubrió que los rayos X, la luz ultravioleta y ciertas sustancias químicas eran mutágenos.

Las mutaciones genéticas son una parte común de la vida, aunque poco frecuente. Consideradas individualmente, su impacto en la especie es mínimo. Se estima, por ejemplo, que cada ser humano posee aproximadamente dos mutaciones nuevas entre sus 100 000 genes [152]. Con el tiempo, algunas de estas mutaciones podrían establecerse, pero la mayoría no lo harán. Las mutaciones por sí solas no determinan la dirección de la evolución.

Cuando los biólogos hablan de mutaciones *aleatorias* , se refieren a que las mutaciones genéticas que ocurren *no necesariamente* aumentan las probabilidades de éxito del organismo en el entorno en el que se encuentra. Estas mutaciones pueden ser beneficiosas, perjudiciales o incluso neutras; además, pueden ser viables y capaces de transmitirse a las generaciones futuras, o no. Por lo

152 Véase Curtis y Barnes, pág. 522.

tanto, no se puede afirmar que las mutaciones genéticas estén programadas en el organismo con el propósito de mejorar sus posibilidades de supervivencia. Esto se enfatiza para descartar la idea de que el gen haya detectado alguna característica ambiental y haya mutado para adaptarse mejor a ella.

Además, el término mutación aleatoria, espontánea o fortuita no pretende aludir a la noción de espontaneidad natural (es decir, a los efectos de la mecánica cuántica). Se considera que las mutaciones tienen una causa, en el sentido determinista de causalidad; ya hemos mencionado algunas de las causas o mutágenos. Dicha radiación o sustancias químicas forman parte del entorno inmediato de los genes, provocando su mutación. Sin embargo, la mutación es una mera reacción física del gen; no se asemeja a una «respuesta a un estímulo». No necesariamente hace que el organismo sea más resistente a la radiación o a las sustancias químicas peligrosas; de hecho, con mucha frecuencia, estos mutágenos dañan al organismo de forma irreparable.

Además, términos como «azar» se utilizan aquí para enfatizar las *coincidencias* de los eventos involucrados. La coincidencia se refiere a dos o más cadenas de eventos que convergen en un momento y lugar determinados; pueden estar completamente predeterminados, y sin embargo, su encuentro es (relativamente) una cuestión de azar. Por ejemplo, un organismo puede extraviarse en un lugar contaminado, que no forma parte de su entorno natural; por ejemplo, una semilla de planta arrastrada por el viento o un animal errante que aterriza en Chernóbil. Aquí, «azar» podría referirse a la imprevisibilidad de la mayoría de los eventos puramente físicos en la práctica, incluso cuando se comprenden en teoría; o, en un sentido más amplio, a las posibilidades de la voluntad (de animales o humanos).

En lo que respecta a la voluntad humana, actualmente podemos producir mutaciones intencionalmente mediante la aplicación de radiación o sustancias químicas adecuadas. Aún más impresionante es el advenimiento de la ingeniería genética. En este sentido, deberíamos ampliar el concepto de mutación, incluyendo

tanto la mutación artificial como la natural. El término mutación «aleatoria» se aplica únicamente a estas últimas, y no a las mutaciones debidas a la intervención voluntaria.

Se dice que las mutaciones naturales son aleatorias para sugerir que, *si bien tienen causas físicas, se trata de eventos aislados y no de reacciones sistemáticas a las condiciones fisiológicas del organismo en cuestión o a las condiciones físicas de su entorno* . Esta idea se planteó en oposición a una teoría alternativa a la de Darwin, propuesta por Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) [153], según la cual las características adquiridas por los padres en interacción con el ambiente podían ser heredadas por la descendencia.

Esta última tesis implicaría que, a medida que su hábitat y su cuerpo experimentan cambios, cualesquiera que sean las causas eficientes, un organismo podría desarrollar reacciones o respuestas genéticas adaptativas que aumentarían sus posibilidades de supervivencia. Se sugería una especie de mecanismo regulador o de retroalimentación. En el caso de las plantas (y las funciones equivalentes en los animales), tales reacciones serían inconscientes: eventos producidos directamente por leyes puramente físicas. En el caso de los animales (al menos los superiores, incluidos los humanos), las reacciones podrían denominarse «respuestas», en la medida en que podrían producirse indirectamente a través de la mediación de la conciencia; es decir, al ver (o percibir de otro modo, e incluso concebir) tal o cual configuración ambiental o corporal, el organismo prepara automáticamente los cambios genéticos apropiados que aumentan sus posibilidades de supervivencia (o las de su descendencia).

Cabe señalar que no propongo aquí ninguna teoría personal, sino que, como filósofo, considero la variedad de instrumentos conceptuales a nuestra disposición, es decir, elaboro una especie de diagrama de flujo con posibles preguntas y respuestas. Para

153 Y, en efecto, según entiendo, ¿en algún momento por Darwin? Sin embargo, su teoría final está libre de esta suposición.

comprender mejor la teoría de la evolución de Darwin, es necesario entender la tesis alternativa de Lamarck, puesto que una se contrapone a la otra.

Cabe señalar que los cambios en las características externas (fenotipos) que aquí se analizan son aquellos que requieren mutaciones genéticas (genotipos). No nos interesan los desarrollos físicos (u otros) que ya están programados como *potenciales* en la configuración genética actual y que pueden actualizarse *fácilmente* bajo condiciones ambientales, fisiológicas o volitivas adecuadas; por ejemplo, como el aumento del tamaño de un músculo mediante el ejercicio, la adquisición de una habilidad mediante el entrenamiento o el incremento del conocimiento mediante el aprendizaje. La tesis lamarckiana sugiere que tales actualizaciones de potenciales pueden, a su vez, generar nuevos potenciales (lógicamente, por supuesto, estos últimos ya son «potenciales», pero de forma menos inmediata, ya que requieren una reestructuración de su materia subyacente).

Cuando el lamarckismo habla de «herencia de caracteres adquiridos», se refiere a modificaciones más profundas en el código de la vida. Algún evento o proceso físico o mental, como el nuevo uso de un órgano en un entorno diferente, desencadena (quizás no siempre, pero sí cuando se manifiesta una necesidad específica) un cambio en la información genética, de modo que la siguiente generación no necesita repetir el proceso de adquisición, sino que hereda el carácter. El lamarckismo sostiene que las mutaciones *genéticas* pueden resultar, de forma no aleatoria, de causas significativas como cambios ambientales, condiciones fisiológicas o incluso trabajo intencional.

El ejemplo más conocido es el de las jirafas, cuyos cuellos, según Lamarck, crecían progresivamente con cada generación para alcanzar alimentos en las ramas más altas de los árboles. Esto significa que, al encontrar alimento a menudo demasiado alto, los individuos se esforzaban por alcanzarlo, y su material genético se modificaba para adaptarse a las nuevas condiciones. De esta forma, según esta tesis, la evolución está programada

mecánicamente en la vida, aunque de manera flexible y no excesivamente mecanicista. En otras palabras, las mutaciones genéticas son eventos *funcionales* ; al igual que el flujo sanguíneo o la sensibilidad, son un medio por el cual la vida se perpetúa. Se implica un *conatus* : algún tipo de esfuerzo o tendencia inconsciente hacia la continuidad de la vida está inscrito en el organismo.

Por otro lado, la tesis darwiniana, si bien admite que existen causas físicas detrás de la aleatoriedad de la mutación genética (como en cualquier evento físico), niega toda relación sistemática entre entornos específicos (o las condiciones internas resultantes) y direcciones particulares del cambio. Las mutaciones bien pueden ser —y evidentemente a menudo lo son— irrelevantes para la vida, o incluso contrarias a ella. El hecho de que algunas mutaciones parezcan mejorar convenientemente las posibilidades de supervivencia del organismo en circunstancias cambiantes no debe interpretarse como evidencia de una predisposición intrínseca a favor de esa causa. La mutación aleatoria sugiere que las probabilidades de mutaciones favorables no son, en promedio, mayores que las de mutaciones desfavorables o que las que no son ni favorables ni desfavorables.

La hipótesis de Lamarck no es descabellada; un mundo en el que los organismos individuales están diseñados para reaccionar o responder de forma constructiva a las condiciones cambiantes, transmitiendo sus mejoras a su descendencia, resulta concebible. Sin embargo, los biólogos han llegado a la conclusión de que la hipótesis de Darwin, menos ordenada y predictiva, se ajusta mejor a todos los datos empíricos descubiertos o considerados hasta la fecha. Huelga decir que acepto esa conclusión.

no podríamos considerar la evolución darwiniana como una especie de «esfuerzo inconsciente». Hago esta pregunta no por un deseo reaccionario de reafirmar una vieja idea, sino desde una perspectiva filosófica: la necesidad de evaluar con objetividad lo que abarcan y excluyen nuestros conceptos comunes. Me parece

que podemos armonizar estos conceptos, a primera vista antitéticos, de la siguiente manera.

Podríamos ver La mutación aleatoria, en conjunto, es precisamente *el recurso que* la vida utiliza para asegurar estadísticamente su supervivencia en cualquier entorno posible que pueda encontrar a lo largo del tiempo . Esta suposición no tiene nada de especial; se pueden establecer analogías. Basta con mirar por la ventana y observar cómo los árboles producen anualmente miles de semillas, ninguna exactamente igual a otra, de las cuales, como mucho, uno o dos ejemplares darán origen a nuevos árboles. La vida funciona así: produce ensayos en masa con la remota posibilidad de que algunos ejemplares superen los obstáculos. En lugar del recurso lamarckiano más obvio de cambios genéticos *ad hoc* , la naturaleza aparentemente ha optado por confiar en la ley de los promedios.

En ese caso, las mutaciones aleatorias son, en general, actos que perpetúan la vida, encajando perfectamente en la definición general de vida como una serie de actos autosostenibles. Si bien las mutaciones genéticas son *individualmente* «productos del azar», *en conjunto* constituyen uno de los recursos que la vida tiene a su disposición para su propia supervivencia. En este sentido, los mutantes genéticos no se diferencian esencialmente de las variantes genéticas. Son «experimentos a ciegas», del mismo modo que una raíz crece en línea recta hasta que encuentra un obstáculo o un ratón decide, sin saberlo, dirigirse hacia el oeste hasta encontrarse con un gato; solo que ocurren a un nivel más radical y el adversario al que se enfrentan es el entorno en su conjunto (muchos entornos diferentes) durante un largo período de tiempo (muchísimas generaciones).

¿Por qué presumir que la vida debe ser estática o cambiar de forma ordenada? Bien podría considerarse «programada» para cambiar de manera aleatoria. Lo impredecible también puede recibir el estatus de «conatus», siempre que su efecto *general* sea el fomento de la vida. El hecho de que algunos (o incluso la mayoría) de los experimentos a ciegas fracasen no los descalifica como

cuasi-intencionales, ya que incluso los experimentos conscientes pueden fallar repetidamente y aun así considerarse intencionados. Al ampliar así nuestra perspectiva, reconocemos la evolución de las especies, *sea cual* sea su forma de ocurrir, como un proceso vital perfectamente natural, en lugar de considerarla un accidente. La mutación aleatoria no es, entonces, una disfunción inexplicable de los genes, sino una función completamente normal que sirve para diversificar aún más las posibles adaptaciones a los cambios ambientales y, por lo tanto, aumentar las probabilidades de supervivencia de la vida en sí.

En última instancia, a la vida no le importa (por así decirlo) qué forma adopta, siempre y cuando continúe. Así, lo que parece accidental en relación con una forma *particular* de vida, resulta casi intencional para la vida *en su conjunto* . Si imaginamos la vida en la Tierra como un organismo colectivo, podemos asignarle un "órgano" abstracto de mutación genética. Este órgano es inherente a los genes de cada organismo, a modo de un modo o ley de funcionamiento aplicable a los genes. De vez en cuando, genera combinaciones genéticas aleatorias, que pueden o no resultar útiles en ciertas circunstancias para el mantenimiento de la vida en la Tierra.

Así pues, sin negar en absoluto el darwinismo, sino todo lo contrario reconociéndolo, aparentemente podemos seguir afirmando la evolución como una especie de "esfuerzo inconsciente".

4. Selección natural

Otro concepto que merece ser analizado por razones etiológicas es el de la selección natural. Esta idea postula que las nuevas características surgidas de mutaciones genéticas aleatorias pueden persistir y propagarse en un grupo con el tiempo, desplazando a las antiguas o coexistiendo con ellas. Si una característica no es compatible con el entorno, los individuos que la poseen desaparecerán y dejarán de reproducirla; mientras que si una

característica se adapta en mayor o menor medida al ambiente, persistirá y se propagará proporcionalmente. Esto se conoce como la supervivencia del más apto [154]. Por supuesto, si un individuo no se reproduce, es irrelevante para la evolución, independientemente de la adaptabilidad de su contenido genético (aunque puede influir indirectamente al afectar a otros individuos o al medio ambiente).

Una vez más, la intención conceptual del principio es el determinismo, es decir, explicar los eventos observados en términos de causalidad, *en lugar de* mediante conceptos causales aparentemente más oscuros o remotos. Al igual que con la mutación aleatoria, el atractivo fundamental reside en la coincidencia en un contexto causal. Esta hipótesis se prefiere a otras alternativas, como la espontaneidad natural, algún tipo de conatus, los «espíritus» animistas o la voluntad divina, en consonancia con la tendencia general de la ciencia moderna a favor de la simplicidad y el orden. La causalidad se considera, por lo tanto (con razón), la doctrina explicativa en la que se debe confiar ante todo, antes incluso de proponer cualquier alternativa; estas últimas solo entran en juego cuando la causalidad resulta claramente insuficiente.

En este contexto, se reivindica el determinismo al considerar la voluntad final de los humanos o de los animales superiores como algo inherente a la naturaleza, es decir, como una subcategoría de la causalidad. Esto podría justificarse argumentando que aquí nos ocupamos de la vida de las especies a gran escala, es decir, durante periodos de tiempo muy extensos (millones de años). En tal caso, el impacto de las voliciones individuales de los animales

---

154 Por cierto, me pregunto por qué algunos alelos son dominantes y otros recesivos. Esto me parece direccional. El valor de la variedad parece obvio: aumentar las probabilidades de supervivencia en diferentes condiciones. Pero dada la variedad, ¿por qué no se reproducen con la misma frecuencia todas las variantes de un gen? Si el alelo dominante lo es porque se adapta mejor a la mayoría de las condiciones, ¿por qué se mantiene el recesivo?

(incluidos los humanos) se vuelve irrelevante; se compensan entre sí como si existiera causalidad.

Sin embargo, el tema puede seguir siendo objeto de debate, señalando que cuando los seres con voluntad influyen en sus propias vidas o en las de otros seres con voluntad o sin ella, el determinismo no es (estrictamente hablando) el único principio causal implicado. En particular, cuando los animales luchan entre sí y se matan, o cuando comen o destruyen plantas, la causa de la muerte no es la mera causalidad, sino la voluntad.

Que tal destrucción voluntaria, ya sea intencional, incidental o accidental, tenga efectos a gran escala en especies enteras es innegable. Incluso en nuestra propia época, hemos presenciado cómo la humanidad ha destruido numerosas especies de flora y fauna. Además, apenas estamos comenzando a entrar en una era de manipulación genética, que podría resultar en cambios generalizados en las especies que nada tienen que ver con la selección natural, a menos que el término "natural" se extienda para incluir lo "artificial" (es decir, las obras de la humanidad y otros seres con capacidad de decisión).

Además de la mutación genética y la selección natural, otros factores que influyen en el cambio de especies, mencionados por la biología, son el flujo genético (que se refiere al movimiento de individuos entre diferentes poblaciones, lo que tiende a uniformizarlas), la deriva genética (que se refiere al aislamiento fortuito de poblaciones, lo que reduce su diversidad genética) y el apareamiento no aleatorio (que incluye la autopolinización en las plantas y el apareamiento preferencial en los animales). Cabe destacar que algunos de estos factores implican conciencia y voluntad.

Cabe destacar, además, que los organismos vivos de todo tipo modifican constantemente su entorno mineral. El oxígeno que impregna nuestra atmósfera comenzó a acumularse hace tan solo unos 2.500 millones de años, gracias a la fotosíntesis de las cianobacterias; las plantas reacondicionan el suelo en el que crecen; la humanidad provoca grandes cambios a su alrededor. Por

lo tanto, aunque el entorno también depende, o depende principalmente, de factores externos a la vida (el Sol, la deriva continental, las erupciones volcánicas, los meteoritos, etc.), es en cierta medida un efecto de la vida. Además, cuando hablamos del «entorno» en relación con una especie determinada, nos referimos no solo al mundo mineral que la rodea, sino al mundo cubierto por plantas y habitado por todo tipo de animales. Al hablar de selección natural, conviene tener presentes estas complejidades en el concepto de entorno.

La noción de selección natural se basa, desde sus inicios, en la analogía con la selección artificial. En esta última, el experimentador humano elige ejemplares individuales de una planta o animal que poseen ciertas características deseadas y los induce a reproducirse; luego, entre su descendencia, selecciona los que prefiere, descartando los que no le interesan, e induce a la nueva generación a reproducirse; y así sucesivamente, hasta obtener una generación que reproduzca las características deseadas en toda su descendencia. La selección natural se concibe de manera similar, con la diferencia de que la selección no es intencionada por una persona, sino que es producto de la casualidad, debido a mutaciones aleatorias y cambios en el entorno natural; con el tiempo, la teoría predice que estos accidentes también provocan ciertos cambios grupales que dan lugar a nuevas uniformidades.[155]

El concepto darwinista de "adaptación" evolutiva de las especies a sus entornos se refiere a un proceso esencialmente *pasivo* . Los individuos se adaptan activamente, en el sentido de que las raíces de una planta crecen alrededor de una roca o sus hojas se orientan hacia el sol, o que un animal encuentra refugio de la tormenta en una cueva o lucha contra un enemigo y se lo come. Pero las especies como tales no "hacen" nada más que sobrevivir mediante la reproducción de algunos de sus miembros; se "adaptan" solo en

155 Cabe señalar que en la selección artificial interviene cierta selección natural, en el sentido de que la fertilidad puede disminuir o perderse.

sentido figurado. Esos individuos, *si los hay* , Los *individuos que, en cada generación, ya están* genéticamente adaptados a su entorno actual debido a variaciones previas o mutaciones aleatorias, sobreviven y transmiten su código genético a la mayor parte de su descendencia, la cual, a su vez, puede estar bien adaptada o no, según su composición genética y el entorno con el que se encuentre.

Las especies cuyos miembros conservan una adaptación suficiente (si no perfecta) a su entorno siguen existiendo. Si el entorno cambia con el tiempo y todas las formas genéticas (incluidas las mutaciones aleatorias) que componen una especie resultan inadecuadas, la especie deja de existir. Si se producen mutaciones aleatorias que permiten la supervivencia en el nuevo entorno cambiante, la especie evoluciona siguiendo el mismo linaje (anagénesis).

Además, o alternativamente, algunos miembros de una especie pueden migrar a otra área geográfica y sobrevivir. Con el tiempo, este grupo puede modificar sus características debido a mutaciones aleatorias en su acervo genético, adaptándolas mejor al nuevo entorno. Gradualmente, estas variaciones pueden volverse tan pronunciadas que, en comparación con la población original, surge una nueva especie que no puede reproducirse con la anterior (especiación). Otro grupo, al migrar a otra área geográfica, puede evolucionar de forma muy diferente y formar otra especie distinta. De nuevo, aunque estas especies tengan raíces comunes, pueden haber divergido tanto que ya no pueden reproducirse entre sí.

Esta es la perspectiva darwiniana (en resumen: desde sus inicios, se ha desarrollado y perfeccionado enormemente, y continúa enriqueciéndose), y parece indiscutible. Explica tantos aspectos de la biología que resulta imposible ignorarla, y goza de gran admiración general.

Sin embargo, como se señaló en la sección anterior, podría interpretarse como una visión conceptualmente limitada, que rastrea la evolución de especies *particulares* . Si se observa con mayor amplitud, considerando la vida en la Tierra *en su conjunto* a

lo largo de la historia, o la vida en sí misma, los acontecimientos pueden parecer más direccionales. Los cambios evolutivos de especies particulares se asemejan entonces a reacciones o respuestas efectivas del organismo vivo colectivo de nuestra biosfera al entorno mineral externo variable, así como a los intercambios internos entre sus diversas partes (las especies y sus miembros). La mutación aleatoria, junto con la selección natural, es simplemente una de las «estrategias» que la materia viva utiliza para mantener la vida en un mundo mineral, vegetal y animal en constante cambio.

Cuando la vida estuvo a punto de desaparecer en varias ocasiones (por ejemplo, hace unos 225 millones de años, entre el 80 % y el 85 % de todas las especies, incluyendo el 95 % de las especies de invertebrados marinos en aguas poco profundas), el supuesto «único organismo vivo» de la Tierra no murió, sino que se vio obligado a adoptar nuevas formas a partir de un acervo genético más limitado. Estas recuperaciones tardaron millones de años. Pero podrían compararse (a grandes rasgos, conceptualmente) con un lagarto que pierde la cola y le crece una nueva. La vida tiene todas sus historias potenciales dentro de su material genético. Supuestamente, dada una eternidad y una infinidad de entornos, la vida habría probado todas las formas posibles.

Quizás, también, cualquier forma de vida que sobreviva a una extinción masiva podría dar origen a todas las demás; pero puede que las regresiones no siempre sean posibles. Puede que, si bien los humanos evolucionen a partir de bacterias, lo contrario no sea cierto bajo ninguna circunstancia. En este último caso, incluso si ocasionalmente se encuentran pequeñas regresiones, se puede decir que la evolución tiene una dirección, desde formas de vida más simples a más complejas. En cualquier caso, como afirmó Stephen Jay Gould: “Rebobina la película de la vida y reprodúcela de nuevo. La historia de la evolución será totalmente diferente” [156].

156 Véase *Conversaciones* , pág. 41.

15. MÁS SOBRE LA EVOLUCIÓN

1. Darwinismo social

Desde sus inicios en la segunda mitad del siglo XIX, el darwinismo ha [ejercido] una gran influencia más allá del ámbito de la biología propiamente dicha, abarcando teorías y comentarios éticos, económicos, sociales y políticos, algunos de los cuales han sido perniciosos. Bajo el término «darwinismo social», se impulsó el racismo, la explotación y la violencia, causando un gran sufrimiento a muchas personas. Si bien existían ideas similares antes de que Darwin publicara sus teorías, estas adquirieron credibilidad y prestigio gracias a su superficial asociación con una obra tan importante de la ciencia biológica. Utilizando un discurso pseudocientífico derivado del darwinismo, ideologías como la de Hitler pudieron, a partir de entonces, pretender justificar la conquista y la dominación.

Conceptos como «la lucha por la existencia» y «la supervivencia del más apto» parecían cargados de significado, sugiriendo que la biología justificaba prácticas sociales crueles y despiadadas, que enfrentaban a las personas entre sí y dictaminaban que quien ganara la contienda merecía la victoria por derecho propio. Alternativamente, la necesidad de «adaptación al entorno» podía interpretarse como un llamado biológico a integrarse socialmente y no causar problemas, a aceptar y no rebelarse, a someterse a los poderes fácticos. Esta doctrina servía tanto para justificar a los opresores como para mantener dóciles a sus víctimas.

Aquí nos planteamos la siguiente pregunta: ¿es lógicamente apropiado este razonamiento? Dado que, desde un punto de vista biológico, la sociedad humana es una agrupación poblacional ordinaria, cabría inferir que tales conceptos pueden aplicarse

legítimamente a ella. Pero si existen errores conceptuales ocultos en este discurso, ¿cuáles son? Es decir, ¿cuáles son los límites de los conceptos darwinianos de evolución?

Para empezar, conviene admitir que el error conceptual no recae enteramente en los darwinistas sociales: el propio Darwin les proporcionó una *terminología engañosa* . Términos como «lucha», «el más apto» y «adaptación» fueron sin duda elegidos como aproximaciones para ilustrar ciertos aspectos de la evolución, pero los ignorantes y sus manipuladores podían interpretarlos fácilmente como una confirmación de la «ley de la selva» en la sociedad. En principio, desde un punto de vista epistemológico, estas elecciones eran legítimas; a medida que nuestro conocimiento se desarrolla, con frecuencia ampliamos y contraemos el significado de las palabras existentes para adaptarlas a nuevos datos. Sin embargo, fueron desafortunadas, ya que se prestaban fácilmente a un uso indebido.

Paradójicamente, estos términos se basan en la experiencia humana (y animal, o al menos en la de animales superiores), pero el biólogo los aplica *por analogía* a toda la gama de seres vivos (incluidas bacterias y plantas), otorgándoles así connotaciones nuevas y especializadas. Posteriormente, el darwinista social retoma estos mismos términos, reaplicándolos a la sociedad humana, en vista de su carácter antropomórfico, pasando por alto las intenciones precisas del biólogo y concentrándose exclusivamente en las imágenes que proyectan superficialmente gracias a sus significados originales. Si bien los términos han regresado a su ámbito original, entretanto han adquirido sutiles significados etológicos.

Así, la expresión «lucha por la existencia» proyecta una imagen de lucha por la supervivencia contra adversidades y enemigos poderosos; la expresión «supervivencia del más apto» implica que, en esta lucha a vida o muerte, quienquiera que gane es, naturalmente, el mejor, quien de hecho merecía el éxito desde el principio, como se demostró a posteriori; la expresión «adaptación al entorno» sugiere un escenario de sumisión, con el que los

perdedores, si es que sobreviven, deben conformarse, sirviendo a sus amos y con el rabo entre las piernas. Estas dramáticas connotaciones fueron convenientemente adoptadas por los darwinistas sociales, bajo el pretexto de que provenían de la biología.

Lo que estas frases tienen en común, en su sentido original, antes de que el darwinismo las utilizara como expresiones biológicas, es la *conciencia y la voluntad humanas (o animales) subyacentes* que implican. Cuando la biología las adoptó, las aplicó indiscriminadamente a organismos que carecían de estas facultades, especialmente bacterias y plantas. Además, los aspectos más duros de las palabras originales simplemente se abandonaron en favor de aplicaciones más amplias y suaves. Por ejemplo, cuando aparecía en la naturaleza una flor con un color más brillante que antes, más atractiva para los insectos polinizadores, los biólogos la catalogaban como una «adaptación», una maniobra en la «lucha» y una mayor «aptitud».

Además de esta apropiación terminológica errónea, el darwinismo social implica graves malentendidos de los *conceptos* del darwinismo biológico. Evidentemente, no se puede decir que las bacterias y las plantas tengan propósitos, ya que carecen de conciencia y voluntad; sus «acciones» solo pueden considerarse, en el mejor de los casos, como cuasi-intencionales, en el sentido de que aparentemente tienen una dirección común: la perpetuación de la vida. Así, la flor de nuestro ejemplo no «hizo» nada que pudiera caracterizarse literalmente como adaptación, lucha o mejora; la flor no puede atribuirse ningún mérito por su evolución. Según el darwinismo, solo hubo mutaciones genéticas aleatorias que resultaron ser físicamente compatibles con las condiciones del entorno.

El concepto de lucha por la existencia, tal como lo entiende la biología, engloba todos los patrones de comportamiento posibles bajo el mismo concepto. No se limita a situaciones de conflicto o incluso de dificultad, sino que abarca todos los aspectos de la vida de los individuos y las poblaciones que resultan beneficiosos para

ellos. Desde esta perspectiva amplia, la cooperación, el compartir, el servicio mutuo y la simbiosis son igualmente formas de «lucha»: son estrategias adoptadas por los organismos implicados —consciente o inconscientemente, según el caso— para mejorar su propia vida mediante el intercambio de bienes y la división del trabajo. Incluso el verdadero altruismo (hasta el punto del autosacrificio) puede asimilarse a este concepto, si se concibe a los individuos o grupos como partes de un mismo todo. La tolerancia y la paz también son estrategias. El darwinismo social, de forma necia o astuta, ignora estos matices.

Además, los darwinistas sociales malinterpretan la selección natural. La supervivencia no es producto de la conquista ni, al menos, de un compromiso en una lucha dramática del organismo con otros organismos y con el medio ambiente. La supervivencia, incluso para los humanos, no es prueba de una aptitud innata ni de mérito personal; las cosas no son tan simples, ordenadas ni satisfactorias [157]. Como Darwin se encargó de recalcar, la supervivencia es principalmente una cuestión de pura *suerte* . La ley de las probabilidades hace que algunos individuos o grupos sobrevivan y otros mueran, sin tener en cuenta su potencial genético.

Por ejemplo, un árbol urbano tiene miles de semillas; la mayoría caen en la acera, sin posibilidad de germinar; una o dos pueden caer en el césped bajo el árbol y no ser recogidas por el jardinero, dando lugar cada una a una plántula; luego llega la cortadora de césped y pone fin a ese intento, aunque una plántula puede quedar sin germinar y seguir creciendo durante un tiempo. En este ejemplo, todas las semillas tienen un contenido genético de valor más o menos igual para el desarrollo de la vida, aunque algunas pueden ser más robustas y fértiles que otras; pero generalmente es el mero azar, y *no* su potencial genético relativo, lo que determina cuál sobrevivió finalmente.

---

157 Si fuera tan evidente, ¡todo el mundo creería en Dios y Job jamás habría escrito su libro!

La misma verdad se aplica a todas las vidas individuales. Un rayo puede caer sobre un árbol, que se desploma y mata al mono dominante de un grupo —supuestamente, el mejor ejemplar genético—; no murió por ninguna deficiencia inherente, sino por mala suerte; no había ningún defecto en su constitución que lo diferenciara de sus congéneres, que lo condenara a la extinción genética (suponiendo que no hubiera tenido descendencia antes); simplemente estaba en el lugar equivocado, en el momento equivocado. Al igual que el árbol. Los árboles y monos que se salvaron de ese accidente de la naturaleza pueden, de hecho, ser genéticamente mucho más débiles y, a largo plazo, tener menos posibilidades de supervivencia, de modo que el acervo genético mundial se ha empobrecido a causa de esas dos muertes.

De manera similar, en lo que respecta a las especies enteras: la existencia de la especie humana actual se debe, según la biología, a la extinción masiva de los dinosaurios hace unos 65 millones de años, cuando un meteorito gigante impactó contra la Tierra. Los dinosaurios estaban eminentemente adaptados a la vida aquí, más que los mamíferos, ya que los primeros prosperaron mucho mejor que los segundos durante más de 130 millones de años, manteniéndolos pequeños e insignificantes. Solo después de que estas especies esencialmente más aptas desaparecieran, los mamíferos (aquellos que sobrevivieron al cataclismo) pudieron surgir, diversificarse y crecer, dando origen finalmente a la especie humana.

Es posible que, si los dinosaurios hubieran sobrevivido, con el tiempo hubieran dado origen a especies muy superiores a la humana (es decir, más inteligentes y poderosas, en el mejor sentido de la palabra). Quizás las cepas genéticas que sobrevivieron a la catástrofe y dieron origen a la especie humana eran muy inferiores en todos los aspectos, salvo por un golpe de suerte. Se podría argumentar, por supuesto, que los mamíferos demostraron ser más aptos por el mero hecho de haber sobrevivido; su aptitud consistía presumiblemente en ser más pequeños (menos de 25 kg) y, por lo tanto, capaces de protegerse de las convulsiones físicas que aniquilaron a los dinosaurios

(aunque no a todos, cabe señalar, ya que los reptiles, las aves y otros de sus descendientes persisten). Pero este argumento es bastante circular, porque equipara los eventos excepcionales con los eventos rutinarios.

La aptitud, o capacidad de adaptación, no debe interpretarse como una habilidad innata para prevenir desastres. En el ejemplo anterior del árbol y el mono alcanzados por un rayo, el fenómeno natural habría matado a cualquier otro árbol y mono que se encontraran allí en ese momento. Los árboles y monos que sobrevivieron no presentaban características particularmente diferentes; nada los salvó salvo la casualidad. En particular, los monos supervivientes no presintieron la llegada del rayo ni se dispersaron.

Tras reflexiones similares, algunos comentaristas han sugerido que la expresión «supervivencia del más afortunado» sería más precisa. O, para ser más exactos, podríamos decir que, dentro del grupo de individuos biológicamente *aptos* para sobrevivir en un entorno determinado, los más aptos no siempre son los más afortunados. Los individuos que logran sobrevivir no son necesariamente los candidatos ideales. Me estremece pensar en todos los genes valiosos destruidos por desastres naturales, guerras humanas y la devastación ambiental. El nuestro no es «el mejor de los mundos posibles».

El concepto de aptitud (tal como se describe aquí) es erróneo no solo porque ignora el importante factor de la suerte, sino también porque se aplica de manera indiferenciada al organismo o especie en su conjunto, en lugar de a características específicas, y luego se utiliza con fines comparativos. Debe tenerse en cuenta que (a) cada aptitud es relativa: lo que es apto en un aspecto puede ser inadecuado en otros; y (b) la aptitud general es un promedio: el mismo individuo o grupo puede tener más características que suelen ser más aptas que características que suelen ser menos aptas, y por lo tanto ser declarado "en general apto"; por consiguiente, (c) las comparaciones de aptitud entre individuos o

especies no son muy significativas, ya que necesariamente intervienen diferentes circunstancias en sus respectivas vidas.

Si un hombre es devorado por un tigre, eso no prueba que el tigre pertenezca a una especie superior a la del hombre. Simplemente significa que el tigre es físicamente más fuerte que el hombre. Sigue siendo cierto que, en otros aspectos, el hombre es superior al tigre, ya sea por haber inventado una lanza o un arma que lo mate a distancia, o simplemente por su habilidad para escribir poesía. Si la especie humana termina extinguiendo a la especie del tigre, eso no prueba que esta última no fuera apta para la vida en la Tierra. Simplemente demuestra la estupidez y la miopía de la humanidad. De manera similar, en la sociedad humana: si un matón mata a un caballero, o un nazi mata a un judío, solo demuestra que el primero fue más violento, y ciertamente no prueba su mayor valor moral o social. No se demuestra que la víctima sea genéticamente deficiente o constitucionalmente menos viable.

2. Darwinismo espiritual

Quienes creen en el darwinismo social suelen envanecerse pensando que pertenecen a la clase de los más aptos; a la élite superior y hermosa; a la élite dominante. Yo diría que un impacto más lógico del darwinismo sería hacernos más amables y comprensivos con otras criaturas. Al menos, ese es su impacto en mí. Una vez que comprendemos que todos estamos hechos de la misma materia, solo variaciones genéticas, nos sentimos más cercanos a otras personas, a otros pueblos y a otras especies.

El darwinismo social promovió una cultura de racismo, alegando una base genética para sus evaluaciones colectivas de los pueblos. Pero el «valor» de una persona no reside en sus genes, sino en lo que hace con ellos: en su «virtud». La dignidad de un ser humano, al igual que la de un animal, radica en cómo responde a los desafíos de la vida con los medios a su alcance, en el uso que hace

de sus facultades cognitivas y volitivas. En el caso de los humanos, la posibilidad y la necesidad de la decencia hacia los demás parecen esenciales, ya que la violencia, el odio y el miedo, a la larga, perjudican a todos, aunque a corto plazo puedan parecer ventajosos para algunos. Nada en la ciencia biológica justifica la interpretación de que la guerra, de unos contra otros o de todos contra todos, sea natural. Para criaturas como nosotros, dotadas de razón y libre albedrío, la sabiduría, la bondad y la inteligencia son, sin duda, el mejor camino.

Resulta interesante observar que la imagen de la sociedad humana proyectada por los darwinistas sociales coincide a la perfección con la representación tradicional del egoísta avaro y codicioso, que se aprovecha de todos los que se interponen en su camino y toma lo que quiere siempre que puede. Esto revela la esencia del darwinismo social: una doctrina estrecha de miras diseñada para justificar los intereses egoístas y la injusticia social que de ellos se deriva. En lugar de este comportamiento irracional, que propaga el sufrimiento, se podría proponer un interés propio ilustrado que considere las consecuencias a largo plazo de las propias acciones. En términos darwinistas, se podría decir que solo la justicia, la paz y el amor (disculpen los clichés [158]) tienen probabilidades de garantizar, con el tiempo, la supervivencia de la vida humana y de la vida en general.

En definitiva, todo se reduce a la calidad de vida. ¿En qué tipo de mundo queremos vivir: un lugar oscuro de estupidez y conflicto, muerte y destrucción, o un lugar resplandeciente de sabiduría y armonía, vida y progreso? Por supuesto, las filosofías y religiones utópicas también pueden causar mucho daño, pero no por ello

158 En principio, la mayoría estaría de acuerdo con estas generalidades «políticamente correctas». Sin embargo, algunos consideran la «paz y el amor» como absolutos que uno debe imponerse sin importar si la otra parte también lo hace. Con eso, me resulta difícil estar de acuerdo: uno tiene el derecho y el deber de defenderse cuando sea necesario. Por eso también debería mencionarse la «justicia», que garantiza el equilibrio.

deben ignorarse, ya que representan los intentos de la humanidad por profundizar en estas cuestiones.

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

En cualquier caso, en este trabajo hemos visto la *especificidad* de los seres humanos en cuanto a su grado de conciencia y voluntad en comparación con otros animales. Estas dos diferencias son lo suficientemente radicales como para sugerir que, cualesquiera que sean las conclusiones a las que la biología pueda llegar con respecto a la vida en general, debe reconsiderarlas con sumo cuidado al intentar aplicarlas específicamente al *Homo sapiens* . Una especie que presenta distinciones tan importantes inevitablemente estará sujeta a consideraciones biológicas más específicas y menos mecanicistas. Nuestro destino no puede dejarse al azar. Si los humanos tienen la capacidad de elegir, entonces su naturaleza es recurrir al discurso ético para que les ayude a decidir de manera meditada qué camino seguir.

En este contexto, es importante comprender el término «supervivencia» en su sentido más amplio y profundo. En última

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

Una persona puede tener éxito material pero fracasar estrepitosamente en otras dimensiones de su ser. Otra puede fracasar en el ámbito material pero tener éxito en el intelectual o espiritual. ¿Quién está mejor? Si insistimos en aplicar la «perpetuación genética» como la única norma biológica concebible, preferiremos la primera opción. Pero si admitimos que, en el plano humano, pueden intervenir otros factores, podríamos preferir la segunda. Lo cierto es que muchas personas ya no están sujetas al instinto reproductivo y optan por tener una vida sexual sin procrear, o por hacerse monjes o monjas.

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

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

concebible que, una vez que el alma apareció en el ámbito biológico, superó todas las demás consideraciones en las actividades materiales de los organismos que la poseían.

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

3. Perspectivas teológicas

Algunos observadores, principalmente por motivos religiosos, se resisten a la conclusión de que existe evolución de las especies. Señalan la extrema improbabilidad matemática (cercana a cero) de los supuestos "cambios" que habrían ocurrido en el tiempo que la paleontología les permite comprender. También ofrecen argumentos estadísticos contra la posibilidad de que la vida se originara espontáneamente mediante combinaciones aleatorias de moléculas, en los primeros quinientos millones o incluso en los 4.600 millones de años de la Tierra, o incluso en los aproximadamente 15.000 millones de años del universo. Además, argumentan que la conjunción de las condiciones astronómicas y, específicamente, terrestres necesarias para que surgiera la vida era demasiado improbable como para atribuírsela al azar.[159]

---

159 De ahí se concluye que debió ser necesaria alguna intervención divina, como si se hubieran manipulado los dados.

Tales objeciones matemáticas son ciertamente impresionantes, al menos para un profano como yo. Para empezar, se podría replicar que lo improbable no es del todo imposible. Además, puede que existan procesos naturales o leyes de la naturaleza aún por descubrir que reducirían significativamente las improbabilidades matemáticas una vez incorporadas en sus ecuaciones. Antes de llegar a una conclusión no naturalista, por muy satisfactoria que sea, me parece prudente (más acorde con la lógica inductiva) buscar esos datos o leyes que faltan.[160]

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

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

---

No soy competente para juzgar las matemáticas implicadas; pero si es correcta, la conclusión milagrosa parecería justificada, a menos que se proponga una explicación más natural. Véase, por ejemplo, Schroeder, o las *Actas, mucho más antiguas* , de la Asociación de Científicos Judíos Ortodoxos.

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

están demasiado dispersos y bien ocultos como para haber sido encontrados, que intentar explicar de otra manera la aparición abrupta observada de fósiles de numerosas especies nuevas.

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

Ciertamente, los biólogos modernos abordan activamente esta cuestión y debaten abiertamente sobre ella. Consideran cuatro o cinco patrones de cambio, basados en el registro fósil: el cambio filogenético (cambio gradual dentro de un mismo linaje de organismos), la cladogénesis (división de linajes basada en el efecto fundador), la radiación adaptativa (diversificación repentina —en tiempo geológico— asociada a la apertura de nuevas fronteras biológicas) y los equilibrios puntuados (basados en la especiación alopátrica), además de la extinción. Las teorías propuestas por Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, Niles Eldredge, Stephen Jay Gould y Steven M. Stanley pretenden ofrecer respuestas científicas a esta interesante cuestión del ritmo de la evolución.[161]

Una de las pruebas de la evolución que quizás resulte más inquietante para el creacionismo es la gran cantidad y diversidad de especies que existen y han existido en este planeta, así como la ocupación de distintos nichos geográficos por diferentes especies. Un creacionista diría que esto demuestra la riqueza de la

161 Véase Curtis y Barnes, capítulo 39.

imaginación de Dios y su capacidad para crear espacios especiales para cada una de sus criaturas. Sin embargo, si el propósito último de Dios era específicamente, como afirman los comentaristas bíblicos, la creación de los seres humanos y el drama de su redención, ¿por qué recurrir a un camino tan indirecto?

Cuando el escenario aceptado era, como en la narración bíblica, un proceso de siete días, la humanidad podía parecer su mayor logro. Pero ahora que la ciencia concibe un proceso de miles de millones de años, que involucra el nacimiento, la vida y la muerte de innumerables organismos y especies, y que solo al final del cual, hace unos 6000 años, aparece el hombre histórico, ¡uno bien podría preguntarse qué sentido tenía todo aquello!

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

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

Como he dejado claro a lo largo de este texto, estoy siempre abierto a la idea de la intervención divina. Sin embargo, prefiero

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

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

Sin embargo, este principio de tolerancia fracasa si uno insiste en una interpretación literal y rígida (en contraposición a la alegórica) de ciertos textos religiosos, y se niega a readaptar constantemente sus creencias detalladas a los datos empíricos y las teorías actuales, continuando con la promoción de doctrinas recibidas en contra de toda evidencia y argumento racional, para parecer inquebrantablemente fiel.

la psicología del *fanatismo religioso* . El fanático busca aparentar una religiosidad firme, creyendo que tal comportamiento demuestra la posesión de las virtudes del coraje y la lealtad. Pero, en realidad, bajo esta apariencia de grandilocuencia, la religiosidad excesiva es, por el contrario, una señal de cobardía y traición, que la clase clerical (de cualquier confesión) ha demostrado históricamente ser experta en explotar. A las víctimas (y, en última instancia, los clérigos también lo son, por supuesto) se les enseña la abdicación intelectual, es decir, a renunciar a su experiencia y

razón cuando contradicen el dogma religioso, bajo la amenaza de que si tienen opiniones diferentes (por muy bien fundamentadas y argumentadas que estén) perderán la aceptación de Dios y de la comunidad religiosa.

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

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

Las personas religiosas que se resisten a la ciencia [162]no le hacen justicia a la religión, sino que la hacen parecer retrógrada. Me parece que, asumiendo que Dios existe, la ciencia moderna ha *engrandecido* , en lugar de menospreciar, la idea de Dios. Hasta hace poco, el escenario que imaginábamos y creíamos sobre la creación del universo, de la Tierra, de la vida y de la humanidad era muy simple. Los cielos no eran muy altos, el tiempo no era muy largo, todo era relativamente preformado y estático, la Tierra era un pequeño teatro y la vida en ella un drama menor.

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

Durante cientos de millones de años, una gran variedad de criaturas extrañas y maravillosas han habitado este planeta, mucho antes de que nosotros y la mayoría de nuestros vecinos más visibles apareciéramos en él. Se estima que «menos del 0,1%,

---

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

quizás menos del 0,1%» [163]de las especies que alguna vez existieron siguen existiendo en la actualidad. Los humanos (en su forma actual) somos recién llegados a la historia de la vida en la Tierra. Otras especies, muy similares a los humanos, vivieron y desaparecieron; algunas incluso coexistieron con nuestros ancestros durante decenas de miles de años antes de extinguirse.

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

163 Curtis y Barnes, pág. 552.

16. EL YO

Vivimos en una época de globalización cultural, donde Oriente y Occidente se encuentran y se enriquecen mutuamente. [164]Si bien es cierto que han interactuado en cierta medida a lo largo de la historia, la intensidad del presente podría compararse con la del periodo filosófico en el que los filósofos árabes y musulmanes buscaron asimilar y reevaluar la filosofía griega y helenística. Muchos intelectuales occidentales, entre los que me incluyo, se sienten impresionados por algunas de las ideas de la psicología y la filosofía orientales, y buscan tenerlas en cuenta. Sin embargo, en mi opinión, si bien debemos ser receptivos, no debemos renunciar a nuestra capacidad crítica. El objetivo no es la monocultura, sino el enriquecimiento mutuo a través del debate.

1. Desenredando la mente

¡La genialidad de la psicología oriental! El *Tratado sobre el Olvido Sentado* [165]nos recomienda esforzarnos para que «la mente no se aferre a las cosas». Según esta perspectiva, la mente ordinaria necesita algún contenido al que aferrarse para poder *actualizarse* . En lugar de dar rienda suelta a los

---

164 Véase, por ejemplo, Yuen-Ting Lai.

165 Véase *Meditación taoísta* , págs. 84-7. El *Tratado* es “un texto de la dinastía Tang sobre la práctica de la meditación”.

pensamientos (abdicación) o intentar reprimirlos (supresión), recomienda que liberemos nuestra mente repetidamente.

¡Qué acertada es esta descripción de la mente! ¡Explica gran parte de nuestro comportamiento! Consideremos cómo solemos tener siempre algún contenido mental, ya sea una melodía pegadiza, el rostro de alguien que nos atrae, el recuerdo de una conversación reciente, un éxito o una frustración, la anticipación de algún evento o la planificación de alguna acción, reflexiones filosóficas u oraciones piadosas, o cualquier tipo de pensamiento o actividad mental. Constantemente, pensamientos tentadores y aleatorios llegan a nuestra mente consciente desde el subconsciente, para alimentar la rumiación. Los problemas (psicológicos, familiares, sociales, políticos, etc.) se generan subconscientemente para tener algo que resolver, algo en lo que pensar, sentir, hablar y actuar.

Nunca estamos quietos, siempre absortos u obsesionados con algún tema, siempre "reflexionando y meditando". Sentimos la *necesidad* de llenar nuestra mente: de ahí nuestra esclavitud a los periódicos y libros, la radio y la televisión, y otros "entretenimientos" [166], por muy agotadores o debilitantes que sean. La sensualidad —ya sea en forma de sexo o masturbación, de drogas o alcohol, de música rock o techno, o de películas porno, de terror o de acción— es también una manera de alimentar la mente mediante estímulos sensoriales cada vez más intensos, sean placenteros o dolorosos. La mayoría de nosotros no soportamos estar verdaderamente ociosos y tranquilos ni un minuto, salvo en el sueño profundo. E incluso entonces,

166 Para gran beneficio y placer de quienes nos proporcionan el contenido. Saben que, por muy estúpido o falso que sea, estamos enganchados y volveremos por más.

nuestro pasatiempo consiste en soñar. Incluso la meditación a la que algunos recurrimos se utiliza (principalmente al principio) como otra forma de "ocupar" nuestra mente.

Como una olla de sopa hirviendo, con burbujas de gas que suben a la superficie y estallan, el sustrato de la mente parece estar constantemente excitado por estímulos sensoriales, emociones, reminiscencias e imaginaciones y pensamientos verbales más o menos voluntarios. Un recuerdo puede aparecer al principio como una simple pista, un hilo suelto tentador; curioso, lo tomo y me transporto a las profundidades de la memoria. ¿Por qué me llamó este recuerdo? Muy a menudo, por una asociación lógica o incidental con un recuerdo, una sensación, una emoción, una imaginación o una reflexión previa. Se forman cadenas de pensamiento a medida que nos enredamos cada vez más. Como monos que se balancean de rama en rama, nos aferramos a un elemento y luego a otro más o menos relacionado; ¡y así vagamos sin cesar por el bosque de la mente!

El *Tratado* enseña que, para liberarnos de tal tormento, debemos evitar la tendencia de la mente a fijarse en las cosas. *Nuestra atención (consciente o subconsciente) se aferra a las cosas, a todo lo que encuentra. Cuando la despegamos de una cosa, automáticamente encuentra otra a la que adherirse.* Es análogo a una ventosa o un imán que, al separarlo de algo, se adhiere inmediatamente a otra cosa. Así, uno siempre está «absorbido» en algo, como si temiera tener que enfrentarse a sí mismo a solas. Esta imagen de la psicología humana es muy poderosa e instructiva.

Practicar la «ausencia de pensamientos», el «vacío mental» no significa intentar ser vacío e insustancial todo el día, sino más bien tener una conciencia ágil, que no se aferra

compulsivamente a cualquier cosa solo por el mero hecho de llenar la mente, sino que se despliega con inteligencia. Si la consciencia es realmente necesaria, se proporciona con flexibilidad. Si no hay una necesidad real, uno puede regresar sin esfuerzo a la calma y la tranquilidad interior.

Por supuesto, esta práctica inteligente implica renunciar a deseos y hábitos con los que uno se ha identificado durante mucho tiempo. No sirve de nada pensarlo o hablar de ello; ¡hay que *hacerlo* ! Simplemente, di «no» a toda tontería. La meditación sentada es de gran ayuda, ya que desarrolla la serenidad que necesitamos para ver las cosas con perspectiva y tomar las medidas necesarias.

Con la práctica, he descubierto que si, al despertar por la mañana, uno resiste la tentación de *agitar* la mente con pensamientos superfluos, especialmente negativos, le resulta más fácil descansar con serenidad (y quizás con buen ánimo) durante todo el día. Es un atajo: en lugar de permitir que los pensamientos dispersos proliferen y luego tener que calmar la mente, es inteligente hacer un pequeño esfuerzo de autocontrol desde el principio.

Los pensamientos negativos pueden surgir a raíz de un sentimiento negativo difuso, en un intento por comprenderlo y liberarse de él; aun así, se puede resistir la tentación de reaccionar de esa manera y darle tiempo al sentimiento para que se disipe naturalmente. El ego tiende a identificarse con esta emoción desagradable y la utiliza como punto de partida para pensamientos de frustración, odio, miedo o desesperación, etc. Pero todo esto no son más que excusas para la actividad mental, y es prudente cultivar la calma y la ecuanimidad interior.

Nuestra manera habitual de afrontar el mundo es muy egoísta, egocéntrica o vanidosa: todo, cualquier cosa o

acontecimiento, se *relaciona con nosotros* de una u otra forma. Nos vemos afectados por cada situación. En la meditación, después de un tiempo, nuestro ser se vuelve transparente: más desinteresado, indiferente y humilde. Las sensaciones, las emociones, los recuerdos, las fantasías y los pensamientos van y vienen, pero no nos aferramos a ellos, porque no les damos tanta importancia.

2. El yo abstracto *frente al* yo concreto

Finalmente logré concebir (a nivel teórico, sin hacer afirmaciones personales sobre la experiencia directa en cuestión) cómo la idea budista de la "vacuidad" del yo (en los sujetos, y de hecho en los objetos de la conciencia) podría presentarse de manera convincente y argumentarse consistentemente, cuando leí el siguiente pasaje del ***Yoga Sutra de Patanjali*** [167]:

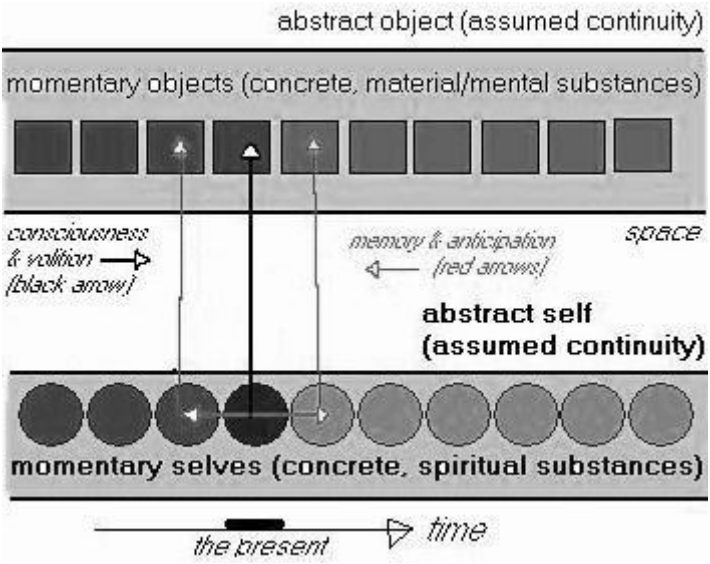
> *"Una sucesión de conciencias, que generan una vasta gama de percepciones distintivas, parecen consolidarse en una conciencia individual" (IV, 5).*

Se me ocurrió que las exigencias lógicas de que cada evento de conciencia requiere un sujeto (es decir, un alma consciente) así como un objeto (es decir, el contenido de la conciencia), y que cada evento de voluntad requiere un agente así como un acto, aún podrían cumplirse en el contexto de la "vacuidad" del yo, si asumimos el esquema de la Figura 2 a continuación.

---

167 Este texto está disponible en el momento de su redacción en ***www.arlingtoncenter.org*** .

Figura 2. Cómo los sujetos y objetos momentáneos dan lugar a abstracciones.



Nota: Esta es una ilustración muy esquemática, para facilitar el debate. El yo no posee cualidades fenomenológicas en nuestra experiencia; por lo tanto, todas sus características espaciales aquí son meramente simbólicas. El dibujo no pretende asignar una forma y un tamaño específicos al alma concreta o abstracta (respectivamente, a los círculos sucesivos y al tubo virtual que los une), ya que el yo no tiene extensión. Del mismo modo, el espacio entre el sujeto y el objeto no debe considerarse literal, puesto que el yo no tiene ubicación ni distancia [168]. La flecha

168 Solemos ubicar el yo o el alma en nuestro cuerpo (incluida la cabeza), porque parece estar en el centro de todas

> negra simboliza la conciencia y la voluntad, que exploran y modifican objetos externos al alma; mientras que las flechas rojas son representaciones virtuales de la memoria y la anticipación que alcanzan el pasado o el futuro, respectivamente, a través de la continuidad del alma o, al menos, de la sucesión de momentos del alma (más sobre esto más adelante).

Como he argumentado en **Ilógica budista** y en **Fenomenología** *, la conciencia debe entenderse como un sujeto y un objeto. Cuando algo aparece, aparece *para* alguien. De lo contrario, simplemente existe; no «aparece». Patanjali parece estar de acuerdo con la postura objetivista implícita cuando escribe más adelante:

> *"Pero el objeto no depende de las percepciones [diferentes de las personas]; si así fuera, ¿qué le sucedería cuando nadie lo estuviera mirando?" (IV, 16.)*

Partiendo de la premisa de la existencia de un sujeto de conciencia, y de un agente de voluntad —es decir, yo en mi caso, tú en el tuyo—, surge la pregunta: ¿cómo se conoce a esta entidad? No parece manifestar cualidades fenoménicas, es decir, no es perceptible por ninguno de los sentidos materiales ni en los modos análogos de la mente. ¿Se conoce, entonces, únicamente por inferencia conceptual a partir de los fenómenos percibidos? No —como he argumentado en esos trabajos—, esto no bastaría para explicar cómo experimentamos rutinariamente el

---

nuestras experiencias sensoriales (detrás de los ojos, entre las orejas, en la nariz, debajo de la lengua y la piel), y porque nuestra imaginación y nuestros pensamientos verbales parecen tener lugar dentro de la cabeza.

autoconocimiento, es decir, nuestra conciencia de nuestros actos *individuales* de percepción y concepción, intuiciones lógicas, elecciones y voliciones, preferencias y sentimientos.

Por lo tanto, no solo debemos tener *un conocimiento teórico general del yo, sino también acceso directo a él de forma constante* . Dado que este acceso directo no puede subsumirse bajo el término «percepción» —al carecer de evidencia fenoménica en la que basarse—, debe denominarse de otra manera, por ejemplo, «intuición». Además, puesto que el yo, como sujeto (o agente), carece de las cualidades perceptibles de los objetos (incluidos los actos), debe distinguirse de ellos en cuanto a su sustancia. Mientras que los objetos (o actos) concretos se denominan «materiales» si son sensoriales o «mentales» si son imaginarios, los sujetos (o agentes) concretos se denominan «espirituales» (almas).

Hasta que el texto de Patanjali me reveló la siguiente idea, asumía que todo esto implicaba que el alma debía ser una entidad que existiera continuamente durante un período prolongado. En tal caso, la concepción budista de que el alma está «vacía» de sustancia no podía expresarse conceptualmente ni sostenerse lógicamente. Pero ahora comprendo que es posible una postura intermedia que reduce el aparente conflicto entre la construcción teórica y la supuesta experiencia mística.

Esta reconciliación es posible si distinguimos claramente entre la existencia *momentánea e intuida del* **alma concreta y la** existencia *continua y* supuesta del **alma abstracta** . La misma distinción puede aplicarse al objeto: la percepción solo revela la existencia concreta del objeto momento a momento, mientras que la aparente unidad entre sus manifestaciones momentáneas es producto de la abstracción.

haya coherencia lógica, basta con que postulemos una sustancia espiritual momentánea y concreta que sea consciente *en ese momento* de una sustancia material o mental momentánea y concreta; o, asimismo, que *en ese momento* desee cambios en la materia o en la mente.

En lo que respecta a la consciencia, el alma momentánea puede, *en el momento de su existencia,* intuir tanto sus propios actos o tendencias (cogniciones, voliciones y evaluaciones), como momentos *pasados* de su experiencia con objetos, el yo, etc. (en la medida en que dicho pasado se inscribe como memoria en el presente), así como momentos *futuros* similares (por anticipación, es decir, por proyección imaginativa presente). De igual modo, en lo que respecta a la volición, el alma momentánea desea todo aquello que hace en el momento presente de su existencia, sin necesidad de momentos pasados o futuros para ello. Todo esto se pretende y, con suerte, se aclara en el dibujo anterior.

Cada yo momentáneo existe mientras está en el presente, pero al momento siguiente es efectivamente otro yo momentáneo que existe. Sin embargo, cada yo momentáneo, al ver en ese momento su *unidad de forma* con los yoes momentáneos precedentes y siguientes, obtiene la falsa impresión de que es *uno* con ellos, es decir, puede identificarse con ellos como expresiones o partes anteriores y posteriores de sí mismo. Así, surge la noción ilusoria de que se extiende en el tiempo, debido a una confusión entre el yo abstracto y la suma de los yoes concretos. De manera similar, mutatis mutandis, con respecto a los objetos, ya sean mentales o materiales.

Según esta perspectiva, basta con suponer que las huellas del pasado se transmiten al presente mediante una especie de «memoria» inscrita en los sucesivos sujetos concretos

presentes o en los objetos de su entorno. Por lo tanto, no existe ninguna necesidad lógica de suponer que los distintos momentos estén unidos en un alma *concreta continua* y en objetos concretos continuos de la conciencia. Podemos considerar igualmente que las aparentes unidades de sujeto (o de objeto) a lo largo del tiempo se deben a similitudes *abstractas* entre almas (u objetos) concretos meramente momentáneos.

Esto se comprende fácilmente con *la imagen de una ola en el mar* . Al deslizarse sobre la superficie del agua, visualmente parece una masa continua. Sin embargo, al reflexionar, sabemos que el agua que la compone se reemplaza constantemente por agua que se encuentra más adelante en su recorrido. Es decir, contrariamente a lo que parece, el agua que constituye la ola no se desplaza con ella, sino que simplemente sube y baja. La ola es, por lo tanto, una mera abstracción, una proyección mental basada en la percepción repetida de una forma determinada a lo largo del tiempo.

Pero cabe señalar que esta analogía no es perfecta. En el caso de una ola, cada porción de agua a lo largo de su trayectoria existe antes de que la ola la atraviese y continúa existiendo después. En cambio, en el caso de un sujeto u objeto en el tiempo, el presente es el único punto donde la existencia es real: el pasado ha dejado de existir y el futuro aún no existe.

En el verso citado inicialmente, Patanjali parece asumir que el tiempo se divide en «momentos» discretos de cierta duración. Esto contradice la suposición de los físicos modernos de que el tiempo es un continuo infinitamente divisible. Los siguientes versos parecen confirmar que su postura es que la continuidad es ilusoria:

> *«El pasado y el futuro son inmanentes en un objeto, existiendo como sectores diferentes en el mismo flujo*

> *de sustancias experienciales» (IV, 12). «Sus transformaciones tienden a fusionarse, dotando a cada nuevo objeto de una cualidad de sustancialidad» (IV, 14).*

Y más adelante, de forma más explícita:

> *"Se puede ver que el flujo es en realidad una serie de eventos discretos, cada uno correspondiente al instante más insignificante de tiempo, en el que una forma se convierte en otra" (IV, 33).*

Pero creo que, en última instancia, en el contexto actual, importa poco si asumimos que el tiempo comprende una sucesión de eventos separados o un flujo ininterrumpido. Pues podemos aplicar la ilustración y el análisis anteriores en ambos casos, es decir, tanto si asumimos que la serie de círculos o cuadrados son meramente contiguos como si se superponen infinitamente. Quizás podríamos explicar el «momento» de Patanjali como la amplitud temporal que la conciencia de un sujeto determinado es capaz de abarcar de una sola vez. Es decir, tal vez el tiempo sea continuo, pero nuestra conciencia funcione subjetivamente en fragmentos discretos.

Lo importante es que ahora podemos aceptar *dos* tesis o constructos teóricos en relación con los datos proporcionados.

- Una de ellas es la de la conciencia ordinaria, que presupone que subyacente al yo abstracto hay una entidad concreta continua (igualmente, con respecto a un objeto abstracto).
- La otra concepción es la que defienden los budistas en relación con la meditación profunda: que la continuidad abstracta no se sustenta en una continuidad concreta

(sino solo en una sucesión de eventos discretos); es decir, que la continuidad aparente no es real, sino ilusoria. O, dicho de otro modo, que el yo abstracto (o, de igual modo, el objeto abstracto) está «vacío».

En esta etapa, no es necesario juzgar entre estas dos teorías. Lo que nos interesa es que *ambas son compatibles con* la exigencia de que la conciencia implique tanto un sujeto como un objeto.

Pero en ambos casos, el alma *concreta no está* «vacía»; subyace al menos una entidad momentánea. En otras palabras, el «alma concreta momentánea» es el punto en común tanto de la mentalidad ordinaria (que, sin embargo, unifica diferentes momentos en un único «alma concreta continua») como de la afirmación budista (que rechaza tal unificación, considerando la aparente continuidad como meramente abstracta).[169]

Cabe destacar que no es necesario recurrir a ninguna doctrina lógica especial para explicar la afirmación de que un concepto abstracto puede no estar fundamentado en una unidad concreta. Un ejemplo de esta suposición se encuentra en la visión común de que un concepto *de clase* o nombre común se refiere a una característica compartida sin implicar (contrariamente a la idea platónica) que se refiera a un arquetipo real suspendido en algún lugar. Esto contrasta con el concepto *individual* o nombre propio, que generalmente se interpreta como que todos los objetos que agrupa y etiqueta

169 En cualquier caso, si deseamos defender un monismo último, podemos imaginar todas las instancias de sujeto y objeto, y la conciencia que las relaciona, como "burbujas" que surgen momentáneamente en un sustrato unitario subyacente de toda la existencia.

son manifestaciones o facetas en el espacio y el tiempo de una sola entidad. El siguiente es un ejemplo más específico:

Si pienso en "mí mismo" en el sentido más amplio, incluyo todas las sensaciones que siento en diferentes momentos y en diferentes partes de mi cuerpo, la vista de mi piel, el sonido de mi voz, los pensamientos en mi cabeza, etc. Aunque estos factores están dispersos en el tiempo y el espacio, los considero como "un individuo" llamado Avi Sion. Además, cada fragmento de mi vida es algo diferente del anterior: el aire en mis pulmones, la comida en mi estómago, la sangre en mis venas, etc., están en constante movimiento. De igual modo, en el espacio: ninguna sección transversal de mí es comparable; los órganos difieren, muevo mis brazos y piernas, etc. Aun así, normalmente pienso en mí como singular; es decir, la abstracción "Avi Sion" se considera en este caso como referida a una "salchicha" concreta en el espacio-tiempo. De manera similar, si pienso en otro ser humano o en tu perro mascota o en mi coche.

En cambio, si pensamos en las «clases» con nombres comunes como «seres humanos», «perros» o «automóviles», no existe ninguna intención (salvo en el caso de los platónicos) de unificar todas las instancias en un único metaindividuo. Así pues, solemos admitir que existen conceptos abstractos sin un referente concreto, es decir, que simplemente implican una *semejanza* entre dos o más referentes concretos. La proposición budista es, sencillamente, que esta última comprensión también es aplicable al caso de los «individuos».

La discusión se complica si consideramos con mayor detenimiento el factor tiempo. En primer lugar, en nuestra ilustración anterior, la flecha que simboliza la conciencia y la voluntad es perpendicular a la flecha del tiempo; pero esto

implica sincronicidad, es decir, que estas relaciones no requieren tiempo para vincular sujeto y objeto (externo), o agente y acto (externo). Quizás sería más preciso suponer un retraso, de modo que la conciencia observa actualmente lo que ya está ligeramente en el pasado y la voluntad afecta finalmente lo que aún está ligeramente en el futuro; es decir, tenemos dos flechas divergentes. Pero tal suposición es problemática, ya que la premisa de la discontinuidad es que no existe un tiempo intermedio, ningún ser entre los momentos mostrados; es decir, que el momento presente es una unidad indivisible.

En segundo lugar, hemos asumido con demasiada facilidad que la memoria y la anticipación pueden funcionar de alguna manera a través del tiempo, incluso considerando cada momento como esencialmente independiente del anterior o del siguiente. La ilustración anterior sugiere que la memoria recorre el proceso a través del conocimiento del pasado cuando este era presente, junto con una transferencia de información del sujeto pasado al sujeto presente. Sin embargo, nuevamente, con respecto a la retrospección, sería inapropiado, dada la premisa de discontinuidad, proponer que el movimiento de información (comunicación) ocurre de un momento a otro, en la dirección del tiempo. De manera similar, la anticipación no puede considerarse como una visión prospectiva o anticipada del futuro mismo, y sin embargo, cuando proyectamos mentalmente una predicción (por ejemplo, cuando lo deseamos), la dirigimos hacia un futuro aún inexistente; esto es aún más problemático, ya que parece implicar un movimiento de información en contra de la dirección del tiempo.

Ante tales objeciones, algunos filósofos budistas replicarían que no existe espacio ni, por lo tanto, desfase temporal entre sujeto y objeto, puesto que ambos se encuentran en una

misma «mente»; o bien, que todos los momentos temporales son, de hecho, uno, siendo todas ilusiones de esa única «mente». Sin embargo, teóricos budistas menos radicales enfatizarían que la tesis de la discontinuidad no se limita a afirmar que los eventos concretos (de sujeto u objeto) sean discretos, sugiriendo una sucesión de sucesos espontáneos y sin relación entre sí. No, aún existe algún tipo de «continuidad» que debe tenerse en cuenta. Se trata del componente «kármico»: la idea de que cada evento sucesivo en una serie está *causalmente determinado* por el precedente (y por todos los factores ambientales).

El significado exacto de esto es objeto de debate. Se puede discutir, por ejemplo, si se admite el libre albedrío o si se implica el fatalismo. Pero, de forma más radical, si, como afirman los budistas, «todo está causalmente conectado con todo», el concepto de causalidad pierde todo sentido, *puesto que no queda distinción alguna entre causas y no causas, ni entre tipos y grados de causalidad* . En resumen, si bien la idea parece plausible si recurrimos a la imagen de una ola (donde la «energía» —otra abstracción, cabe destacar— se considera que se transmite a través del agua), nos resulta difícil encontrar una definición o desarrollar una comprensión detallada de la causalidad que se corresponda con la perspectiva budista.[170]

Otro aspecto a considerar es el epistemológico. Partiendo de la base de que nunca experimentamos nada más que el presente inmediato, es decir, que las reminiscencias y las anticipaciones son eventos presentes que nos absorben y nos dan la impresión de transportarnos al pasado o al futuro, surge la pregunta: ¿cómo saben los budistas sobre el karma, es decir, que el presente es un efecto del pasado y el futuro una consecuencia del presente? Me parece que solo pueden alegar una legitimidad *aductiva* para su interpretación kármica; en otras palabras, ¡poco más que la base

170 Analizo estas cuestiones con más detalle en mi libro *La lógica de la causalidad* , capítulo 16.3.

epistemológica de la suposición común de esencias y almas continuas! Por aductivo, me refiero a partir de una base empírica, postular una cierta extrapolación a partir de ella, a modo de hipótesis coherente que se puede comparar con otras hipótesis. Es decir, la teoría kármica es tanto una «construcción conceptual» como la teoría de la continuidad que pretende reemplazar.

La tesis de la discontinuidad me parece menos creíble que la de la continuidad, porque sugiere que todo el universo (independientemente de su naturaleza o tamaño) desaparece y reaparece instantáneamente, o se destruye y se recrea, en cada instante. Esto significa que, en lugar de tener que explicarlo una sola vez, tenemos que encontrar una nueva explicación en cada momento; y, por supuesto, no tenemos tiempo para eso en ningún momento.

Además, no solo necesitamos explicar la *existencia repetida* del universo, sino también su aparente *similitud* en cualquier momento con momentos anteriores, ya que siempre parece contener rastros del pasado (por ejemplo, huellas en la nieve, fósiles paleontológicos, recuerdos mentales o registros fotográficos) comparables al presente (por ejemplo, te pareces a como te recuerdo).

Finalmente, por supuesto, llega la cuestión más compleja de *la causalidad* , que explica por qué entidades similares en situaciones similares parecen comportarse de manera similar (*regularidad*) y, aún más difícil, por qué algunas entidades individuales parecen estar vinculadas de diversas maneras a eventos individuales (*responsabilidad*). La tesis de que existe cierta continuidad a lo largo del tiempo requiere, por lo tanto, menos explicación; y, al ser más simple, resulta aductivamente preferible.

Así pues, aunque todo lo que experimentamos del yo y del mundo es, en efecto, momentáneo, la hipótesis de la

continuidad sigue siendo concebible e incluso más probable. El hecho *epistemológico* de la transitoriedad de todos los fenómenos e intuiciones no excluye, por sí mismo, la posibilidad *ontológica* de ciertas continuidades entre ellos.

Es cierto que el «yo» en particular solo tiene una existencia presente, sin pasado ni futuro dentro del presente, ya que los recuerdos y las imaginaciones (incluidas las proyecciones del futuro) se ubican fuera del alma, en la mente, y se almacenan en el cerebro. De hecho, incluso las impresiones presentes que el alma tiene de sí misma (por intuición), de su mente (por percepción interna) y de su cuerpo físico y entorno (por percepción sensorial), son susceptibles de considerable duda, pues suelen ser muy transitorias y no siempre claras o memorables.

Además, dado que el alma no tiene información sobre sí misma ni sobre el mundo exterior dentro de sí misma, hay cierta justificación para considerar el pasado y el futuro como esencialmente "ilusorios", como lo hacen los budistas [171]. Este último término podría considerarse algo hiperbólico, con la intención de enfatizar el argumento de que son, *en el mejor de los casos, ilusorios. Construcciones inductivas* . El llamado «pasado» se construye a partir de impresiones presentes del presente y aparentes «recuerdos» presentes de algún «pasado»; pero, a juzgar por los procedimientos de verificación en el presente, el supuesto pasado suele ser *más* fantasía y autoengaño que una estimación justa de lo que fue. De manera similar, y aún más en el caso del «futuro», que no solo se refiere al pasado y presente aparentes, sino también a intenciones incipientes de la propia voluntad y la de los demás (que pueden o no llegar a concretarse).

---

171 La contemplación de esta ilusión se llama, creo, *samapatti* .

Sin embargo, las dudas razonables que puedan surgir sobre el presente, el pasado y el futuro del yo y su entorno no pueden llevarse al extremo, pues ello implicaría una contradicción lógica en la propia afirmación de la duda. Por lo tanto, debemos admitir que, dondequiera que se manifieste la conciencia, esta se basa en *ciertas* certezas, lo cual no implica necesariamente una certeza absoluta. Las construcciones inductivas que conforman la mayor parte de nuestro «conocimiento» pueden ser erróneas, pero es necesario admitir (para mantener la coherencia) que tienden progresivamente a la verdad.

3. Diversas reflexiones sobre el alma y Dios

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

Ontológicamente, la naturaleza perecedera o imperecedera del alma no parece relevante para el estudio de sus capacidades cognitivas, volitivas y evaluativas. Epistemológicamente, ¿cómo podríamos saberlo con certeza? Si no existe contradicción entre ambos conceptos, ni conocimiento inmediato evidente al respecto, debemos recurrir a generalizaciones e hipótesis para establecerlo. Desde un punto de vista filosófico, el alma puede ser efímera o inmortal; ambas cosas por igual. Algunas almas pueden ser efímeras en distintos grados (animales, humanos), otras inmortales (al menos la de Dios). No existe ninguna ley de causalidad ni de conocimiento que exija que todos los sujetos o agentes sean imperecederos o envejezcan por igual.

La mortalidad parece estar más justificada empíricamente, ya que es evidente que las personas y los animales mueren físicamente. Si el alma es un epifenómeno de la materia, probablemente sea mortal. La inmortalidad implica, literalmente, una eternidad de existencia, y no simplemente una vida después de la muerte durante un tiempo; esta parece una hipótesis muy improbable, a menos que nos remitamos a la tesis religiosa de que el alma se origina en Dios y finalmente se fusiona con Él, o ideas similares. La cuestión permanece abierta y especulativa para siempre (es decir, mientras existamos).[172]

No estoy seguro de que el judaísmo (al menos en su esencia bíblica) y las religiones afines crean en última instancia en la inmortalidad, aunque sí pueden creer en la transmigración o, al menos, en la resurrección final de los muertos. La «era mesiánica» se proyecta como un período de existencia feliz para individuos diferenciados, en lugar de un nirvana en el que todos se fusionarán con Dios. Así como en algún momento del pasado Dios estuvo solo, en algún momento futuro volverá a estarlo: solo Él (o su Alma, pronombre y sustantivo con un mismo referente) es Eterno. Pero, por otro lado, lógicamente, así como provenimos de Dios antes de llegar al Edén, quizás después de la era mesiánica regresemos a Él.

---

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

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

La noción de alma tiene, sin duda, una historia. No pretendo conocerla a fondo, solo puedo intuirla. Los historiadores consideran que la idea de un alma personal es bastante reciente, datando aparentemente de la época en que los humanos comenzaron a enterrar a sus muertos o a deshacerse de ellos ritualmente. Mucho más tarde, los filósofos (en particular Aristóteles [173]) desarrollaron la distinción

---

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

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

El budismo (o al menos algunas de sus corrientes) negaba la existencia real del alma, considerando el «yo» aparentemente en el centro de la conciencia individual como una ilusión [174]. Según la escuela mentalista (Yogacara), el yo aparente se basa en ocho modos de conciencia: los cinco debidos a las percepciones sensoriales; la facultad mental que las

---

174 Sin embargo, si examinamos algunos de los argumentos presentados en apoyo de la afirmación de la no-identidad, ¡su ilógica es flagrante! Esto es particularmente cierto en el pseudo-razonamiento del filósofo más destacado de la escuela Madhyamika, el indio Nagarjuna (siglo II d . C.). Para dar un ejemplo que encontré recientemente en un libro del Dalai Lama (págs. 54-5): "Los vaibhashikas, por lo tanto, entienden el nirvana final en términos de la cesación total del individuo. Una objeción bien conocida de Nagarjuna… [si es así] nadie alcanza jamás el nirvana, porque cuando se alcanza el nirvana el individuo deja de existir". Nagarjuna es un bromista al que le gusta jugar con las palabras (véase mi *libro Ilógica budista* para muchos más ejemplos). Aquí sugiere que el «logro» solo es concebible a través de la alteración (donde el sujeto permanece esencialmente el mismo, aunque cambia superficialmente). Pero lógicamente es perfectamente concebible que el individuo desaparezca al alcanzar el nirvana: eso sería simplemente un caso de mutación (donde el sujeto que existió en un momento dado se convierte en algo completamente distinto posteriormente). No hay nada absurdo en la postura vaibhashika mencionada. (Cabe señalar, de paso, que dicha postura es análoga a la idea teísta de la fusión con Dios, mencionada anteriormente).

correlaciona e interpreta (como el «sentido común» de Aristóteles); y dos más. El séptimo modo (llamado *manas*) se refiere a la impresión ilusoria de tener un yo separado, dando lugar a la vanidad, el egoísmo y aflicciones similares. El octavo modo (llamado *citta* o *alayavijnana*) se considera el depósito del «karma», lo que posibilita las demoras en las consecuencias de las acciones.

Así, la «séptima conciencia» puede equipararse, a grandes rasgos, al concepto ordinario de alma presente, aunque se la considere ilusoria [175]; y la «octava conciencia» puede compararse, en última instancia, con el concepto religioso de un alma que pasa de un cuerpo a otro, si bien se implica una transmisión de potencialidad en lugar de la perpetuación de la existencia real. Esta serie podría completarse con la noción del «fundamento original» o «fundamento causal» de la conciencia y la existencia, el Nirvana de la unidad de mente y la ausencia de mente, que podría considerarse relacionado con nuestro concepto de Dios. Aunque los budistas probablemente lo negarían, la analogía parece pertinente, ya que muestra la recurrencia y uniformidad de ciertos conceptos en todas las culturas humanas.

Otra cultura india, el hinduismo, así como otros pueblos y filosofías, consideran a Dios de forma más directa como el Alma del universo, la raíz común de todas las almas particulares. En el judaísmo y religiones afines, Dios se proyecta como una Presencia consciente que supervisa (en un sentido cognitivo y volitivo, y en el sentido evaluativo de

---

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

legislador) el mundo entero, del mismo modo que cada uno de nosotros tiene un alma que rige su propio mundo. Algunos sugieren, como ya se ha mencionado, que nuestra propia alma no es más que una chispa [176]que surge de la de Dios.

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

Los pueblos que vivían en estrecho contacto con la naturaleza (como los indígenas de Norteamérica) solían percibir una divinidad *indiferenciada* en toda la vida y, de hecho, en toda la naturaleza. Todo tenía alma: un arroyo murmurante o un océano rugiente, una montaña majestuosamente inamovible, una piedrecita rodando cuesta abajo, el Sol, la Luna, el vasto cielo, un día azul, otro gris y lluvioso, nubes que se desplazaban y truenos en el cielo, el viento que acariciaba el bosque, un capullo que florecía, un águila que se elevaba, un puma errante, ratones de campo que se dispersaban, un pez que saltaba. Dios estaba presente en todas partes.

Es posible que con el tiempo estas ideas se concretaran, dando lugar a la noción de «espíritus» *individuales* que residían en una piedra, un árbol, un río o una montaña. Se creía que cada cosa poseía conciencia y voluntad, tal como las personas intuían estos poderes en sí mismas (probablemente mucho antes de nombrarlos). Entonces, las

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

personas podían intentar comunicarse con los cuerpos inanimados como lo hacían con los animales; por ejemplo, para pedir respetuosamente permiso para interactuar con ellos de alguna manera. O tal vez tenían que engañarlos o luchar contra ellos para que hicieran lo que deseaban. Finalmente, estos pequeños y dispersos «dioses» fueron llevados a casa o, al menos, representados en ídolos de piedra o madera (como aparentemente ocurría en África).

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

Finalmente, al parecer gracias a los hebreos, nació *el monoteísmo* , es decir, la creencia en un único Dios espiritual universal. Fundado por el patriarca Abraham, el judaísmo se convirtió en una religión nacional más organizada unos siglos después [177]. Con el tiempo, a través del cristianismo y el islam, ambos derivados posteriores del judaísmo, el monoteísmo abstracto se impuso en gran parte del mundo. El cristianismo está más cerca del judaísmo que el islam en algunos aspectos, y más lejos en otros. El primero se basa más explícitamente en detalles textuales judaicos, mientras que el segundo los utiliza más como un punto de partida tácito. El cristianismo conserva algunas ideas e imágenes

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

concretas relativas a su fundador, Jesús, mientras que el islam, al igual que el judaísmo, rechaza toda deificación o representación de este tipo.

Aún hoy, en la India, por ejemplo, el panteón de dioses y la omnipresencia de sus imágenes resultan sorprendentes. Si bien el hinduismo también alcanzó hace mucho tiempo la idea del monoteísmo abstracto, no lo ha hecho exclusivo. El budismo, por su parte, alcanzó un alto nivel de abstracción, pero sin personalizarlo como Dios (al menos no originalmente, aunque muchas ramas budistas han identificado en la práctica al Buda fundador con Dios). Esto concuerda con la doctrina budista de que incluso el alma humana está, en última instancia, «vacía» de personalidad. Sin embargo, los budistas han permanecido influenciados por la idolatría antigua, como lo demuestran las estatuas de Buda que veneran (y en las que, por lo tanto, proyectan mentalmente el «alma») [178].

El monoteísmo judío no se centra en que Dios sea el Alma de la Naturaleza. A veces se dice que la Naturaleza (*hateva) es uno de los «nombres» de Dios, pero esto se interpreta (por ejemplo, por Maimónides) como que la Naturaleza está bajo el poder de Dios. En el judaísmo, Dios es absolutamente abstracto y carece de cualquier manifestación concreta* : no se encarna en forma humana ni en ninguna

178 Para ser justos, es posible que para algunos practicantes de meditación, las estatuas e imágenes planas no sean objetos de culto, sino meras ayudas para alcanzar la quietud, el silencio y la concentración que representan. Habría que preguntar a cada practicante cuáles son sus verdaderas intenciones. Aun así, parece probable que alguien que empieza con la intención de imitar, desarrolle un apego emocional al objeto representativo y termine personificándolo y rindiéndole pleitesía. Lo cual, en mi opinión, es, cuanto menos, absurdo.

otra, y no hay nada que pueda representarse mediante una imagen. O, más precisamente, Dios es puramente espiritual y nunca material. Sin embargo, es el Creador del mundo natural y permanece omnisciente y omnipotente en él. Omnisciente, no solo en el sentido de conocer generalidades (como sugirió Aristóteles), sino también en el sentido de conocer cada detalle; y, por lo tanto, capaz de ejercer la providencia hasta el último detalle, como corresponde a la omnipotencia.

Esto es análogo al alma humana, que no posee aspectos fenoménicos [179]propios, aunque es capaz de conocer e interactuar con el mundo fenoménico. Sin embargo, la analogía no es completa, puesto que el judaísmo enseña que el mundo no es el cuerpo de Dios, y además que los humanos no crearon sus propios cuerpos, sino que Dios creó tanto sus cuerpos como sus almas (Génesis 2:7).

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

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

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

---

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

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

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

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

Para saberlo con certeza, habría que adentrarse en la mente de las personas (ya que sus introspecciones y relatos orales no son necesariamente fiables). Sospecho que existe una amplia gama de actitudes entre las personas: algunas imaginan una interpretación más literal, otras son más conscientes de las posibles distinciones. La cuestión espiritual es: ¿esta práctica «pesa» el alma, impidiéndole «elevarse» a lo informe?[180]

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

---

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

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

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

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

17. ALGUNOS TEMAS EN DEONTOLOGÍA

La deontología es un tema muy extenso que solo podemos abordar superficialmente en este volumen. Ya he hecho algunas observaciones al respecto en capítulos anteriores y en trabajos previos [181]; aquí considero oportuno añadir algunos comentarios.

1. Ética fundacional

El término «deontología» puede referirse al estudio teórico y la fundamentación de la ética, sin preferencia inicial por ningún sistema ético en particular; otro término para esto es «metaética». Esta disciplina filosófica se ocupa de la forma, más que del contenido, de la ética: cómo se estructuran los sistemas éticos, las formas lógicas y los argumentos que se utilizan en ellos, cómo se establecen inicialmente los estándares o normas («axiología» [182]) y, en definitiva, todas las cuestiones ontológicas y epistemológicas relativas al juicio ético.

---

181 Véanse los capítulos 3.4, 10.3 y 13.2, aquí; también el capítulo 13 de *Lógica Judaica* .

182 El término axiología se usa a menudo en el sentido amplio que aquí le doy a la deontología. Prefiero usar el término axiología de forma más específica en relación con la cuestión del establecimiento de normas, debido a su similitud con la palabra axioma (ambas tienen la misma raíz griega, 'valor').

La deontología, por ejemplo, hará hincapié en que ***los conceptos de vida, conciencia y voluntad son fundamentales para cualquier afirmación o sistema ético*** .

- El discurso ético solo puede referirse a los seres vivos. Las entidades inanimadas (por ejemplo, una mesa o una molécula) no tienen nada que perder, pues sus límites son fluidos y arbitrarios. Podemos romper un diamante o desintegrarlo, pero no pierde nada. Los seres vivos, en cambio, sí tienen cosas que perder: su integridad física y su vida, que pueden resultar dañadas o destruidas. Un microbio no es simplemente una mezcla de materia; si lo matamos, la materia permanece, pero deja de comportarse como una célula viva.
- El discurso ético es inútil para los organismos inconscientes, ya que no tienen forma de adquirir conocimiento sobre él. Consideramos que algunas cosas son beneficiosas y otras perjudiciales para las plantas o los microbios, pero el conocimiento de estas cosas nos concierne a nosotros, no a las plantas ni a los microbios. Dicho conocimiento nos indica a los humanos cómo cultivarlos, presumiblemente para consumirlos o utilizarlos de alguna otra manera; por lo tanto, constituye un subconjunto de la ética humana. Los animales pueden adquirir cierto conocimiento y, por consiguiente, es posible que aprendan hechos o comportamientos (por ejemplo, de sus padres) que protejan y favorezcan su supervivencia.
- El discurso ético presupone la voluntad. Si el organismo consciente carece de voluntad, ninguna proposición ética que lo afecte tiene sentido, ya que, en cualquier caso, no puede hacer nada más que lo que esté haciendo en las circunstancias en cuestión. La ética se aplica a los

organismos con libre albedrío, es decir, a los humanos y a los animales superiores.

En última instancia, por supuesto, la ética es prerrogativa de los seres humanos, quienes no solo están vivos, conscientes y tienen voluntad propia, sino que además son capaces de razonar sobre ética en general, formular y comprender proposiciones éticas específicas, y supervisar y gestionar su propio comportamiento de forma sistemática. De nada sirve investigar y escribir sobre ética si el sujeto de la misma es incapaz de leerla o comprenderla.

Imperativos, prohibiciones, permisos y exenciones: todas estas afirmaciones, cualquiera que sea su contenido específico, presuponen lógicamente que el sujeto posee cierta racionalidad y libre albedrío [183]. Es absurdo (contradictorio) hacer o implicar afirmaciones como: «no hagas referencia a los conceptos de conciencia o voluntad en tu discurso», puesto que decir «no» implica tener consciencia y capacidad de elección.

Por supuesto, la voluntad es (como hemos visto) algo muy difícil de definir y demostrar por completo, porque es —al igual que la conciencia y los sentimientos— un objeto *primario* de la experiencia. No se asemeja a otra cosa con la que pueda compararse y reducirse; es algo *sui generis* , un

183 Immanuel Kant parece considerar que conocemos nuestra libertad indirectamente a partir de nuestro «sentido del deber» y de la consideración lógica de que el deber solo tiene sentido para un agente libre. Esto, por supuesto, es un disparate. El sentido del libre albedrío es, en mi opinión, mucho más radical que el del deber. Además, no estoy del todo seguro de que tengamos un sentido innato del deber; nuestras intuiciones del deber son derivadas, no primarias. Incluso lógicamente, la libertad sin deber no es algo inconcebible; en cierto sentido, consideramos que Dios está libre incluso de deberes.

elemento fundamental de la experiencia. No existe fundamento lógico para excluir la voluntad del ámbito de la existencia, simplemente porque no pueda describirse completamente en términos de fenómenos materiales o mentales. Basta con señalar que es algo que experimentamos de manera distintiva (a través del «autoconocimiento», la «intuición introspectiva» o la «apercepción», como queramos llamarlo). No la concebimos, cabe destacar, simplemente como una generalidad, sino que experimentamos de manera distintiva actos particulares de voluntad en nuestro interior.

La mayoría de las proposiciones y razonamientos humanos sobre la causalidad giran en torno a la voluntad y conceptos afines. Si bien el mundo natural, o la causalidad, nos preocupa profundamente en nuestro día a día, también reflexionamos constantemente sobre nuestro lugar en ese mundo y en la sociedad, así como sobre nuestro mundo interior. Todo este pensamiento tiene que ver esencialmente con la voluntad y conceptos causales relacionados, incluidos los conceptos éticos.

Como hemos visto, las modalidades éticas (es decir, imperativos, prohibiciones, permisos, exenciones) tienen que ver con el ámbito de lo posible. Lo imposible en cualquier sentido no pertenece al ámbito de la ética (salvo para negar la responsabilidad). Con respecto a cualquier ámbito al que nos enfrentemos (naturaleza, sociedad, nuestra propia psique), conviene tener presentes las siguientes verdades:

- Algunas cosas son inevitables; algunos acontecimientos futuros son necesarios por naturaleza, sin importar lo que alguien (excepto quizás Dios) haga para evitarlos. *Por el contrario* , algunas cosas no pueden suceder, sin importar lo que alguien intente hacer que sucedan.

- Para algunos agentes con voluntad propia, ciertas cosas son inevitables (o inviables), pero no para otros. O lo son en un momento dado, pero no en otro. O bajo ciertas condiciones, pero no bajo otras.
- Algunas cosas inevitablemente sucederán, *a menos que* hagamos un esfuerzo decidido por prevenirlas (por ejemplo, un desastre natural, una guerra o una crisis nerviosa). Otras cosas inevitablemente no sucederán, *a menos que* actuemos de manera oportuna y adecuada para que sucedan (por ejemplo, un edificio, un sistema social o un desarrollo psicológico).
- Para evitar que los peligros se materialicen, suele ser necesario ser consciente de que lo que está en juego es peligroso, evitable y probable si no se toman medidas. Del mismo modo, para lograr algún valor positivo, suele ser necesario identificarlo como tal y creer en la posibilidad de alcanzarlo, así como reconocer la necesidad de esforzarse para conseguirlo.

En lo que respecta a la «libertad de la voluntad», esta frase —como ya se ha señalado— se refiere más precisamente a la libertad del alma para querer, independientemente de las influencias contrarias que se acumulen. Desde una perspectiva budista, donde se niega radicalmente el concepto de «alma» o «yo», podríamos identificar la libertad de la voluntad con la de «lo incondicionado»; es decir, es la «naturaleza búdica» de cada uno la que es libre, y solo alcanzamos la verdadera libertad al llegar a ese lugar dentro de nuestra psique y permanecer en él.

Por otro lado, según la psicología budista, nos conmueve profundamente el «deseo». En este contexto, quizás convenga distinguir entre «deseo general» y «deseo particular». El primer concepto se refiere a la base emocional

del deseo en sí, un sustrato difuso sin objeto específico; mientras que el segundo se refiere a la aplicación del deseo general a un objeto particular (por ejemplo, una persona amada), a menudo simplemente por una fantasía u otro pretexto.[184]

Numerosas influencias impactan en cualquier acto de voluntad; algunas lo facilitan, otras lo dificultan. Como hemos visto, las influencias pueden ser factores externos que condicionan el acto volitivo al ser percibidos o concebidos por el agente. Los factores mentales de diversa índole también suelen influir en distintos grados. Algunas influencias son simples, efímeras y *puntuales* ; mientras que otras parecen ser más complejas y profundamente arraigadas. Los hábitos, por ejemplo, se producen y refuerzan mediante la repetición. Las obsesiones y compulsiones implican factores ocultos complejos que generan inercia a menos que se realice un trabajo específico para superarlas.

Hemos visto cómo los impulsos y las ansias —ya sean físicos, mentales o espirituales— pueden conciliarse con el hecho y el concepto del libre albedrío. Nos interesaba especialmente descubrir por qué y cómo algunos aspectos normalmente voluntarios de la vida mental, como ciertos procesos de pensamiento, a veces pueden dar la impresión de ocurrir automáticamente, incluso en contra de nuestra voluntad. Llegamos a la conclusión de que tales

---

184 Si las emociones experimentadas son suficientemente distintivas, podríamos subdividir el deseo general en categorías amplias (intermedias) como "lujuria sexual", "lujuria de poder", "avaricia", "avaricia", "anhelo de fama", etc. Esto supone que no solo sentimos un vago "deseo" antes de desear algo específico, sino que también existe una etapa intermedia en la que el deseo general primero toma forma como lujuria o avaricia vaga, etc., antes de centrarse en un objeto particular de lujuria o avaricia.

pensamientos, aunque producto de la conciencia y la voluntad, son difíciles de controlar instantáneamente, precisamente porque se requiere un esfuerzo mayor y más sostenido de la conciencia y la voluntad para refrenarlos que para dejarlos fluir.

Muchas acciones que calificamos de «inconscientes» o «involuntarias» son, en realidad, *mínimamente* conscientes o voluntarias. No debemos permitir que nuestro hábito lingüístico en este sentido nos lleve a doctrinas erróneas. Cuando sentimos el impulso de hacer algo, podemos seguirlo inmediatamente (de forma más o menos impulsiva) y llevar a cabo la acción en cuestión, o podemos contenernos momentáneamente, al menos el tiempo suficiente para reflexionar y tomar una decisión meditada. El esfuerzo dedicado a esa reflexión determina el grado de consciencia y voluntariedad de nuestra acción posterior o de nuestra posterior abstención. Se puede establecer una política para futuras decisiones similares, o bien, se puede programar un hábito repitiendo la misma decisión.

Mediante este tipo de análisis formales de los factores psicológicos, hemos logrado (creo) reforzar en gran medida el concepto de voluntad.

El desarrollo de proposiciones éticas —y, en última instancia, de un sistema ético— constituye un intento *de preparar de antemano* respuestas a las preguntas que surgen de forma natural e inevitable en el transcurso de la voluntad. Es un servicio que el filósofo ético busca prestar a sus semejantes agentes volitivos [185], del mismo modo que el lógico busca facilitar la búsqueda humana del conocimiento

185 Por supuesto, esos filósofos deben tener cuidado de ser modestos y no pretender que pueden decirle a todo el mundo lo que tiene que hacer en todas las circunstancias.

o el científico físico busca facilitar la interacción humana con la naturaleza.

Es un esfuerzo necesario, porque los juicios emitidos en el fragor del momento, bajo la influencia de todo tipo de emociones y otros factores, no siempre son tan amplios y precisos como los emitidos desde la perspectiva teórica. A veces, es cierto que el filósofo en su sillón no puede anticipar todos los factores a los que se enfrenta el agente en acción. A veces, sin duda, es mejor actuar de forma intuitiva que meditada. Pero, por lo general, es prudente considerar los asuntos con serenidad y con tiempo suficiente para reflexionar y tener en cuenta el mayor número posible de aspectos.

Pero sea cual sea la propuesta ética, o cualquier teoría ética que proponga —y quienquiera que esté detrás de ella, uno mismo u otros—, *dicha propuesta ética es simplemente un factor influyente entre otros en el acto de la voluntad* . No exime al agente de la responsabilidad por su acción. Es solo una influencia; la voluntad sigue siendo suya.

Aunque uno crea que la ética que sigue es de origen divino (es decir, decretada o inspirada por Dios y transmitida por alguna religión), sigue siendo responsable. El acto de fe en esa religión es en sí mismo un acto voluntario, del cual uno es responsable. Todos los actos posteriores realizados bajo la influencia de dicha fe siguen siendo actos de libre albedrío.

2. La ética se refiere a los seres vivos , pensantes y dispuestos.

Ayn Rand escribió en algún lugar [186], refiriéndose a los valores: "¿Valor para quién y para qué?", dando a entender que el término "valor" no es un concepto aislado, sino relativo a ciertos temas y criterios. Esto no es una simple observación gramatical, sino una reflexión lógica que con demasiada frecuencia se ignora.

Como ya hemos dicho, la ética se ocupa de los seres vivos, y en particular de los organismos con conciencia y libre albedrío, que toman decisiones; es decir, que piensan y quieren. Esto significa que, sea cual sea el contenido que le demos a la ética, debe ser coherente con estos tres factores básicos: vida, cognición y voluntad. Son condiciones necesarias para cualquier sistema ético. Es decir, los aspectos de «para quién» y «para qué» en la valoración son, en última instancia, uno solo, o al menos se interrelacionan considerablemente. Al saber a quién nos dirigimos, sabemos cuáles son sus necesidades.

Sin duda, distinguir entre materia viva e inerte no es fácil de establecer con precisión absoluta, por lo que la perspectiva materialista sobre la vida sigue pareciendo igual de creíble, si no más, para muchas personas. Argumentan que la vida es un fenómeno esencialmente igual a cualquier otro en el mundo material; la definen como el resultado natural de ciertas combinaciones de átomos.

Puede que tengan razón, pero las cuestiones persisten: ¿cómo es posible que este fenómeno complejo fuera potencial en los componentes básicos de la materia (quarks, o lo que sea)?; ¿cómo es posible que la materia evolucionara después del

186 *La rebelión de Atlas* , pág. 939.

Big Bang a través de partículas elementales, átomos, moléculas, moléculas orgánicas, hasta que surgieron las células vivas?; y ¿cómo es posible que estas últimas, a su vez, dieran lugar a la conciencia y la voluntad?

Estas preguntas son difíciles de formular, pues resulta complicado expresar el tipo de respuesta que se busca con ellas. Aparentemente, contamos con respuestas descriptivas (es decir, el proceso de evolución de la materia y la vida está, digamos, adecuadamente descrito), pero estas respuestas no responden a dichas preguntas. La cuestión tampoco es epistemológica: no buscamos más pruebas ni dudamos del escenario descriptivo presentado. Nuestras preguntas son, más bien: ¿por qué existían estos potenciales en la sustancia original de la materia? ¿Por qué la materia adoptaría tantas formas diferentes y evolucionaría hasta alcanzar la vida, la conciencia y la voluntad? ¿Por qué existían los quarks y por qué no permanecieron como tales para siempre? ¿Por qué las «leyes de la naturaleza» que los hicieron cambiar (sean cuales sean) son inherentes a ellos?

Sí, existen interrogantes de diversa índole; por lo tanto, nadie, ni siquiera el materialista convencido, puede afirmar que lo sabe todo. Hemos visto cómo el concepto de «conatus» natural, de cuasi-propósito distintivo en los procesos vitales, es un concepto legítimo que no requiere distinciones epistemológicas especiales, sino que se forma de manera regular. Implica una especie de esfuerzo inconsciente, una vida que persigue incansablemente más vida. Quizás esta observación abstracta sea la mejor definición de vida que podemos proponer.

El criterio fundamental de la ética natural es, sin duda, la Vida, puesto que el fenómeno vital constituye el núcleo que da sentido al concepto de ética. Se trata, por supuesto, de una

norma muy vaga, que la biología, la fisiología, la psicología, la sociología y ciencias afines pueden clarificar y enriquecer, explicándonos no solo qué impulsa la vida, sino también qué le otorga su máxima expresión. Esta explicación más precisa debería referirse no solo a la vida, sino también a la conciencia y la voluntad. *Estas también* son normas subyacentes que toda teoría ética debe sustentar, puesto que la ética carece de sentido sin ellas.

En lo que respecta a la vida, sé que mis propias lecturas en biología han afectado enormemente mi comprensión de este estándar, cambiando su sentido de un enfoque más egocéntrico, como "mi vida" o "la vida de mis seres queridos", a un interés más amplio en "la vida en sí misma", "la vida en general" o "toda la vida".

Más allá de la lucha por la supervivencia de individuos, grupos y especies (que es innegablemente fundamental), podemos discernir la lucha por la supervivencia de la vida en sí misma, independientemente de cualquier forma o contenido genético particular. Desde esta última perspectiva, las diversas formas de vida no son sino medios para un fin más básico: la vida en su conjunto. Estas diversas formas pueden luchar entre sí, compitiendo por recursos limitados, utilizándose mutuamente, así como minerales, como recursos naturales [187], pero en última instancia, sus esfuerzos pueden considerarse convergentes hacia un objetivo común: la continuación de la vida como tal, al menos en alguna forma u otra, pero mejor aún, en tantas formas como sea posible [188].

---

187 Excepto las criaturas más bajas de la cadena alimentaria, que se alimentan únicamente de minerales.

188 Por supuesto, esto no implica que la ingeniería genética sea beneficiosa para la vida a largo plazo. ¡Tampoco justifica esta doctrina tener relaciones sexuales con animales!

Podría argumentarse, pues, a favor de la «unidad» de la vida, como si habláramos de un solo organismo que puede dividirse en muchas entidades más pequeñas que interactúan entre sí, pero que, sin embargo, sigue siendo uno solo. Nosotros, junto con todos los animales y vegetales, no somos simplemente primos, sino la misma entidad. Esta «hipótesis de Gaia» puede tener cierta validez y utilidad. No obstante, podemos concebir una jerarquía o pirámide de organismos vivos, desde los más simples hasta los más complejos, en cuya cima (al menos aquí en la Tierra) aparentemente nos encontramos en muchos o casi todos los aspectos.

La humanidad es la especie (o quizás la única que queda en la Tierra) con el máximo grado de consciencia y libre albedrío. Estas capacidades se encuentran en menor medida en otras especies, pero en mayor proporción en nosotros. Incluso dentro de la raza humana, existen variaciones individuales, algunas de las cuales son quizás inherentes a la constitución genética, mientras que otras pueden mejorarse mediante el esfuerzo personal. Si consideramos todo esto como un vestigio de la materia en el Big Bang, es como si la materia se esforzara por verse y conocerse a sí misma, y actuar voluntariamente sobre sí misma, superando con creces la ceguera y el determinismo de las "leyes naturales" (incluido, en este caso, el indeterminismo irracional de la mecánica cuántica) del reino mineral.

Estas son especulaciones, por supuesto; pero me explayo porque parecen tener cierta repercusión en la idea de un estándar ético universal. En este contexto, también deberíamos tener presente las últimas fases de la historia biológica, lo que llamamos «historia». Tras eones de evolución animal, surgió una extraña especie llamada humanos, que en ocasiones pareció la culminación de la naturaleza, aunque ahora se asemeja cada vez más a su

némesis. ¿Se está derrumbando la evolución sobre sí misma en un último arrebato de frenesí voluble?

Dentro de este marco, debemos considerar la historia de las ideas, y en particular la historia de la filosofía, para comprender los pensamientos y comportamientos de los individuos que somos hoy. Desde una perspectiva biológica, las ideas y las filosofías no son más que formas y medios que las personas han utilizado a lo largo de la historia para responder a los cambiantes desafíos ambientales, sociales y psicológicos. Es una larga historia de ensayo y error, en la que quienes más escribieron o alcanzaron mayor fama no fueron necesariamente quienes mejor comprendieron. Mirando hacia atrás, a veces sorprende la cantidad de personas incompetentes que la filosofía ha atraído.

Pero lo maravilloso de la filosofía es que incluso las filosofías más absurdas resultan útiles para su desarrollo, pues animan a otros filósofos a distanciarse de sus posturas y a explicar sus razones. Por ello, la historia de la filosofía es parte integral de la misma, ya que cada filosofía que la compone está, en cierto modo, delimitada por las demás.

3. Conciencia y conformismo

La mayoría de las personas, aunque quizás no todas, poseen una *conciencia funcional* . ¿Qué es eso? Parece ser una «parte» reservada de nosotros, a la que encomendamos la tarea de supervisar al resto. Por supuesto, si consideramos que el alma carece de extensión espacial, esta descripción es solo una forma de hablar, una mera analogía. La conciencia no es otra cosa que el propio ser comportándose de cierta manera en el tiempo; es una función volitiva, aunque puede ser habitual en diversos grados, incluso

obsesivo-compulsiva. La conciencia puede, por lo tanto, ser «grande» o infinitesimalmente «pequeña».

Conciencia significa esencialmente estar consciente (en francés, ambas palabras son la misma): ser consciente. La función que le asignamos a la conciencia es la de supervisar críticamente nuestros pensamientos y acciones, y juzgar si se ajustan a nuestros principios más profundos sobre lo que es humanamente apropiado en determinadas circunstancias. Esta tarea puede realizarse de forma consciente o subconsciente; en este último caso, podemos inducir juicios implícitos observando los patrones de comportamiento del sujeto. La conciencia, por lo tanto, revela principios éticos *efectivos* .

> Cabe señalar que el concepto de conciencia también es aplicable en el ámbito más neutral de la "ética del conocimiento", donde supervisamos y regulamos nuestros procesos cognitivos (nuestra honestidad intelectual, nuestra voluntad de realismo, nuestros esfuerzos de investigación, la lógica de nuestras inferencias, etc.).

Mediante la observación de la consciencia y la voluntad de una persona en acción, podemos inferir sus principios éticos subyacentes. Dado que la mayoría de las personas comparten ciertos principios, estas observaciones podrían dar lugar a una noción de ética *basada en* la conciencia. Sin embargo, esta doctrina es difícil de sostener, ya que parece implicar una circularidad. ¿Son innatos los profundos principios éticos en los que la conciencia basa sus juicios? Esto parece dudoso, aunque algunos podrían considerarse instintivos, es decir, influencias emocionales transmitidas genéticamente.

En general, sin embargo, las normas que guían nuestra conciencia son adquiridas y modificables. Para la mayoría de

las personas, esto implica principalmente la referencia a las normas culturales del grupo social que las rodea, las cuales son en gran medida convencionales, aunque a menudo se basan en la sabiduría acumulada de una sociedad o de la humanidad a lo largo del tiempo. Algunas personas, en cierta medida, participan más activamente en la formulación de sus normas rectoras. Una persona puede comenzar con un conjunto de normas, adquiridas a través de la educación o por ósmosis cultural, y posteriormente adquirir un conjunto algo diferente, ya sea por un cambio de grupo de pares y la adopción de una nueva convención, o mediante esfuerzos más conscientes y racionales.

La mayoría de las personas se rigen por *el conformismo* . En una sociedad moderna, basada en los medios de comunicación, como la nuestra, esto se manifiesta como conformidad con los estereotipos; por ejemplo, el estereotipo del joven rebelde (que, sin embargo, viste la ropa adecuada y usa el lenguaje apropiado), o los estereotipos del periodista comprometido, el abogado implacable o el brillante especialista en inversiones. El conformismo simplifica las cosas: uno no tiene que pensar demasiado en qué hacer, y los demás lo clasifican fácilmente, obteniendo beneficios inmediatos de dicha identificación.

El conformismo no es nada nuevo, sino que se encuentra en todas las sociedades, a lo largo de la historia y en todas las geografías. No se trata solo de apariencias externas o patrones de comportamiento, sino que controla los procesos de pensamiento. Esta práctica es especialmente evidente en grupos religiosos o políticos cerrados. Las personas en tales círculos ideológicos tienden a pensar mediante clichés, en lugar de investigar. Suelen funcionar cognitivamente *subsumiendo personas y eventos bajo categorías preestablecidas* , en lugar de desarrollar categorizaciones

inductivamente. Una persona o evento se ve forzado a encajar en un número limitado de etiquetas dadas, sin espacio para la adaptación conceptual.

Aunque las ciencias naturales son esencialmente neutrales en lo que respecta al establecimiento de normas éticas, en el sentido de que no observamos normas preestablecidas en la naturaleza, cumplen una función constructiva, ayudándonos a identificar medios objetivos para alcanzar nuestros fines. También desempeñan un papel eliminatorio, ayudándonos a deshacernos de ideologías basadas en falsas presuposiciones. Pero, por supuesto, dado que el cuerpo, en sí mismo o como receptáculo del alma, es importante para la vida, la biología también nos informa sobre qué normas son naturales. Por lo tanto, la ciencia es importante para los esfuerzos deontológicos.

La concepción kantiana del «deber», entendida como algo que debe cumplirse a cualquier precio humano [189], debe considerarse en este contexto; se presenta como la idea de un extremista inflexible. Cabe añadir que, si bien los rabinos comparten una actitud fundamentalista similar respecto a ciertos *preceptos* (mitzvot), consideran que la ley debe atenuarse ocasionalmente para evitar daños o sufrimientos innecesarios. Esta evitación de la rigidez doctrinal puede caracterizarse como «humanismo»; se trata de recordar que nos ocupamos de seres humanos, no de robots.

Cabe destacar también que, según sus propios criterios, algunas personas cometen pecados casi deliberadamente para justificar —incluso *a posteriori*— sus sufrimientos como castigo por ellos, prefiriendo esta retorcida opción a la aterradora idea de que pueda existir sufrimiento injustificado

189 Por ejemplo, uno no debería mentirle a alguien solo para evitar herir sus sentimientos.

en el mundo. Este es otro ejemplo de ideología, donde se intenta forzar la experiencia para que encaje en ideas preconcebidas, en lugar de mantener una mente abierta y flexible.

Aunque la ética se articula principalmente en torno al individuo, puesto que este constituye la unidad última de sus preceptos y prohibiciones, no debe subestimarse su dimensión social. El alma individual posee tres facultades: la conciencia (el alma como sujeto), la voluntad (el alma como agente) y la valoración (que da origen a la vida emocional). Sin embargo, además, el alma tiene una dimensión social que no se reduce por completo a dichas tres facultades. Este cuarto aspecto del alma es fundamental para su naturaleza, si bien resulta difícil de definir con precisión.

No existimos como entidades aisladas, sino como parte de un tejido social. ¿Por qué si no se congregarían las personas en comunidades y naciones? Un bebé que no recibe amor está psicológicamente muerto, perdiendo inteligencia, capacidad de comunicación, etc. [190]Las personas se necesitan mutuamente, no solo como medios, sino como fines. Este es un tema complejo que la deontología debe esforzarse por integrar.

---

190 Hace unos años, tras la caída del dictador rumano, se abrieron al público orfanatos donde los niños apenas recibían atención. Se constató que presentaban un desarrollo mental y físico terrible. Curiosamente, los bebés que estaban más cerca de la puerta del dormitorio se veían ligeramente menos afectados que los que estaban más lejos, ¡porque experimentaban con mayor frecuencia las escasas visitas de las enfermeras!

4. Tai Chi, karma yoga y fe

Practicar Tai Chi hace algunos años me llevó a una reflexión sobre la "virtud".

> La forma de Tai Chi comprende un gran número de "posiciones" individuales que se suceden gradualmente, formando "movimientos" completos que, a su vez, se suceden de forma natural, dando como resultado una "forma" completa.
>
> Ninguna posición o parte de la forma se justifica por ninguna otra, aunque en conjunto formen un todo coherente y poderoso.
>
> Cada posición intermedia de Tai Chi debe experimentarse como importante en sí misma, y no simplemente como una etapa intermedia en el camino hacia la posición final. No es instrumental, sino que debe disfrutarse y apreciarse tal como es, sin anticipar su destino o utilidad final. Cada posición intermedia es un valor o meta en sí misma, y no una virtud entendida como un medio para un fin.
>
> El paso de una posición (o de un movimiento completo) a la siguiente es también un momento del que debemos ser plenamente conscientes. El instante del cambio, del desplazamiento a una nueva posición, debe percibirse con gran concentración.
>
> Al valorar cada punto y transición en la trayectoria del Tai Chi, mantenemos, de forma incidental, todo su potencial para una infinidad de otros movimientos. Además, comprendemos la discontinuidad y la continuidad del tiempo.

> Un movimiento tiene poco valor si no se es plenamente consciente de todos los segmentos que lo componen. Por esta razón, el Tai Chi se considera una meditación y debe practicarse lo más lentamente posible.

El Tai Chi ilustra el principio estoico de que "la virtud es su propia recompensa" [191]. Nos enseña cómo cada virtud es un valor, y cómo la expresión de muchas virtudes diversas también lo es.

Una lección de vida como esta puede ser valiosa incluso en el momento de nuestra muerte.

En lugar de temer a lo desconocido, sea cual sea la forma que adopte nuestra muerte, ¡podríamos considerarla una gran oportunidad! Así como debemos transitar por la vida contemplando su curso con ecuanimidad, viendo tanto lo malo como lo bueno como un espectáculo grandioso e interesante, así también, cuando llegue la muerte, deberíamos observarla con serenidad.

Imagínate: *¡tu única oportunidad* de vivir este misterioso acontecimiento en primera persona! Vale la pena entrenarse a lo largo de la vida para ser consciente en todas las circunstancias. Al ver la propia muerte, aunque sea por un instante, uno puede finalmente comprender qué es la muerte, o qué es la vida.

Otra disciplina oriental que enseña el mismo concepto es el karma yoga. El karma yoga consiste en realizar las actividades diarias sin preocuparse por los beneficios personales que puedan reportar. Se practica en ashrams de

---

191 Véase la discusión anterior sobre este principio en el capítulo 10.3.

yoga y lugares similares; por ejemplo, un monje zen puede barrer el patio o dedicarse un poco a la jardinería a diario.

Muchas personas sufren mucho en su vida laboral, preguntándose por qué tienen que realizar ciertas rutinas aburridas para ganarse la vida. El karma yoga enseña: ¡disfrútalo! Haz el trabajo sin involucrar tu ego, sin "motivos egoístas". Esto es, por supuesto, una idealización, no una incitación ni una justificación de la amoralidad o la inmoralidad. Simplemente significa: concéntrate en la tarea que te has propuesto realizar; haz una cosa a la vez, y todas las tareas se irán completando.

Es importante comprender que la fe es un pilar fundamental de todos los sistemas éticos.

Algunas personas ridiculizan religiones como el judaísmo o el budismo debido a su exigencia de "fe". Argumentan que, en una ética basada enteramente en la razón y la experiencia, nada se consideraría valioso a menos que *primero se estableciera* que las acciones propuestas tendrían, o probablemente tendrían, ciertas consecuencias positivas que merecen la pena perseguir. En cambio, en la ética religiosa, *no podemos* conocer la verdad y el valor del objetivo (Dios o el Nirvana, según sea el caso) antes de alcanzarlo, y debemos dar por sentado que los supuestos medios (sugeridos por la tradición en cuestión) conducen a ese supuesto objetivo.

Así pues, la ética religiosa parecería, en principio, contraria a la razón, puesto que su característica definitoria es la fe, tanto en el fin como en los medios. Se presenta como una especie de gigantesca estafa, en la que se pronostican acontecimientos futuros *inaccesibles a* la experiencia o a la inferencia estricta a partir de ella (el cielo o el infierno, o nociones similares), y se nos dice (como una revelación o «testimonio») que debemos hacer esto y aquello, y

abstenernos de hacer lo otro, para lograr las consecuencias positivas y evitar las negativas.

Si bien tales argumentos tienen peso, no son del todo justos ni concluyentes. En realidad, toda acción intencionada implica fe. Nuestro conocimiento del mundo empírico a través de la razón es esencialmente inductivo y provisional. Consiste principalmente en generalizaciones y argumentos aductivos, basados en la experiencia pasada y cuya confirmación depende de la experiencia futura; lo que significa que, en última instancia, se construye mediante ensayo y error. La mayoría de las proposiciones que creemos son intentos de alcanzar la verdad, que esperamos que se mantengan, pero que tal vez debamos corregir más adelante.

Aún se podría argumentar que, mientras que la ética secular plantea exigencias relativamente pequeñas o, al menos, discretas, los sistemas religiosos exigen que invirtamos *toda nuestra vida* en un propósito cuya validez y valor pueden ser meras invenciones de la imaginación de alguien, y cuya eficacia para alcanzarlo dista mucho de ser evidente. Pero, ¿es justa esta crítica? Sin duda, en actividades cotidianas como criar a un hijo o desarrollar una carrera profesional, invertimos toda nuestra vida en propósitos sin garantías de éxito. Los seres humanos inevitablemente se arriesgan, sea cual sea su curso de acción, sea cual sea el estilo de vida que elijan.

Por lo tanto, la exigencia de fe que plantea la ética religiosa no debe considerarse un argumento determinante a favor de la ética secular. En lo que respecta a la religión, entra en juego la apuesta de Pascal: quienes la rechazan por completo aún se enfrentan a grandes incertidumbres. Así pues, el deontólogo debe mantener una mente abierta, sin rechazar la

religión de plano ni, por supuesto, aceptar ingenuamente sus pretensiones.

En otros lugares he [192]criticado el principio del karma, tan apreciado en la filosofía india, señalando las dificultades epistemológicas que implica (para nosotros, simples mortales) establecer supuestas relaciones kármicas. Objeciones similares pueden plantearse respecto a las afirmaciones de recompensa o castigo divinos: ¿cómo podrían probarse tales afirmaciones? Pero aquí deseo señalar cómo incluso los principios éticos seculares a menudo se basan en meras suposiciones, y no por ello pierden su fuerza.

Si afirmo, de acuerdo con la ley kármica, que lo mejor para mí es no realizar una acción perjudicial para los demás, porque seguramente me ocurrirá lo mismo *si* la realizo, estoy cayendo en una especie de razonamiento circular. Puedo afirmar esto como una generalización basada en experiencias amargas pasadas, pero esa generalización no se pondrá a prueba en el caso particular si creo en ella y me abstengo de realizar la acción, por lo que, paradójicamente, ¡permanecerá para siempre sin fundamento empírico!

Por otro lado, me bastaría con afirmar, hipotéticamente, que si se me infligiera un daño similar, como bien podría ocurrir, no podría quejarme sistemáticamente de ser víctima de crueldad e injusticia, al haber permitido que yo mismo hiciera lo mismo. De este modo, se pueden mantener los beneficios del principio kármico —la conciencia de la reciprocidad— sin necesidad de demostrar relaciones causales concretas.

Otro ejemplo: puedo seguir el ideal budista de la «cesación del deseo para evitar el renacimiento», *por si acaso* existe tal

192 Véase *La ilógica budista* , capítulo 9.

cosa como el renacimiento y *suponiendo que* sea causado por el deseo. Aunque estas suposiciones no están probadas, y ni siquiera podemos imaginar cómo podrían probarse, aún pueden usarse legítimamente como hipótesis de trabajo. De manera similar, se podría argumentar: *si* Dios existe y le dio al hombre la Torá, más me vale actuar de esta manera. Tengo que hacer algo, así que bien podría ser eso.

En otras palabras, el comportamiento *no tiene por qué basarse en certezas* , que de todos modos rara vez están disponibles, sino que puede fundamentarse en *juicios francamente condicionales* . El condicionamiento implicado puede adoptar cualquier modalidad: no solo la natural, sino también la extensional y la lógica. Dado que el conocimiento humano es inevitablemente limitado, presenta cierto grado de incertidumbre. Sin embargo, esta verdad no puede impedir la vida; la voluntad aún necesita orientación. Por lo tanto, la acción basada en el razonamiento hipotético tiene validez ética.

18. MÁS TEMAS EN DEONTOLOGÍA

1. Inducir la ética

¿Cómo se construye realmente la ética en la mente de las personas y cómo se justifica epistemológicamente? Mi respuesta propuesta a estas preguntas es la siguiente.

Todos tenemos nuestras propias «intuiciones» sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo amable y lo cruel, etc. Algunas son primarias: valoraciones arbitrarias del individuo. Otras son básicamente emocionales, sentimentales o sensoriales. Otras se derivan de ideas conceptuales, basadas en conceptos y valores acumulados de los que podemos ser más o menos conscientes, y que podemos haber justificado en mayor o menor medida. En esta etapa, solo necesitamos considerarlas como nociones, como meros fenómenos, tal como se presentan, sin tener en cuenta sus orígenes, estructura, coherencia o validez.

Consideradas individualmente, aisladas de otras experiencias de valoración similares y del conocimiento en su conjunto, estas intuiciones pueden ser, por supuesto, reales o ilusorias. No son necesariamente «correctas» ni «justificadas» por el mero hecho de existir, ni quedan automáticamente invalidadas por el hecho de que aún no se hayan establecido como verdaderas y válidas. Esto es análogo a mi tratamiento

[193]de las apariencias en general como neutrales, antes de comenzar a clasificarlas como realidades o ilusiones.

Así, inicialmente, se reconoce que estas intuiciones de valor o desvalor tienen cierta credibilidad simplemente por el hecho de existir, pero no la suficiente como para determinar si son fiables o no. Sin embargo, mediante un procedimiento inductivo que trata estas percepciones individuales de lo correcto e incorrecto como *datos brutos hipotéticos* , y luego las contrasta con todos los demás datos, *comparando y contrastando* estas percepciones de valor entre sí y con el contexto más amplio del conocimiento no evaluativo, logramos construir gradualmente una estructura coherente que incluye algunas de ellas y excluye otras.

De este proceso de ordenación surgen las modalidades de las proposiciones éticas (deber, poder y no poder, no poder). Mediante técnicas silogísticas y factoriales similares a las empleadas con proposiciones no éticas [194], las ideas éticas se ordenan estadísticamente, dando lugar colectivamente a sistemas éticos. Por «estadístico» me refiero a que, para *todas, la mayoría, algunas, pocas o* ninguna valoración (según sea el caso), esta es compatible o incompatible, implícita o no implícita. Así pues, sugiero que la lógica ética se construye de forma muy similar a como se construye la lógica en general.

Cabe señalar que las proposiciones éticas no solo tienen forma categórica, como «X debe hacer Y». Algunas tienen forma condicional, como «si ocurre Z, X debe hacer Y; pero si Z no ocurre, X no tiene por qué hacer Y». Las primeras

193 Véase *Lógica del futuro* , capítulo 2.

194 Las proposiciones no éticas se han denominado «aléticas». En cuanto al análisis «factorial», véase *Lógica del futuro* , Parte VI.

son aplicables en condiciones generales, mientras que las segundas en condiciones particulares; pero, aparte de esa diferencia, su fuerza imperativa es la misma.

Por lo tanto, mi teoría es igualmente intuicionista. Sin embargo, esta no es una postura relativista en absoluto. Algunas éticas son más fiables que otras. Lo que distingue los sistemas éticos de distintas personas en diferentes épocas es, sencillamente, la claridad y la cantidad de intuiciones éticas y no éticas que se han tenido en cuenta, y el rigor lógico con el que cada uno de nosotros ordena estos datos brutos para formar un todo coherente. Las personas con mentes confusas se dejan llevar por sus sentimientos e ideas, y no logran desarrollar una ética fiable. Otras son más cuidadosas y producen un resultado final más sólido.

Así pues, las experiencias de bien-mal o correcto-incorrecto que fundamentan la ética son técnicamente similares a las experiencias de verdadero-falso o correcto-incorrecto que fundamentan el conocimiento no ético. El procedimiento para juzgarlas es el mismo: les otorgamos cierta credibilidad *inicial* , pero reservamos nuestro juicio final hasta que una investigación posterior las confirme en todos los aspectos (a menos que surjan nuevas pruebas o argumentos en contrario). De este modo, en efecto, las intuiciones de valor se tratan como datos empíricos; esto les confiere cierta importancia, pero no constituye en sí mismo una justificación completa, que requiere un proceso de revisión más extenso y holístico.

Como datos brutos, las intuiciones éticas no solo son comparables a cualidades sensibles como los colores o las sensaciones, sino también a razonamientos lógicos. Con esto, sugiero que, *con el mismo nivel de inteligencia e información, dos personas en circunstancias similares*

tendrían, en teoría, las mismas intuiciones éticas . Al aceptar esta audaz suposición, reconocemos cierta «objetividad» en el juicio ético. Por supuesto, esta suposición no puede probarse definitivamente mediante experimentos, ya que en la práctica no podemos esperar que dos personas —ni siquiera la misma persona en momentos diferentes— sean suficientemente iguales.

Esta hipótesis nos permite desarrollar conceptos éticos a partir de nociones éticas, del mismo modo que en el discurso general las modalidades lógicas se construyen a partir de aparentes intuiciones lógicas de identidad, contradicción, compatibilidad o implicación, mediante el análisis factorial y la selección de factores. Recurrimos a métodos aductivos: ensayo y error, eliminación de datos dudosos, hasta que lo que queda parece razonablemente bien probado y confirmado.

Los juicios éticos restantes se ordenan lógicamente entre sí, como fines y medios, de modo que la lista de *fines finales* se reduce al mínimo, que implícitamente incluye todos los valores subsidiarios. Esta es la etapa *teleológica* del proceso. Estos fines finales constituyen los «criterios de valor» para el sujeto particular (hombre o mujer) que los ha concluido.

Por supuesto, estos estándares están, en cierta medida, en constante cambio, transformándose con las nuevas experiencias vitales, las reflexiones, la información recibida y la influencia de otras personas. Algunos aspectos de los sistemas de valores de las personas permanecen firmemente arraigados en ellos, en la medida en que se identifican personalmente con ellos. Algunos valores disminuyen o pierden importancia con el tiempo; otros la adquieren o la incrementan posteriormente. Cabe destacar que aquí hablamos de *valores aparentes* , es decir, de la apariencia de

valor para una persona en particular en un momento determinado.

Por lo tanto, pueden existir divergencias de opinión entre las personas respecto a sus valores, incluso si viven en el mismo entorno. A la inversa, muchas personas en una comunidad o período histórico pueden compartir los mismos valores, de modo que estos *valores comunes* les parecen inmutables y objetivos.

Así pues, la lógica ética, al igual que la lógica del conocimiento no ético, debe considerarse un proceso inductivo. No se trata de un sistema deductivo, en el que, desde el principio, se nos proporciona, de una u otra forma, un conjunto de «principios morales fundamentales» a partir de los cuales se infieren silogísticamente todos los juicios morales, como proponen muchos filósofos morales. La ética no es casuística, basada en «axiomas» arbitrarios y más o menos consensuados. Más bien, desarrollamos gradualmente criterios de valor a lo largo del tiempo: constituyen nuestra breve lista de las ideas morales más relevantes e importantes.

Estas normas (o "bienes supremos"), una vez establecidas, pueden utilizarse *como* axiomas, pero permanecen siempre abiertas a revisión y verificación, reconociendo que fueron producto de la inducción. Si bien muchos tendemos a consagrar ciertas normas e insistir en su eternidad, tal rigidez no está justificada ni es necesaria. Una norma tiene mayor convicción si se la considera suficientemente segura como para afrontar y resistir desafíos, que si se bloquea toda reconsideración.

Sin embargo, algunas normas son lógicamente muy seguras, si no inamovibles. Esto se refiere a las normas que se ajustan al argumento teleológico general: « *cualesquiera que sean tus valores particulares, debes considerar tal o cual (la norma segura) como un valor supremo, porque es una*

condición previa para la búsqueda de cualquier valor» . De este modo, podemos argumentar que la vida, el cuerpo, las facultades cognitivas, la consciencia, las facultades volitivas, la libertad, la salud, la cordura, etc., son condiciones previas que cualquier sistema de valores que propongamos debe aceptar.
Si bien cabe señalar que estos valores básicos no permiten por sí solos dar respuesta a todas las cuestiones éticas, sí proporcionan un marco para todos los demás valores.

Esto es comparable al papel que desempeñan las leyes del pensamiento, y de hecho la lógica en general, dentro del conocimiento. Estos principios o axiomas fundamentales son evidentes por sí mismos, ya que están implícitos incluso en proposiciones que intentan negarlos. Sin embargo, no se deduce que la lógica por sí sola nos permita deducir el mundo sin recurrir a la experiencia. Aún dependemos en gran medida de ella. La lógica simplemente nos ayuda a comprender esa experiencia.

> En el ámbito de los valores, algunos actúan como condiciones *sine qua non* para todos los demás. Dado que todos los valores son, en cierta medida, relativos a estos, pueden considerarse valores prácticamente absolutos. Si podemos argumentar sobre un valor Y que « **tanto si valoras X como si no X, debes perseguir o conservar Y y/o evitar o eliminar no Y** », Y se establece como tal condición previa. Cabe destacar que X y no X son valores supuestos, y no meros objetos indiferentes. Se trata esencialmente de un argumento dilemático, similar al utilizado en lógica general para establecer proposiciones necesarias.

Se trata de un aspecto del razonamiento teleológico, que (como ya se ha dicho) investiga los medios para alcanzar los valores intuidos, a la luz de las herramientas y obstáculos naturales y artificiales disponibles. El razonamiento teleológico se refiere a los modos de modalidad naturales y extensionales, más que al modo lógico. Realiza comprobaciones de coherencia entre nuestros diferentes objetivos y los jerarquiza y prioriza. Busca los medios más eficaces para alcanzar dichos objetivos, considerando todas las condiciones del entorno y los factores temporales. El uso de este razonamiento no debe interpretarse como una visión esencialmente utilitarista o epicúrea de los sistemas de valores.

Con frecuencia, la gente declara la «felicidad», o alguna versión particular de ella, como su meta suprema. Sin embargo, a la mayoría le resultaría difícil definir qué entienden por felicidad: ¿es la consecución de sus objetivos principales, una emoción positiva o la plenitud de placeres? Paradójicamente, el budismo sugiere que la *búsqueda activa* de la felicidad no suele conducir a ella. En cualquier caso, este «eudemonismo» no es una condición indispensable para todos los valores, y por lo tanto, no es un valor absoluto. Es decir, podemos vivir sin felicidad, y la mayoría lo hacemos. No obstante, naturalmente preferimos sentirnos bien a sentirnos mal; y, dentro de ciertos límites, esto suele ser posible si se vive con virtud. La dignidad y la decencia generan cierto grado de satisfacción.

Por último, cabe destacar esta importante observación. Si bien poseemos intuiciones de valor, independientemente de cómo surjan, *nunca nos vemos obligados* a actuar conforme a ellas. Todos (hombres y mujeres) somos agentes libres en todo momento, responsables de nuestras decisiones finales. Incluso cuando desarrollamos un sistema ético complejo,

seguimos siendo libres de actuar o no actuar de acuerdo con nuestras creencias. Podemos ignorarlas o incluso actuar en contra de ellas. Nuestras creencias tienen poder causal como influencias, pero nada más. Esta es la libertad de voluntad, sin la cual no se puede afirmar la existencia de una ética.

2. Fórmulas éticas

Los sistemas éticos y jurídicos pueden, al menos parcialmente, basarse en ciertas consideraciones lógicas.

La gente suele decir «¡No seas tan crítico!» y «¡Vive y deja vivir!», o bien se burlan, mostrando desprecio por semejante idiotez. Esto se presenta como un argumento contra las distinciones éticas, un intento de invalidar la ética en general al afirmar que todo juicio moral es relativo e incierto. Sin embargo, quienes defienden esta tesis no se dan cuenta de su inconsistencia lógica, puesto que está compuesta en sí misma de juicios.

Decir « *no* juzgues» o « *deja* vivir», o implicar de cualquier otro modo que juzgar es incorrecto, equivale a proponer la paradójica proposición ética de que «no se deben formular proposiciones éticas», lo cual es *contradictorio* . De ello se deduce lógicamente que la postura opuesta es verdadera, a saber, que «de hecho, es lícito formular proposiciones éticas».

De este modo, hemos demostrado de forma concluyente, como algo lógicamente evidente, la existencia y la demostrabilidad de ciertas proposiciones éticas. Hemos establecido un axioma para la deontología. Quienes afirman «sean tolerantes» (hacia cualquier cosa) están, en efecto, haciendo una declaración intransigente e intolerante; por lo tanto, según sus propios términos, no pueden tener razón.

Estos argumentos no son meros trucos retóricos; aclaran la realidad tal como es, gracias a nuestra consciencia y voluntad, y a nuestra capacidad de dialogar y argumentar. Los conceptos de momento ético surgen naturalmente de nuestra experiencia del mundo y de nuestra interacción con él. No son construcciones arbitrarias que puedan manipularse a voluntad. Una vez desarrollados, poseen una lógica que debemos conocer y respetar.

> Muchos juicios morales, e incluso muchas leyes, se basan en **el principio de reciprocidad** : «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti» [195]. Esta es una fórmula ética que la mayoría de la gente aceptaría intuitivamente, aunque discrepen sobre lo que ellos u otros querrían o no que les hicieran.

Cuando un asesino mata, o intenta matar, tácitamente, por la implicación de su acto, reclama el derecho a matar. Dado que, en realidad, no se diferencia de su víctima humana, otorga así a otros el derecho a matarlo , al menos en legítima defensa, si no como castigo. No puede argumentar de forma coherente que tiene derecho a matar a otros, pero que otros no tienen derecho a matarlo a él.

---

195 En la tradición judía, este adagio se encuentra por primera vez en el Talmud (Shabbat 31a), en la forma «lo que odias, no se lo hagas a tu amigo», como una interpretación del sabio Hillel del mandamiento de la Torá «ama a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19:18). Cabe destacar que la forma que le da es negativa; se trata de un llamado minimalista a abstenerse de causar daño, más que de un mandato a hacer el bien (que se aborda de manera más específica en muchos otros mandamientos). En la tradición budista, se enseña de manera similar que actuaremos con humanidad hacia los demás si recordamos que todos los seres sintientes tienen, como nosotros, un deseo natural de ser felices y no sufrir. Esto también es un llamado a la reciprocidad.

> ***La ética considera cada afirmación como un principio universal, a menos que se puedan aducir buenos argumentos para particularizarla*** [196]. Uno no puede eximirse de los imperativos que impone a los demás, ni permitirse lo que ha prohibido a otros, a menos que se ofrezca una distinción muy convincente entre uno mismo y los demás (por ejemplo, que los otros pertenecen a una especie diferente). Es razonable suponer que las afirmaciones morales particulares derivan de principios generales.

Esta es una aplicación del principio de reciprocidad, en virtud del cual otorgamos al Estado el derecho a ejecutar a los asesinos para mantener la paz. Algunos argumentan que la pena de muerte no es necesaria ni útil, y muchos países la han abolido, pero ese no es el tema que me ocupa aquí. No pretendo pronunciarme al respecto, sino simplemente aclarar nuestro razonamiento en relación con la reciprocidad.

Cabe señalar, en cualquier caso, que la sociedad castiga al asesino con la pena capital es muy diferente a que el asesino mate a una víctima inocente. El asesino ha iniciado la violencia; el Estado simplemente responde. Cuando la sociedad venga a la víctima y castiga al culpable, protegiéndola de futuros daños, no hay fundamento para tomar represalias contra el verdugo ni contra quienes lo designaron. Todo esto, por supuesto, se basa en la suposición teórica de que se ha respetado el debido proceso, conforme a leyes justas, más allá de toda duda razonable, etc. En la

---

196 Nótese bien la diferencia entre este principio y la famosa máxima de Kant. No afirmo que la mera posibilidad de generalización establezca reglas éticas, sino que contemplo la particularización de dichas reglas.

práctica, es cierto que estas salvedades a menudo no se respetan adecuadamente.

Un argumento similar puede aplicarse al robo. Cuando un ladrón roba, ignora o niega la existencia de la propiedad privada y, por lo tanto, no puede indignarse si otros (en la práctica, a través del Estado) le confiscan sus bienes o le imponen una multa. Si es indigente, puede ser encarcelado con el argumento de que esto le priva de la libertad de enriquecerse y, de paso, le impide seguir robando. En este caso, la justicia se hace efectiva mediante la lógica de la reciprocidad.

A menudo argumentamos: "si todos hicieran esto (o no hicieran aquello), todo sería fantástico (o todo sería terrible)", pero tales argumentos generales son ***idealistas*** , ya que en la práctica es improbable, si no imposible, que literalmente *todos* hagan (o dejen de hacer) algo al unísono; ¡siempre hay recalcitrantes!

Una persona podría argumentar que está dispuesta a vivir en un mundo donde cada quien haga lo que quiera: está dispuesta a asumir el riesgo que esto conlleva. No podemos negarle a un anarquista que él también podría salir perjudicado, puesto que apuesta a que no lo estará. Nuestro argumento es circular e impráctico.

De ello se deduce que ninguna persona con argumentos racionales podrá convencerla de no matar ni robar, sino que deberá ser obligada por la sociedad a acatar la ley. El principio de reciprocidad, tal como se utiliza aquí, no es ética abstracta, sino una justificación para el uso de la fuerza.

En este contexto, cabe destacar que muchos delitos no solo tienen efectos directos y evidentes sobre la víctima, sino también consecuencias mucho más amplias e insidiosas para

la sociedad en su conjunto. ***Todo delito, en la medida en que las personas son víctimas, testigos o se enteran de él, provoca que pierdan parte de la confianza natural que tienen en los demás .***

Cuando un asesino mata, la gente empieza a temer que alguien pueda matarlos a ellos. Cuando un ladrón roba, la gente tiene que esconder su dinero y cerrar las puertas con llave. Cuando un violador viola, las mujeres empiezan a temer a los hombres en general. Cuando un profesor abusa de un alumno, todos los educadores se vuelven sospechosos. Y así sucesivamente con cada acto criminal; y este principio es aún más cierto hoy en día, cuando los medios de comunicación dan amplia y sensacionalista cobertura a los crímenes más atroces.

Este es, pues, el crimen más grave de todo delincuente: socavar la confianza entre las personas. La sospecha crece y la libertad de todos se ve restringida. Las «víctimas potenciales» (es decir, cualquiera que se parezca de alguna manera a las víctimas del delito en cuestión) deben tomar medidas de protección, y los «delincuentes potenciales» (es decir, cualquiera que tenga algún parecido, por remoto que sea, con delincuentes reales) deben limitar sus movimientos. La sociedad pierde así su cohesión y todos se sienten un poco menos felices. En algunos casos, las relaciones entre las personas se vuelven agresivas.

Parte del razonamiento que subyace a este distanciamiento entre las personas es, por supuesto, lógicamente injustificable. Si un noticiero informa sobre un marido que mata a su esposa por su dinero, otras esposas adineradas podrían llegar a imaginar que sus propios maridos bien podrían hacer lo mismo. Si la noticia es que un jefe violó a su secretaria, muchas secretarias mirarán al día siguiente a

sus jefes con cierta preocupación. Las categorías de «marido» y «esposa rica», o «jefe» y «secretaria», bastan para generar cierta analogía y sembrar dudas, *incluso si las condiciones psicológicas y de otro tipo involucradas son totalmente diferentes* .

Las estadísticas a veces se interpretan, o se malinterpretan, de maneras que refuerzan este tipo de razonamiento. Si un número considerable de ladrones son extranjeros, todas las personas de apariencia extranjera se convierten en ladrones "probables" a ojos de la gente, incluso si la proporción de ladrones entre los extranjeros es menor que entre los locales; el grado real de probabilidad involucrado se vuelve irrelevante para la gente. (Por ejemplo: supongamos que el 20% de la población son extranjeros y el 10% son ladrones; podría ser que solo el 5% de los extranjeros sean ladrones, en cuyo caso el 11,25% de los locales serían ladrones).

La gente también malinterpreta proposiciones, pensando que “todos los X son Y” implica “todos los Y son X”. Por ejemplo, para algunas mujeres, “todos los violadores son hombres” se convierte en “todo hombre que conozco podría ser un violador”, y actúan como si lo fuera. Puede parecer absurdo, pero así son las personas.

La sociedad es, por tanto, víctima *colectiva* de cada delito, y es apropiado que el Estado (como instrumento de la sociedad) intervenga enérgicamente para prevenir, reprimir y castigar el delito.

En todas estas situaciones negativas, el principio de reciprocidad se utiliza para impedir, limitar o reparar el daño causado a otras personas o a la sociedad en su conjunto por algunos individuos o grupos. Sin embargo, cabe destacar que, en la mayoría de los casos, el principio de reciprocidad desempeña un papel mucho más positivo en la mente de las

personas, fomentando el respeto y la confianza mutuos. Esto ocurre cuando las personas implicadas reflexionan *antes de* cometer una falta, pensando: «No me gustaría que me hicieran eso, así que no se lo haré a los demás» o «No me comportaré de esta manera para no perjudicar aún más nuestro mundo», o similares.

Algunas personas van un paso más allá y aplican una versión positiva del principio de reciprocidad, pensando: «Si yo estuviera en esta situación difícil, esperaría que otros me ayudaran, por lo tanto, ofreceré mi ayuda». Esta es una actitud admirable. Claro que quienes reciben la ayuda quizás no la deseen, o no ese tipo de ayuda en particular, o al menos no la forma en que se ofrece. No se les puede obligar. Por esta razón, la versión positiva del principio es más difícil de formular: *quien recibe nuestra atención debe estar dispuesto a participar en la transacción* . Aun así, a menudo se da, fomentando la tolerancia, la amistad e incluso el amor. Esto, a su vez, fortalece los lazos sociales y facilita la vida de todos.

3. Filosofía del derecho

La ética surge, en primer lugar, en el individuo, en el sentido de que este puede tener ciertos imperativos, inhibiciones o libertades. La ética como fenómeno social presumiblemente surgió en la familia, donde el cabeza de familia (basándose en su ética personal) daba consejos u órdenes y era obedecido (ya fuera por amor o temor). En un sentido más amplio, la comunidad circundante tendría tradiciones y normas que respetar, así como consejos u órdenes de los líderes, quienesquiera que fueran, para mantener los lazos sociales. Con el tiempo, el chamán local u otra figura religiosa impartía instrucciones en nombre de la deidad o

deidades del grupo. A medida que estas éticas sociales informales se convirtieron en instituciones más formales, surgió el concepto de ley.

Lo que deseo abordar aquí es la distinción entre principio ético y legalidad, para recalcar que *legalizar algo no lo convierte en moral, ni ilegalizarlo en inmoral.*

Una distinción que suele generar confusión es la que existe entre derecho ético y derecho político. En general, la gente entiende que las leyes vigentes en un país (a las que nos referimos como leyes "políticas", es decir, las promulgadas y aplicadas por el cuerpo político, aunque puedan referirse a cualquier asunto) no tienen necesariamente un contenido moral; pero también suelen considerar que lo que dichas leyes permiten es, en última instancia, permisible y lo que prohíben es mejor evitarlo.

Por este motivo, la sociedad puede, en algunos casos, prohibir prácticas que sus defensores consideran inofensivas, al tratarse de «actos privados entre adultos que consienten», basándose en que tales actos, sin embargo, afectan indirectamente a personas que no participan directamente en ellos. Por ejemplo, la homosexualidad puede ilegalizarse razonablemente porque su legalización da a algunos jóvenes la impresión de que es moral, lo que provoca que este comportamiento se propague, para consternación y en contra de la voluntad de muchos ciudadanos (incluidos muchos padres), de modo que deja de ser un asunto privado para convertirse en una cuestión de interés público.[197]

---

197 Aunque quienes practican esta disciplina no hicieran nada para promoverla, su mera *influencia negativa* en la sociedad sería razón suficiente para prohibirla; mucho más si se esfuerzan por propagarla.

Consideremos brevemente los conceptos implicados. Idealmente, una ética absoluta se derivaría de una reflexión sabia e informada sobre la naturaleza humana y el lugar del hombre en el mundo. Armado con tales directrices morales generales, todo ser humano bienintencionado sería capaz, en principio, de distinguir entre el bien y el mal en cada situación particular que se le presente, y actuaría en consecuencia. No habría necesidad de leyes impuestas por la sociedad.

En la práctica, un escenario utópico como este solo puede conducir al caos social. Incluso en una sociedad llena de buena voluntad, las personas tienen ideas diferentes sobre lo que está bien o mal, y es difícil encontrar pruebas absolutas. Más aún, dado que los seres humanos poseen libre albedrío, muchos de ellos —bajo diversas influencias— suelen optar por lo que consideran malo, en lugar de hacer el bien (como dictaría la lógica). De este modo, surgen inevitablemente conflictos que, en última instancia, perjudican a todos. Por estas razones, existe un consenso general en que la mayoría o una minoría con poder de decisión deben imponer, por convención, algunos estándares comunes mínimos.

En consecuencia, constituimos estados, gobiernos, legislaturas, poderes judiciales y fuerzas policiales, que en conjunto elaboran y hacen cumplir las leyes. Un principio rector para la promulgación y aplicación de dichas leyes sería que «los derechos de una persona terminan donde comienzan los de otra». Otro adagio útil es «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti». Pero, evidentemente, estas afirmaciones no constituyen una ciencia exacta. No siempre es fácil decidir qué requiere legislación y qué es mejor dejar sin tratar. La ciencia política es una disciplina empírica y en constante evolución.

Desde esta perspectiva corregida, el derecho ético abarca toda la acción humana, mientras que el derecho político solo abarca una parte. Idealmente, el primero es universal; sin embargo, solo una fracción o subconjunto de él se promulga y aplica políticamente, siendo el resto responsabilidad del individuo descubrirlo o, al menos, ponerlo en práctica.

El alcance de la ley política es vasto, pero no tanto como el de la ley moral. Incluye el derecho penal (contra el asesinato, el robo, etc.), el derecho civil (sobre el matrimonio, la herencia, etc.), el derecho mercantil (relativo a la propiedad, los contratos, etc.) y, en definitiva, cualquier cuestión jurídica que pueda surgir en las interacciones entre seres humanos.

En teoría, al menos, el propósito de estas leyes es garantizar la paz social, el bien común, la seguridad personal, la justicia, etc., aunque en la práctica, como todos saben, suelen ser instrumentos de explotación e injusticia. En principio, lo que las distingue del resto de las leyes éticas es la necesidad de reducir las fricciones entre las personas a un mínimo razonable. Históricamente, este minimalismo no siempre ha sido aceptado; algunas sociedades han sido totalitarias, intentando controlar prácticamente todo.

En la práctica, por razones epistemológicas ya mencionadas, los ámbitos de la ética y el derecho político tienden a distanciarse en cierta medida, de modo que, si bien ambos se interrelacionan hasta cierto punto, el ámbito político no se encuentra totalmente dentro del ámbito ético, sino que queda parcialmente fuera de él. Las leyes promulgadas por la sociedad, ya sea por medios democráticos o de otra índole, pueden diferir de las leyes sugeridas por la conciencia individual o por el estudio y el debate razonados de los filósofos de la ética.

En algunos casos, esta divergencia es razonable; pero a menudo es irracional. En un sistema de gobierno no democrático, los prejuicios de la minoría gobernante se imponen a la mayoría, sin posibilidad de debate. En una democracia, donde, en principio, el argumento racional es la norma, *los grupos de presión* a veces logran aprobar leyes que se ajustan a sus puntos de vista aberrantes, simplemente por el poder de su número o mediante otras consideraciones que obligan a los políticos a someterse a su voluntad. En las últimas décadas, muchas actividades tradicionalmente consideradas inmorales han sido declaradas legales en los países occidentales.

Ahora bien, permítanme aclarar que esto no es un panfleto político [198]; no espero que nada de lo que diga o haga pueda frenar esa desafortunada tendencia. Mi filosofía de la historia es muy escéptica. *En cada generación, alguna creencia errónea, sostenida por amplios sectores de la población, sale a la luz y se impone, hasta que llega a su absurda conclusión natural, como una herida abierta que supura, y sobreviene el desastre, de modo que suficientes personas aprenden a evitar esa particular insensatez en adelante.*

El nazismo y el comunismo fueron ejemplos típicos: irrumpieron en la historia entre vítores populares y se marcharon entre innumerables lágrimas. En Europa, la gente aprendió ciertas lecciones sobre el uso de la fuerza bruta, la persecución de las minorías raciales, el odio nacional y de clase, etc.; y, en cierta medida, modificaron su

198 Generalmente evito entrar en comentarios o debates políticos en mis escritos, ya que mis objetivos filosóficos se sitúan en un nivel más profundo de epistemología y ontología. La controversia inevitablemente alejará a algunos lectores, quienes podrían considerar algunas de mis opiniones demasiado «liberales» o demasiado «conservadoras».

comportamiento a partir de entonces. Podrían haberse ahorrado tanto sufrimiento si hubieran recurrido a la razón, en lugar de dejarse llevar por sus peores emociones.

Recuerden que Hitler fue elegido democráticamente (más o menos). Siendo realistas, la democracia es sin duda el mejor y más justo sistema de gobierno disponible; pero, como todos sabemos, no es perfecta. El hecho de que se apruebe una ley no prueba el apoyo popular, y mucho menos su rectitud [199]. La mayoría de las leyes se basan en la democracia indirecta; los legisladores y jueces involucrados en el asunto bien podrían ser cobardes, amorales o tener intereses personales comprometidos. Si se hubieran utilizado referendos, los resultados podrían haber sido muy diferentes. Pero incluso en el caso de leyes establecidas por democracia directa, *el número de votos no determina lo que es correcto o incorrecto* .

De esta reflexión se desprende que el hecho de que algunas leyes prescriban, permitan o prohíban social y políticamente ciertos patrones de comportamiento no implica que dichos patrones estén prescritos, permitidos o prohibidos desde un punto de vista ético y moral. Lo que la sociedad ha favorecido (o prohibido) puede, sin embargo, ser ético (correcto o incorrecto). Los argumentos empleados podrían haber sido falaces o basarse en información insuficiente.

Debe entenderse que lo «legal» y lo «moral» son categorías distintas e independientes, aunque conceptualmente estén relacionadas en parte (como ya hemos explicado). Que algo sea legal no lo convierte en moral; que sea ilegal no lo convierte en inmoral. Es fundamental que los jóvenes comprendan esta importante distinción.

---

199 Es más, el apoyo de los principales medios de comunicación no significa nada.

Es posible que el individuo no considere razonablemente la existencia de ciertas tendencias legales en los códigos legislativos como indicativas de verdad ética, ya que la legislación no se basa exclusivamente en la reflexión racional, sino que depende de *fuerzas sociales* . Si bien se puede culpar al legislador por desorientar a sus conciudadanos, estos siguen siendo responsables de sus propios actos.

El individuo sigue teniendo la responsabilidad de pensar por sí mismo y, al menos, de considerar los consejos éticos de las sabias doctrinas que la humanidad ha producido. La existencia de libertades o límites políticos no exime al individuo de la responsabilidad moral por sus decisiones. La legislación no sustituye la conciencia ni justifica la abdicación moral. Si bien una amenaza o protección legal puede atenuar la responsabilidad moral, no la exime.

Desde un punto de vista ético, las leyes son solo un factor influyente entre otros en el comportamiento, que en ciertos casos puede ser prudente ignorar u oponerse voluntariamente.

19. APÉNDICES Y REFERENCIAS

1. Algunas pautas de lógica formal

En el transcurso de este trabajo, hemos introducido numerosas formas proposicionales, como «A desea W», «X influye en A para que desee W», y muchas más. En algunos casos, nos hemos limitado a definir de forma general una relación causal sin mayor desarrollo. En otros, hemos profundizado, preparando el terreno para un eventual tratamiento lógico. Sin embargo, este trabajo (a diferencia de los anteriores del autor) no ha intentado desarrollar sistemáticamente la lógica de las diversas formas introducidas. Esta política se adoptó por dos razones: primero, para que el texto sea más legible y accesible; y segundo, porque la tarea de formalización es enorme.

Esta ardua tarea queda en manos de futuros lógicos. No obstante, haremos aquí algunos comentarios que esperamos sean útiles, además de los que se mencionan brevemente a lo largo del texto principal. Siempre es conveniente comenzar con una *nomenclatura* . Así, hemos denominado a las formas sobre la voluntad: «proposiciones volitivas», y a las formas sobre la influencia: «proposiciones influyentes». De manera similar, podemos nombrar otras formas, como las relativas a la veleidad, los hábitos o los impulsos.

A continuación, debemos *formular claramente* cada forma, utilizando variables simbólicas para los términos (X, Y, Z o similares). La forma en cuestión debe analizarse *en* otras más

simples, ya estudiadas por los lógicos. Denomino a la forma más amplia "forma global" y a aquellas de las que se compone o a las que se puede reducir, "formas"; por ejemplo, brevemente, "X influye en A para que desee W" implica "Querer W requiere menos esfuerzo con conocimiento de X que sin él", entre otras cosas. La forma implícita puede, a su vez, ser reducible; por ejemplo, la forma antes mencionada puede reformularse con las hipótesis "si X (se conoce mientras A desea W), entonces se requiere un esfuerzo E(X) (para desear W)" y "si no X, entonces se requiere un esfuerzo E(no X)", y la comparación "el esfuerzo E(X) es menor que el esfuerzo E(no X)".

Las formas así progresivamente clarificadas deben estudiarse sistemáticamente para desarrollar una lógica formal exhaustiva. Esto implica *interrelacionar* todas las formas de una misma familia (validando educciones y oposiciones) y considerar sus concatenaciones (validando silogismos y otros argumentos) desde la perspectiva de la lógica deductiva, además de abordar los métodos y medios inductivos. Se trata de una tarea ardua que requiere mucha paciencia, pero que seguramente dará frutos valiosos. En última instancia, también deben compararse y combinarse lógicamente las formas *de diferentes familias* ; por ejemplo, las formas volitivas e influyentes. De este modo, el lógico se prepara para cualquier discurso eventual utilizando todas las formas posibles.

Todo intento de desarrollar una lógica formal rigurosa debe tener en cuenta los matices no formales; de lo contrario, el tratamiento será ingenuo y, en última instancia, engañoso. Muchos lógicos se equivocan al centrarse demasiado en cuestiones puramente técnicas antes de haber estudiado suficientemente el tema en cuestión. Como he argumentado a menudo, la lógica excesivamente simbólica está destinada a

caer en esta trampa. Es mejor ceñirse al lenguaje ordinario, aunque sea más complejo, porque permite detectar con mayor facilidad si uno se desvía de la realidad.

Por ejemplo, y de nuevo brevemente: consideremos las cuatro formas que aparecen a continuación, la voluntad y su negación, o la actividad y la pasividad.

(a) "A testamenta a W": esto se refiere a un testamento activo de W otorgado por el agente A.

(b) "A hará voluntad de noW": esto se refiere a una voluntad activa de noW por parte del agente A.

(c) "A no quiere a W" – aquí A prácticamente no hace nada con respecto a W.

(d) "A no hará noW" – aquí A no hace prácticamente nada con respecto a noW.

Estas formas se encuentran en un «cuadrado de oposición» estándar, suponiendo que el agente A no puede querer W y no querer W a la vez; por lo tanto, (a) y (b) son contrarias. Claramente, (c) y (d) se conciben como las contradictorias formales de (a) y (b), respectivamente. De ello se deduce que (c) y (d) son subcontrarias. Cuando ambas son verdaderas, se puede decir que el agente A es verdaderamente pasivo. Pero si (c) es verdadera sin (d), entonces A es activo en (b). De manera similar, (d) puede ser verdadera sin (c), por implicación de (a).

Sin embargo, podría argumentarse que (a) y (b) son, de hecho, *compatibles* , aunque un agente no puede *alcanzar* objetivos contradictorios simultáneamente, puesto que puede *perseguir* ambos al mismo tiempo, siempre que las causas *parciales respectivas* de los dos resultados que desea poner en marcha en ese momento sean compatibles entre sí (como

a veces ocurre). En tal caso, el cuadrado de oposición entre las cuatro formas es más diluido: las diagonales aún relacionan contradictorios, pero las cuatro relaciones laterales están «desconectadas».

Podemos complicar aún más las cuestiones formales si consideramos con mayor detenimiento el significado de "querer". A primera vista, "A quiere W" sugiere una voluntad directa, de modo que A solo tiene que querer en la dirección de W para que W se materialice. Pero la mayoría de los objetos de la voluntad no se pueden alcanzar a voluntad: A puede desear alcanzar W, puede hacer lo que considere útil para tal fin, y puede esforzarse al máximo, pero puede estar equivocado en sus suposiciones, y su esfuerzo puede no ser suficiente, y puede terminar sin éxito, o (si W es divisible) solo parcialmente exitoso. Por supuesto, A puede intentarlo de nuevo; pero en algunos casos, W puede ya no ser alcanzable, y la oportunidad puede perderse.

Si A desea W y lo logra, entonces en ese momento noW deja de existir. Si A desea W y fracasa, entonces presumiblemente noW continúa existiendo, aunque puede ser que W sea creado por algún agente causal o volitivo *distinto de* A, siempre que W no sea algo *dentro de* A sino más allá, admitiendo que, como agente libre, solo A puede afectar lo que sucede en su interior. (De manera similar, mutatis mutandis, con respecto a la voluntad de noW).

Si A no desea W, efectivamente ha “permitido” que noW exista, es decir, que continúe si ya estaba presente o que ocurra si estaba ausente. Esto, por supuesto, no equivale en sí mismo a desear noW, a menos que A haya tenido la intención expresa de noW al abstenerse de desearlo. En este caso, nuevamente, esto supone que ninguna otra causa o agente puede producir W, o noW; en tal caso, solo podemos

referirnos a las intenciones o deseos de A. (De manera similar, mutatis mutandis, con respecto a no desear noW).

Diversas razones pueden impedir que A desee activamente W, como la falta de energía, la pereza, la debilidad de voluntad, la cobardía, la indiferencia, la falta de motivación, tener otras prioridades, etc. Todas estas razones influyen *en* la falta de voluntad de W por parte de A; dificultan, en cierta medida, que A desee W. En igualdad de condiciones (es decir, si no intervienen otras causas), el resultado *inercial* será noW (es decir, si W no se desea activamente, noW ocurrirá de forma natural). Si A decide ahora desear W, tendrá que superar dichas influencias en contra de W. Sin embargo, pueden surgir nuevas influencias que faciliten esta elección y hagan que desear W sea más fácil de lo que parecía antes. (Lo mismo puede decirse, mutatis mutandis, con respecto a noW).

Además de las influencias, también hay que considerar los términos y condiciones que ofrece el entorno en general. Las influencias son solo aquellos factores del entorno que se han percibido o, al menos, se cree que existen. Existen factores que no se han percibido ni considerado relevantes, pero que, de hecho, tienen un significado causal.

De igual modo, necesitaríamos estudiar las formalidades de todas las demás formas proposicionales, relacionadas de una u otra manera con las volitivas, comenzando con las influyentes. Ya hemos definido las formas influyentes positivas, pero no hemos interpretado sus negaciones. La forma de hacerlo es negando las implicaciones definitorias de las formas positivas correspondientes. Así, a primera vista, "X *no* «Influir en A para que desee W» significa que «A requiere *un esfuerzo mayor o igual* para desear W con conocimiento de X que sin él». Sin embargo, tras un análisis

más detenido, para llegar a la contradicción estricta, debe considerarse el caso en que A no sea consciente de X ni de no serlo, o en el que A no pueda desear W en absoluto, o en el que A no sea un agente volitivo. (De forma similar, mutatis mutandis para «X no influye en A para que no desee W»).

Con respecto a otras oposiciones, por ejemplo declararíamos que las formas " *X* influye en A para querer W" (que significa "A requiere menos esfuerzo para querer W con X que sin X") y " *noX* influye en A para querer W" (que significa "A requiere menos esfuerzo para querer W sin X que con X") son contrarias, ya que "menos esfuerzo con X" es igual a "más esfuerzo sin X", y puesto que "menos esfuerzo" y "más esfuerzo" sin X son incompatibles (aunque no contradictorios, puesto que "igual esfuerzo" sigue siendo una opción). Por otro lado, las formas opuestas "X influye en A *para querer W* " y "X influye en A para *no querer W "* no son tan equivalentes como podría parecer a primera vista, puesto que podríamos argumentar que "el esfuerzo para querer W" y "el esfuerzo para no querer W" no son necesariamente lo mismo (con o sin X).

Como ilustran estos ejemplos, no debemos precipitarnos a juzgar en el análisis formal, sino proceder con suma cautela, reflexionando detenidamente sobre los problemas. ¡La lógica conlleva una gran responsabilidad! Un error de lógica formal por parte de los lógicos implica miles y millones de errores de lógica "material" por parte de los profesionales comunes. Es comparable a un error teórico cometido por un matemático, que se traslada a la física, la arquitectura, etc., causando estragos en la ciencia y la tecnología. Por supuesto, las contradicciones no tardarían en hacerse evidentes.

2. Las cuatro causas de Aristóteles

El filósofo griego Aristóteles propuso cuatro acepciones del término causa, cuatro maneras de explicar cualquier cosa. Estas «cuatro causas» se denominaron causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. Un ejemplo sería una estatua: el granito es la causa material, su forma es la causa formal, el trabajo del escultor al cincelar la piedra es la causa eficiente, y la imagen de Hércules que el escultor pretendía crear es la causa final.

He leído a algún autor moderno afirmar que hoy en día solo la causa eficiente se consideraría una «causa» propiamente dicha; sin embargo, esta afirmación no es correcta, como demostraremos a continuación. Las cuatro causas cumplen con los requisitos de causalidad y, en cierta medida, todas ellas constituyen un acto causal.

1. La causa material es una causa necesaria, aunque parcial, ya que podemos afirmar: «sin algún material, no habría escultura; mientras que con él, la escultura se hace posible». La piedra utilizada para la escultura fue, por lo tanto, un factor causal, aunque esa pieza en particular podría haber sido reemplazada por otra; es decir, fue solo una causa contingente. La piedra por sí sola no crea una escultura, por lo que es solo un factor causal parcial.
2. La causa formal es algo bastante abstracto, pero puede considerarse otra causa parcial necesaria, ya que «sin alguna forma no habría escultura; mientras que con ella, sí la hay». De nuevo, esta forma particular dada a la piedra no es una causa necesaria, puesto que se podría haber aplicado otra forma. Además, la forma no puede existir sin un sustrato material, por lo que no es una causa completa.

3. En nuestro ejemplo, la causa eficiente es, por supuesto, principalmente el escultor: el agente humano que usa su voluntad. Pero el término también puede aplicarse al cincel inanimado y a los golpes que dio a la piedra, sin tener en cuenta quién lo sostenía y dirigía sus movimientos; o, igualmente, a una máquina de esculpir construida por alguien. En cualquier caso, la causa eficiente puede considerarse causal: necesaria (en el sentido de que se necesitaba *un* escultor o un cincel en movimiento) o contingente (si nos centramos en *este* escultor específico, o en este cincel en particular y sus movimientos específicos), y en ambos casos, causal parcial (ya que también se necesitaba la materia a esculpir).
4. La causa final en nuestro ejemplo no es esencialmente causal, sino más bien una causa *influyente* , ya que solo a través *de la imaginación del* escultor ha desempeñado un papel en la génesis de la escultura. Sin embargo, aún podemos reducir este objetivo mental a una causa si consideramos que, si el escultor no hubiera pensado ni pretendido alguna imagen, probablemente no habría realizado todos estos movimientos, y ciertamente, si sus movimientos hubieran sido totalmente caprichosos, no habrían dado como resultado una semejanza tan perfecta con Hércules. Así pues, aquí tenemos otra *condición indispensable* y, de nuevo, una causalidad parcial.

Cabe señalar que podría argumentarse que, en el ejemplo que hemos dado, la causa formal y la causa final son idénticas: una forma determinada, similar a la de Hércules. Sin embargo, debería quedar claro que podríamos considerar igualmente otras intenciones del escultor como causas finales; por ejemplo, su intención de honrar a Hércules o de obtener beneficios económicos vendiendo la escultura al

municipio de Atenas. Cualquier motivo implicado constituye una causa final.

Por último, nuestro ejemplo trata un caso especial: la fabricación de un producto terminado por un agente consciente y volitivo. Sin embargo, la intención de Aristóteles es que estas cuatro categorías causales se utilicen también para explicar los fenómenos naturales, en el ámbito más amplio de los seres vivos y los objetos inanimados.

- Evidentemente, todos estos objetos deben tener una causa material y una causa formal; todos los fenómenos particulares aparentemente poseen sustancia y forma (características abstractas que comparten con otros particulares en diversas proporciones). Por analogía, podríamos aplicar estos conceptos también a los ámbitos mental y espiritual. El término «causa material» debe entenderse, por tanto, como referido a cualquier sustancia concreta supuesta, y «causa formal» a cualquier abstracción conceptual.[200]
- En lo que respecta a la causa eficiente, el concepto se aplica no solo a los agentes y sus actos (es decir, la voluntad), sino también a entidades y movimientos no volitivos en la materia viva y, de forma más general, a la materia inerte. Por ejemplo: la entrada de oxígeno en el torrente sanguíneo a través de los pulmones es una causa eficiente de nuestra vida continua; la alineación momentánea del sol, la tierra y la luna es una causa eficiente del fenómeno del eclipse lunar.

---

200 También podría argumentarse que la sustancia y la forma son abstracciones, es decir, productos de la concepción, y por lo tanto, en última instancia, indistinguibles.

- En cuanto a la causa final, el concepto puede extenderse para abarcar procesos vitales no volitivos, como se explica en nuestro análisis de lo cuasi-propósito. Dicho «conatus» es, por supuesto, una mera abstracción, basada en la observación de la vida que se perpetúa a sí misma; pero implica la existencia de causas eficientes en el organismo. Para la materia inanimada, no se aplica el concepto de «causa final», salvo en relación con los propósitos de algún ser volitivo (incluido, eventualmente, Dios) o con referencia a la utilidad para los cuasi-propósitos de los seres vivos.

Si bien defiendo aquí las cuatro causas de Aristóteles, no las considero, ni mucho menos, la última palabra sobre etiología. Si nuestro objetivo es categorizar todos los sentidos del término «causa», aún queda mucho por decir al respecto. Como hemos visto, la causalidad es un concepto muy amplio, que no se limita a la causalidad ni siquiera a las cuatro causas de Aristóteles, independientemente de cómo se interpreten.

Referencias

Las siguientes son obras citadas en el presente texto y no pretenden ser una bibliografía sobre el tema tratado.

Anónimo. *El Dhammapada* . Londres: Penguin, 1973.

Cleary, Thomas: Traductor y compilador. *Meditación taoísta* . Boston: Shambhala, 2000.

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

Su Santidad el Dalai Lama, *Transformando la Mente* . Londres: Thorsons, 2000.

Gould, Stephen Jay, et al. *Conversaciones sobre el fin de los tiempos* . Londres: Penguin, 2000.

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

Johnson, Paul. *Historia de los judíos* . Nueva York: Harper, 1987.

Ortega y Gasset, José. *El origen de la filosofía.* Trans. Toby Talbot. Nueva York: Norton, 1967.

Patanjali . *Yoga Sutra* . Traducción y glosario sánscrito-inglés. Chip Hartranft. Internet: www.arlingtoncenter.org, 2003.

Rand, Ayn. *La rebelión de Atlas* . 1957. Nueva York: Signet, 1959.

Schroeder, Gerald L. *Génesis y el Big Bang* . Nueva York: Bantam, 1990.

Asociaciones de Científicos Judíos Ortodoxos. *Actas* . Vol. I. Nueva York: AOJS, 1966.

Lai, Yuen-Ting. «China y la filosofía occidental en la Era de la Razón». *En: Historia de la filosofía occidental de Pimlico* . Ed. Richard H. Popkin. Londres: Pimlico, 1999. Págs. 412-421.

Obras de Avi Sion

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: Lógica del futuro (1990); Lógica judía (1995); Ilógica budista (2002); Fenomenología (2003); La lógica de la causalidad (1999, 2003, 2010); Voluntad y conceptos causales afines (2004); Reflexiones (2005); Meditaciones (2006); Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009); A Fortiori Logic (2013). Estas obras pueden consultarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

El presente trabajo se inició en febrero y se completó en julio de 2004 (utilizando notas que datan de diciembre de 1996 en adelante).

ISBN 978-1495927836