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.

En defensa de las leyes del pensamiento de Aristóteles

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© **Avi Sion , 2008.**

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

Publicado por primera vez en 2008.
Por Avi Sion en Ginebra, Suiza.

ISBN: 978-1495939303

Abstracto

En defensa de las leyes del pensamiento de Aristóteles se abordan, desde un punto de vista fenomenológico, numerosas objeciones y conceptos erróneos modernos y budistas con respecto a los principios básicos de la lógica aristotélica.

Hoy en día, muchas personas parecen estar atacando las leyes del pensamiento de Aristóteles, algunas provenientes de Occidente y otras de Oriente. Es importante revisar y refutar estas ideas a medida que surgen.

Este libro se basa en la obra más extensa del autor, ***Reflexiones lógicas y espirituales*** .

Véase también, en relación con **las Leyes del Pensamiento** , los siguientes capítulos de otras obras de Avi Sion:

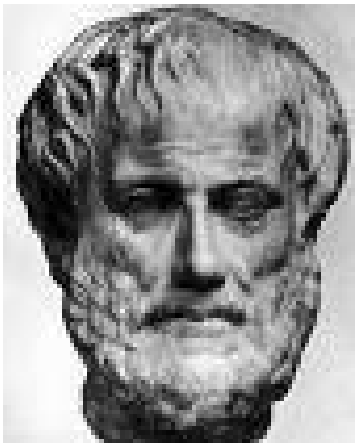
Lógica del futuro , capítulos: 2, 3, 20, 31.

Fenomenología , capítulo 4.2.

La ilógica budista , capítulos 1 y 2.

Reflexiones , capítulos 1, 9.

A Fortiori Logic , capítulo 3.1, apéndice 7.3.



Aristóteles (Grecia, 384-322 a. C.)

Contenido

1.	Los lógicos tienen que introspeccionar	7
2.	La primacía de las leyes del pensamiento	17
3.	El estatus ontológico de las leyes	28
4.	Lógica difusa	33
5.	Tergiversación de Aristóteles	40
6.	No en el modelo geométrico	51
7.	Una poción venenosa	58
8.	El juego de la rivalidad	66
9.	En el discurso budista	72
10.	Llamar a las cosas por su nombre	83
11.	Teoría de la causalidad budista	89
12.	Una lógica formal del cambio	96
13.	Crítica budista del cambio	99
14.	Diferentes estratos del conocimiento	105
15.	Impermanencia	111
16.	Negación budista del alma	121
17.	El estatus de las percepciones sensoriales	129
18.	El estatus de los sueños y las ensoñaciones	138
19.	El estado de las concepciones	146
20.	Las leyes del pensamiento en la meditación	153
21.	Razón y espiritualidad	161
22.	Anexos (2010)	167
Referencias		170

1. LOS LÓGICOS TIENEN QUE INTROSPECCIONAR.

La tarea de los lógicos puede describirse como un intento de comprender si, cómo y en qué medida el conocimiento alegado puede relacionarse con algo que denominamos «realidad». Este esfuerzo se llama «lógica», especialmente cuando se centra en las formas del discurso. En un sentido más amplio, en asociación con la «fenomenología» (el estudio de las apariencias en sí mismas), se convierte en «epistemología» (la teoría del conocimiento) y/o «ontología» (la teoría del ser).

La lógica es, en primer lugar, una ciencia *descriptiva* : una observación detallada de cómo pensamos y adquirimos conocimiento (o, dicho con más cautela, nuestra opinión). En segundo lugar, la lógica es una disciplina *prescriptiva* : tras observar cuidadosamente cómo pensamos, podemos juzgar nuestros procesos mentales con mayor claridad y decidir cuáles son creíbles y cuáles no. En tercer lugar, estos

hallazgos descriptivos y prescriptivos deben recopilarse y sistematizarse.[1]

La primera cuestión que debemos aclarar es qué entendemos por « ***pensamiento*** ». El pensamiento no es, como algunos creen, un «flujo de conciencia». Es, más bien, un flujo de *contenidos de* la conciencia. La «conciencia» es lo que nos relaciona con los objetos cuando los percibimos. La conciencia, como tal, es siempre la misma, independientemente de a qué se refiera. Son los «contenidos» de la conciencia los que cambian con el tiempo. Estos son todo aquello que se nos presenta y de lo que somos conscientes en algún grado. Esto incluye las percepciones «sensoriales» aparentemente externas, las percepciones aparentemente internas de nuestra «mente», nuestras intuiciones sobre nosotros mismos y sus funciones, y los productos conceptuales de todo ello.

Desde una perspectiva más psicológica, el pensamiento se compone de intenciones no verbales y actos racionales, ideas y discursos verbales, reminiscencias, anticipaciones, fantasías, planes, cálculos, juicios, decisiones, explicaciones, acusaciones, justificaciones, etc. Estos pueden calificarse

[1] El término «lógica» con minúscula puede aplicarse coloquialmente a cualquier tipo de *discurso* , ya sea «lógico» o «ilógico», es decir, lógica válida o inválida. Cuando queremos referirnos a la ciencia de la lógica, es decir, a los modos de pensamiento rigurosos, podemos escribir «Lógica» con mayúscula. Sin embargo, usar siempre mayúscula resulta tedioso para escritores y lectores, por lo que solemos recurrir al uso de «lógica» incluso cuando nos referimos a «Lógica». El contexto debe aclarar nuestra intención.

como útiles o inútiles; positivos, negativos o neutrales (es decir, a favor o en contra de algo o alguien, o sin inclinación hacia ninguno de los dos); agradables, desagradables o sin carga emocional; y así sucesivamente.

El ser humano tiende a reflexionar sobre su experiencia, en diversos grados. Rara vez nos conformamos con observar pasivamente los detalles vividos, sino que solemos buscar activamente generalidades al respecto. ¿Por qué? Porque pensar en términos generales parece cognitivamente más económico y eficiente. Por supuesto, los pensamientos pueden centrarse tanto en los detalles como en las generalidades.

La mayor parte del pensamiento es particular, en el sentido de que se centra en *individuos específicos* . Estos pensamientos tratan sobre mí, tú o alguna otra persona o personas, o sobre algún otro objeto individual en cuestión. Sin embargo, algunos pensamientos son discursos en busca de principios. Estos últimos se componen de enunciados aplicables a todo *tipo de cosas* , o bien de enunciados que niegan dicha generalidad. Pueden incluir proposiciones sobre individuos, pero solo de forma incidental, en la medida en que proporcionan una base aductiva (es decir, evidencia) para los principios o ejemplos ilustrativos.

Todos los pensamientos generales se basan inductivamente en pensamientos particulares y, a su vez, los implican deductivamente. La mayoría de los pensamientos particulares involucran pensamientos generales (por ejemplo, un silogismo singular requiere una premisa general para

llegar a una conclusión válida) y, por lo general, dan lugar a pensamientos generales. Asimismo, los pensamientos sobre un individuo pueden implicar generalización y particularización, por ejemplo, en relación con su apariencia o sus patrones de comportamiento. Cabe destacar también que la negación de un particular es una generalización.

Los actos de pensamiento más elementales pueden denominarse *razonamientos* . Esto se refiere a actos racionales primarios como afirmar y negar, comparar y contrastar, igualar y diferenciar, aislar y ensamblar, unir y separar, estimar medidas o grados relativos, etc. Los pensamientos y procesos de pensamiento más complejos que estudiamos en lógica formal —como las proposiciones predicativas y otras; el silogismo y otras inferencias deductivas; la generalización, la aducción y otros argumentos inductivos— se componen de numerosos razonamientos de este tipo. Estos últimos podrían denominarse *cogitaciones* para distinguirlos.

Los pensamientos pueden tenerse sin el uso de palabras (es decir, símbolos significativos de cualquier tipo) o antes de utilizarlas.

El pensamiento suele ser (más a menudo de lo que la gente cree) no verbal, o más precisamente, preverbal. En este pensamiento tácito, las ideas se expresan mediante meras intenciones (actos de voluntad del sujeto). Además, el pensamiento verbal rara vez es exclusivamente verbal; generalmente subyace en él alguna proyección visual y/o auditiva (directamente de la memoria o tras la manipulación

de la imaginación), así como algunos fenómenos emocionales y sensoriales relacionados, que forman parte del pensamiento en su conjunto.

Podríamos llamar *discurso verbal al pensamiento* , porque una vez que lo expresamos con palabras, adquiere un carácter más denso [2]. A menudo, un pensamiento se completa mucho antes de verbalizarse; se expresa con palabras solo para hacerlo más accesible al público. Sin embargo, con frecuencia la verbalización es necesaria para un pensamiento eficaz; en tales casos, las palabras lo hacen más controlado, eficiente y preciso. Pero también es cierto que, si se abusa de ellas, las palabras pueden dificultar, oscurecer y confundir el pensamiento.

Cuando el discurso se orienta al descubrimiento de principios, puede denominarse *intelección* (o pensamiento intelectual) [3]. Este último término se refiere idealmente a las investigaciones filosóficas y científicas razonadas; pero también puede aplicarse a discursos pseudorracionales, como la astrología o la alquimia, en la medida en que sirvan para comprender la vida o el mundo mediante generalidades para las personas interesadas. Es decir: la intelección no es

---

[2] Aunque, por analogía, a veces hablamos de un discurso subyacente o implícito, es decir, de las implicaciones no expresadas del discurso explícito y otros actos perceptibles. La «cadena» a la que nos referimos aquí puede ser una serie de imágenes y sonidos en la mente, una serie de gestos simbólicos o una serie de signos en papel o en algún otro soporte.

[3] El discurso intelectual se contrapone al discurso no intelectual, como hablar de la comida o de la relación con los vecinos. La línea divisoria no siempre es evidente, por supuesto.

necesariamente correcta; una teoría política o ética es intelectual, pero puede estar lejos de ser cierta.

Sin importar cómo se manifieste, el pensamiento discursivo puede ser racional o irracional, según se base en la lógica y apele a ella o la contradiga deliberadamente. La naturaleza de la lógica, [4]por supuesto, no es evidente para los pensadores lógicos, sino que debe ser descubierta y estudiada. No obstante, podemos reflexionar a posteriori sobre esta distinción.

Un pensamiento, o una parte o aspecto de un pensamiento, que afirma algo, es decir, que sostiene que algo es en cierto grado verdadero o falso, bueno o malo, bello o feo, puede caracterizarse como un *juicio* . Algunos pensamientos, o partes o aspectos de pensamientos, no son juiciosos en este sentido. Todas las razonaciones, y más aún todas las cavitaciones, son juiciosas de alguna manera.

Gradualmente, nos damos cuenta de que la empresa lógica siempre implica ciertos juicios fundamentales llamados las tres «leyes del pensamiento» y el relacionado «principio de inducción». El término «juicio» siempre se refiere a un «juicio de valor». Pero, por supuesto, en ese contexto no tiene el mismo significado que en ética o estética. Se relaciona con los valores de «verdad o falsedad», no (al menos, no directamente) con los de «bueno o malo» o «bello

[4] Aquí, la "lógica" se entiende en su sentido absoluto, y no en referencia a ciertas inclinaciones o patrones de pensamiento individuales o culturales.

o feo». Estos juicios de valor fácticos se han denominado «alético» [5].

El lógico, pues, tiene dos tareas, ambas constituyendo una empresa amplia, continua e inagotable:

- Se trata esencialmente de un *método observacional* : observar los procesos de pensamiento reales (los propios y los de los demás), discernir los actos racionales que implican y las formas que adoptan [6].
- El otro enfoque es más *conceptual* : evaluar lógicamente la eficacia cognitiva de tales pensamientos, es decir, determinar su idoneidad para el conocimiento de la realidad, situándolos en un contexto más amplio, es decir, en un sistema coherente de fenomenología, epistemología y ontología.

Este es un punto muy importante que deseo destacar: los aspirantes a lógicos deben aprender a realizar un gran esfuerzo de *introspección* , es decir, a «mirar hacia adentro».

---

[5] El término «alética» se utiliza aquí, cabe destacar, con la connotación esencial de hecho neutral (en contraposición, por ejemplo, a las verdades éticas o estéticas). Teniendo en cuenta esta distinción, el fundamento de la lógica podría caracterizarse como una «axiología». Este último término (acuñado a principios del siglo XX) se emplea principalmente en relación con los juicios éticos, pero puede aplicarse igualmente al estudio de las leyes del pensamiento en general. Otro término para este estudio es «metalógico».

[6] Observar las formas que adoptan los pensamientos implica abstraer las "formas" de los "contenidos" de numerosos pensamientos. Por ejemplo, "Todos los X son Y" es una forma, mientras que "Todos los seres vivos tienen genes" es un contenido.

La lógica no es una disciplina meramente analítica, sino principalmente sintética, producto de la observación del propio pensamiento. Los pensamientos de los demás, expresados en su discurso oral y escrito, y sugeridos por su comportamiento, también constituyen, por supuesto, fuentes importantes de información lógica.

Para ser un lógico eficaz, primero hay que aprender a meditar, es decir, a observar con paciencia, atención, precisión y consciencia los propios procesos de pensamiento. Posteriormente, por supuesto, conviene observar la forma de pensar de los demás. Una ventaja de este hábito es desarrollar una mayor autoconciencia, en el sentido de poder analizar ***de forma reflexiva*** el propio discurso y considerar si se ajusta o no a las propias teorías sobre el mismo.

Con demasiada frecuencia, los lógicos (y, en general, los filósofos) no ejercen un juicio crítico sobre sus propias ideas. Están tan ansiosos por dar su opinión (y ganar importancia), y al mismo tiempo tan temerosos de reconocer sus propios errores (y así perder su propia relevancia), que evitan compulsivamente la reflexión. De este modo, por cierto, pierden valiosas oportunidades para contribuir desinteresadamente al avance de su campo de estudio.

Muchos lógicos se han dedicado con ahínco a la conceptualización sin dedicar previamente el tiempo suficiente a la observación. Por ello, han desarrollado sistemas lógicos que poco tienen que ver con el pensamiento humano. En particular: sistemas puramente deductivos que ignoran por completo la naturaleza predominantemente

inductiva del pensamiento humano. O también: sistemas simbólicos basados en un mínimo de formas simples que desatienden por completo la inmensa riqueza de las formas de pensamiento humano. Prefiero calificar este tipo de «sistemas lógicos» como juegos pseudointelectuales o meras exhibiciones de vanidad.

Muchos lógicos [7]han desarrollado sus sistemas basándose en observaciones muy imprecisas, realizadas de forma incidental en el pasado; observaciones de alcance limitado, hechas de manera relativamente inconsciente. En consecuencia, sus ideas han tendido a ser excesivamente especulativas y, a menudo, han cometido errores, imponiendo límites artificiales al pensamiento o llegando a conclusiones demasiado escépticas. Este tipo de lógica se convierte en un ejercicio de ciego guiando a otro ciego.

Un error muy común ha sido omitir la comprobación de sus teorías en sí mismas, es decir, no considerar cómo surgieron esas teorías en sus mentes y cómo esa génesis percibida podría afectar su evaluación. Se apresuran a la tarea relativamente sencilla de construir teorías sin antes recopilar datos suficientes y sin verificarlas posteriormente de forma reflexiva.

Sus métodos inductivos son deficientes. Sus observaciones son vagas e insuficientes. Generalizan demasiado pronto y de forma excesiva, y no logran concretar cuando posteriormente

---

[7] Me gustaría mencionar aquí algunas figuras importantes; algunos ejemplos se mencionan en otras partes del presente volumen y en otras obras.

se topan con datos nuevos y contradictorios. Elaboran teorías sin los controles y equilibrios adecuados, y no consiguen armonizar todas las tesis contradictorias.

Ante el comportamiento poco profesional de muchos lógicos, tanto del pasado como del presente, resulta evidente que quienes aspiran a serlo deberían aprender a meditar desde temprana edad, para así adquirir la consciencia y el dominio necesarios de sus propios procesos de pensamiento. A medida que se progresa en la meditación, y por supuesto en el conocimiento y la comprensión de la teoría lógica, se alcanza un nivel en el que se es plenamente consciente de los procesos de pensamiento implicados en cualquier discurso (tanto el propio como el ajeno).

2. La primacía de las leyes del pensamiento

Las leyes del pensamiento de Aristóteles no pueden entenderse con unos pocos clichés, sino que requieren mucho estudio para ser comprendidas. ***Las leyes del pensamiento*** pueden expresarse brevemente como [8]:

1. ***Una cosa es lo que es*** (la ley de identidad).
2. ***Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo*** (la ley de no contradicción).
3. ***Una cosa no puede ser ni dejar de ser*** (la ley del tercero excluido).

---

[8] Estas son, por supuesto, afirmaciones sencillas que requieren mayor desarrollo. Cabe señalar que, cuando hablo de «una cosa», me refiero no solo a términos (percepciones y conceptos, o los objetos a los que se refieren), sino también a proposiciones (que relacionan percepciones y/o conceptos).

Estos tres principios implican que todo lo que existe es algo, sea lo que sea. No es algo distinto de lo que es. No es la nada en absoluto. No es simplemente cualquier cosa. Si algo existe, posee ciertas características. No se puede afirmar con razón que tenga características distintas a esas, ni que carezca de ninguna, ni que tenga y carezca de características a la vez.

Una cosa es lo que es, sepamos o no qué es, y nos guste o no. No son nuestras creencias ni preferencias las que la definen. Es lo que es independientemente de ellas. Nuestras creencias pueden ser erróneas, y a menudo lo son. ¿Cómo lo sabemos? Mediante creencias posteriores, basadas en mejor información y/o argumentos.

Sin embargo, una cosa puede presentar características contradictorias en diferentes partes o aspectos de su ser. En particular, una cosa puede cambiar con el tiempo. Siempre que estas diferencias se separen en cuanto al lugar, el tiempo u otras relaciones con otras cosas, como una relación causal, la contradicción no es imposible. Pero si nos referimos a la misma cosa, en el mismo lugar y momento, e idéntica en todos los demás aspectos, la contradicción es lógicamente inaceptable; es indicativa de un error de razonamiento.

Asimismo, es posible que no tengamos ni idea o certeza de cuáles son algunas (de hecho, muchas o la mayoría) de las características de algo. Estas situaciones problemáticas evidencian nuestra ignorancia y no deben interpretarse como que el objeto en cuestión carezca necesariamente de las

características desconocidas, o que no tenga ni carezca de ciertas características, o que las tenga y carezca a la vez.

Todas estas ideas lógicas se evidencian en nuestros pensamientos cotidianos y en el pensamiento científico. Si analizamos nuestro discurso con claridad y honestidad, vemos que nuestra convicción en cada caso depende de estos criterios. En ocasiones, algunas personas intentan hacer afirmaciones contrarias a estos criterios; pero, tras un análisis más profundo, siempre se puede demostrar de forma convincente que están equivocadas.

Estos principios lógicos generales, y algunos otros (en particular el principio de inducción, por mencionar uno), nos ayudan a regular nuestro pensamiento, asegurando que se ajuste lo más posible a la realidad y que no nos perdamos cognitivamente en un complejo laberinto de disparates fantásticos.

No nos obligan a ser veraces ni garantizan el éxito de nuestros esfuerzos por adquirir conocimiento, pero nos proporcionan criterios fundamentales para evaluar nuestro progreso en todo momento. (Se hablará más sobre estos principios en este volumen, además de lo ya expuesto anteriormente).

Si no se buscan y estudian detenidamente las funciones epistemológicas y ontológicas cruciales de las tres leyes del pensamiento de Aristóteles en el conocimiento humano, es poco probable que estas valiosas enseñanzas del entendimiento humano sean valoradas. Se requiere toda una

vida de reflexión sobre cuestiones lógicas y filosóficas para comprender plenamente su impacto e importancia.

Me asombra la gente que cree poder demostrar que la razón es irracional. Apoyándose en sofistas posmodernos de moda, como Wittgenstein o Heidegger, o en otros más antiguos, como Nagarjuna, argumentan con seguridad que los fundamentos de la racionalidad son arbitrarios, o bien implican circularidad o regresión infinita. No se dan cuenta de que sus predecesores intelectuales, en realidad, ignoraban la lógica o eran intencionadamente ilógicos.

Muchos críticos de las leyes del pensamiento simplemente no las comprenden; no es de extrañar, entonces, que sean críticos. Tienen una visión muy limitada y superficial de las leyes del pensamiento; no las han estudiado con amplitud ni profundidad. Por ejemplo, para algunas personas, formadas bajo la lógica simbólica "moderna", las leyes del pensamiento se reducen a X=X, ~(X+~X) y ~(~X+~~X). Ante afirmaciones tan simplistas y superficiales, no es de extrañar que las leyes les parezcan arbitrarias y prescindibles.

Las leyes no constituyen un prejuicio sobre el mundo, como algunos críticos pretenden sugerir. La ley de identidad no nos habla de una identidad particular, sino que simplemente nos invita a ser conscientes de cómo son las cosas, o incluso de lo que aparentan ser. La ley de no contradicción no favorece la tesis de que algo es X, ni la de que no lo es; nos permite enfrentarnos a dilemas en ocasiones, prohibiéndonos únicamente aceptar las contradicciones implícitas como

definitivas. La ley del tercero excluido no niega la posibilidad de incertidumbre, sino que nos insta a seguir buscando soluciones a los problemas.

Si nada se supiera, ni siquiera se pudiera conocer, como algunos afirman, esto no constituiría una buena razón para descartar las leyes del pensamiento, pues estas leyes no hacen afirmaciones sobre el contenido específico del mundo de la materia, la mente o el espíritu. No exigen nada *a priori* con respecto a una u otra tesis. Simplemente sirven para regular nuestra relación cognitiva con el mundo, sea cual sea su naturaleza o apariencia. Nos muestran cómo evitar y eliminar los errores de razonamiento.

Estas leyes pueden enseñarnos, para empezar, que afirmar que "nada se sabe ni se puede conocer" es una contradicción en sí misma y, por lo tanto, ilógico e insostenible.

Tal afirmación, sobre la inexistencia o imposibilidad del conocimiento como tal, debe admitirse como una alegación de conocimiento (siendo esta admisión un requisito del principio de identidad). Por lo tanto, es impensable que un sujeto pueda alcanzar tal supuesto conocimiento de su total ignorancia (ya que tal logro iría en contra del principio de no contradicción). Ni siquiera podríamos adoptar una postura negativa de negar tanto el conocimiento como el conocimiento de la ignorancia (en un intento de eludir el principio del tercero excluido), pues esto también constituye una aseveración, una pretensión de hecho establecido, una pretensión de conocimiento.

Todas estas ideas racionales no están sujetas a debate.

La oposición a las leyes del pensamiento es prueba fehaciente e irrefutable de un error de razonamiento. ¿Cómo podría justificarse *sistemáticamente dicha oposición* sin recurrir a esas mismas leyes? No se podría alegar generalización ni deducción a partir de la experiencia, pues esto implicaría recurrir a la ley de generalización o al principio de aducción, que se basan en las leyes del pensamiento. Tampoco se podría alegar conclusión silogística u otra conclusión deductiva, por la misma razón. Tal oposición solo puede fundamentarse en afirmaciones arbitrarias, sin ningún fundamento racional concebible.

Los argumentos a favor de las leyes del pensamiento, como este, son tachados por sus detractores de «circulares» o «infinitamente regresivos», es decir, arbitrarios. Pero señalar la falacia de la circularidad o la regresión infinita implica apelar a la necesidad de fundamentar las creencias en la experiencia o el razonamiento, que es precisamente el mensaje de las leyes del pensamiento. Por lo tanto, quienes nos acusan de circularidad o infinitud hacen algo peor que ser circulares o infinitos: apelan a aquello que pretenden refutar; ¡son contradictorios y, además, arbitrarios!

Es nuestra facultad de razonamiento lógico la que nos enseña a desconfiar de las proposiciones arbitrarias, a las que a veces se les da una apariencia de prueba mediante argumentos circulares o infinitos. No se puede negar esta facultad de razonamiento lógico afirmando que solo puede probarse mediante argumentos circulares o infinitos. Esto la volvería contra sí misma, usándola para justificar su propia

negación. Constituiría otra falacia: la del «robo de conceptos».

La proposición «si P, entonces P» no es circular ni infinita; es válida para todas las proposiciones. Dicha proposición no «prueba» la verdad de P, sino que simplemente reconoce P como una afirmación que puede resultar verdadera o falsa. Si se propone «si P, entonces P» como prueba de P, se incurre, por supuesto, en circularidad o regresión infinita; pero, de otro modo, afirmarla no implica ningún error lógico. Por otro lado, la proposición paradójica «si P, entonces no P» sí implica que P es falsa. Afirmar P como verdadera en tal caso *es* un error lógico, pues P queda definitivamente implicada *por* dicha proposición.

Las leyes del pensamiento no son circulares ni infinitas; simplemente son coherentes consigo mismas. Son sus oponentes quienes incurren en una falacia: la incapacidad de reflexionar y comprender las implicaciones de sus propias afirmaciones. Negar *toda* pretensión de conocimiento equivale a negar *esa* misma pretensión; es ser incoherente consigo mismo. Lógicamente, uno debe revisar sus propias ideas y comprobar su coherencia; eso no es circularidad, sino reflexión sabia.

Las leyes del pensamiento no se basan en ningún argumento en particular, sino que constituyen el fundamento mismo de todos los procesos de razonamiento. Este no es un punto de partida arbitrario; es una comprensión basada en la observación de todos los actos de razonamiento, una admisión de aquello que evidentemente nos convence a

todos. Estas leyes no pueden ser ignoradas ni descartadas, simplemente por su universalidad. El hecho de que no conduzcan a ninguna paradoja aumenta su fuerza de convicción; pero esto también es solo una aplicación de su universalidad. Encapsulan lo que naturalmente nos resulta convincente en la práctica, siempre que no pretendamos deshonestamente lo contrario en teoría.

Las leyes del pensamiento pueden considerarse leyes específicas de la naturaleza: expresan la naturaleza del pensamiento racional, es decir, del discurso lógico. Por lógica se entiende aquí simplemente un conjunto de experiencias, a saber, todos los «acontecimientos que tienen la forma expresada por las leyes del pensamiento». Es decir, la lógica se refiere a los sucesos concretos que subyacen a las abstracciones que denominamos «leyes del pensamiento». Este es un hecho fundamental para el cual no se necesita ninguna otra razón. No es arbitrario, pues es la fuente de toda convicción. ¡Pedir una razón adicional es pedir una fuente de convicción distinta de la única fuente natural de convicción! Es exigir lo imposible, sin razón y en contra de toda razón. Es absurdo e injusto.

Si se examinan los motivos de los críticos de las leyes del pensamiento, a menudo se descubre un anhelo inmaduro e irracional de absolutos. Buscan un atajo hacia la omnisciencia, una fórmula mágica, y creen que las leyes del pensamiento son obstáculos para esta utopía; por lo tanto, las abandonan y buscan la verdad por medios menos restrictivos.

Nuestro conocimiento ordinario es muy básico: progresa paso a paso, avanza minuciosamente mediante ensayo y error, rara vez es del todo certero y, desde luego, nunca total ni definitivo. Esta relatividad del conocimiento común inquieta y disgusta a algunas personas. Para ellas, tales esfuerzos inductivos son inútiles: un conocimiento que no es omnisciente no es suficiente; es tan malo como no tener conocimiento alguno. Por lo tanto, rechazan la razón. Esta es una actitud malsana, un fracaso del «realismo».

Seamos claros: nuestro conocimiento, en su conjunto, no es definitivo hasta que se conozca todo sobre todo. ¿Y cómo, con qué señal, sabríamos que lo sabemos todo? Pregúntatelo. No existe tal señal concebible. Nuestro conocimiento es necesariamente contextual; depende de cuánta experiencia tengamos y de cuán bien hayamos procesado la información. No tiene fin.

Aun así, en cualquier etapa del proceso, un conjunto de conocimientos puede considerarse *superior* a otro, según la experiencia y el razonamiento existentes hasta el momento. *Ser mejor no implica necesariamente ser el mejor, pero sigue siendo mejor que ser peor o igual.* Esta es una postura realista y una fuente de seguridad y satisfacción suficientes.

un enfoque fenomenológico del problema del conocimiento para evitar visiones erróneas. Parte de la mera *apariencia* , ya sea de fenómenos aparentemente materiales o mentales (cuerpos e ideas), o de intuiciones espirituales (del yo, sus

cogniciones, voliciones y valoraciones) [9]. El contenido de la conciencia es, *ab initio* , apariencias; esta es una caracterización neutral de aquello de lo que somos conscientes, los datos brutos y el punto de partida del conocimiento. Nuestra primera tarea cognitiva es reconocer estas apariencias, tal como son, observándolas con serenidad, sin interferencias ni comentarios, antes de cualquier otra reflexión.

Es igualmente ingenuo asumir como algo dado primordial la materia, la mente o el espíritu; lo que ciertamente se da en la experiencia es la apariencia de estas cosas. Se requiere mucho trabajo lógico antes de que podamos, *ad terminatio* , establecer con razonable certeza el estatus final de estas apariencias como materia, mente o espíritu. Ciertamente, podemos comenzar asumiendo que todas estas apariencias son reales; pero en algunos casos específicos, debido al descubrimiento de contradicciones entre apariencias o a insuficiencias en nuestras teorías sobre ellas, tendremos que

---

[9] Cabe destacar que no considero la percepción como el punto de partida del conocimiento, como hacen algunos. La percepción es un concepto relacional: es la percepción de algo por parte de alguien. Antes de ser conscientes de nuestra capacidad perceptiva, debemos ejercitarla, es decir, percibir algo (distinto del acto mismo de percibir). La base empírica de nuestro concepto de percepción reside en nuestra experiencia común del contenido sensorial y mental de los fenómenos. Cuando éramos niños, percibíamos tales fenómenos; solo más tarde, al crecer, desarrollamos un concepto de percepción. Por lo tanto, la percepción como tal no puede considerarse un elemento primordial en el orden de las cosas.

admitir que estábamos equivocados y que ciertas apariencias son ilusorias.

Existe un orden en el desarrollo del conocimiento que debe respetarse. Todo lo que va más allá de las apariencias es «teoría», lo cual no significa que sea necesariamente falsa, sino que debe considerarse con mayor espíritu crítico. La teoría involucra la facultad racional de una u otra forma. Lo que constituye una teoría debe ser clasificado, organizado, coherente y lo más completo posible. Aquí es donde las leyes del pensamiento resultan esenciales. Pero estas leyes no obran milagros; solo pueden ayudarnos (con la ayuda de nuestra inteligencia y facultad imaginativa) a formular y seleccionar la mejor teoría en el contexto actual del conocimiento.[10]

El conocimiento humano es, por lo tanto, esencialmente inductivo y probabilístico, dependiendo del alcance y la calidad de la experiencia, y luego de sucesivas generalizaciones y particularizaciones, o de hipótesis más amplias que compiten entre sí y que requieren confirmación

---

10 Es importante tener en cuenta que las leyes del pensamiento no pueden, por sí solas, determinar de inmediato si lo que se percibe es verdadero o falso; sin embargo, sí indican que se debe prestar atención a lo percibido (su configuración, las modalidades fenoménicas, es decir, las imágenes, los sonidos, etc., los tiempos y lugares aparentes, etc.). Lo mismo ocurre con los datos introspectivos de la intuición. La cuestión de la verdad o falsedad de cualquier experiencia individual solo puede resolverse progresivamente, mediante la consideración holística de todas las demás experiencias, así como mediante consideraciones lógicas (incluidas la coherencia y la exhaustividad). Este es el proceso inductivo.

o refutación comparativa continua. Las leyes del pensamiento intervienen en todas las etapas de este proceso, regulando nuestros juicios para minimizar las posibilidades de error.

3. El estatus ontológico de las leyes

El debate sobre las leyes del pensamiento inevitablemente plantea la pregunta: ¿son leyes ontológicas o epistemológicas, o ambas? Y si son ambas, ¿en qué secuencia? Además, ¿cuál es su estatus ontológico? Es decir, ¿dónde «residen», por así decirlo? ¿Existen «ahí fuera» de alguna manera, o solo «en nuestra mente»?

A medida que mi perspectiva sobre este tema ha evolucionado a lo largo de los años [11], ahora estoy convencido de que el término tradicional "leyes del pensamiento" es preciso, ya que estas afirmaciones son principalmente *imperativos* para nosotros, los humanos, sobre cómo pensar acerca de la realidad, es decir, cómo asegurarnos de que tratamos cognitivamente los datos aparentes correctamente, de modo que nuestras ideas sigan

[11] Véase especialmente mi *libro Reflexiones* , capítulo 9 (“Sobre la negación”).

siendo expresiones posibles y razonablemente creíbles de la realidad y no degeneren en delirios.

¿Por qué? Porque la Naturaleza solo puede postular; por lo tanto, la «negación» depende del Hombre. Es decir, el proceso del mundo es siempre positivo; la negación implica una relación particular entre un ser consciente y esa representación. Para que ocurra la negación, un ser consciente tiene que proyectar y buscar algo positivo y no encontrarlo; de lo contrario, todo lo que ocurre es positivo.

Así pues, cuando enunciamos las leyes de no contradicción y del tercero excluido, formalmente como «X y no X no pueden ser ambos verdaderos» y «X y no X no pueden ser ambos falsos», queremos decir que tales *afirmaciones* (es decir, «ambos verdaderos» o «ambos falsos») no pueden formularse razonablemente dentro del discurso. Queremos decir que «X y no-X», o respectivamente «no-X y no-no-X», no pueden afirmarse correctamente como algo conocido ni siquiera como algo razonablemente opinado.

Las conjunciones de contradictorios (positivos o negativos) quedan, por lo tanto, *fuera de los límites del discurso lógicamente aceptable* . Estas dos leyes del pensamiento, juntas e inseparablemente, *definen eficazmente* lo que entendemos naturalmente por negación. Cabe destacar que los puntos intermedios entre contradictorios son tan impensables como la coexistencia de contradictorios.

Cabe señalar que la ley de identidad también está implícitamente presente en dicha definición de negación, puesto que antes de comprender el acto lógico de negar,

debemos captar la existencia de una presencia positiva. Por lo tanto, no son solo la segunda y la tercera ley las que definen la negación, sino, estrictamente hablando, también la primera.

Como es lógico, dicha definición no es arbitraria ni hipotética. Si alguien propusiera otra definición de negación (por ejemplo, utilizando únicamente el principio de no contradicción, o cualquier otra afirmación), esto solo generaría una ambigüedad: la definición natural, con referencia a las tres leyes del pensamiento, seguiría siendo necesaria e implícita en todo discurso, por mucho que se intente suprimirla.

De esto se deduce, *mediante una extrapolación* del pensamiento lógicamente legítimo a la realidad más allá del pensamiento, que estas leyes del pensamiento (o, idénticamente, de la lógica – 'lógica' significa 'discurso' de un pensador) son también necesariamente leyes de la realidad.

Las palabras son símbolos, y los símbolos pueden manipularse a voluntad, ya que, en sí mismos, no están sujetos a las leyes del pensamiento. Es decir, realizar malabarismos mentales como colocar el símbolo X junto al símbolo no-X es factible, pero eso no significa que las cosas que simbolizan los símbolos puedan unirse igualmente.

Calificar una ilusión observada o una fantasía deliberada como "real" no la convierte en realidad. Podemos *imaginar fácilmente, con palabras, una* "realidad" con ambigüedades,

contradicciones e inclusiones intermedias, pero no podemos *crearla realmente* .

En cuanto al estatus de las leyes del pensamiento: al ser producto de la razón, su existencia depende de la de un sujeto consciente —de hecho, racional—. Todos los actos particulares de razonamiento —como la negación, la abstracción, la medición, la clasificación, la predicación, la generalización, etc.— dependen para su existencia de algún sujeto racional (por ejemplo, un ser humano).

Si se eliminan todos esos sujetos del universo, solo quedarán cosas o eventos *particulares positivos* . Sin un acto de negación, no se produce en el pensamiento ninguna mezcla ni intermediación entre contradictorios; mucho menos pueden producirse fuera del pensamiento. Lo mismo ocurre con la abstracción y otros actos del sujeto racional.

Conceptos como similitud, diferencia, uniformidad, variedad, continuidad, cambio, armonía, contradicción y principios como las leyes del pensamiento, al ser todos resultados de tales actos de razonamiento, dependen igualmente para su existencia de que exista uno o más sujetos conscientes de manera apropiada.

Podríamos decir que estos conceptos y principios son inherentes al mundo en forma de potencial; pero sin la participación de dicho sujeto, ese potencial nunca podrá actualizarse.

Estos conceptos y principios dependen *de la existencia* de sujetos conscientes que los formulen, pero su *veracidad o*

falsedad no depende de dichos sujetos. Su aparición sí depende de estos, pero la exactitud de su contenido al manifestarse es otra cuestión. No es subjetiva ni relativa, sino, por el contrario, objetiva y absoluta.

Es importante no sacar conclusiones erróneas de dicha dependencia existencial, y pensar que implica algún tipo de relativismo y subjetivismo (en el sentido más peyorativo de esos términos) en lo que respecta a cuestiones de verdad y falsedad.

No: la «razonabilidad» de nuestros conceptos y principios básicos es la garantía de su veracidad. Sugerir otro criterio de juicio, o la equivalencia de todos los criterios, implica afirmar tácitamente que dicho criterio es de alguna manera «razonable». Esta actitud conlleva una contradicción. Por supuesto, se pueden proponer y aceptar contradicciones, pero habrá que asumir las consecuencias cognitivas y de otro tipo. En cuanto a mí, prefiero mantenerme firme y confiar en lo que es evidentemente razonable.

4. LÓGICA DIFUSA

En algunos casos, X y no X no se consideran contradictorios, ya que el término o proposición X es demasiado *vago* . Si no está claro a qué se refiere X, o si los límites exactos de algún elemento individual etiquetado como X son inciertos, entonces obviamente lo mismo puede decirse del complemento negativo «no X» (véase el diagrama más adelante). En tales casos, los términos o proposiciones involucrados son simplemente problemáticos.[12]

---

[12] Cabe señalar también que, en algunos casos, nos enfrentamos a una gama de cosas, o a diferentes grados de algo, y erróneamente denominamos a los extremos X y noX; cuando, de hecho, si X se usa para un extremo, entonces noX debe referirse a todos los demás grados; y viceversa, si noX se usa para un extremo, entonces X debe referirse a todos los demás grados; de lo contrario, nos quedaríamos con referentes intermedios sin nombre (es decir, ni X ni noX). También sucede que X y noX se superponen en nuestro pensamiento, de modo que X y noX parecen compatibles. Estos son simplemente errores comunes en la formación de conceptos; no justifican ninguna negación de las leyes del pensamiento.

Es fácil comprender cómo esta constatación puede conducir a una crítica general del acto racional humano de nombrar y a una filosofía del nominalismo. Pues, si observamos atentamente nuestros conceptos, debemos admitir que siempre están en proceso: nunca están completamente formados ni finalizados. Nuestro conocimiento ordinario es predominantemente *nocional* , tendiendo hacia una concepción precisa pero sin alcanzarla del todo. Así, el significado de las palabras (o incluso de las intenciones no verbales) está en constante cambio: está en devenir, más que en ser.

Esta no es una crítica meramente epistemológica, sino que tiene relevancia ontológica. Lo que se afirma aquí es que las cosas, los objetos de nuestra conciencia (sean objetivos o subjetivos), son difíciles, si no imposibles, de definir y delimitar con precisión. Esto se aplica tanto a individuos concretos como a clases abstractas. Se aplica a la materia (por ejemplo, ¿dónde termina el cuerpo humano?: si respiro aire, o trago agua, o la escupo, ¿en qué momento la materia que entra o sale se convierte o deja de formar parte de "mi cuerpo"?), y se aplica a la mente y al alma (¿quién sabe dónde están sus respectivos límites?).

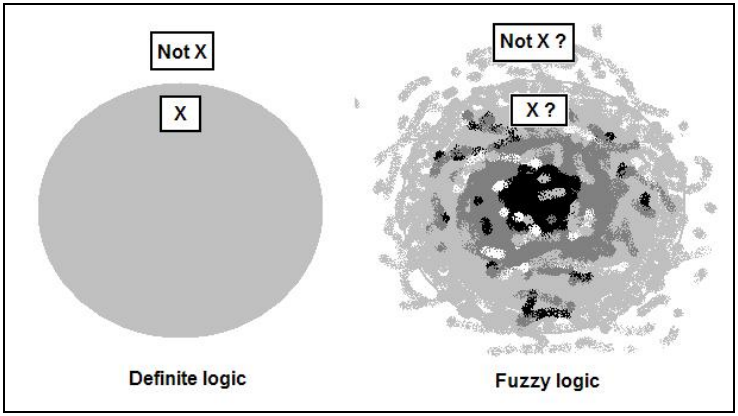
En última instancia, comprendemos que todo es un continuo, y las divisiones que asumimos entre cosas o clases son interposiciones racionales e intelectuales. Ni siquiera podemos *imaginar* una línea fina, una separación sin grosor, así que ¿cómo podemos pretender separar *mentalmente* con precisión una cosa de otra? Mucho más en el ámbito físico,

tal división es imposible, dado que todo está compuesto de campos continuos e infinitos.

Otro enfoque crítico consiste en afirmar que toda nuestra experiencia (y, por consiguiente, todo nuestro conocimiento conceptual) es ilusoria, del mismo modo que un sueño lo es (en comparación con la experiencia en estado de vigilia). En el mundo onírico, X y no X *pueden* coexistir aparentemente sin contravenir el principio de no contradicción. Las distinciones desaparecen; los opuestos se fusionan.

Pero esta crítica a nuestro conocimiento ordinario es solo superficial. Pues lo que aquí se dice que coexisten son «la apariencia de X» y «la apariencia de no X», y no «X» y «no X» en sí mismos. Tenemos símbolos, sustitutos o efectos, en lugar de los objetos mismos. Así pues, esto no pone en duda la ley, sino que, por su propia terminología (referencia a la ilusión), confirma la adhesión en principio a dicha ley.

Estas reflexiones nos llevan a la idea de la lógica difusa, en contraposición a la lógica definida. La diferencia se ilustra en el siguiente diagrama:



Terminología definida e indefinida.

Las tres leyes del pensamiento de Aristóteles apuntan a un modelo de «lógica definida». En este modelo, los términos y las tesis son, en principio, *claramente* definibles y cognoscibles; o al menos, esta es la suposición en la mayoría de los casos, aunque en una minoría puede existir cierta vaguedad y duda temporales. Pero este ideal rara vez se cumple en la práctica, y deberíamos referirnos más bien a un modelo de «lógica difusa», en el que la suposición, en la mayoría de los casos, es que los límites son crónicamente imprecisos y difíciles de establecer con certeza, aunque deben reconocerse las excepciones a esta regla en aras de la coherencia.

Por lo general, nuestra razón funciona con autoconfianza, de convicción en convicción, sin inmutarse por los cambios en nuestras "convicciones absolutas" que, de hecho, ocurren con el tiempo. En otras palabras, enfatizamos lo que (creemos

que) sabemos y minimizamos lo que consideramos aún desconocido o los errores que cometimos en el pasado. Este es el enfoque de la lógica definida, un enfoque esencialmente "deductivo". La idea de la lógica difusa es que, por el contrario, deberíamos reconocer desde el principio nuestras limitaciones cognitivas y el flujo constante del conocimiento, y optar de manera más completa por un enfoque "inductivo".

Según esta perspectiva, la perfección lógica que presupone Aristóteles es en gran medida mítica. Nuestros conceptos, proposiciones y argumentos son, en la práctica, exploratorios, tentativos, aproximados, abiertos en cuanto a referentes, susceptibles de cambio, de pertinencia y veracidad inciertas, etc. Nuestra facultad racional funciona por ensayo y error, probando constantemente diferentes enfoques que podrían ajustarse a una realidad vislumbrada momentáneamente, para luego, al notar una aparente discrepancia, probar otro enfoque más ajustado, y así sucesivamente sin fin.

Las cosas rara vez son exactamente como las imaginamos, y sin embargo, nuestra idea no es del todo errónea. Por lo tanto, podríamos decir que no es correcto afirmar que los referentes de X se ajustan exactamente a lo que entendemos por «X», ni tampoco es correcto decir que no se ajustan en su totalidad. Así pues, podría decirse que ciertas cosas son X y no X a la vez, y ni X ni no X, sin pretender implicar ninguna contradicción, sino simplemente recordarnos que nos movemos en terreno inestable.

Esta postura lógica no constituye una negación de las leyes del pensamiento. Estas siguen ayudándonos a comprender las cosas. Su precisión nos ayuda a discernir la vaguedad y la incertidumbre que afrontamos en la práctica. Nos brindan un ideal ontológico y epistemológico al que podemos aspirar, aunque nunca podamos alcanzarlo de forma plena y permanente.

Ante las dificultades antes mencionadas, algunos lógicos y filósofos se ven tentados a renunciar a todo conocimiento racional, y más concretamente a las leyes del pensamiento. Sin embargo —y este es el punto que quiero destacar—, esto sería un error garrafal. El error reside en creer que los seres humanos podemos navegar por el mar de fenómenos e intuiciones sin la guía de las leyes del pensamiento. Si bien en algunos casos estas leyes suelen ser difíciles de *aplicar* con decisión, nos ayudan a comprender, en la medida de lo posible, el mundo de las apariencias que nos rodea.

Debemos atenernos a la lógica. Nos proporciona un mínimo de firmeza en medio de las arenas movedizas de la experiencia y la concepción. Aunque sea solo un ideal, una norma teórica, su importancia es crucial. Sin lógica, no tenemos forma de ordenar las impresiones cambiantes ni de afrontar los desafíos prácticos de nuestra existencia. ¿Acaso no es esa la definición misma de locura?

Sin embargo, aferrarse a la lógica no debe interpretarse como una rigidez convencional, una cerrazón mental temerosa o excesos similares de «racionalismo». No excluye la conciencia iluminada, fluir con la corriente de la vida, tener

fe ni actitudes liberadoras similares. La lógica es una herramienta, no un fin en sí misma. Renunciar a una herramienta útil es una necedad; pero también lo es no saber cuándo dejarla.

Hay una etapa en la vida del espíritu en la que los peros y las condiciones lógicas se vuelven irrelevantes, o incluso perturbadoras, y lo más sensato es simplemente ser.

5. TERGIVERSACIÓN DE ARISTÓTELES

Las tres leyes del pensamiento de Aristóteles suelen malinterpretarse al servicio de alguna doctrina. Hoy en día, a menudo el motivo es el deseo de defender las antinomias budistas; hace algunas décadas, el motivo pudo haber sido defender las contradicciones marxistas; antes de eso, tal vez las hegelianas. Por lo general, la interpretación propuesta de Aristóteles es injusta para él, una tergiversación de sus intenciones evidentes.

Durante la Baja Edad Media en Europa, la autoridad de la filosofía aristotélica era inigualable. Esto se debía a que, antes de ese período, muchas de las obras de Aristóteles (384-322 a. C.) se habían perdido en gran medida para la Europa cristiana; cuando fueron redescubiertas, la superioridad de su conocimiento en muchos aspectos fue tal

que su influencia se hizo inmensa [13]. Sin embargo, como resultado de esa fe ciega en todo lo aristotélico, los científicos del Renacimiento y posteriores a menudo tuvieron que esforzarse mucho para superar lo que se había convertido en un sesgo académico.

Podría argumentarse, paradójicamente, que la influencia de Aristóteles en la mentalidad cristiana europea fue uno de los factores que propiciaron el Renacimiento intelectual; sin embargo, así como los estudiantes deben rebelarse en cierta medida contra sus maestros para innovar y progresar, era inevitable una reacción antiaristotélica. Muchos historiadores consideran, por tanto, que el aristotelismo fue el motor del Renacimiento y, por ende, de la ciencia moderna.

Cabe señalar, además, que Aristóteles no era un ideólogo rígido; su enfoque era abierto y adaptable, lo que hoy llamamos «científico». Si bien muchas de sus opiniones sobre la materia [14]han resultado ser falsas, eran bastante razonables para su época, y para la Edad Media. De haber vivido en la era moderna, sin duda habría ajustado sus puntos de vista.

---

13 El redescubrimiento se produjo principalmente mediante la traducción al latín (del árabe, a veces a través del hebreo) de textos clásicos griegos en las bibliotecas de la España musulmana. Entre ellos se encontraban obras de Aristóteles sobre física, metafísica y ética. El pensamiento aristotélico también se dio a conocer en Occidente indirectamente a través de comentaristas como Avicena (Persia, siglo XI) y Averroes (España musulmana, siglo XII) . Su influencia alcanzó su apogeo quizás con los escritos de Tomás de Aquino (Italia, siglo XIII) .

14 Por ejemplo, sus ideas cosmológicas, que dieron lugar al modelo ptolemaico que Copérnico y Galileo tuvieron que superar.

La oposición al aristotelismo abarcó, sin un orden específico, las ciencias particulares, cuestiones filosóficas y aspectos lógicos. En lo que respecta a su obra lógica, el mayor énfasis que Francis Bacon puso en la inducción supuso, sin duda, una mejora notable; mientras que los intentos de finales del siglo XIX y principios del XX de sustituir la lógica formal de Aristóteles con enfoques deductivos más sistemáticos me parecen, al menos a mí, bastante pretenciosos. Los intentos recientes de menospreciar o eliminar las leyes del pensamiento de Aristóteles entran en la misma categoría (de nuevo, en mi opinión).

En muchos casos, las críticas al pensamiento de Aristóteles estaban y están justificadas. Pero también en muchos otros, los críticos buscaban (sospecho) simplemente un atajo hacia la notoriedad académica, aprovechándose de la ola de críticas despiadadas contra Aristóteles que impera en algunos círculos. Es muy fácil criticar a alguien que no puede replicar; me atrevo a decir que , si ese genio aún viviera, no se atreverían.

Un ejemplo ilustrativo (tomado al azar) es la siguiente presentación, extraída de un sitio web [15]. Cito textualmente:

---

[15] *Curso de Historia y Teoría de la Psicología* , por Paul F. Ballantyne, Ph.D. “Lógica Aristotélica y Dialéctica”, publicado en mayo de 2003 en http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm.
(Recientemente, un corresponsal budista que argumentaba en contra de la lógica aristotélica me recomendó este sitio web; así fue como lo encontré).

> *Las tres leyes de la "lógica formal" que Aristóteles estableció en sus Analíticos posteriores son las siguientes: (1) Ley de identidad: Cada existencia es idéntica a sí misma; (2) Ley de no contradicción: Cada existencia no es diferente de sí misma; (3) Ley del tercero excluido: Ninguna existencia puede ser a la vez ella misma y diferente de sí misma.*

Por supuesto, en ningún lugar de los *Segundos Analíticos* , ni en ningún otro escrito conocido de Aristóteles, se encuentran formulaciones tan insulsas de sus leyes del pensamiento. Cualquiera que haya leído a Aristóteles sabe que este no es su lenguaje ni su terminología, ni su pensamiento ni su intención. Él no habla de «existencias» y no le preocupa si son «idénticas» o «diferentes» entre sí.

Si bien estas afirmaciones no se presentan como citas textuales, tampoco se afirma que sean meras lecturas o interpretaciones; se presentan como paráfrasis fieles. Sin embargo, no reflejan fielmente la esencia de la lógica aristotélica. No se trata de tautología ni de su ausencia, ni siquiera en un sentido ontológico.

los Segundos Analíticos de Aristóteles , encontramos las siguientes afirmaciones de la ley de no contradicción: "es imposible afirmar y negar simultáneamente el mismo predicado del mismo sujeto", y de la ley del tercero excluido: "todo predicado puede ser verdaderamente afirmado o verdaderamente negado de todo sujeto".[16]

---

[16] Ambas afirmaciones se mencionan allí (en el Libro 11) como leyes, y la segunda se denomina específicamente ley del

Pero el autor mencionado parece basar sus formulaciones en enunciados comunes de las leyes del pensamiento, como «A es A», «A no puede no ser A» y «O es A o no es A» [17]. Sin embargo, tales enunciados no pretenden ser expresiones exhaustivas, sino fórmulas abreviadas; son más bien títulos, sustitutos de enunciados más completos que abarcan todo lo que se puede decir sobre estas leyes. La forma más sencilla de leerlos es la siguiente:

1. Algo que evidentemente es A debe ser admitido como A.
2. Algo que se admite que es A no puede afirmarse que no es A (es decir, no se puede afirmar que algo sea A y no sea A al mismo tiempo).
3. Y no se puede afirmar que algo no sea A ni que no sea A.

En esta lectura inicial, cabe destacar que el término «A» funciona siempre como predicado, tal como lo presenta Aristóteles, y no como sujeto, como podría parecer. En los tres casos, el sujeto tácito de la proposición es « algo », un objeto individual en consideración, es decir, cualquier objeto aparente de conocimiento. Además, las tres proposiciones son principalmente enunciados lógicos o epistemológicos,

---

tercero excluido. Traducción de GRG Mure. Véase http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt

[17] O al menos las dos primeras; la tercera ley la malinterpreta por completo. Véase más adelante.

más que ontológicos. Nos indican *cómo comportarnos* en nuestro discurso o cognición.

En una segunda fase, podemos otorgarle a "A" el rol de sujeto que superficialmente tiene en las expresiones "A es A", "A no puede no ser A" y "O es A o no es A". Esta perspectiva sugiere una lectura más ontológica de estas leyes, a saber, que todo ente tiene una identidad particular, es decir, una "naturaleza", sea cual sea.

Cada cosa es algo específico (digamos "A"), no cualquier cosa ("tanto A como no A"), ni la nada en absoluto ("ni A ni no A"). Incluye algunos aspectos distinguibles y excluye otros: no es infinitamente elástica en apariencia. No incluye ni excluye todo. No puede incluir cosas incompatibles con ella ("contradicciones" suyas). Su negación puede reemplazarla, pero nada intermedio (ningún término medio) puede reemplazarla a la vez que a su negación.

> Nótese lo siguiente: la ley del tercero excluido podría, por analogía con la ley de no contradicción, denominarse igualmente ley de no neutralidad. Estas leyes nos indican, respectivamente, que *no existe un terreno común ni un terreno neutral* entre A y no-A. Ontológicamente, separan firmemente A y no-A, sin admitir ambigüedades ni posibilidades adicionales. Sin embargo, no excluyen epistemológicamente la posibilidad de que (ocasionalmente, aunque no siempre) encontremos contradicciones o incertidumbre en nuestro pensamiento.

En ningún caso tales interpretaciones deberían considerarse como la totalidad del significado de las leyes del pensamiento, sino más bien, con modestia, como un punto de partida para su explicación [18]. Dejan claro, en cualquier caso, que estas leyes no tratan sobre la equivalencia o no equivalencia de cosas o símbolos consigo mismos, como sugieren erróneamente las formulaciones del autor ya mencionado.

Además, la formulación que propone para la ley del tercero excluido —«Ninguna existencia puede ser *a la vez* sí misma *y* diferente de sí misma»— es *formalmente* errónea. Si bien podría interpretarse como una afirmación del principio de no contradicción, la ley del tercero excluido (utilizando un lenguaje similar) debería enunciarse como «Ninguna existencia puede ser *ni* sí misma *ni* diferente de sí misma».[19]

---

18 Surgen muchas más cuestiones, como por ejemplo: ¿qué entendemos por predicar "A" de algo? ¿Qué relación existe entre una etiqueta como "A" y su significado? ¿En qué momento podemos considerar "A" como la etiqueta exclusiva de esa cosa? Además: hasta ahora, las leyes se han expresado en términos de una cosa individual; pero ¿qué ocurre con su aplicación a diferentes tipos de cosas? ¡Claramente, estas leyes del pensamiento están impregnadas de toda la empresa filosófica!

19 Un error formal tan flagrante en la formulación de la ley en cuestión dice mucho sobre la lógica del crítico, ¡o su falta de ella! Cuando le informé por correo electrónico de este error formal, su respuesta fue inicialmente frívola, luego mostró una leve disposición a aceptarlo, pero finalmente no hizo ningún esfuerzo por corregir su afirmación. (Nota: Recientemente revisé su sitio web y descubrí que, para su crédito, parece haber corregido este y otros errores).

Evidentemente, la preocupación de Aristóteles radicaba en si las ideas que formamos sobre el mundo son compatibles con los datos empíricos y entre sí. Es decir, podría decirse, un interés en la intersección entre apariencia y creencia, o entre realidad aparente y conocimiento supuesto. Los dos componentes de la coherencia con la experiencia y otras ideas corresponden, a grandes rasgos, a las tareas de la lógica inductiva y deductiva, respectivamente.

En otra sección del mismo sitio web [20], el mencionado autor aparentemente aboga, en lugar de sus leyes pseudoaristotélicas, por algo llamado "dialéctica materialista ″ , que "sostiene que las reglas básicas del pensamiento correcto deben reflejar un universo en el que lo estático e inmutable no sea el núcleo, sino el cambio". A continuación, propone tres "leyes" alternativas cuestionables que sitúan el cambio en el centro de todo.

Así pues, la citada anteriormente, que resulta cuestionable, sobre las leyes del pensamiento se utiliza para transmitir la idea de que Aristóteles tenía una visión estática de la existencia y para proponer, en cambio, un conjunto de leyes alternativas más dinámicas. Se trata de una reinterpretación tendenciosa de la historia.[21]

---

[20] En http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm, cita afirmaciones como "Lo que Aristóteles considera la característica más básica de la existencia es la autoidentidad estática", de J. Somerville, pág. 45, en "La naturaleza de la realidad: materialismo dialéctico", en *La filosofía del marxismo: una exposición* (Minneapolis: Marxist Educational Press, 1967/1983).

[21] Para comprender **la lógica del cambio** en términos formales, consulte mis obras: *Lógica del futuro* , capítulo 17, y

En realidad, Aristóteles se *preocupa profundamente a lo largo de toda su obra* tanto por el devenir dinámico como por el ser estático. Sus leyes del pensamiento están precisamente diseñadas para ayudar al intelecto a afrontar la variedad y el cambio, y a mantenerse lúcido y sereno en medio de la cacofonía de impresiones sensoriales e ideas.

Consideremos, por ejemplo, la siguiente afirmación extraída de su Metafísica [22]:

> *Un principio que todo aquel que comprende algo no es una hipótesis, y que todo aquel que sabe algo debe conocer, ya lo posee al abordar un estudio específico. Evidentemente, dicho principio es el más certero de todos; ¿cuál es, pues, este principio? Procedamos a explicarlo. Consiste en que un mismo atributo no puede pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto y en el mismo sentido.*

Con su característica precisión intelectual, Aristóteles expresa la ley de no contradicción al decir que nada (es decir, ningún sujeto de una proposición verdadera) puede ser y no ser la misma cosa (es decir, tener y no tener el mismo predicado) *en el mismo sentido al mismo tiempo* .

Estas últimas palabras son cruciales para su afirmación, pero a menudo son ignoradas por críticos deshonestos como el

---

Voluntad y conceptos causales afines , capítulo 14. Véase también *Ilógica budista* , capítulo 6.

[22] Libro 4, Parte 3. (Traducido por WD Ross.) Publicado en el sitio web de Clásicos de Internet en http://classics.mit.edu/Aristóteles/metafísica.4.iv.html

citado anteriormente. Con estas palabras, Aristóteles insinuaba que algo puede estar sujeto tanto a un predicado como a su negación, en diferentes aspectos al mismo tiempo, o en el mismo aspecto en diferentes momentos, o en diferentes aspectos en diferentes momentos.[23]

No ignora que una cosa pueda tener varios aspectos a la vez, ni que pueda cambiar de diversas maneras con el tiempo. Simplemente nos recuerda que, *en un lugar y momento determinados* , una cosa no puede contradecirse a sí misma. Por lo tanto, su intención no es negar la existencia de la variedad y el cambio, sino afirmar la coherencia que las cosas, *sin embargo,* muestran en cualquier lugar y momento.

Evidentemente, la reformulación de las leyes del pensamiento citada anteriormente, que dice: «Cada existencia es idéntica a sí misma; no diferente de sí misma; y no puede ser a la vez sí misma y diferente de sí misma», no solo es una interpretación inexacta de Aristóteles, sino también extremadamente superficial [24].

---

[23] La hierba puede ser verde y amarilla, pero no exactamente en los mismos lugares ni en los mismos momentos de su existencia. Hierba puede referirse a lo que comen las vacas o a lo que fuman los hippies, pero estas dos mismas palabras no aluden a lo mismo. Si tales diferencias de perspectiva se ignoran de forma impulsiva o dogmática, eso no prueba que existan contradicciones. Afirmar una contradicción es carecer de profundidad.

[24] Sin duda, esto se debe a la influencia de la simplista lógica simbólica moderna, que se esfuerza por reducir y limitar estas leyes complejas a su expresión más sencilla, ocultando así gran parte de su riqueza y profundidad filosófica. ¿Por qué pretenden simplificarlas tanto? *Para adaptar* la lógica a sus simplistas «lenguajes formales», diseñados por personas (como

Aristóteles merece el reconocimiento, el respeto y la gratitud que le corresponden por un logro imperecedero e irremplazable.

Gottlob Frege) con mentalidad irremediablemente burocrática, que creen que estandarizar los procesos de pensamiento los hace más «científicos». Pero la ciencia no es una empresa deductiva y cartesiana; es un proceso inductivo y evolutivo. Afirman ir más allá de la «intuición» común; pero, en realidad, lo único que hacen es imponer permanentemente *sus propias* ideas, inhibiendo así futuras aportaciones en el campo. El desarrollo de la ciencia de la lógica depende de la agudeza y la flexibilidad, más que de la institucionalización y la rigidez.

6. NO EN EL MODELO GEOMÉTRICO

Dado que (o en la medida en que) el «modelo geométrico» de justificación de la teoría implica axiomas arbitrarios, es, en última instancia, convencional. Si los primeros principios («axiomas») de un supuesto conjunto de conocimientos no pueden justificarse aparentemente mediante la experiencia, sino que deben basarse en mera especulación («arbitrarios»), tales principios deben admitirse como carentes de pruebas («convencionales»). Si los axiomas no están probados, lógicamente tampoco lo están todas las afirmaciones basadas en ellos.

Esto se admite abiertamente en el caso de la geometría (donde, por ejemplo, el quinto postulado de Euclides puede sustituirse por supuestos alternativos), y de forma similar en otras disciplinas matemáticas. En estos casos, la aparente convencionalidad de ciertos axiomas da lugar a la posibilidad de sistemas alternativos, que podrían resultar útiles en contextos empíricos específicos. Sin embargo, tal

actitud liberal es imposible con respecto a la ciencia de la lógica.

Si aceptamos el modelo geométrico de la lógica, entonces la afirmación de Wittgenstein de que «las proposiciones de la lógica son tautologías… [y] por lo tanto no dicen nada» [25]parece ser cierta. Pero si lo seguimos y admitimos que la lógica es un balbuceo sin sentido, entonces debemos considerar su propia afirmación como carente de sentido, pues, sin duda, se concibe como una «proposición de la lógica», ¡de hecho, como el principio supremo de la metalógica! Dicho esto, es como si no hubiera dicho nada, y bien podemos ignorarlo y seguir adelante.

De igual modo, algunos críticos han acusado a Aristóteles de «petición de principio» en su defensa [26]de las leyes de no contradicción y del tercero excluido, es decir, de argumentar de forma circular utilizando la(s) conclusión(es) prevista(s) como premisa(s). Aquí, de nuevo, podemos preguntarnos de forma más reflexiva: ¿significa esto que la falacia de tal *petición de principio* es un axioma incontrovertible de la lógica? Si el orador está convencido por este principio racional como un principio primario irreductible, ¿por qué no también —o incluso más— por la segunda y la tercera ley del pensamiento? ¿Puede justificar su aversión a la circularidad sin incurrir en ella?

Si la lógica no está sólidamente anclada en la realidad mediante un proceso de validación más riguroso, entonces

---

25 En *Tractatus* , 6 (citado en A Dictionary of Philosophy).

26 Por ejemplo, en el Capítulo IV de su *Metafísica* , Gamma.

todo conocimiento queda en duda y, por lo tanto, efectivamente invalidado. Si todo conocimiento carece de validez, entonces incluso esta misma afirmación de invalidez carece de validez. Esta última idea implica que esta afirmación escéptica es en sí misma inválida, como todas las demás. Por consiguiente, dado que esta afirmación escéptica es paradójica, es decir, contradictoria, la afirmación opuesta (que no es inherentemente paradójica) debe admitirse como necesariamente verdadera. Es decir, debemos admitir que la lógica tiene una validez innegable. Solo con esta admisión mínima es posible admitir cualquier otra cosa como verdadera o falsa.

Ya lo he dicho muchas veces, pero debo repetirlo ante la omnipresencia de afirmaciones que encuentro últimamente en los debates, según las cuales las tres leyes del pensamiento de Aristóteles son meras convenciones. Hacer tal afirmación implica poseer un conocimiento privilegiado de la realidad, y al mismo tiempo sugerir explícitamente que tal conocimiento es inconcebible. Por lo tanto, cualquier afirmación de este tipo es contradictoria, y quienes la profieren son necios o pícaros que se engañan a sí mismos o a los demás.

Dichas leyes del pensamiento no deben considerarse axiomas del conocimiento dentro de un modelo geométrico. La idea misma de tal modelo es una derivación de la lógica aristotélica, en particular de su silogismo de primera figura, donde un principio amplio o proposición general (la premisa mayor) se utiliza para derivar un principio más específico o

proposición particular (la conclusión). De ello se deduce que tal modelo no puede utilizarse para justificar la lógica, pues en tal caso estaríamos razonando en círculos y, evidentemente, no estaríamos anclando nuestras verdades en la realidad.

La única salida a este dilema es reconocer y comprender la naturaleza inductiva de todo conocimiento, incluido el deductivo. El *fundamento* de todo conocimiento es la experiencia, es decir, el conocimiento de las apariencias (materiales, mentales y espirituales de todo tipo). Sin la cognición de tales datos, sin algún tipo de dato dado, cualquiera que sea su naturaleza última (realidad o ilusión), no surge ningún conocimiento, ni verdadero ni falso.

No existe el conocimiento «puramente teórico»: en el mejor de los casos, consistiría en palabras sin contenido; pero, pensándolo bien, hablar incluso de palabras implicaría admitirlas como fenómenos experimentados. Intentar referirse, en cambio, a intenciones sin palabras tampoco resuelve la paradoja, pues las intenciones que no pretenden nada no existen. Toda afirmación de conocimiento debe tener una base *experiencial* . Que el conocimiento así fundamentado sea verdadero, o que lo contrario lo sea, es otra cuestión que se abordará más adelante.

La lógica entra en juego en esta etapa, cuando necesitamos discernir entre el conocimiento *teórico verdadero y el falso* . Siempre intentamos ir más allá de las apariencias, y ahí es donde podemos equivocarnos (lo que no significa que no podamos acertar a veces). Si nos quedáramos en el nivel de

la mera apariencia —el nivel fenomenológico— nunca nos equivocaríamos. Pero como existencialmente necesitamos superar esa etapa y acceder al nivel racional de la conciencia, es evidente que ocasionalmente estamos sujetos al error.

Además, nos resulta muy difícil permanecer en el plano puramente fenomenológico: parecemos estar biológicamente programados para razonar, conceptualizar y argumentar; por lo tanto, no nos queda más remedio que afrontar directamente los problemas lógicos. Los principios de la lógica, es decir, las leyes del pensamiento y las técnicas lógicas específicas derivadas de ellas, son nuestras herramientas para discernir entre lo verdadero y lo falso. No inferimos la verdad a partir de estos principios, como si fueran axiomas que contuvieran toda la verdad de antemano. Más bien, estos principios nos ayudan a distinguir la verdad de la falsedad entre las apariencias. Sin alguna apariencia con la que trabajar, la lógica no daría ninguna conclusión; ni siquiera surgiría.

La validez de la lógica es, por tanto, una verdad inductiva, no un axioma arbitrario. La lógica es creíble porque describe cómo procedemos a distinguir la verdad de la falsedad en el conocimiento derivado de la experiencia. No es posible otra lógica que la lógica estándar de las tres leyes del pensamiento, ya que cualquier intento de proponer otra lógica, por fantasiosa que sea, inevitablemente se juzga a través de la lógica estándar. Las tres leyes del pensamiento son siempre nuestras normas fundamentales de conducta

discursiva y juicio. Nos señalan un ideal de conocimiento que constantemente intentamos emular.

Esta compulsión lógica no es una fuerza determinista que controle nuestro cerebro o mente. Se basa en la naturaleza misma del razonamiento que impulsa la derivación del conocimiento abstracto a partir de las apariencias concretas. El acto primario del razonamiento es **la negación** : pensar « esto *no* » junto al «esto» de los datos empíricos. Ese acto es el comienzo de todo conocimiento que trasciende la experiencia, y en él reside el secreto de las leyes del pensamiento, es decir, la explicación de por qué son lo que son y no de otra manera.

Mientras que la ley de identidad (A es A) reconoce la experiencia tal como se presenta, la ley de no contradicción (nada puede ser A y no A a la vez) y la ley del tercero excluido (nada puede ser ni A ni no A) se refieren a las cosas tal como no *se* presentan. Estas dos leyes definen lo que significa *la negación* de A: establecen el criterio para nuestra concepción de algo *que no* se presenta en la experiencia en el momento en cuestión. Tengan esto muy presente, pues nadie lo había notado con tanta claridad.

La negación es el inicio del « big bang » del conocimiento conceptual y argumentativo, la vía por la que pasamos de la mera experiencia a los conceptos y principios; y *la única forma* de comprobar y asegurar que nuestro marco racional se mantiene en concordancia razonable con los datos de la experiencia es aplicar las leyes del pensamiento. Las negaciones nunca se experimentan directamente de forma

positiva: son solo expresiones de que no hemos experimentado algo que antes imaginábamos posible. No existe bipolaridad en la existencia concreta; la bipolaridad es una construcción racional.[27]

El concepto o término «no X» puede interpretarse como «cualquier cosa excepto X» (ya sea que X se refiera a un individuo o a un grupo de cosas). Negar el principio de no contradicción implica afirmar que este «excepto» no es realmente excluyente; es decir, que «no X» a veces puede incluir a «X» (y viceversa). Asimismo, negar el principio del tercero excluido implica afirmar que este «cualquier cosa» no es realmente general; es decir, que además de «X» podría haber otras cosas excluidas de «no X». Por lo tanto, negar estas leyes del pensamiento equivale a decir: «No digo lo que pienso; no tomen mis palabras en serio; estoy dispuesto a mentir».

---

[27] Esto queda claro si consideramos qué queremos decir cuando afirmamos, por ejemplo, que ni el perro ni el gato están en la habitación en la que nos encontramos. La ausencia del perro y la ausencia del gato no nos parecen diferentes; lo que vemos son únicamente los elementos presentes, como la alfombra, el escritorio, las sillas, etc. No vemos un no-perro ni un no-gato, ni nada más que «esté ausente» de esta habitación, como si se tratara de otro tipo de «presencia». (Sin embargo, de ello no se deduce que no-perro y no-gato sean conceptos equivalentes, ya que el gato puede estar presente cuando el perro está ausente y viceversa).

7. UNA MEZCLA VENENOSA

A pesar de su nombre, la teoría moderna del conocimiento denominada intuicionismo, desarrollada por LEJ Brouwer [28], puede clasificarse como un enfoque excesivamente deductivo. Cabe destacar que fue concebida y diseñada originalmente para las matemáticas, y posteriormente, por extrapolación, se aplicó a todo el conocimiento [29]. Al equiparar, a todos los efectos, la modalidad lógica de la prueba con la de los hechos, la «lógica intuicionista» rechaza el principio del tercero excluido (y, por lo tanto, la inferencia de una afirmación a partir de una doble negación).

---

28 Holanda, 1881-1966.

29 Tales extrapolaciones son desafortunadas: dado que las matemáticas se ocupan de clases especiales de conceptos (en particular, numéricos y geométricos), las ideas que se derivan de ellas no siempre pueden generalizarse a todos los demás conceptos. A la inversa, los comentarios sobre lógica en general, como los aquí expuestos, no excluyen la posibilidad de que existan principios específicos para el campo matemático. No soy matemático y no pretendo abordar ese tema aquí.

que sostiene que nada puede afirmarse como verdadero si no se *demuestra* su veracidad, acepta el principio de no contradicción (ya que no podemos probar A y no A simultáneamente), pero niega el principio del tercero excluido (ya que podemos no probar A y no probar no A simultáneamente). Así, mientras que Aristóteles formuló originalmente estas leyes en referencia a los hechos (ya que nada puede ser A y no A a la vez, y nada puede ser ni A ni no A), Brouwer se centró exclusivamente en la demostración.

Este cambio de perspectiva conlleva numerosos errores. Para empezar, se puede refutar formalmente: así como no podemos probar A y no A simultáneamente, tampoco podemos refutar A (es decir, no A) y *refutar no A simultáneamente (* es decir, probar A). El hecho de que podamos desconocer tanto A como no A, es decir, que no sepamos cuál es verdadera y cuál es falsa, no altera el hecho de que A y no A no pueden ser ambas verdaderas ni, por lo tanto, ambas falsas. Ambas leyes son simétricas y no pueden considerarse por separado.

Cabe destacar que el enfoque de Aristóteles consistía en establecer estándares ontológicos que sirvieran como guías epistemológicas, mientras que Brouwer intentó situar la epistemología directamente antes que la ontología. El primero admitía implícitamente un conocimiento que no dependiera en absoluto de procesos racionales, es decir, el conocimiento derivado de la experiencia, mientras que el segundo consideraba que todo conocimiento dependía del

razonamiento, es decir, que era una construcción puramente mental.

Para la lógica clásica, la demostración es una fusión de datos empíricos y construcciones conceptuales. Fundamentar los conceptos en la experiencia implica métodos deductivos, pero el resultado siempre es inductivo. Si analizamos con precisión el desarrollo de nuestro conocimiento, siempre encontramos una dependencia última de los datos empíricos, la generalización y la aducción. *No existe una verdad puramente deductiva* que corresponda a la noción intuicionista de conocimiento «demostrado». La idea intuicionista de demostración es errónea; no es una demostración.

Incluso un sistema supuestamente "puramente deductivo" necesitaría basarse en *nuestra experiencia* de sus símbolos, axiomas y reglas. Por lo tanto, lógicamente no puede afirmar ser puramente deductivo (o *a priori* o analítico, en términos kantianos), es decir, totalmente independiente de cualquier experiencia. Además, *nuestra* Es fundamental *comprender* la importancia del sistema. Una máquina puede realizar las operaciones que le programamos, pero estas carecen de sentido sin un ser humano inteligente que interprete los resultados. Las suposiciones de Brouwer están plagadas de problemas ignorados u ocultos.

Cabe señalar también que Brouwer considera que «probado» y «no probado» son, en la práctica, exhaustivos y mutuamente excluyentes. Esto demuestra que, implícitamente, se basa en el principio del tercero excluido

(y en la doble negación), aun cuando lo niega explícitamente. Sin duda, debemos entenderlo de esta manera; de lo contrario, si los términos «probado» y *«no* probado» (que no debe confundirse con *«* refutado») permiten una tercera posibilidad, su teoría pierde toda su fuerza. Es decir, habría que tener en cuenta y dar sentido a algo intermedio entre «probado» y «no probado» (de nuevo, que no debe confundirse con «no probado»).

La negación de Brouwer de la ley del tercero excluido no es, en efecto, más que un reconocimiento de que cierto conocimiento debe clasificarse como *problemático* . Esto se sabía desde siempre, y no necesitábamos esperar a que el Sr. Brouwer lo comprendiera. La ley del tercero excluido no excluye la posibilidad de que algo sea problemático, es decir, que a veces los humanos no sepan con certeza si clasificar algo como A o no-A. Al contrario, la ley del tercero excluido se formula precisamente sobre esa premisa, para indicarnos que cuando surge tal problema (como suele ocurrir), debemos *seguir buscando* una solución, sea cual sea.

La ley de no contradicción se basa igualmente en la limitación humana, a saber, en el hecho de que ocasionalmente surgen contradicciones en el conocimiento humano; y su función es, asimismo, recordarnos que debemos intentar encontrar una solución al aparente conflicto. Cabe destacar aquí el hecho empírico de que a veces parecemos demostrar A desde un punto de vista y, a la vez, demostrar que no-A desde otro. En otras palabras, si seguimos la formulación de Brouwer de la ley de no

contradicción, ¡esa ley del pensamiento también debería ser negada!

Lo cierto es que lo que comúnmente llamamos prueba es algo provisional, que puede resultar erróneo. La genialidad de la lógica clásica reside en su capacidad para aceptar incluso tales errores de prueba y conducirnos a una posible solución. Es una lógica de realismo y adaptación, no de dogmas rígidos.

En efecto, si existe algo que se aproxime a la verdad puramente deductiva en el conocimiento humano, es la verdad de las leyes del pensamiento. Tanto es así que podemos afirmar, de antemano, que si cualquier teoría del conocimiento postula o concluye que alguna ley del pensamiento es falsa, es la teoría la que debe ponerse en duda, y no dichas leyes. Esta antinomia es prueba fehaciente de que la teoría está, de alguna manera, sesgada (del mismo modo que cuando una teoría discrepa de los hechos empíricos, estos la ponen en duda).

En el caso del intuicionismo, la confusión radica en una tergiversación de lo que constituye una «prueba». Solo quienes ignoran la lógica se dejan engañar por semejante artimaña. ¿Por qué, en nombre del intuicionismo, nos veríamos tentados a aceptar la idea de «prueba» de Brouwer en lugar del principio del tercero excluido (que esta idea niega)? ¿Acaso ha «probado» su idea, o simplemente la ha hecho parecer menos arbitraria, más creíble o más sólida desde el punto de vista lógico que el principio del tercero excluido? Su concepción de la prueba ni siquiera está

«probada» según sus propios criterios, y ciertamente no está probada (de hecho, está refutada) por la lógica verdadera.

Consideremos las implicaciones de negar la segunda y la tercera ley del pensamiento a nivel formal. Negar únicamente la ley de no contradicción implica tratar lógicamente a X y no-X como subcontrarias en lugar de contradictorias. Negar únicamente la ley del tercero excluido implica tratar lógicamente a X y no-X como contrarias en lugar de contradictorias. Negar ambas leyes equivale a afirmar que la negación no existe. Mientras tanto, quien defiende tales ideas afirma inconscientemente algunas cosas y niega otras.

Reflexiona y pregúntate: si X y no-X no pueden ser contradictorios, ¿por qué habrían de ser contrarios o subcontrarios? ¿Con qué fundamento concebible podríamos afirmar que la incompatibilidad (como la que existe entre X y no-X) es posible, pero la exhaustividad no lo es, o viceversa? Y si nada puede ser incompatible y nada puede ser exhaustivo, ¿a qué se referiría la negación? Es evidente que todo este discurso antinomial propuesto es absurdo, carente de coherencia o inteligencia. No es más que una manipulación de símbolos vacíos de significado.

La raíz más profunda de la lógica intuicionista reside, sin duda, *en la incapacidad de comprender la naturaleza de la negación* . ¿Qué significa realmente «no»? ¿Cómo llegamos a conocer los términos negativos y qué nos revelan? ¿Cómo encaja la negación en las leyes del pensamiento? No me extenderé aquí sobre este tema tan importante, ya que lo he

tratado en detalle anteriormente [30]; pero es necesario añadir los siguientes comentarios.

Otra debilidad relacionada del intuicionismo es *su desconocimiento de la lógica inductiva* . Como ya se mencionó, Brouwer operaba en un plano esencialmente deductivo; no tuvo suficientemente en cuenta la inducción al formular sus ideas. En cierto modo, estas representaban un intento de ir más allá de la lógica deductiva; pero su análisis no fue lo suficientemente amplio.

Esto se puede ilustrar con la **doble negación** . En un plano deductivo, la negación de la negación equivale a la afirmación. Esta es una implicación y un requisito de las leyes del pensamiento. Sin embargo, en un plano inductivo, la cuestión no es tan sencilla, ya que la negación siempre es producto de la generalización o la aducción. Es decir, «no» siempre significa «hasta ahora, no»; es decir, siempre es relativo al contexto actual del conocimiento.

Lo que distingue la lógica deductiva de la inductiva es que, en la primera, las premisas se dan por sentadas al llegar a la conclusión, mientras que en la segunda se tiene en cuenta la incertidumbre de las premisas y, por lo tanto, de la conclusión. Así, deductivamente: «no no X» significa exactamente lo mismo que «X» y es intercambiable con ella; pero inductivamente: la premisa «no no X» tiende hacia una conclusión «X», pero no la garantiza.

---

30 En el capítulo 9 de mi libro *Reflexiones* . Recomiendo encarecidamente al lector que lea ese ensayo crucial.

Dado que «no X» significa realmente «hemos buscado X pero no lo hemos encontrado hasta ahora», siempre permanece algo incierto (con algunas excepciones notables). Por otro lado, un positivo, es decir, «X» en este caso, puede ser cierto en la medida en que se puede percibir o intuir directamente (y en este contexto, la experiencia de «no encontrado» debe considerarse positiva para garantizar la coherencia teórica).

Si «no X» siempre conlleva cierto grado de incertidumbre, se deduce que «no no X» es *aún más* incierto y no puede equipararse a la certeza inherente a «X» (si esta última se experimenta y no es meramente un producto conceptual). La doble negación implica dos generalizaciones o aducciones, y por lo tanto es esencialmente una abstracción y no una experiencia pura.

Además, la expresión «no (no X)» implica inductivamente «hemos buscado la negación de X y no la hemos encontrado». Pero dado que «no X» ya significa «hemos buscado X y no la hemos encontrado», podemos preguntarnos razonablemente: ¿es el camino de «no no X» la forma de encontrar «X» en la experiencia? ¡Obviamente no! Si buscamos X, lo buscaremos directamente, y no indirectamente a través de la negación de su negación.

Nótese también que, habiendo encontrado 'X' en la experiencia, consideraríamos que 'no no X' se deduce con fuerza deductiva, aunque la relación inversa sea (como ya se ha mencionado) mucho más débil.

Así pues, el problema de la doble negación planteado por Brouwer es muy artificial y guarda poca o ninguna relación con la práctica cognitiva real. Este problema no solo no pone en duda las leyes del pensamiento en ningún momento —si tenemos cuidado de distinguir entre inducción y deducción—, sino que tampoco surge en el curso normal del pensamiento. Se trata, más bien, de un acertijo sofístico moderno.

8. El juego de la rivalidad

Quienes creen que el principio de no contradicción o el principio del tercero excluido son prescindibles simplemente no han observado ni analizado suficientemente la formación del conocimiento en sí mismos. Piensan que se trata solo de un juego de palabras y se sienten libres de afirmar que algunas cosas pueden ser «tanto A como no A» o «ni A ni no A». Pero no prestan atención a cómo surge ese juicio ni cómo se juzga a sí mismo.

Consideran afirmaciones como «A es A», etc. [31], como enunciados verbales más, y creen poder negarlas como cualquier otra, diciendo «A no es A», etc. Pero, de hecho, la negación no es posible como acto racional sin aceptar *la importancia de la negación inherente a la segunda y tercera ley del pensamiento* , en comparación con la primera. Para poder decir «no» con sentido, primero debo aceptar que « A

[31] Por cierto, he notado que últimamente en internet la gente etiqueta las tres leyes del pensamiento (LTP) como LTP, LCP y LMP, para abreviar. Claro, ¿por qué no?

no puede no ser A» y que «no existe una tercera alternativa a A y no A».[32]

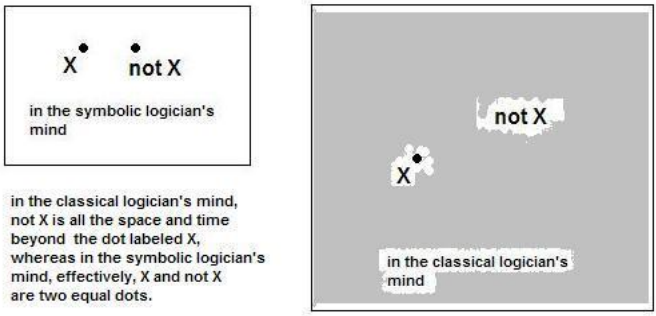
Intentar introducir otra definición (menos exigente) de negación es imposible, pues la verdadera negación aún tendría que pensarse (de forma implícita o con otras palabras). Inventar una «lógica multivaluada» o una «lógica difusa» no puede eliminar la lógica bivaluada estándar; esta última sigue vigente, aunque sea sin palabras, a nivel subconsciente. No podemos pensar conceptualmente sin afirmación ni negación; solo podemos fingir que lo hacemos.

Muchos lógicos «modernos» están tan aprisionados por la lógica simbólica que han perdido el contacto con el significado original de sus símbolos. Por ello, los símbolos «X» y «no X» les parecen equivalentes, como «X» e «Y». Sin embargo, para los lógicos clásicos, un término y su negación tienen una relación especial. La negación de X se refiere a *todo lo que no es* X, es decir, a todo lo que existe o podría existir en el universo, excepto X.[33]

---

[32] Algunos lógicos aceptan el principio de no contradicción como inevitable, pero consideran el principio del tercero excluido como prescindible: esta noción moderna es bastante absurda. *Ambos* principios son necesarios y se utilizan tanto en la lógica deductiva como en la inductiva. No solo sirven para la validación (por ejemplo, de silogismos o de inducciones factoriales), sino que también generan preguntas e investigaciones (por ejemplo, ¿qué implica esto? o ¿qué relación causal se puede inferir de aquello?). Además, son imágenes especulares la una de la otra, destinadas a complementarse para agotar todas las posibilidades, y en última instancia se implican mutuamente, y ambas implican y son implicadas por el principio de identidad.

[33] Cabe señalar que la diferencia no implica incompatibilidad. Dos cosas, por ejemplo X e Y, pueden ser



Visualizaciones de la negación.

El diagrama anterior ilustra cómo estas personas visualizan la negación de manera diferente:

Obviamente, si una persona considera mentalmente que «X» y «no X» son equivalentes, no comprenderá por qué no pueden afirmarse o negarse simultáneamente; la segunda y la tercera ley del pensamiento le parecerán prejuiciosas y convencionales. Para retomar una perspectiva racional, esa persona debe tomar conciencia de la intención radical del acto de negación; no deja lugar a mezclas ni a añadidos.

---

diferentes, pero compatibles, o incluso implicarse mutuamente. Somos perfectamente capaces de distinguir dos cosas (o características de alguna(s) cosa(s)), incluso si siempre aparecen juntas y nunca se encuentran en otro lugar. Su invariable coincidencia no impide que tengan alguna diferencia empírica o intelectual que nos permita e incite a nombrarlas de manera diferente, y decir que X no es lo mismo que Y. En tal caso, X como tal excluirá a Y, y no X como tal incluirá a Y, aunque podamos decir que X implica Y, y no X implica no Y.

La lógica bipolar no es una mera «convención», pues establecer una convención presupone la existencia de dos o más alternativas, mientras que la bipolaridad es la única vía posible para el pensamiento racional. No aceptamos la bipolaridad arbitrariamente, ya que es inherente al planteamiento mismo de la pregunta. Afirmar que algo es convencional implica reconocer el conflicto entre ello y su negación, así como la ausencia de cualquier término inteligible entre ambos.

El motivo que impulsa a algunos pensadores a negar las leyes del pensamiento (es decir, las leyes de la afirmación y la negación) es simplemente una ambición egocéntrica por «derrotar al sistema», o más específicamente (en el caso de los filósofos occidentales) por superar a Aristóteles (quien fue el primero en convertir estas leyes en objeto de estudio explícito). «¿Dices X? Yo subiré la apuesta y diré No X (etc.), ¡y así demostraré que soy el mejor!».

Esto no es mera perversidad, sino una especie de instinto natural de negación llevado al extremo. Porque, curiosamente, negar alguna sugerencia (incluida la de que existen tres leyes del pensamiento) es inherente al conocimiento conceptual, un mecanismo de protección para asegurar que se tengan en cuenta todas las interpretaciones alternativas de los hechos. Esta es precisamente la facultad de la negación, ¡la misma que da origen a la necesidad de las leyes del pensamiento! El problema reside en que se está utilizando en su contra, se está aplicando en exceso, de forma absurda.

Esto puede continuar indefinidamente. Supongamos que digo "A" (queriendo decir "A pero no noA"), usted responde "no A" (queriendo decir "noA pero no A") [34]; yo respondo "tanto A como noA", usted se opone "ni A ni noA"; ¿qué hemos dicho o logrado? Quizás ahora diga: "todas estas cuatro alternativas"; y usted responda: "ninguna de estas cuatro alternativas". Entonces yo lo supero, afirmando: "ambas estas dos últimas alternativas" y usted responde: "ninguna de ellas". Y así sucesivamente. ¿Adónde y para qué?

Se puede jugar una versión más compleja del mismo juego de rivalidad haciendo referencia a las leyes del pensamiento:

1. A es A (afirmando la ley de identidad).
2. A no es A (negando la ley de identidad).
3. Tanto (1) como (2). A es A, y A no es A. (ignorando la ley de no contradicción).
4. Ni (1) ni (2). A no es A, y A no es no A (ignorando la ley del tercero excluido).
5. Tanto (3) como (4).
6. Ni (3) ni (4).
7. Tanto (5) como (6).

---

34 Cabe señalar que si empezamos a admitir la posibilidad lógica de «A y noA» (o de «no A y no noA»), entonces ya no podemos mencionar «A» (o «noA») por separado, pues entonces no queda claro si nos referimos a «A con noA» o a «A sin noA» (etc.). Esto demuestra que, normalmente, cuando pensamos en «A» nos referimos a « *en contraposición* a noA»; no consideramos que los términos contradictorios sean compatibles.

8. Ni (5) ni (6).
9. Y así sucesivamente.

Así se aplica la primera ley del pensamiento, y de forma similar las otras dos. No se trata simplemente de elegir entre cuatro alternativas (las cuatro primeras de la lista anterior), un llamado «tetralema», sino de una infinidad de negaciones de negaciones… *¿Cómo podríamos siquiera evaluar el significado de todas estas alternativas sin recurrir a las leyes del pensamiento? Todas carecerían de sentido, porque cada interpretación propuesta sería, a su vez, negable.*

Así pues, el intento de proponer una lógica radicalmente «alternativa», en lugar de la lógica estándar (aristotélica), supone en realidad *el fin de toda lógica inteligible* , la disolución de toda racionalidad. No es una opción válida, sino una manipulación inútil de símbolos sin sentido. Nada de ello tiene lógica alguna; se trata simplemente de acumular palabras para crear una ilusión óptica de profundidad. Quienes se entregan a semejantes juegos absurdos no deberían, sin duda, ser considerados «lógicos».

9. EN EL DISCURSO BUDISTA

La oposición de algunos lógicos occidentales a (una o varias de) las leyes del pensamiento se reduce, en su mayoría, a ingenuos juegos simbólicos, carentes de una profunda reflexión epistemológica u ontológica; de una naturaleza muy distinta es la oposición a estas leyes que se encuentra en cierta literatura budista [35]. Sin embargo, con un poco de reflexión, podemos explicar las aparentes antinomias en su discurso.

Cuando los filósofos budistas hacen afirmaciones del tipo "ni X ni no X ", no deben interpretarse (o no siempre) como una antinomia o un rechazo de las leyes del pensamiento. Más bien, tales afirmaciones son expresiones abreviadas que significan: "no busques X ni busques no X", o "no pienses X

[35] Por supuesto, estoy generalizando un poco aquí, para enfatizar. Existen, sin duda, lógicos occidentales más perspicaces y lógicos orientales (incluidos los budistas) menos perspicaces. Un caso de estos últimos, que he tratado con cierto detalle en trabajos anteriores, es el de Nagarjuna.

ni pienses no X", o " no digas X ni digas no X", o "no te apegues a X ni te apegues a no X", o similares.[36]

Cuando se aclaran de esta manera, las afirmaciones superficialmente de la forma “ni X ni no X” (o de manera similar, en algunos casos, “tanto X como no X”) se ven bastante de acuerdo con la lógica. Porque las leyes del pensamiento no niegan que no se pueda *buscar* “X” y “no X”, o incluso “tanto X como no X”, o incluso “ni X ni no X”. De igual modo, con respecto a *pensar* esto o aquello, o *afirmar* esto o aquello, o a *aferrarse* a esto o aquello, etc.

Las leyes de la lógica solo dirían que no se puede buscar X y *no* buscar X a la vez, y así sucesivamente. No dicen que no se pueda buscar X y *no buscar* X a la vez, y así sucesivamente. Esta última situación simplemente afirma que la cuestión de X o no X debe dejarse *como problemática* . Un problema sin resolver no es una antinomia. Lo máximo que podemos decir es que, mientras que el budismo podría considerarse que nos insta a aceptar tal incertidumbre como definitiva, la lógica occidental recomendaría seguir adelante para encontrar algún tipo de solución.

Así, en algunos casos, las aparentes contradicciones e inclusiones de términos medios en la filosofía budista (y de manera similar en otros textos) son meramente verbales. Se deben a *imprecisiones en la expresión verbal* , que omiten

---

[36] Por ejemplo, la siguiente es una recomendación para evitar afirmaciones de verdad o falsedad: «Ni afirmes ni niegues… y ya estarás como un iluminado». *Sutra de la Sabiduría Suprema* , v. 30 – en Jean Eracle (mi traducción del francés).

aspectos implícitos significativos del verdadero significado. La razón de esta brevedad verbal radica en que el enfoque de tales afirmaciones es *heurístico* , más que *existencial* . Se conciben simplemente como «medios hábiles» (para alcanzar la Realización), no como descripciones fácticas. Es decir, son afirmaciones que indican al sujeto *cómo* proceder (cognitivamente, volitivamente o en la valoración), en lugar de explicarle cómo *son las cosas* .

Para dar un ejemplo concreto de la literatura budista, cito el siguiente pasaje del *Sermón del Despertar* atribuido a Bodhidharma:

> " *Los mortales siguen creando la mente, afirmando que existe. Y los arhats siguen negándola, afirmando que no existe. Pero los bodhisattvas y los budas ni crean ni niegan la mente. Esto es lo que se entiende por la mente que ni existe ni deja de existir… llamada el Camino Medio.* "[37]

Cuando nos enfrentamos a una contradicción sin resolver o a un problema sin solución, desde la perspectiva del conocimiento, nos encontramos ante un vacío. Este «vacío» puede contemplarse con ansiedad, como un precipicio, como una carencia de recursos para afrontar los desafíos de la vida. O bien, puede verse como algo cargado de significado, una valiosa oportunidad para sumergirse sin miedo en el infinito.

---

[37] Pág. 53. Este pasaje es particularmente claro en su explicación de «ni existe ni deja de existir», más precisamente como «ni es creado ni negado». Mientras que lo primero es lógicamente contradictorio, lo segundo no lo es. Lo que se defiende aquí es, sencillamente, la no injerencia.

La primera actitud da origen a la ciencia occidental, la segunda a la meditación zen.

O bien, consideremos la siguiente cita de las enseñanzas de Huang Po:

> *"Si tan solo evitas los conceptos de existencia y no existencia con respecto a absolutamente todo, entonces percibirás el Dharma."* (Pág. 43.)

Una vez más, el significado es claro. El maestro zen no niega la existencia ni la no existencia, ni ambas; simplemente nos dice que no nos enfrasquemos en juicios como «esto existe» o «esto no existe», inherentes a toda conceptualización. Se refiere a tales juicios como «dualismo», porque requieren una decisión entre dos alternativas. Claramente, la afirmación de Huang Po no es una proposición ontológica formalmente contradictoria, sino una exhortación epistemológica coherente *a primera vista:* no preocuparnos por juzgar si lo que experimentamos es real o irreal.

Es cierto que algunos budistas [38]interpretan tal afirmación como una negación de la existencia, o como una afirmación que existe y no existe a la vez, o que ni existe ni deja de

---

38 En verdad, Huang Po se encuentra entre ellos, ya que en otro lugar afirma con devoción: « *Desde el principio hasta el final, ni siquiera el más mínimo vestigio de algo perceptible ha existido ni existirá jamás* » (p. 127). Esto constituye una negación de toda apariencia, incluso en sí misma. Por supuesto, tal postura es insostenible, pues la existencia de la mera apariencia es lógicamente innegable; de lo contrario, ¿de qué estaría hablando? Antes de poder negar algo, es necesario poder afirmarlo. Además, el acto de negar es en sí mismo una existencia.

existir. Pero, desde el punto de vista del sentido común, la existencia sí existe; es decir, todo lo que es, es (ley de identidad de Aristóteles). Cualquier negación categórica de esta verdad fundamental sería contradictoria en sí misma: ignoraría deliberadamente el hecho y las implicaciones de su propia afirmación (es decir, que alguien ha hecho una declaración, alegando una verdad, a alguien, etc.).

Más precisamente, en el contexto actual, debemos reconocer que ***todo lo que parece, ciertamente existe.*** —ya sea que finalmente se considere real o ilusorio. Sobre esta base, podemos interpretar razonablemente a Huang Po (al menos en la cita anterior) diciendo simplemente: «No preguntes si algo en particular (o en general) existe o no, o si es real o no, porque tales preguntas desvían tu atención de una comprensión mucho más importante sobre la naturaleza del ser».

Cabe añadir que, si bien admito que la postura de Huang Po es coherente a primera vista, no lo es tanto tras un análisis más profundo. Estrictamente hablando, no puede formular una afirmación sin utilizar conceptos, y no podemos comprenderlo sin recurrir a nuestra facultad conceptual. Todo discurso es conceptual, incluso el discurso anticonceptual. Es decir, al predicar la abstención de conceptos, *en realidad no practica lo que predica* .

Esto demuestra que incluso las personas consideradas iluminadas necesitan conceptos para comunicarse, y que dicha conceptualización aparentemente (a juzgar por las afirmaciones de quienes la practican) no afecta su nivel de

iluminación. Por lo tanto, los conceptos no pueden ser intrínsecamente perjudiciales para la iluminación, ¡y la afirmación de que deben evitarse es internamente inconsistente! Esto no es un juego de palabras (como algunos podrían argumentar), sino una intuición lógica innegable. En el mejor de los casos, solo se puede argumentar en contra de la conceptualización excesiva.

En cualquier caso, debe entenderse que la filosofía anticonceptual budista apunta al desarrollo psicológico: es principalmente un «camino» o «sendero». Su enfoque es cómo reaccionar ante las experiencias ordinarias, para llegar a ver la realidad última más allá de ellas. Se refiere al objeto (X o no X), no de forma independiente (como en la mayoría de la lógica occidental), sino como un objeto *del Sujeto* (es decir, buscado, pensado, reclamado o al que se adhiere el sujeto-agente). Esta última «subjetividad» (es decir, la dependencia del sujeto-agente) se deja muy a menudo implícita, simplemente porque es muy omnipresente. Sin embargo, hay contextos en los que la intención es más «objetiva» que eso [39].

Cabe señalar también que muchas de las contradicciones o paradojas que los filósofos budistas generan en su discurso se deben a su tendencia a formular afirmaciones aparentemente generales que, en última instancia, resultan ser incompletas. Aun creyendo que el mundo en su conjunto es más complejo de lo que comúnmente se percibe, formulan

39 Para empezar, afirmar que un método es hábil es una especie de descripción objetiva.

sus ideas sobre el mundo fenoménico como *proposiciones universales sin matices* . Existen numerosos ejemplos de esta tendencia.

«Todo es irreal», dice el *Dhammapada* (v. 279). Calificar todo de irreal o ilusorio es, por supuesto, posible *en la imaginación, es decir, verbalmente* , tomando el predicado «irreal» o «ilusorio» de sus sujetos legítimos originales y aplicándolo a «todos» los sujetos. Implícita en esta manipulación hay *una analogía* : es decir, una afirmación de que, así como dentro del ámbito de las apariencias algunos elementos no son reales y se etiquetan como ilusorios, podemos proyectar un ámbito más amplio en el que todo el ámbito actual de las apariencias parecería irreal.

Esto explica cómo la gente asimila esa afirmación budista tan repetida, es decir, por qué parece plausible y potencialmente creíble. Pero no constituye una justificación lógica. La única justificación posible sería experimentar personalmente un plano más allá de la experiencia ordinaria. Aun así, la forma lógicamente coherente de formular la afirmación sería «toda experiencia ordinaria es irreal» (porque decir simplemente «toda» implicaría lógicamente incluir la experiencia extraordinaria).

Otro ejemplo frecuente es «la existencia es sufrimiento [40]». Esta afirmación es cierta, demasiado cierta, sobre el mundo

---

40 La traducción habitual del término sánscrito es *dukkha* . Esto no solo implica dolor físico y emocional, sino también, de forma más amplia, deficiencias y trastornos mentales, falta de plena satisfacción y contentamiento, infelicidad y ausencia de paz interior.

que solemos experimentar, es decir, el mundo de los fenómenos materiales y mentales. Si uno es observador, se da cuenta de que siempre sentimos alguna incomodidad subyacente en nuestra existencia. Ninguna felicidad terrenal es completa, aunque solo sea por su fragilidad. Incluso el placer sexual o el orgasmo —que cada vez más personas de mi entorno parecen considerar el éxtasis supremo y la meta de la existencia— es, en cierto modo, un dolor [41].

El budismo ha demostrado una sabiduría extrema al enfatizar la existencia del sufrimiento, pues una vez que lo reconocemos, esta simple comprensión nos encamina hacia su liberación. Si uno visitara el infierno, no esperaría encontrar el paraíso; del mismo modo, es natural experimentar cierto sufrimiento en este mundo intermedio. Solía sufrir mucho al ver cómo la gente se salía con la suya tras cometer injusticias u otros actos reprobables; pero últimamente me digo: «Bueno, estoy en el samsara y este comportamiento es normal en él [42]; mientras esté aquí, debo esperar este tipo de experiencias desagradables y aceptarlas con serenidad».

Pero la afirmación «la existencia es sufrimiento» está mal formulada desde el punto de vista lógico, y por ello

---

41 Si prestamos suficiente atención, notamos el dolor que acompaña a las sensaciones sexuales. No se trata solo de un dolor causado por la frustración, sino de un componente de dolor físico presente en medio del aparente placer.

42 O, en términos judíos: «Estoy en *galut* (exilio, en hebreo), y es de esperar que aquí ocurran situaciones desagradables». Cabe destacar, de paso, la estrecha analogía entre el concepto budista de samsara y el concepto cabalístico de galut.

inevitablemente conduce a paradojas. Pues si creemos (como los budistas) que el sufrimiento puede superarse finalmente (específicamente, al alcanzar el nirvana), entonces la verdad del sufrimiento debe formularse de manera menos universal: « la existencia *mundana* es sufrimiento». La formulación habitual de la primera Noble Verdad, «la existencia es sufrimiento», no pretende ser tan inclusiva como parece, ya que el sufrimiento desaparece según la tercera Noble Verdad al alcanzar la iluminación. Por lo tanto, para que la primera sea coherente con la segunda, debe reformularse de forma más restrictiva.

Otro ejemplo de la tendencia a rechazar artificialmente la experiencia de la iluminación como parte del mundo en su conjunto es la idea de que la iluminación nos lleva «más allá del bien y del mal». Esto es lógicamente incorrecto, si consideramos la iluminación como el *summum bonum* , el bien supremo (lo cual hacemos, si exhortamos a las personas a preferirla a cualquier otra actividad).

La frase «más allá del bien y del mal» pretende subrayar el problema práctico de que la búsqueda del bien es, en gran medida, una forma de apego, al igual que la evitación del mal. La búsqueda de bienes materiales es, en última instancia, perjudicial, pues nos ata a este mundo y nos expone a su maldad. De hecho, incluso la búsqueda de la liberación de este mundo, es decir, de un bien trascendental, resulta problemática, ya que implica una actitud equivocada, una actitud de aferramiento que no conduce al éxito. Todo esto es cierto, pero tiende a la paradoja.

Para evitar confusiones, debemos reformular nuestro objetivo como «más allá de *la búsqueda del* bien y la evitación del mal». Es decir, debemos admitir que el nirvana es «bueno» en el sentido más preciso del término, mientras que lo que llamamos «bueno» en el mundo del samsara (es decir, riqueza, posición social, poder, placer sensual, etc.) no es mucho mejor que lo que llamamos «malo». Alternativamente, deberíamos distinguir entre el bien en sentido absoluto (el bien del nirvana) y el bien en sentido relativo (los bienes dentro del samsara). Los bienes relativos se clasificarían entonces como no tan buenos desde el punto de vista absoluto.

El resultado de este cambio de perspectiva es que, en lugar de considerar la existencia como fundamentalmente mala (debido al sufrimiento), ahora podemos verla como fundamentalmente buena (ya que el nirvana subyace a toda existencia samsárica). Nuestra visión y forma de existencia habituales no son más que un error, que nos causa mucho sufrimiento; si tan solo volvemos a la cognición y el comportamiento correctos, experimentaremos el bien natural que reside en la esencia de todas las cosas. Aquí, el bien y el mal ilusorios de lo mundano son irrelevantes, y nos sumergimos plenamente en el bien verdadero.[43]

---

[43] Podríamos interpretar que S. Suzuki dice prácticamente lo mismo cuando afirma: «Como no somos buenos ahora mismo, queremos ser mejores, pero cuando alcanzamos la mente trascendental, vamos más allá de las cosas tal como son y como deberían ser. En el vacío de nuestra mente original, ambas son una, y allí encontramos la perfecta serenidad» (p. 130).

En conclusión, el discurso budista suele conducir a paradojas o contradicciones porque insiste en usar términos de forma convencional y en formular generalidades que solo se aplican a una parte de la experiencia (es decir, la parte mundana, excluyendo la supramundana). Para evitar los problemas doctrinales que generan estas prácticas discursivas, debemos especificar claramente los términos utilizados, indicando sus significados convencionales, o bien particularizar las afirmaciones formuladas de forma demasiado general (es decir, aquellas que no tuvieron en cuenta explícitamente los datos de la iluminación).

10. LLAMAR A LAS COSAS POR SU NOMBRE

El budismo, sin duda desde sus inicios, presenta una mezcla de lógica e ilógica en su discurso. Al analizar sus cuatro principales escuelas filosóficas —Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika y Yogacara—, la más propensa a descartar las tres leyes del pensamiento (es decir, la identidad, la no contradicción y la exclusión del término medio) fue Madhyamika [44]. Sin embargo, esta tendencia se

[44] Véase mi obra *«Ilógica budista»* sobre este tema, así como los comentarios sobre el discurso de Nagarjuna en mis *Reflexiones* , Parte I, capítulo 5. Debo recalcar que mi intención, tanto en las críticas anteriores como en la presente, no es rechazar el budismo en sí mismo, sino demostrar que puede armonizarse con la razón. Considero innecesaria y contraproducente la actitud de muchos filósofos budistas que, aparentemente, creen imposible alcanzar la Realización (es decir, la iluminación, la liberación y la sabiduría) sin rechazar la lógica. Mi principio rector es que ambas son perfectamente compatibles, y que, de hecho, la razón es un medio esencial (junto con la moral y la meditación) para lograr ese fin deseable.

inició en la anterior Prajnaparamita, como demuestran los ejemplos del *Sutra del Diamante* [45].

En este sutra encontramos ejemplos de argumentos lógicos válidos. Por ejemplo, en la Sección 12 hay un argumento a fortiori bien formulado [46]: «dondequiera que se predique este sutra, o incluso cuatro de sus versos, ese lugar será respetado por todos los seres… ¡Cuánto más [digno de respeto] será quien pueda memorizar y recitar este sutra…!». Pero también encontramos claras antinomias, como «el Dharma… no es ni comprensible ni elusivo» (dicho a pesar de que «no comprensible» significa elusivo, y «no elusivo» significa comprensible).

Pero el *Sutra del Diamante* utiliza repetidamente un tipo de argumento que, como lógico, yo clasificaría como una variante más de la ilógica budista. Este argumento afirma: « **Lo que se llama X no es en realidad X; por lo tanto, se llama X** » (o a veces: « **Lo que se llama X no es realmente X; es simplemente un nombre, por eso se llama X** »).

En el mencionado sutra se encuentran más de veinte ejemplos de este argumento. He aquí uno: «Lo que el

---

45 A juzgar por su idioma sánscrito, la centralidad del ideal del bodhisattva y otros aspectos destacados, este sutra es un texto Mahayana. Se cree que fue compuesto y escrito en la India alrededor del año 350 d. C., aunque al menos una autoridad sugiere una fecha tan temprana como el año 150 d. C. A modo de comparación, Nagarjuna, el fundador de la filosofía Madhyamika, estuvo activo aproximadamente entre los años 150 y 200 d. C.; por lo tanto, este texto Prajnaparamita fue escrito durante el mismo período, si no mucho después.

46 Mu Soeng, pág. 111.

Tathagata ha llamado Prajnaparamita, la sabiduría trascendental suprema, no es, de hecho, la Prajnaparamita y, por lo tanto, se la llama Prajnaparamita ». He aquí otro: «… lo que se denomina seres no son realmente seres. Tal es simplemente un nombre. Por eso el Tathagata se refirió a ellos como seres».[47]

Lo que cuestiono o discuto aquí respecto a este tipo de discurso es únicamente la conjunción « [48]*por lo tanto* » o « *por eso »* . No niego que se pueda usar un nombre inapropiado para algo, ni siquiera que las palabras nunca puedan expresar con exactitud lo que uno realmente quiere decir. Pero afirmar que se le da el nombre X a algo *porque* no es X es, sin duda, absurdo e insostenible.

Esto no es simplemente «no llamar a las cosas por su nombre», sino llamar a algo por su nombre aun creyendo que no lo es. Esto, al menos en apariencia, es contrario a la lógica. Si la etiqueta no es aplicable, ¿por qué usarla? Es más, ¿por qué alardear de esta inversión inconcebible, diciendo «por lo tanto»?

---

47 En Mu Soeng: págs. 145 y 151, respectivamente. Encontré un argumento similar en otro texto Mahayana: “Y es porque para ellos [los bodhisattvas] el entrenamiento consiste en no entrenar que se dice que están entrenando” (mi traducción de una traducción francesa), que se encuentra en el capítulo 2, v. 33 del “Sutra de las palabras del Buda sobre la Sabiduría Suprema” (véase Eracle, pág. 61).

48 Suponiendo, por supuesto, que la traducción de esta edición sea correcta (y parece bastante respetable; véase la página ix del prefacio). Mi argumento es que ningún lógico ha validado formalmente tal argumento; de hecho, es formalmente inválido, puesto que la conclusión contradice una premisa.

Decir que algo "no es de hecho o verdaderamente X" implica que la palabra X tiene un significado que no se ajusta a lo que se está considerando; en tal caso, ¿por qué llamar a esa misma cosa "X" en contra de toda lógica? ¿Por qué no llamarla simplemente "no X" (o darle otro nombre más específico) y evitar la paradoja?

Discursos como «tal cosa es solo un nombre» resultan contraproducentes, ya que, de hecho, utilizan nombres que sí transmiten algún significado. La frase sugiere que ninguna palabra tiene una referencia válida, pero se basa en la efectividad de las palabras que emplea para comunicar sus diversas intenciones. Es una afirmación que intenta eximirse de las críticas que formula a *todas* las afirmaciones de este tipo.

En los ejemplos anteriores, el argumento se basa en nuestra comprensión de términos como «Prajnaparamita» (es decir, perfección de la sabiduría) o «seres», y al mismo tiempo intenta invalidar dicha comprensión. Por lo tanto, no se puede decir que comunique nada inteligible.

Sin duda, no podemos expresar adecuadamente la realidad última (o a Dios) con palabras. Pero sigue siendo cierto que podemos expresar verbalmente la inefabilidad (como se hizo en la frase anterior). No es necesario devaluar las palabras en sí mismas para admitir que tienen sus límites.

Además, es muy dudoso que tales afirmaciones paradójicas (como «nombra esto X *porque* no es X») sean psicológicamente útiles para alcanzar la iluminación; simplemente confunden cognitivamente e incapacitan la

mente racional. En lugar de acallar la mente inquisitiva, lo único que hacen es estimularla con preguntas sin respuesta a nivel subconsciente. Estas afirmaciones sin sentido son producto de una desafortunada moda que se desarrolló en el budismo en cierta época [49].

Esa clase de perversidad intelectual llegó a parecer profunda, como lo parece para algunos pensadores posmodernos en Occidente hoy en día, precisamente porque una antinomia lógica no implica nada, y esa vacuidad de significado se equipara (erróneamente) con el Vacío subyacente a todos los fenómenos. El enorme vacío de conocimiento que deja la antinomia da la ilusión de estar repleto de significado, cuando en realidad no es más que evidencia de ignorancia. Tengan esto muy presente.

Cabe añadir que, en efecto, existe una especie de paradoja estructural en el acto meditativo, pero la costumbre del *Sutra del Diamante* de «llamar a las cosas por su nombre» no es la misma. La paradoja reside en que, si buscamos la iluminación mediante la meditación, no podemos aspirar a alcanzarla, pues entonces se alimenta nuestro ego (que se aferra a este valor trascendental como a un objeto mundano); sin embargo, la meditación es el mejor camino hacia la iluminación. Así pues, debemos «simplemente hacerlo»:

---

49 Aunque no están del todo ausentes en la literatura Abhidharma anterior ni en la literatura Yogacara posterior, no son infrecuentes en cierta literatura Prajnaparamita (incluido el *Sutra del Diamante*) y son bastante comunes en la literatura Madhyamika.

sentarnos y dejar que nuestra iluminación innata (nuestra «naturaleza búdica») brille con el tiempo.

Cabe recordar también que el budismo se originó a partir de un profundo realismo. Es, esencialmente, una búsqueda de la Realidad. Desde esta perspectiva, la noción budista de «talidad» puede considerarse un compromiso con la Ley de la Identidad. El hombre iluminado es aquel que percibe las cosas, en particular y en general, *tal como son en realidad* .

Esto se evidencia, por ejemplo, en el siguiente intercambio zen. Un monje le preguntó a Li- shan : "¿Cuál es la razón [de que Bodhidharma viniera de Occidente, es decir, de la India a China]?", a lo que el maestro zen respondió: "Simplemente porque las cosas son como son", y en el comentario de D.T. Suzuki se indica que esto se refiere a la "talidad" (*Doctrina zen de la no-mente* , p. 93).

11. TEORÍA DE LA CAUSALIDAD BUDISTA

Mientras que escépticos como Hume consideraban que *nada tiene causa* , o al menos que si algo causa algo más, no podemos saberlo, la filosofía budista se fue al extremo opuesto y defendió que *todo está interconectado con todo lo demás* , afirmando que esta verdad universal se puede conocer a través del conocimiento iluminado y no simplemente por inducción.

Esta filosofía de la interdependencia o codependencia suena bien a primera vista, pues implica que ninguno de nosotros es una isla aislada. Es una enseñanza ética contra el egoísmo y la irresponsabilidad. Todos formamos parte de una compleja red de relaciones, y nadie puede enorgullecerse de una verdadera independencia del resto. Debemos estar agradecidos los unos con los otros y ayudarnos con amor. En términos muy idealistas: cada persona es una parte indispensable de mí.

Pero desde un punto de vista estrictamente lógico, esta postura es difícil de sostener. Pues, si todo estuviera interconectado causalmente, no podríamos identificar inductivamente causas y efectos, ya que jamás podríamos «eliminar» ni «añadir» ninguna causa ni efecto. De este modo, nos veríamos privados de una de nuestras principales técnicas científicas: la lógica causal.

Para identificar la causalidad, debemos considerar qué sucede alrededor de un fenómeno (por ejemplo, X) tanto en su presencia como en su ausencia. Necesitamos experimentar con diferentes situaciones. Pero la idea de que todo es a la vez causa y efecto de todo implica que, para cada X, tanto X como su negación deben estar siempre presentes causalmente, de alguna manera. Parece requerirse una contradicción universal; es decir, que todas las contradicciones coexistan y sean igualmente activas a la vez.

En el mejor de los casos, podríamos decir que esta tesis implica que nada tiene una relación causal completa y necesaria con nada más, sino que todas las cosas están interrelacionadas causalmente mediante una causalidad parcial y contingente. La espontaneidad natural y el libre albedrío quedan, por supuesto, excluidos de esta tesis; es esencialmente determinista, cabe señalar. Pero, ¿es posible siquiera imaginar una causalidad parcial y contingente sin una causalidad completa y necesaria? No lo creo. Pero suponiendo que fuera discutible, no habría forma lógica de demostrarlo.

Lógicamente, tal afirmación no puede ser más que una suposición arbitraria. De ello se deduce que la causalidad mutua universal que postulan los budistas solo puede conocerse, si acaso, por medios puramente intuitivos; no es posible demostrarla científicamente. Además, dicha intuición universal requiere (implica) la omnisciencia de todas las cosas, en todas partes y en todo momento. Y aunque proyectamos que Dios posee tal capacidad cognitiva, y los budistas consideran que un ser humano puede adquirirla mediante la iluminación, la omnisciencia no es algo que encontremos habitualmente ni que sepamos cómo demostrar.

En un trabajo anterior mío [50], explico cómo la doctrina budista de la codependencia no debe considerarse nula respecto a la ley de identidad que establece que "los hechos son hechos". Quiero reiterarlo aquí, porque esta idea mía dio en el clavo con respecto a la importancia de la codependencia. Los defensores de la codependencia argumentan explícitamente a su favor mediante ejemplos *diacrónicos* (la luz solar provoca el crecimiento de las plantas, las plantas alimentan a los animales, etc.), es decir, a lo largo del tiempo; pero, posteriormente, la conciben tácitamente de *forma sincrónica* , es decir, en tiempo presente.

Esta es la mentira oculta de esta doctrina: la implicación de que el presente no existe de forma firme y definitiva, sino que actualmente «depende» de cosas externas (es decir, del pasado o del futuro). En realidad, una vez que el presente es

50 *La ilógica budista* , capítulo 8.

real, su existencia no necesita el apoyo de nada más; simplemente es, y punto. La codependencia implica que incluso la existencia real del presente es, de alguna manera, tenue. Por supuesto, esta antinomia es precisamente el aspecto «paradójico» de la codependencia que la hace tan atractiva emocionalmente para los lectores posmodernos, y que distingue claramente a esta doctrina de cualquier otra filosofía causal.

Cabe destacar que no afirmo que la causalidad requiera cambio. Podemos establecer causalidad entre entidades estáticas, refiriéndonos a diferentes instancias de una clase, es decir, mediante el modo extensional de causalidad. El modo natural de causalidad, en cambio, implica cambios subyacentes en los individuos; incluso cuando lo expresamos verbalmente como una relación de caracteres estáticos, nos referimos al cambio de presencia a ausencia o viceversa de dichos caracteres.

El aspecto paradójico de la tesis de la codependencia radica en su pretensión de causalidad sin diferencias espacio-temporales, es decir, exclusivamente en el aquí y ahora. Se trata de una causalidad lógicamente impensable e incognoscible. Resulta difícil afirmar que el presente, una vez presente, es un hecho consumado; ya no puede ser afectado por el presente, el pasado ni el futuro. El pasado, una vez pasado, se ha ido; ya no es modificable. El futuro es lo único potencialmente modificable [51].

---

[51] Y eso solo si asumimos cierto indeterminismo; de lo contrario, si el futuro es inevitable, difícilmente puede

Podemos usar estas ideas lógicas para refutar la visión budista sobre el modo de existencia del alma. Consideran que el alma no tiene una existencia real (en sí misma, como esencia) debido a su interdependencia con todo lo demás. Argumentan que el alma tiene causas pasadas reales de generación (por ejemplo, padres, alimento, etc.) y posibles causas futuras de destrucción (por ejemplo, si el cuerpo muere, el alma desaparece). Pero, en realidad, tales causalidades retrospectivas y prospectivas no alteran la realidad de que, una vez que el alma existe, y mientras exista, su existencia presente es real e independiente de todo lo demás.

Quienes defienden la idea de que la existencia del alma es irreal se benefician de la confusión entre dos términos: dependencia ontológica y dependencia epistemológica. Ciertamente, las causas pasadas demostrables son indicativas de lo que denominan «originación dependiente», pero las causas futuras no pueden asimilarse, por anticipación, al mismo concepto. En el mejor de los casos, podrían describirse como casos de «obliteración dependiente». El hecho de que en nuestra mente actual la existencia del objeto (en este caso, el alma) se encuentre en el centro de un conjunto de causas pasadas, presentes y futuras no implica

considerarse modificable. Ciertamente, aunque los aficionados a la ciencia ficción y algunos teóricos de la ciencia suelen imaginar viajes en el tiempo, hasta la fecha no se ha demostrado empíricamente su posibilidad y, por lo tanto, no puede tomarse en serio.

que todos estos elementos puedan considerarse indistintamente como causas presentes.

Sin embargo, es posible y valioso concebir el mundo entero como un gran océano, y todo lo que aparentemente se encuentra en él como complejas olas y remolinos de sus aguas, siempre en constante cambio. Esta imagen se propone con frecuencia en las enseñanzas budistas, aparentemente como justificación de la idea de interdependencia, así como de la impermanencia y otras.

Así como en una gran masa de agua —un mar, un lago, un río— todas las olas, aunque se arremolinen y se revuelquen, son inseparables del todo, así también las olas de materia, mente y espíritu en el universo forman un todo continuo. La diversidad y la multiplicidad, en última instancia, conforman una unidad armoniosa. Todas las subdivisiones de la unidad en el espacio o el tiempo son ilusiones o proyecciones artificiales de algún observador. En cuanto a la interdependencia, una presión en cualquier punto del todo inevitablemente afectará, en cierta medida, a todos los demás puntos.

Esta imagen concilia las visiones aparentemente contradictorias de los filósofos griegos Heráclito y Parménides. La filosofía heraclítea enfatiza la apariencia, la materialidad, la multiplicidad y el cambio: «no se puede entrar dos veces en el mismo río» (ni siquiera una), pues para entonces, tanto la persona como el río han cambiado. En la filosofía parmenídea, se subraya lo opuesto: «todo es uno y lo mismo». A primera vista, estas visiones parecen

contradictorias: una es pluralista y relativista, y la otra monista y absolutista; pero mediante la metáfora de una masa de agua, se pueden hacer compatibles y complementarias.

Inicialmente, esta analogía con el agua parece requerir una sustancia subyacente universal: un supuesto «éter». Pero, como señaló Einstein, dado que la velocidad de la luz es la misma en todas las direcciones y no presenta efecto Doppler, ¡no puede existir el éter! Por lo tanto, ¡todo es uno y uno es nada! Este interesante descubrimiento de la ciencia moderna parece confirmar la visión budista mucho más antigua de que el océano universal es un océano de Vacío (*Shunyata*). El judaísmo también tiene esta noción del Todo como originalmente Nada (*Yesh me-Ayin*).

Sea como fuere, debemos considerar y abordar el mundo tal como se presenta, con toda su diversidad, cambio y causalidad. Y esta tarea debe realizarse con responsabilidad, es decir, de manera creíble, empírica y lógica. Las declaraciones vagas, coloridas e idealistas no servirán, por muy poéticas que parezcan.

Así pues, en lo que respecta a la interdependencia, cabe destacar que podemos demostrar formalmente, con referencia al silogismo causal, que la causa de una causa no puede considerarse necesariamente como una causa a su vez; por lo tanto, la imagen de una pequeña agitación en una parte

del océano que tiene un efecto en todas las demás es incorrecta.[52]

[52] Para un análisis más detallado de estos temas, consulte mi libro *La lógica de la causalidad* , especialmente los capítulos 10 y 16.

12. UNA LÓGICA FORMAL DEL CAMBIO

En el pasado [53], siguiendo a Aristóteles y Darwin, he propuesto tres formas de cambio para su consideración lógica. A saber:

a) *La alteración* , expresada como "X se convierte en Y", significa que algo se caracteriza como X y no como Y en un momento dado, y como X e Y en otro. Esto implica que, si bien permanece como X durante todo el período considerado, el elemento en cuestión es sucesivamente no Y y luego Y. Esto significa un simple cambio de atributos (de no Y a Y), sin un cambio esencial (X permanece constante).

b) *La mutación* , expresada como «X se convierte en Y», significa que algo se caracteriza como X (y no como Y) en un momento dado y como Y (y no como X) en otro. Esto implica que el objeto en cuestión no permanece

53 Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 17, y *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulo 14.

como X o Y durante todo el tiempo considerado, sino que es sucesivamente X y luego Y (siendo estas dos caracterizaciones diferentes o incompatibles). Esto denota una metamorfosis o un cambio esencial (de X a Y), en la medida en que el objeto en cuestión se define aquí por ser X o Y.

c) *La evolución* , definida como « las X evolucionan hacia las Y», implica que *un conjunto* de elementos caracterizados como X (y no como Y) en un momento dado, *da lugar a otro conjunto* de elementos caracterizados como Y (y no como X) en un momento posterior. Cabe destacar que los individuos incluidos en las clases X e Y son entidades distintas, aunque existe una relación causal significativa entre ellos. Por ejemplo, en la evolución de una especie viva, los primeros individuos (las X) ya no están presentes en la etapa posterior (entre las Y), pero son sus ancestros biológicos.

Las dos primeras formas de cambio pueden expresarse en términos una de la otra. "X se convierte en Y (después de no ser Y)" puede expresarse como "X + noY se convierte en X + Y"; y, a la inversa, "X se convierte en Y" puede expresarse como "Algo se convierte en noX + Y (después de ser X + noY)". Esto se señala para mostrar que la diferenciación entre cambios de atributo y esencia es relativa, dependiendo de en qué se centre uno como sustrato del cambio: en el caso de alteración, el sustrato es específicamente la etiqueta "X", mientras que en el caso de mutación, es más vagamente " algo ".

Si bien las dos primeras formas de cambio se encuentran en la lógica aristotélica, la tercera no se formuló completamente (en la filosofía occidental [54]) hasta Darwin y posteriormente. A menudo se confunde la evolución con la mutación, pero son formas lógicas claramente muy diferentes; cabe destacar que implican dos tipos de subsunción muy distintos.

La mutación se refiere a una entidad *individual* , que persiste desde su estado inicial (X) hasta su estado posterior (Y); en plural (es decir, algunos o todos los X se convierten en Y), esta forma se refiere a muchas entidades, pero aún como individuos. La evolución se refiere específicamente a grupos, de modo que los individuos a los que se hace referencia al inicio del cambio (X) *no son* los mismos que los que se hacen referencia al final del mismo (Y). En este último caso , no solo se implica un cambio cualitativo en los mismos individuos, sino, más concretamente, un cambio de individuos. Sin embargo, cabe destacar que ambos conjuntos de individuos están causalmente relacionados de alguna manera, es decir, existe una *continuidad* entre ellos; por eso decimos que un conjunto ha evolucionado hacia el otro.

Estas tres formas de cambio parecen abarcar todo nuestro discurso habitual sobre el cambio. A primera vista, ese análisis del cambio parece inexpugnable; pero, como veremos ahora, es posible criticarlo radicalmente.

---

54 Dejando de lado algunas afirmaciones breves y vagas con un efecto similar en la filosofía griega antigua.

13. Crítica budista del cambio

El análisis anterior de alteración y mutación, inspirado en la lógica aristotélica, presenta una debilidad, ya que se refiere a "algo", una esencia subyacente permanente o un sustrato estático en medio de las formas de cambio consideradas. Así, definimos la alteración diciendo que " *algo* se caracteriza como X y no como Y en un momento dado, y como X e Y en un momento posterior", y la mutación como " *algo* se caracteriza como X (y no como Y) en un momento dado, y como Y (y no como X) en un momento posterior".

En el caso de alteración, la cosa en cuestión conserva la cualificación X a lo largo del proceso de cambio; mientras que en el caso de mutación, la única constancia implícita es su cualidad de existencia. Este "algo" relativamente constante en medio del cambio puede parecer obvio a primera vista, pero, tras una reflexión, resulta criticable. Es, al menos, un elemento de nuestro análisis que debe ser discutido y justificado, siempre que no encontremos motivos para rechazarlo categóricamente.

La alteración se presenta como un simple cambio de predicado, y la mutación como un cambio de definición más radical, pero en ambos casos se presume que hay algo a lo que se atribuyen esos predicados y definiciones cambiantes, algo que es lo suficientemente unitario durante tales cambios como para que podamos seguir nombrándolo con la misma etiqueta (es decir, "X" en alteración o "algo" en mutación).

El crítico budista sugeriría que es ilegítimo asumir tal constancia subyacente sin antes establecerla; y eso parecería difícil de lograr, dada la transitoriedad de todo lo experimentado. Sugeriría que el cambio en general se ajusta mejor al modelo de evolución que al de alteración o mutación. Pues en el modelo evolutivo, los dos términos de la proposición no se refieren a los mismos casos individuales, sino a casos que han estado en constante cambio y que se relacionan entre sí por mera sucesión causal, más que por uniformidad de identidad.

Por supuesto, en la práctica, las alteraciones y mutaciones intervienen incluso en el curso del cambio evolutivo (por ejemplo, en la evolución de las especies, los individuos de una especie en cualquier etapa están sujetos a alteraciones y mutaciones), pero tales eventos subyacentes permanecen tácitos en la presentación formal de la evolución, porque incluso si se imaginara que tales cambios individuales están totalmente ausentes, la definición de evolución seguiría siendo aplicable siempre que las especies anteriores generaran las posteriores.

Así, el modelo teórico evolutivo podría considerarse universal si no asumimos (como Aristóteles) que los individuos cambian por sí mismos mediante la alteración y la mutación, sino más bien (como sugieren los budistas) que nos enfrentamos a sucesiones de apariencias individuales, que podemos suponer que están causalmente conectadas. Sobre esta base, en lugar de la constancia de la identidad, un individuo recibe el mismo nombre a lo largo del tiempo.

Es decir, mi perro de ayer no es, estrictamente hablando, el mismo perro que mi perro de hoy o de mañana, sino que cada aparición momentánea (desde su nacimiento hasta su muerte) es causada por una aparición anterior y causa una posterior, y por esta razón puedo referirme repetidamente a todas estas apariciones aparentemente conectadas como "mi perro". Estrictamente hablando, entonces, un término como "mi perro" siempre se refiere al presente, pero diferentes instancias del presente a lo largo del tiempo pueden identificarse juntas bajo ciertas condiciones lógicas (es decir, continuidad causal) y el término se generaliza entonces a toda la existencia de mi perro como si fuera una esencia permanente.

Además, cabría decir que aquello que se refiere a "mi perro" (es decir, a mí) también está en constante cambio y no permanece inmutable con el tiempo. Sin embargo, si bien esta perspectiva budista admite críticas válidas, también presenta debilidades e incluso fallos.

Su principal debilidad conceptual reside en la apelación a la conexión causal entre apariciones sucesivas. ¿Qué se

entiende aquí por causalidad y sobre qué base se establece dicha relación entre apariciones? Es decir, ¿cómo afirmamos tener conocimiento teórico de la causalidad como tal y cómo afirmamos tener conocimiento de ella en un caso particular? Porque la causalidad (o al menos, la causalidad) nunca se conoce a través de casos aislados, sino a través de generalizaciones; y para generalizar debemos asumir ciertas uniformidades.

Así pues, nuestro reconocimiento y concepto de causalidad parecen ser lógicamente posteriores a nuestro reconocimiento y concepto de identidad, y no anteriores (como exige la crítica budista). No existe un conocimiento inmediato e incontrovertible ni de la similitud ni de la causalidad, sino que ambos son razonamientos, es decir, formatos o moldes lógicos que nosotros (el sujeto cognoscente) probamos tentativamente sobre las apariencias para organizarlas gradualmente de forma racional. Estos razonamientos son hipótesis inductivas que reflejan lo que nos parece aplicable y verdadero en una etapa determinada de nuestro desarrollo del conocimiento, pero manteniendo una mente abierta a posibles adaptaciones y correcciones si (en caso de que) las cosas se presentan de forma diferente en una etapa posterior.

Además, cabe señalar que este discurso del crítico budista es conceptual y verbal. Es necesario preguntarse: ¿acaso la tesis propuesta por el crítico escapa a la crítica que la sustenta? Es decir, si aplicamos la misma crítica a su discurso, ¿no nos

encontramos con la misma duda al respecto? La respuesta es, obviamente, sí.

Dado que el discurso del crítico es verbal, implica tácitamente cierta uniformidad en medio del cambio, aun cuando rechaza explícitamente dicha uniformidad por considerarla «meramente verbal». Admitir incluso una uniformidad meramente verbal equivale a admitir la uniformidad en sí misma. Si no pudiéramos afirmar que dos palabras son «una» en forma y contenido, ningún discurso sería posible. Si la uniformidad verbal es posible, entonces también pueden postularse otros tipos de uniformidad. Dado que el crítico recurre a las palabras, debe admitir las repercusiones lógicas de tal acción [55].

En cuanto a la afirmación budista de que «todo está en constante cambio», no debe aceptarse ingenuamente, aunque sus defensores la presenten como la esencia de la sabiduría. En el plano empírico, en un momento dado que nuestra conciencia abarca como «el presente», experimentamos fenómenos tanto cambiantes como inmutables. Estos últimos pueden, a su vez, modificar el siguiente momento presente o en un momento posterior; pero la comparación implica la memoria y la suposición del transcurso del tiempo, por lo que no es puramente experiencial, sino en parte subjetiva. Si bien podemos experimentar cambios en un momento dado,

---

55 Esto es, por supuesto, lo que el filósofo indio Nagarjuna se negó a admitir, prefiriendo criticar a los demás mediante la lógica y reclamando para sus ideas una exención privilegiada de la misma. Tal lógica *selectiva* no puede considerarse propiamente lógica.

muchos de los cambios que «experimentamos» ocurren a lo largo del tiempo y, por lo tanto, no son puramente empíricos.

Si nos detenemos a analizar la existencia de todos los fenómenos a lo largo del tiempo, podríamos concluir que todo lo que experimentamos está sujeto a cambios. Sin embargo, debemos reconocer que *la velocidad de cambio* de los distintos fenómenos varía considerablemente. Mientras algo cambia, otra cosa parece estática. Mientras una parte de algo cambia, otra parece estática. No existe la anarquía total que implica la expresión «todo cambia». Por lo tanto, podemos aferrarnos mentalmente a algo durante un tiempo determinado, aunque no podamos aferrarnos a todo.[56]

Este algo a lo que se "mantiene" puede ser el sujeto subyacente de una proposición sobre alteración o mutación. Por lo tanto, tales proposiciones son lógicamente justificables.

---

56 Por ejemplo, sé que mi ordenador acabará hecho cenizas algún día, pero mientras tanto está aquí y puedo usarlo y confiar en él sin problema. Espero que mi vida sea más larga que la de mi ordenador, porque las personas suelen durar más que las máquinas.

14. Diferentes estratos del conocimiento

Lo cierto es que todos percibimos las apariencias como iguales o diferentes en diversos aspectos. Este es un hecho fundamental de nuestra experiencia cotidiana, que debemos admitir, aun reconociendo que no debe considerarse necesariamente cierto en todos los casos. Y esta última salvedad no es una especie de conocimiento trascendental, sino simplemente el resultado de la experiencia común: a saber, que a veces, lo que nos pareció similar a primera vista, posteriormente (tras reflexionar) nos pareció diferente, o viceversa.

La base de nuestro ordenamiento racional de la experiencia es la experiencia misma. Nos damos cuenta de que implica un ordenamiento racional solo en una etapa mucho posterior, tras una profunda reflexión filosófica; pero inicialmente, simplemente lo hacemos instintivamente y creemos en ello. La clasificación de esta racionalidad inicial como ingenua

solo es posible *mediante* esta misma facultad; no existe otra facultad superior que nos permita hacerlo. La sutileza de distinguir entre la experiencia pura y la experiencia racionalmente ordenada es, *en sí misma, producto de* dicho ordenamiento racional y no puede utilizarse para justificarlo ni para criticarlo.

Una vez comprendido este orden natural de las cosas, podemos empezar a entender el desarrollo y la validación del conocimiento humano. Para evitar adoptar teorías superficialmente lógicas pero profundamente ilógicas, debemos asegurarnos siempre de contrastar cualquier argumento o explicación propuesta. Mediante este pensamiento reflexivo, ahorramos mucho tiempo y esfuerzo. Esto nos lleva a comprender que el conocimiento humano es esencialmente inductivo, más que deductivo. Si bien la lógica deductiva puede ayudarnos a eliminar construcciones absurdas e inapropiadas, una teoría positiva depende principalmente de la inducción gradual, utilizando la experiencia para formar y desarrollar ideas mediante ensayo y error.

El "algo" subyacente al cambio (desde la perspectiva aristotélica) parece justificarse por la experiencia, ya que cuando percibimos el mundo que nos rodea o que reside en nosotros, en un momento dado, algunos aspectos del campo de la experiencia (incluidos todos los órganos sensoriales) parecen estar en constante cambio, mientras que otros parecen estar estáticos. No hay razón para admitir el cambio como real, negando al mismo tiempo la evidencia de

nuestros sentidos respecto a los aspectos inmutables. Tendríamos que aportar una razón muy convincente para permitir tal diferencia de valoración. En ausencia de justificación, tal diferencia de trato constituiría un prejuicio arbitrario. Por lo tanto, es lógico admitir ambas percepciones como hechos empíricos igualmente evidentes *desde el principio* .

en una etapa mucho más avanzada de la organización del conocimiento, mediante una teoría sujeta a las reglas de la lógica inductiva, podríamos postular una realidad última que es intrínsecamente estática, aunque dé lugar a apariencias cambiantes; o, por el contrario, postular que en realidad solo existe el cambio. No obstante, dado que esta última proposición es contradictoria (al ser aparentemente estática en cierta medida), sería más prudente aspirar a la primera. Aun así, esta última debe considerarse seriamente, pues ofrece muchas ventajas como descripción de nuestro mundo de experiencia.

Tanto el cambio como la quietud son inmediatamente perceptibles en nuestra experiencia. Son realidades concretas y perceptivas en los ámbitos físico y mental de la experiencia. Esta es una verdad fenomenológica, independientemente de las teorías conceptuales que podamos construir posteriormente al respecto. Cuando miro, escucho o percibo físicamente o mentalmente, a veces veo, oigo, etc., cosas estáticas; a veces veo, oigo, etc., eventos en movimiento; a veces un poco de ambos tipos de fenómenos;

y nunca ninguno de los dos (excepto en la experiencia intuitiva, que no es fenoménica).

El cambio no es una mera construcción conceptual derivada de la experiencia, sino que se experimenta en sí mismo. Del mismo modo, la quietud no es una mera construcción conceptual derivada de la experiencia, sino que se experimenta en sí misma. Por lo tanto, aunque la quietud y el cambio son opuestos, no debemos definirlos negando al otro. Ambos son, en esencia, percepciones independientes. En cualquier momento, puedo percibir cosas estáticas, cosas cambiantes y otras que combinan elementos de ambas. Los conceptos que tenemos de cambio y quietud son derivados posteriores de esas percepciones. Solo a nivel conceptual se correlacionan el cambio y la quietud como opuestos entre sí.

Es fundamental comprender este matiz entre percepción y concepto para evitar análisis erróneos de lo estático o lo cambiante, que de alguna manera reducen uno al otro o viceversa. Dichos análisis son teorías, que deben distinguirse de los hechos experienciales de la quietud y el cambio. Estas teorías no son necesarias para probar la existencia de la quietud o el cambio; su existencia ya está establecida por la observación directa en cada instante. La mera apariencia de quietud y cambio basta para justificar los conceptos de quietud y cambio, respectivamente.

Basta con que la quietud *parezca evidente* para admitir categóricamente su existencia; y basta con que el cambio *parezca evidente* para admitir categóricamente su existencia. Su justificación es preconceptual, fenomenológica y anterior

a cualquier hipótesis epistemológica u ontológica. Esto es cierto, incluso si en una etapa más avanzada del conocimiento, planteamos la hipótesis de que los fenómenos aparentemente estáticos en realidad se basan en el cambio y, por lo tanto, son esencialmente ilusorios, o bien que los fenómenos aparentemente cambiantes en realidad se basan en la quietud y, por lo tanto, son esencialmente ilusorios.

Tenemos que admitir esta postura; de lo contrario, no podríamos explicar por qué o cómo las cosas *parecen* estáticas o cambiantes.

Así, aunque la mesa que observo en este momento parezca un fenómeno estático, la ciencia me dice que, bajo la superficie, a niveles cada vez más microscópicos, está compuesta en realidad de moléculas, formadas por átomos vibrantes, que a su vez se reducen a partículas subatómicas en movimiento, etc. Aun aceptando la teoría científica como correcta, debo admitir que, a nivel de mi percepción, la mesa sí parece estática. El conocimiento conceptual que la ciencia me proporciona sobre la mesa *no anula* (sino que complementa) mi conocimiento perceptivo de ella.

De igual modo, aunque podría afirmar, incluso con mayor profundidad, que los cambios postulados por la ciencia son en sí mismos solo algunos de los movimientos de un único tejido universal del ser, esta filosofía monista última no debe interpretarse como una invalidación del hecho observado de los fenómenos cambiantes a nivel perceptivo, ni del hecho concebido del cambio en las descripciones científicas de lo que ocurre bajo la superficie de los fenómenos estáticos o

cambiantes. El monismo es una filosofía, una construcción teórica, destinada a explicar [57], no a borrar, los hechos del cambio.

Además, si a través de la meditación llegamos finalmente a una experiencia directa de la unidad esencial y el reposo de todas las cosas, dicha experiencia mística no podría considerarse como una anulación de las experiencias de nivel inferior de cambio y quietud, ni de las teorías sobre tales experiencias.

Cabe señalar también que todos los comentarios anteriores pueden repetirse con respecto a la uniformidad y la variedad, la paz y el conflicto, la eternidad y la temporalidad, y todas esas dualidades fundamentales. En ningún nivel de existencia o conocimiento deben considerarse erradicados los niveles superiores, inferiores o adyacentes; todos coexisten. Todo esto puede parecer algo paradójico, pero es la única manera de conciliar las diferencias.

---

[57] Por ejemplo, el monismo podría explicar las diferencias entre materia, mente y alma postulando distintos grados o formas de movimiento. Si consideramos la esencia misma de la existencia como un mar, la materia podría representarse mediante grandes olas y corrientes, la mente quizás mediante pequeñas vibraciones y el alma, digamos, mediante rotaciones. Mediante esta analogía, podemos imaginar, a grandes rasgos, cómo estas tres «sustancias» podrían ser bastante diferentes, pero esencialmente iguales. (Este ejemplo no pretende excluir la posibilidad de otros modelos mejores).

15. IMPERMANENCIA

El hombre es como un soplo; sus días son como una sombra que pasa .

(Salmo 144)

la transitoriedad [58]de la existencia terrenal; sin embargo, la formula erróneamente como «todo es transitorio» (o alguna expresión similar), ya que «todo» incluye formalmente la propia afirmación, lo que implica que también es transitoria, cuando en realidad se trata de una ley inmutable; por lo tanto, existe una contradicción. Esta contradicción se puede evitar simplemente matizando la afirmación, diciendo: «todo *en este mundo* es transitorio», lo que implica que más allá del ámbito de los fenómenos materiales y mentales existe algún tipo de estabilidad.

58 *Anitya* en sánscrito.

Los budistas admiten la existencia de una constancia subyacente o trascendental cuando hablan del «fundamento original del ser» o de nuestra «naturaleza búdica»; sin embargo, al mismo tiempo, están doctrinalmente comprometidos con la idea de la transitoriedad universal. Este último es un dogma del que muchos se niegan a desprenderse, aunque, acorralados, algunos admitirán que existen «dos verdades»: la verdad de la transitoriedad en este mundo y la verdad de la permanencia en el más allá.

Es decir, mientras que el mundo de la materia y la mente (conocido a través de la percepción sensorial y mental) es efectivamente impermanente, el mundo del espíritu (conocido a través de la conciencia intuitiva) está libre de cambios.

Consideremos, por ejemplo, un coche. Si rayamos la pintura o cambiamos una de sus ruedas, ¿es otro coche o el mismo? Normalmente, seguiríamos considerándolo el mismo coche, pero añadiríamos que se le rayó la pintura o se le cambió la rueda. Sin embargo, si esto fuera cierto, si cambiáramos sucesivamente todas sus piezas, estaríamos llamando "el mismo" coche a uno completamente diferente, ¡aunque al final del proceso ninguna de sus piezas quede presente!

Este tipo de análisis revela cierta absurdidad al nombrar objetos materiales —o mentales— como si fueran constantes, aunque nunca lo son. Surge entonces la pregunta: ¿dónde trazamos la línea? ¿Cuántos cambios son compatibles con considerar al coche como el mismo individuo, y cuántos nos obligan a llamarlo un individuo

diferente? ¡Cualquier respuesta que propongamos sería, obviamente, bastante arbitraria!

Esta idea fue fundamental para la doctrina de Buda, según la cual los objetos fenoménicos son meros compuestos sin una esencia permanente. No existe un «fantasma» subyacente a un automóvil individual aparente, que permanezca mientras sus componentes cambian (como inevitablemente sucede). Lo mismo ocurre con cualquier parte del automóvil: por ejemplo, una rueda es en sí misma un mero compuesto de fragmentos de metal y caucho. No hay un fenómeno concreto al que podamos señalar y llamar «el automóvil» o «la rueda». Lo mismo puede decirse de los objetos mentales, es decir, recuerdos, imaginaciones, anticipaciones y sueños.

De ello se deduce que nombrar objetos materiales y mentales es un acto convencional que no resiste un análisis crítico. El objeto individual es *aparentemente* «el mismo» momento tras momento, porque concebimos *una similitud* entre nuestras percepciones en instantes sucesivos. Pero dicha similitud es una verdad abstracta, posible gracias a nuestra capacidad de comparar percepciones y encontrar puntos en común entre ellas. No es una verdad concreta; no existe una unidad subyacente fenomenológica. Por lo tanto, y en este sentido, la apariencia de semejanza es una ilusión y no una realidad.

Sin embargo, cabe señalar que este argumento no es del todo convincente. En primer lugar, porque implica una extrapolación de una limitación epistemológica (nuestra incapacidad para percibir una esencia) a una suposición

ontológica (que no existe esencia). Esto se presenta como una deducción, cuando en realidad es una mera hipótesis; y la lógica inductiva aún nos permite proponer la contratesis de que existe algún tipo de unidad, siempre que aportemos pruebas y argumentos más favorables.

En segundo lugar, podemos señalar que en la transición de una composición del objeto a otra (por ejemplo, un coche con una rueda vieja y luego con una nueva), existe cierta continuidad en forma de *superposición* (es decir, algunas partes del coche parecen inalteradas). No podríamos cambiar *todas* las partes del coche *a la vez* y llamar al nuevo modelo "el mismo" coche (es decir, el mismo coche individual, aunque el tipo de coche sea el mismo); los componentes anteriores tendrían que desaparecer instantáneamente y ser "sustituidos" por un nuevo conjunto de componentes, e incluso entonces (si pudiéramos demostrar que esto ha ocurrido) dudaríamos en llamar a las dos versiones "el mismo" individuo.

Esto es cierto al menos para la materia; es decir, en nuestra experiencia de la materia no nos encontramos con cosas complejas que aparezcan o desaparezcan instantáneamente, ni que se transformen en algo completamente diferente. Sin embargo, este tipo de comportamiento impredecible se experimenta en sueños o fantasías, y la razón es que en el ámbito mental somos libres de *pretender* que cualquier cosa sea «idéntica» a cualquier otra. Aun así, aunque los escenarios mentales sean arbitrarios, no se deduce que lo que pretendemos sea realmente igual.

La siguiente pregunta sería: ¿existen o no ***elementos primarios irreductibles*** , es decir, fenómenos (materiales o mentales) que no estén compuestos a su vez por otros fenómenos? Algunos filósofos budistas (de la escuela Abhidharma) han insistido en que debe haber algunos componentes básicos iniciales (que en sánscrito se denominan *svabhaha* , "ser propio" o "naturaleza propia" [59]) a partir de los cuales se construyen todas las demás cosas del mundo; mientras que otros (principalmente de la escuela Mahayana) han optado por la idea de que no hay fin a la subdivisión de la materia y la mente en constituyentes más simples.

La primera opinión puede compararse con el atomismo [60]de la antigüedad y de la ciencia moderna temprana, y la segunda

---

59 Me resulta agotador ver cómo mucha gente repite con devoción la expresión «naturaleza propia», como si tuviera un significado claro y establecido. Está lejos de ser un concepto sencillo, y por lo tanto ni siquiera puede utilizarse como criterio lógico, como hacen algunos budistas.

60 «Átomo» significa literalmente «no se puede dividir más»; aquí se usa en un sentido genérico, no en el sentido específicamente material que pretendían Demócrito o Dalton. La idea del atomismo es que existen constituyentes irreductibles de la materia (y, eventualmente, podríamos añadir, de la mente), cuyos movimientos y combinaciones pueden rastrearse para explicar todas las entidades y estados del mundo material (y, análogamente, del mundo mental). Si los átomos tuvieron un comienzo, surgieron todos juntos; y si alguna vez tienen un final, desaparecerán todos juntos; de modo que, desde que existe el mundo y mientras exista, son efectivamente innatos, incondicionados e indestructibles. Esto se postula para apoyar la hipótesis de que los átomos, aunque posiblemente de diferentes variedades, no cambian cualitativamente, ni aumentan ni disminuyen cuantitativamente, sino que simplemente se mueven.

con enfoques más recientes de la ciencia moderna, que siguen profundizando en la materia sin encontrarle fin.

Quisiera afirmar que, contrariamente a lo que suelen afirmar sus detractores, la llamada lógica aristotélica no depende de la creencia en «esencias» para su validez. El término resulta, de entrada, ambiguo: ¿se refiere a particulares concretos (es decir, fenómenos primarios irreductibles) o a abstracciones (es decir, conmensurabilidad concebida)? Si por esencias entendemos abstracciones, es evidente que la lógica sería innecesaria e imposible sin ellas. Pero si nos referimos a constituyentes primarios concretos, las leyes del pensamiento son igualmente aplicables, tanto si se afirman como si se niegan. No perjudican el resultado de la subdivisión infinita, pero sí aclaran algunas líneas de pensamiento potencialmente absurdas.

En primer lugar, la visión de la subdivisión infinita parece nihilista si se lleva al extremo, y de hecho algunos la han llevado tan lejos, infiriendo que literalmente nada (o «vacío») es la raíz de todo ser. Pero tal inferencia no solo es paradójica, sino que no se justifica a partir de las premisas. Porque incluso si seguimos encontrando constituyentes cada vez más pequeños o simples, no se deduce que dichos constituyentes dejen de existir. Es una falacia, como suponer que la divisibilidad infinita del espacio implica, en última instancia, subdivisiones sin extensión, o que una infinidad de ceros puede sumar algo más que cero.

Asimismo, quienes afirman que se pueden subdividir las cosas indefinidamente, es decir, que cada fenómeno puede

reducirse a fenómenos aún más sutiles, no se dan cuenta de que esta afirmación es una fantasía y una generalización. En realidad, realizan la subdivisión *mentalmente* , no físicamente; y lo hacen un *número reducido de veces* , no infinitamente (lo que sin duda llevaría una eternidad). El vacío, en este sentido, no es una experiencia, sino, en el mejor de los casos, una verdad racional; ni siquiera es una certeza deductiva, sino una mera generalización. Por lo tanto, el vacío es, en el mejor de los casos, una verdad inductiva.

Para afirmar la vacuidad como un hecho irrefutable, habría que ser literal y demostrablemente *omnisciente* , conociendo de antemano toda la física, la química, la biología, la psicología y demás, sin realizar ningún esfuerzo empírico. No se puede subdividir algo si no se sabe en qué subdividirlo; por ejemplo, para afirmar que la luz blanca es una mezcla de distintos colores, sería necesario haber experimentado con un prisma.

experiencia única , ya que se define por la negación como la ausencia de «esencia» (o «naturaleza propia»). La negación es un acto fundamental de la razón; no es algo que se experimente directamente, no es un fenómeno positivo. Por lo tanto, para afirmar que lo que experimentó Buda es precisamente la vacuidad, sería necesario atribuirle un carácter positivo; de lo contrario, habría que admitir que su facultad racional estaba involucrada.

Otra falacia inherente a esta perspectiva es la idea de que las «relaciones» son de alguna manera más reales que las cosas (o no cosas) con las que se consideran relacionadas. Se

afirma que nada existe por sí mismo, sino que todo existe en dependencia de otras cosas o de todo lo demás (teoría de la codependencia o interdependencia); sin embargo, parece implicar que las relaciones de dependencia causal a las que se hace referencia tienen una existencia independiente. Superficialmente, debido al uso de palabras «sólidas», la dependencia mutua de todas las cosas parece justificar su supuesta vacuidad; pero si se aplica el mismo análisis a esas suposiciones relacionales, todo queda sin fundamento.

Quienes defienden esta postura no se dan cuenta de que utilizan el término «cosas» de una manera que no abarca las «dependencias», es decir, de una forma menos amplia de lo que parece. Si analizamos su perspectiva con detenimiento, comprendemos que por «cosas» se refieren a los objetos concretos de la experiencia, es decir, los fenómenos, mientras que por «relaciones» entre las cosas se refieren a abstracciones introducidas por la concepción. En definitiva, su tesis es que los conceptos son más «reales» que las percepciones. Esto es precisamente lo contrario de la lógica inductiva, para la cual los datos fenoménicos preceden y justifican cualquier ordenamiento y organización racional.

Una perspectiva más creíble, que concilia ambas tesis, consiste en asumir algún tipo de monismo, es decir, que todas las cosas son expresiones de una misma cosa. No es necesario considerar esa matriz última del ser como algo literalmente sustancial, como lo hacían los alquimistas de antaño cuando hablaban de una *prima materia* . A nivel material, la idea de un «éter» (un fluido cósmico de algún

tipo) ha demostrado ser insostenible debido a la constancia de la velocidad de la luz; y la idea de «campos» que la reemplazó sigue siendo bastante abstracta y requiere clarificación ontológica.

En cuanto a la sustancia de la mente, podría suponerse que se trata de una materia enrarecida, o viceversa, pero este asunto aún debe resolverse. Un problema al proponer este tipo de ecuación es que solemos creer que la «mente» (es decir, la sustancia de los objetos mentales, como recuerdos, sueños, imaginaciones y anticipaciones) depende más de la conciencia y su Sujeto que la «materia».[61]

En cualquier caso, debe asumirse algún tipo de unidad última de todos los fenómenos. En este modelo monista (a diferencia de las hipótesis pluralistas y nihilistas), la aparente variedad y variabilidad de lo fenoménico no es sino una

---

61 Los objetos materiales parecen más independientes de sus observadores que los objetos mentales, ya que dos o más personas pueden ver el mismo objeto material (es de dominio público) y cuando una deja de observarlo, la(s) otra(s) continúa(n) viéndolo; mientras que un objeto mental es visto por una sola persona (es de dominio privado) y deja de existir si esa persona no lo ve. Si bien un objeto material no es aparentemente producto de ningún observador o sistema nervioso, un objeto mental se considera producido voluntariamente por su observador o, al menos, por el cerebro asociado a dicho observador. Cabe señalar, sin embargo, que en el caso de la mente, no es exacto decir que la conciencia afecta su contenido; más bien, el contenido mental se produce justo antes de ser observado (aunque dicha producción puede requerir actos previos de conciencia deliberativa). Por lo tanto, la «subjetividad» involucrada no es extrema: existe un objeto mental algo separado del Sujeto y su conciencia del mismo.

«expresión» del Uno último [62]. Lo fenoménico es la superficie del ser, mientras que el Uno es su profundidad. Cualquiera que sea el modo de existencia de ese Uno (ya sea concebido como espiritual o energético), permanece constante incluso cuando genera diversos fenómenos.

Si «todo es en verdad Uno», entonces «todos los nombres son falsamente divisivos» y «todos los fenómenos son interdependientes» (o al menos todos dependen de la misma fuente común). Por lo tanto, el monismo debería ser aceptable para los filósofos budistas que comparten las ideas descritas anteriormente. También es aceptable para sus críticos, ya que podemos afirmar que, en el plano de la Unidad, los nombres son falsamente divisivos y los fenómenos son co- o interdependientes; pero en el plano pluralista de los fenómenos comunes, los nombres son valiosos y la dependencia extrema resulta engañosa.[63]

Cabe mencionar, de paso, que la expresión espiritual de la creencia en el monismo es la ecuanimidad.

---

62 Tal monismo es quizás la intención de los budistas en su concepto de *dharmakaya* , aunque si se les presiona, probablemente insistirían en equiparar este fundamento original del ser con *sunyata* (vacuidad).

63 En cualquier caso, esta es más o menos la doctrina budista de las Dos Verdades.

16. NEGACIÓN BUDISTA DEL ALMA

El mismo análisis anterior puede aplicarse a los seres humanos, pero solo hasta cierto punto. Si nos identificamos con nuestras experiencias corporales y mentales, llegamos a la conclusión de que también somos compuestos vacíos de esencia. La mayoría de los budistas se detienen ahí y declaran que, por lo tanto, no tenemos un yo. Pero aquí cometen un error, pues es erróneo limitar nuestra experiencia de los seres humanos a sus manifestaciones materiales y mentales [64]; evidentemente, somos conscientes de mucho más. Nuestras experiencias espirituales también deben tenerse en cuenta, y en ese caso debemos admitir que podemos llegar a ser conscientes (mediante un modo de

64 Como ya se ha señalado, en *Fenomenología* , capítulo V, y en *Meditaciones* , capítulo 12, los términos «yo», «conciencia» y «mente» se tratan a veces como equivalentes en el budismo, y otras veces se utilizan con significados ligeramente diferentes. Como consecuencia de esta ambigüedad, se proponen teorías erróneas y muchas inconsistencias permanecen ocultas.

experiencia que podemos llamar apercepción o intuición) de nuestro «yo» (o espíritu o alma).

En realidad, los budistas coinciden con este punto de vista al admitir que potencialmente o en última instancia todos somos Budas [65]; esto equivale a una admisión de la existencia del alma, aunque la mayoría rechazaría dogmáticamente dicha inferencia. Algunos afirman rotundamente que no hay alma; otros, en cambio, prefieren ser más crípticos y dicen: «hay y no hay; y no hay ni hay ni no hay» [66]. Pero lógicamente, estas dos (o más) posturas deben considerarse

---

65 Les doy un ejemplo (aunque me he topado con muchos). S. Suzuki escribe: «Así pues, es absolutamente necesario que todos crean en la nada. Pero no me refiero a la vacuidad… Esto se llama naturaleza búdica, o Buda mismo» (p. 117).

66 Para ser justos, véase Mu Soeng, pág. 125. Según este (excelente) comentarista, la doctrina *del anatman* nunca se concibió como una «declaración metafísica», sino como un «instrumento terapéutico». Como él mismo afirma: «El Buda respondió a la formulación brahmánica de una entidad permanente, el yo o atman, con silencio, sin tomar posición ni a favor ni en contra». Lógicamente, esto implicaría que el budismo considera la cuestión del yo como meramente *problemática* , sin afirmarla ni negarla. Sin embargo, en mis propias lecturas de textos budistas, he encontrado con frecuencia una *negación asertiva* del yo, o una mezcla de «sí y no, o ni sí ni no», en lugar de una simple evasión del tema. Otro comentario que merece la pena hacer aquí: la idea de un yo no debe identificarse con la idea brahmánica de un yo *permanente* ; esta última es una idea más específica que la primera, y la negación de esta última no implica lógicamente la negación de la primera. Apoyo la idea de un yo individual *impermanente* , atribuyendo permanencia únicamente al yo universal (es decir, lo trascendente o Dios). Estos matices (y muchos otros) no deben pasarse por alto.

equivalentes, ya que su intención es simplemente que es erróneo afirmar que el alma existe.

Pero insistamos: nuestros cuerpos y mentes son compuestos e impermanentes, como los coches o los sueños, pero nos diferenciamos en que poseemos un yo relativamente permanente. (Digo «relativamente permanente» para recalcar que el alma individual no tiene por qué considerarse absolutamente eterna, aunque la fuente común de toda sustancia espiritual —que muchos identificamos con Dios—[67]sea necesariamente absolutamente eterna).

Por yo (o espíritu o alma) entendemos *el Sujeto de la conciencia* (es decir, la «persona» que experimenta, conoce, percibe, concibe, sabe, etc.) y *el Agente de la voluntad y la valoración* (es decir, la «persona» que desea, quiere, valora, etc.). Tenga en cuenta esta definición, que a menudo ignoran quienes niegan la existencia del yo.

Una máquina, un ordenador o un robot no tienen yo; nosotros (los humanos, y al menos los animales superiores) sí, evidentemente: todos lo sabemos. Este yo que conocemos no es nuestro ego (un conjunto de aspectos de nuestro cuerpo y mente), aunque la mayoría tendemos a confundir nuestro yo con nuestro ego.

El yo que conocemos se manifiesta en cada uno de nuestros actos de cognición, voluntad o valoración, como aquel que participa en dicho acto. Aunque no es fenoménico, somos

---

[67] Para más información, véase el capítulo 8 de mis *Meditaciones* .

perfectamente capaces de ser conscientes de él. Si bien no es fenoménico, el yo se relaciona con los fenómenos (tanto con los de su propio cuerpo y mente como con los que se encuentran más allá) ya sea como testigo de ellos (es decir, mediante la cognición), o al verse afectado por ellos o (al conocerlos) influenciado por ellos, o al afectarlos (mediante la voluntad). Pero, aunque se relaciona así con los fenómenos en diversos grados, no es idéntico a ellos ni debe identificarse con ellos.

La negación budista del yo se presenta como empírica: la experiencia corporal y mental se examina minuciosamente, y en ella solo se observan fenómenos pasajeros. Sin embargo, sostengo que dicho análisis se basa en datos incompletos; no tiene en cuenta la autoconciencia intuitiva del Sujeto y del Agente. El yo se ignora deliberadamente a modo de prejuicio, en lugar de negarse como resultado de una observación imparcial. El no-yo no es aquí una conclusión, sino una premisa: un dogma, una ideología.

Además, cabe destacar que la negación de cualquier término (ya sea el término «yo» o cualquier otro) no puede ser lógicamente puramente empírica. Nunca percibimos una negación; simplemente buscamos, sin éxito, la positiva correspondiente, y por lo tanto, *inductivamente* , «inferimos» que aquello que se niega está ausente. Esta conclusión no es necesariamente definitiva: se trata de una hipótesis que puede ser refutada posteriormente si se encuentran nuevos datos que la desmientan, o incluso si se halla una hipótesis alternativa respaldada con mayor frecuencia por la evidencia.

Así pues, el no-yo no puede ser —como lo presenta el budismo— un producto puramente empírico de la meditación profunda; según la lógica, su negatividad lo convierte necesariamente en una construcción *racional* . Por consiguiente, no es una verdad absoluta de ningún tipo, sino una mera generalización que va desde «He buscado diligentemente, pero hasta ahora no he encontrado un yo» hasta «no había ningún yo que encontrar». No es perceptual, sino *conceptual* ; es una tesis como cualquier otra, sujeta a dudas y debate, y que requiere demostración (al menos en el sentido inductivo). Si no se encuentra ninguna inconsistencia en su contratesis, la idea de un yo también puede sostenerse legítimamente.

Así, aunque admitamos que el cuerpo y la mente carecen de esencia, podemos afirmar que existe un alma. El alma no es la esencia de los fenómenos del cuerpo y la mente, sino una entidad distinta, no fenoménica, que reside en ellos, se interseca con ellos o [68]los alberga de alguna manera. El cuerpo y la mente constituyen simplemente el ámbito terrenal del alma, es decir, un dominio particular del mundo

[68] Solemos considerar el alma como algo insignificante, algo que reside en algún lugar del cuerpo o, en el mejor de los casos, que lo abarca por completo. Sin embargo, deberíamos al menos contemplar la posibilidad de la idea opuesta: que el alma es enorme en comparación con el cuerpo, es decir, que el cuerpo es una pequeña huella dentro del alma o un apéndice menor. Nuestra percepción de su tamaño relativo depende, en realidad, de la importancia relativa que les atribuimos, es decir, de la frecuencia con la que centramos nuestro interés en una u otra.

sobre el cual esa alma individual [69]posee facultades especiales de conciencia y voluntad.

Esta postura coincide con la de los defensores de la vacuidad, al menos en la idea de que el yo no debe confundirse con el cuerpo y la mente. Asimismo, el hecho de que el alma sea no fenoménica, es decir, que no sea una entidad material ni mental, no excluye lógicamente que también esté «vacía» de esencia . Pero, mientras que ellos afirman que el yo no existe, nosotros insistimos en que, incluso si el alma individual estuviera vacía, evidentemente existe, del mismo modo que el cuerpo y la mente existen independientemente de lo que digamos sobre ellos.[70]

En cualquier caso, es manifiestamente absurdo afirmar o insinuar, como hacen los budistas, que *un ser inexistente* puede pensar que existe y (al alcanzar la iluminación) darse cuenta de que no existe. Un ser inexistente no puede pensar ni darse cuenta de nada; no es una entidad ni una cosa, simplemente no es nada. Un ser existente, en cambio, sí puede (como hacen estos budistas existentes) pensar que no existe y otras tonterías semejantes. No hay lógica alguna en la postura de la no existencia.

---

69 O alma individualizada. Digo esto para recalcar que el alma individual puede considerarse una subdivisión artificial del alma universal (o de Dios, en términos judaicos).

70 En mi opinión, todo aquello que parece existir, existe (aunque solo sea en apariencia). ¿Es real o ilusorio? Estas caracterizaciones son objeto de debate y dependen de numerosos factores lógicos.

La idea de la no existencia del yo puede considerarse un apoyo al materialismo (en un sentido amplio del término, que incluye los fenómenos mentales dentro del ámbito de la materia). Por eso, a muchas personas les resulta atractiva hoy en día: deseosas de rechazar las exigencias y limitaciones de la ética de las religiones monoteístas, pero anhelando conservar o introducir cierta espiritualidad en sus vidas, adoptan la negación del alma.

Todo esto no pretende negar la importancia crucial del *desapego del yo* en la meditación y, en general, en el desarrollo espiritual. Coincido plenamente con la enseñanza budista en que el yo, en algún momento, se convierte en un impedimento para la iluminación y debe ser efectivamente olvidado para contemplar las cosas tal como son.[71]

Pero, en mi opinión, la tesis de la no-identidad no debe tomarse literalmente. Creo que los budistas la formularon como un *upaya* , un medio hábil [72], para facilitar el olvido del yo. Es más fácil olvidar lo que uno cree que no existe que olvidar lo que uno cree que sí existe. Por lo que veo (en mi etapa actual de desarrollo), aunque la incredulidad en el yo tiene algunas ventajas prácticas, no existe una justificación teórica suficiente para tal doctrina.

---

71 El judaísmo concuerda con esta postura epistemológica y ética, como lo demuestra, por ejemplo, esta afirmación del Baal Shem Tov: «Antes de encontrar a Dios, debes perderte a ti mismo». (De *Un tesoro de citas judías*) .

72 En definitiva, al budismo no le interesa la filosofía descriptiva; lo que le preocupa es liberarnos espiritualmente. Si una idea resulta eficaz como medio para lograr ese fin, se enseña.

Decimos coloquialmente que nuestra mente está "vacía" cuando, por un momento, carece de sentimientos o pensamientos, algo que a veces ocurre de forma natural. En ese estado mental, solemos estar menos distraídos y podemos observar lo que se nos presenta sin interferir. A veces, esa sensación común de vacío mental se experimenta como una especie de desapego momentáneo o incluso de alienación del mundo que nos rodea, como cuando nuestra mirada se pierde y nos quedamos mirando al vacío sin ver nada.

El significado budista de la palabra vacuidad es, por supuesto, mucho más complejo, aunque no del todo ajeno a ella. Aplicado objetivamente, a las cosas que están más allá o dentro de la mente, significa que se las observa sin recurrir a categorías o hipótesis superpuestas. Aplicado subjetivamente, el término implica que el yo es una ilusión de la conciencia, es decir, que nuestra percepción de un alma cognoscente es igualmente una mera idea superpuesta.

Pero, ¿debemos aceptar esta afirmación budista por fe, o logran demostrarla de forma irrefutable? El mero hecho de que esta doctrina se proclamara en el pasado y que muchas autoridades la reivindiquen a lo largo de los siglos no la convierte en una verdad absoluta. Debemos tener la libertad de dudar de ella, de cuestionarla y de plantear objeciones, sin ser acusados de herejes o ignorantes.

17. EL ESTADO DE LAS PERCEPCIONES SENSORIALES

Me gustaría explorar aquí algunos aspectos más de la controversia entre el materialismo y el mentalismo [73]. Cabe señalar que ambas posturas reconocen los fenómenos mentales: la visión mentalista (o centrada únicamente en la mente) acepta los fenómenos mentales excluyendo los materiales, mientras que la visión materialista (tal como se entiende aquí [74]) acepta los fenómenos materiales sin excluir

[73] Véanse también mis comentarios anteriores sobre este tema en *Lógica del futuro* (capítulos 60-62), *Ilógica budista* (capítulos 4 y 5), *Fenomenología* (capítulos I-IV), *Reflexiones* (capítulo 2, secciones 16 y 17) y *Meditaciones* (capítulo 32).

[74] Ignoro la hipótesis de la «materia pura», conocida como conductismo en la filosofía y la psicología modernas, porque es claramente acientífica, ya que ignora deliberadamente todos los fenómenos mentales, tratándolos como inexistentes (y no solo como formas enrarecidas de materia). Los fenómenos mentales son hechos fenomenológicos y no pueden descartarse como irrelevantes. El hecho de que hasta la fecha no podamos detectarlos ni medirlos materialmente no justifica una tesis materialista, puesto que constituiría un argumento circular.

los mentales del mundo (aunque limita su aparición a "mentes" como la nuestra).

¿La percepción sensorial es objetiva (y por lo tanto válida) o subjetiva (y por lo tanto inválida)? Es decir, ¿el mundo que percibimos aparentemente a través de nuestros órganos sensoriales es material, o es tan mental como los fenómenos que proyectamos en nuestra imaginación? La mayoría de las personas, incluyendo a la mayoría de los científicos y filósofos, aceptan las cosas tal como parecen a primera vista y optan por la tesis materialista. Pero algunos filósofos, como George Berkeley en Occidente o la Escuela Yogacara en Oriente, argumentarían que esta conclusión de «sentido común» es precipitada y prefieren la alternativa mentalista.

Estos últimos sugieren que toda la noción de órganos sensoriales es errónea, porque si suponemos que hay una entidad cognoscente encerrada en un cuerpo físico con órganos de sensación, a través de los cuales se obtiene información de otros cuerpos físicos más allá, la información realmente cognoscida por la entidad-sujeto no son los *objetos físicos* supuestamente en contacto con los receptores sensoriales, sino la información *mental. productos* de tales supuestos objetos en el otro extremo del proceso de sensación, es decir, directamente opuesto al que conoce.

Si, entonces, lo que percibimos no son objetos físicos, sino supuestos productos mentales de ellos, se deduce que todos nuestros objetos de percepción son mentales y ninguno es material. Es decir, incluso nuestro cuerpo aparente (incluidos los órganos sensoriales que parece contener) es, en efecto, un

mero fenómeno mental; y tampoco hay razón para suponer que el mundo material que aparentemente se encuentra más allá de él sea otra cosa que mental.

Es decir, para concluir este argumento, la distinción misma entre lo mental y lo material debe abandonarse por ser una idea absurda, y solo los objetos mentales deben considerarse reales. Los fenómenos que normalmente se clasifican como materiales son tan mentales como las imaginaciones (aunque quizás menos fáciles de controlar). Su apariencia es suficientemente real, pero su materialidad es ilusoria. Por lo tanto, el materialismo es una filosofía ingenua, y el mentalismo es la doctrina correcta.

Siempre he sostenido que este argumento escéptico es lógicamente *contradictorio* , ya que parte de la premisa de que el cuerpo y sus órganos sensoriales existen en un sentido material, y concluye que no existen tales cuerpos ni órganos sensoriales materiales. Una conclusión no puede contradecir la(s) premisa(s) de la(s) que se deriva; por lo tanto, este argumento debe ser lógicamente erróneo.

Pero ahora se me ocurre que este contraargumento mío podría ser injusto, y deseo revisarlo. Se me ocurre que es formalmente aceptable que una conclusión contradiga su(s) premisa(s); esto es precisamente lo que significan las proposiciones paradójicas (singulares). Una proposición de la forma «Si P, entonces no P» es lógicamente legítima (si no va acompañada de una segunda proposición de la forma «Si no P, entonces P», pues en tal caso tenemos una doble paradoja insoluble, es decir, una contradicción). La

conclusión lógica de «Si P, entonces no P» (sola [75]) es la proposición categórica «No P».

En el caso que nos ocupa, la premisa P es «existe un cuerpo material con órganos sensoriales» y la conclusión NotP es «no existe tal cosa». Esta inferencia es perfectamente plausible y legítima según las leyes del pensamiento. Es decir, en lugar de considerar el argumento de los escépticos como contradictorio, podríamos sugerir que han demostrado que el materialismo es inherentemente paradójico y, por lo tanto, contradictorio, y que han concluido correctamente que el mentalismo es la única tesis internamente coherente de las dos.

Sin embargo, desde el principio he comprendido la falsedad de este argumento, cuando sostuve, en mi *obra Lógica del futuro* (capítulo 62), que la solución a este dilema radicaba en negar la idea de que lo que percibimos, cuando parecemos percibir objetos materiales a través de los sentidos, sean imágenes mentales de dichos objetos. Creo que este es el error conceptual sobre la naturaleza de la percepción sensorial, que lógicamente conduce al escepticismo. John Locke cometió este error, y David Hume lo detectó rápidamente (aunque no pudo corregirlo).[76]

---

[75] Es decir, solo en combinación con “Si no P, entonces no P”.

[76] Por cierto, en la filosofía occidental de la Ilustración (sin confundir, por supuesto, esta etiqueta con el concepto budista de conocimiento supremo), la palabra «sensación» se utilizaba de forma demasiado vaga. No se hacía una gran distinción entre las sensaciones táctiles, olfativas y gustativas, por un lado, y las visuales y auditivas, por otro.

Locke tenía buenas intenciones, empeñado en justificar el sentido común; pero su planteamiento era imperfecto y, sin duda, conducía a la radical conclusión de Berkeley. Sin

---

[Cabe señalar que, lingüísticamente, tendemos a relacionar los sentidos del tacto, el olfato y el gusto. Así, en inglés, «feeling» puede referirse a sensaciones táctiles (incluidos los sabores frío y caliente), sensaciones de funciones corporales (digestivas, sexuales, etc.), sensaciones viscerales (corporales, de origen mental) o emociones vagamente mentales; y «sensing» puede referirse a sensaciones físicas o vagas sospechas mentales. Asimismo, en francés, la palabra « *sentir* » corresponde no solo a las palabras «to feel» y «to sense», sino también a «to smell» (de donde proviene la palabra inglesa «scent»).]

Sin embargo, las tres primeras sensaciones son mucho más fáciles de malinterpretar que las dos últimas. Por ejemplo, a los humanos nos resulta mucho más difícil identificar a alguien basándonos en las sensaciones táctiles, olfativas o gustativas que en las visuales o auditivas. Con esto quiero decir que las sensaciones táctiles (etc.) suelen informarnos sobre el estado *de nuestro propio cuerpo.* Las imágenes y los sonidos *son causados por algún otro cuerpo externo* , mientras que las vistas y los sonidos son *aspectos del objeto externo mismo* que nosotros (el Sujeto) percibimos de alguna manera. Al menos, así nos parecen las cosas a primera vista. Por supuesto, debemos pasar de este Realismo Ingenuo a un Realismo más Sutil. En cualquier caso, cada modo de sensación tiene su valor y no deben agruparse todos.

Por cierto, otro término vago en esta escuela ha sido «ideas». Este término se ha usado indiscriminadamente, a veces aplicado a recuerdos perceptivos, otras veces a proyecciones visuales o auditivas, y otras veces a constructos conceptuales, sean o no verbales. Sin embargo, estas distintas «entidades» mentales tienen significados muy diferentes en la formación del conocimiento. Claramente, los datos relativamente empíricos tienen más peso que las producciones más abstractas. Distinguir entre diferentes tipos de «sensaciones» e «ideas» es fundamental si queremos evaluar con precisión los componentes del conocimiento.

embargo, existe una solución lógica a esta dificultad: concebir los órganos de los sentidos como capaces de permitirnos percibir los objetos materiales *en sí mismos* , o (más precisamente) al menos ciertos aspectos de ellos, en lugar de solo algunos productos mentales derivados de ellos. Si reflexionamos, nos daremos cuenta de que esto es lo que solemos suponer que hacemos cuando percibimos el mundo que aparentemente nos rodea.

Este escenario es, sin duda, difícil de explicar, pero ofrece una posible justificación para el materialismo (una versión coherente y no ingenua) y, por lo tanto, una defensa eficaz contra la conclusión escéptica del mentalismo. De este modo, la paradoja inherente al materialismo ingenuo no se ignora ni se niega, y sin embargo, la conclusión mentalista no se deriva de él, ya que se propone una tercera tesis.

Esta tercera tesis es que la sensación, en lugar de implicar percepción indirecta, hace posible **la percepción directa** (*quizás mediante la producción de algún tipo de estructura física en el cerebro que sirve de vía de acceso para que la conciencia del sujeto entre en contacto directo con el objeto percibido*). Esta tesis no queda, por su mera formulación, probada de forma definitiva , nótese bien; pero al menos sirve para poner en duda la doctrina mentalista.

De este modo, se nos presentan dos hipótesis contrapuestas, ambas aparentemente igualmente plausibles para explicar la experiencia; y así se reabre la cuestión de la materialidad frente a la mentalidad de los objetos de ciertas percepciones. El problema pasa de ser deductivo (que favorece el

mentalismo) a inductivo (en el que ambas doctrinas son al menos igualmente plausibles).

Posteriormente, presento argumentos adicionales para demostrar la razonabilidad de la perspectiva del sentido común (materialista). Dado que la distinción entre materia y mente se basa precisamente en esta perspectiva, los mentalistas no pueden utilizarla para declarar que todos los objetos son mentales en lugar de materiales. Desde su punto de vista, tal distinción no surgiría en primer lugar, y no comprenderíamos las diferentes intenciones de estos dos términos.

Además, he sugerido que la distinción podría explicarse fenomenológicamente, al afirmar que los fenómenos mentales son meramente visuales y/o auditivos, pero carecen de otras cualidades fenomenológicas. Los fenómenos mentales corresponden a los experimentados a través de la vista y el oído, mientras que las sensaciones de tacto, olfato y gusto parecen no tener formas equivalentes en la mente. Nuestra memoria puede reconocerlas, pero aparentemente no puede reproducirlas.

En otras palabras, quizás reconocemos la materialidad en virtud de [77]las sensaciones táctiles, olfativas y gustativas, aun

[77] Sobre todo el tacto. Nótese que uno de los significados del término «sustancialidad» se refiere a la dureza de un objeto material al tacto. Los sólidos son los más sustanciales, resistiendo toda presión. Por el contrario, debido a su flexibilidad, los líquidos son algo menos sustanciales, y los gases, aún menos. Pero todos los estados de la materia también se conocen, en cierta medida, a través de otras sensaciones, como el calor y el frío, etc.

cuando el ámbito mental carezca de estas modalidades fenomenológicas específicas. Los fenómenos visuales y auditivos son ambiguos, es decir, podrían ser materiales o mentales; pero (sugiero tentativamente) las demás modalidades son claramente materiales.

Una posible explicación es que los sentidos del tacto, el olfato y el gusto son biológicamente más básicos, mientras que los de la vista y el oído se encuentran en un nivel evolutivo superior. Los primeros son más cualitativos y están relacionados con el placer y el dolor, siendo aplicables a cualquier ser sensible, mientras que los segundos son más espaciales y temporales, lo que implica una forma de vida más compleja.

También es importante señalar que los mentalistas consideran que la conciencia de los objetos mentales requiere menos explicación que la conciencia de los objetos materiales. Para ellos, el conocimiento a través de los sentidos es difícil de explicar, dada la distancia entre el sujeto que conoce y dichos objetos; mientras que los objetos mentales son más cognoscibles por estar más cerca de nosotros. O, si no se trata de una cuestión de distancia, tal vez consideren que el sujeto que conoce es de la misma sustancia que los objetos mentales.

Pero debemos darnos cuenta de que la conciencia de los objetos mentales es tan maravillosa, misteriosa y milagrosa como la conciencia de los objetos físicos.

Considerar los objetos mentales como si fueran de la misma materia que el yo cognoscente (porque coloquialmente los

agrupamos como constituyentes de la «mente» o psique) es un error. Los objetos mentales, como los recuerdos, las imaginaciones o las ideas, no son conscientes en sí mismos: son siempre objetos, nunca sujetos de la conciencia; por lo tanto, no pueden equipararse esencialmente al alma que los conoce.

En cuanto a la distancia: ¿con qué fundamento se considera que los objetos físicos están más lejos que los objetos mentales? Tales consideraciones espaciales solo son posibles si ubicamos el alma en un continuo que incluya objetos mentales y materiales. Pero, en realidad, no creemos estrictamente en un continuo común a ambos, aunque algunas proyecciones mentales (alucinaciones) a veces parecen habitar el mismo espacio que las cosas físicas. Además, desconocemos el «lugar» exacto del alma: ¿está en el corazón, en el cerebro, contigua al cuerpo, fuera de él, o se encuentra en alguna otra dimensión del ser?

Cabe añadir que la autoconciencia, es decir, la intuición del yo por uno mismo, no difiere esencialmente de estos dos tipos de conciencia: solo *los objetos* varían en los tres casos. Es decir, ya sean los objetos mentales, materiales o espirituales en su «sustancia», la conciencia sigue siendo una misma relación especial. Esta misma reflexión se aplica también a la conciencia «trascendental», es decir, la conciencia de Dios o del Fundamento Último del Ser; esto también es conciencia. Cualquiera que sea el tipo de objeto involucrado, la conciencia sigue siendo maravillosa, misteriosa y milagrosa.

Por lo tanto, afirmar el mentalismo en lugar del materialismo no es tan significativo para la teoría del conocimiento como podría parecer a primera vista. La aparente ganancia de credibilidad que supone tal cambio de paradigma se desvanece una vez que nos planteamos la pregunta: ¿pero qué es la conciencia?

18. EL ESTADO DE LOS SUEÑOS Y LAS ENSOÑACIONES

¿Necesitamos lógicamente un marco de referencia absoluto para comparar todos los demás y así poder afirmar que un marco de referencia es relativo? Si así fuera, la teoría de Einstein sobre la relatividad del espacio-tiempo sería impensable. No podría afirmar que todos los marcos de referencia son relativos. Pero no hace tal afirmación por *deducción* desde una posición privilegiada. Lo que dice, más bien, es que (debido a que la velocidad de la luz se mide de la misma manera en todas las direcciones) no podemos establecer un marco absoluto, y por lo tanto, estamos condenados a considerar como relativo todo marco de referencia que utilizamos. Este es un argumento *inductivo* , que implica una generalización a partir del conocimiento empírico existente.

Sigue siendo concebible que, en algún momento futuro, los científicos descubran otro medio físico para establecer un

marco de referencia absoluto. El mismo razonamiento puede aplicarse al principio de Heisenberg sobre la imposibilidad de identificar con precisión y simultáneamente la posición y el momento de una partícula elemental. Este también es un principio teórico basado en consideraciones prácticas. Se fundamenta en una generalización de la negación, desde «no se encuentra» hasta «no se puede encontrar», pero sigue siendo concebible, aunque remotamente, que dicha regla se derogue en el futuro si encontramos otra forma de realizar las mediciones necesarias.

Estos ejemplos de las ciencias físicas pueden ayudarnos a comprender una cuestión de la metafísica. ¿Podemos afirmar lógicamente, como hacen algunos filósofos, que «todo es ilusorio» (o que «la experiencia de la vigilia es solo un sueño» u otras afirmaciones escépticas similares)? A primera vista, una afirmación como «todo es ilusorio» es contradictoria y, por lo tanto, definitivamente falsa, ya que «todo» formalmente debe incluir la propia afirmación, que queda así declarada ilusoria. Sin embargo, intentemos abordar la cuestión en términos menos deductivos y consideremos la afirmación como producto de la inducción.

Podemos llamar sueño a una experiencia porque tenemos otra a la que referirnos, que consideramos no onírica. Normalmente, *al* despertar nos damos cuenta: «Ah, solo estaba soñando». Excepcionalmente, sucede que *durante* un sueño nos percatamos de que estamos soñando, e incluso podemos despertarnos desde dentro del sueño (sin duda lo he experimentado varias veces). En cualquier caso,

caracterizamos nuestra experiencia dormida como «sueño» solo porque tenemos el recuerdo de una experiencia alternativa, la de estar despiertos. El concepto mismo de sueño parece basarse en dicha comparación.

¿O no? Al comparar la experiencia de la vigilia y el sueño, postulamos que la primera es más real que la segunda, y por lo tanto la clasificamos como «real» y la segunda como «ilusoria». Pero, ¿cuál es la base de tal distinción? Abordando el tema sin prejuicios, podríamos argumentar que (al menos para empezar) ambos conjuntos de experiencias están en igualdad de condiciones (en términos de la distinción entre realidad e ilusión), es decir, que no hay razón para dar prioridad a uno sobre el otro. Fenomenológicamente, tienen el mismo valor o estatus. No podemos determinar cuál es más real o más ilusoria que la otra, y por lo tanto debemos concluir que ambas son igualmente inciertas.

Un buen argumento a favor de esta perspectiva es la observación de que la mayoría de los sueños nos parecen bastante creíbles mientras los sufrimos. Esto demuestra *nuestra credulidad innata* , la facilidad con la que tendemos a creer en las experiencias. Al ver lo ingenuamente crédulos que somos mientras dormimos, bien podríamos preguntarnos si nuestra credulidad en estado de vigilia es igual de absurda, y llegar a pensar que nuestra vida aparente quizás también sea un sueño.

Este es quizás el significado que pretenden transmitir afirmaciones como «todo es ilusión»: sugieren nuestra

incapacidad para encontrar un marco de referencia absoluto que podamos denominar «realidad». Pero la respuesta a tal objeción sería la siguiente: contrariamente a lo que afirman algunos filósofos, en la práctica no etiquetamos ciertas partes de la experiencia como «realidad» y relegamos otras al estatus de «ilusión» con certeza y de forma definitiva. Tales juicios no son absolutos, sino que están sujetos a cambios mediante el razonamiento inductivo.

El principio básico de la inducción es que toda apariencia debe considerarse como "realidad" *hasta que* , es decir, hasta que, si acaso, los conflictos entre ciertas apariencias, o entre ciertas apariencias y consideraciones lógicas, nos obliguen a relegar la apariencia en cuestión al estatus de "ilusión".

A primera vista, no podemos distinguir entre realidad e ilusión. No clasificamos la realidad como ilusión desde una posición privilegiada y neutral, sino que partimos de la premisa de que todo lo que (aparentemente) experimentamos es real, y solo consideramos algunas experiencias como ilusorias como último recurso. Incluso entonces, evidencias o razonamientos posteriores pueden hacernos cambiar de opinión y concluir que lo que parecía ilusorio era real y lo que parecía real era ilusorio.

La distinción entre estas dos caracterizaciones de la apariencia es, por lo tanto, esencialmente una conclusión holística e hipotética, más que una premisa absoluta. Cuantos más datos tengamos en cuenta al formular tales juicios, más certeros se vuelven. La suposición inicial es que una

apariencia es real. Pero la credibilidad inicial sigue siendo condicional, ya que debe confirmarse y nunca refutarse.

Esto es obvio, porque lo único en lo que podemos basar nuestro conocimiento son nuestras experiencias (físicas, mentales o no fenoménicas) y nuestra facultad racional (para discernir dichas experiencias). Contamos con datos y un método, pero aún así debemos avanzar hacia la certeza mediante un proceso largo y, en gran medida, inductivo.

Al principio (ingenuamente), apariencia, existencia y realidad son una misma cosa para nosotros. Gradualmente (con mayor sutileza), distinguimos las apariencias como existencias que hemos conocido, y las realidades como apariencias que han resistido el paso del tiempo en cuanto a su coherencia con otras experiencias y con cuestiones lógicas. Las ilusiones son apariencias que no han superado alguna prueba.

La comparación y el contraste son fundamentales para distinguir entre las experiencias de vigilia y los sueños. Dado que las primeras parecen más sólidas y regulares que los segundos, las denominamos «vida real» y los segundos «sueño». Es necesario considerar ambos conjuntos de experiencias antes de realizar esta clasificación, y son precisamente las características que percibimos *en ellas* las que nos llevan a este juicio racional. Por lo tanto, queda abierta la posibilidad de una evaluación posterior, por ejemplo, si encontramos un tercer conjunto de experiencias que parezca aún más real que los dos anteriores.

Esta es la afirmación del misticismo: que existe una realidad superior, en relación con la cual (cuando la alcanzamos mediante la profecía, la meditación u otros medios) la experiencia ordinaria parece un mero sueño (nótese el uso de la analogía). Es en ese contexto que se vuelve perfectamente legítimo decir: «todo es ilusión», lo que significa, más precisamente, «todo *lo que existe en la experiencia ordinaria* es ilusorio», es decir, en comparación con todo lo que existe en la experiencia extraordinaria. La proposición es lógicamente coherente, porque su intención no es tan general como aparenta en su breve formulación verbal.

Por supuesto, según la lógica inductiva, si alguien *solo tuviera* la experiencia que llamamos soñar, tendría que considerar esa experiencia como la realidad. Del mismo modo, quien nunca ha tenido una experiencia mística está obligado a asumir que su experiencia ordinaria en estado de vigilia es la realidad.

De ello se deduce que solo quien haya experimentado personalmente un tercer contenido experiencial, radicalmente diferente, puede afirmar legítimamente que nuestra experiencia ordinaria se asemeja a un sueño. Quien luego repita la misma afirmación *sin* haber tenido él mismo la experiencia extraordinaria correspondiente, simplemente expresa su fe (religiosa). El estatus epistemológico de dicha fe no es nulo, pero no es equivalente al de la experiencia personal. Se trata de una creencia provisional, un acto de esperanza (o temor), basado indirectamente en la experiencia

relatada por otra persona , pero no una creencia basada directamente en la propia experiencia.

Cabe señalar que, incluso sin referirnos a ninguna experiencia mística, no es incorrecto afirmar que la mayor parte de nuestra experiencia en vigilia equivale a soñar. ¿Qué es soñar mientras dormimos? Una serie de proyecciones mentales; la invención de escenarios fantásticos. Y, en realidad, esto es precisamente a lo que la mayoría de nosotros dedicamos la mayor parte del tiempo despiertos: proyectamos imágenes o sonidos mentales, visualizando información extraída directamente de nuestra memoria o derivada indirectamente al reorganizarla. Por lo tanto, podemos decir con razón que soñamos, aunque lo llamemos ensoñación.

En última instancia, los únicos momentos en que *no* soñamos son esos raros instantes en los que estamos completamente absortos en *el aquí y ahora* de la experiencia directa.

Sin embargo, según quienes afirman haber tenido experiencias místicas de alguna realidad trascendental, incluso este «aquí y ahora» (compuesto por fenómenos materiales y/o mentales) debería considerarse un sueño. Esta última afirmación es tan radicalmente metafísica o trascendental como puede serlo, al postular que toda experiencia fenoménica es onírica. Desde esta perspectiva, los sueños durante el sueño son fantasmas dentro de un sueño mayor, y la experiencia en vigilia también forma parte de ese sueño mayor.

La gente, ingenuamente, se aferra a su cuerpo físico para justificar su percepción de la realidad material, pero al hacerlo, no tienen en cuenta que, al soñar, suelen estar representados en sus sueños por una imagen mental de un cuerpo. Si este cuerpo imaginario les parece creíble mientras sueñan, ¿por qué no podría el cuerpo físico que experimentan estando despiertos parecerles igualmente creíble?

La materialidad, y su distinción de la mentalidad, debe entenderse en última instancia como una hipótesis conceptual que podemos adoptar filosóficamente porque ordena nuestro mundo de la experiencia (sea cual sea su naturaleza o condición) de manera inteligente y coherente. No es un axioma, un principio ontológico fundamental, sino un principio organizador sujeto a dudas, que solemos favorecer por su continua utilidad y éxito tanto intelectual como práctico.

19. EL ESTADO DE LAS CONCEPCIONES

El **concepto** de algo (o cosas), llamémoslo X, es *la suma total de todas las observaciones, creencias, pensamientos, conocimientos probados inductiva o deductivamente, opiniones e imaginaciones que nosotros (individual o colectivamente) hemos acumulado a lo largo del tiempo en relación con* ese/esos objeto/s. – Denominemos a estos eventos cognitivos o intenciones: A, B, C, D, etc. Nótese bien que la etiqueta "X" se refiere a los objetos X, a los que se refiere el concepto de X, no al aparato mental o idea mediante la cual conocemos o creemos conocer esos objetos.

Aunque coloquialmente decimos que X "contiene" A, B, C, D…, un concepto no debe concebirse como un recipiente que contiene varias entidades mentales relevantes, como una cesta llena de manzanas y naranjas. Se entiende mejor como un conjunto de flechas que apuntan a diversos fenómenos percibidos, objetos de intuición y abstracciones relacionadas, que en conjunto influyen en nuestra idea general de X.

Nuestro concepto de X (un individuo o una clase) es el conjunto de creencias que tenemos sobre él.

El concepto de X no debe considerarse equivalente a su definición (como hacen los kantianos), y mucho menos al nombre «X» (como hacen los nominalistas). El nombre es simplemente una etiqueta física, o al menos mental, que nos permite centrarnos más fácilmente en el concepto, o más precisamente en su contenido (es decir, los objetos a los que se refiere). En cuanto a la definición, no es la totalidad de X, sino que consiste en una o varias *características exclusivas y universales* de X (por ejemplo, A) entre otras (como B, C, D, etc., que también pueden ser distintivas y estar siempre presentes, o no). Se selecciona un aspecto como definitorio porque resulta útil para los procesos de pensamiento complejos. La definición es, por lo tanto, algo tanto empírico como racional.

La definición "X es A" no es, por lo tanto, una tautología, sino que contiene información. Implica dos proposiciones: la predicación de que "X es A" y la afirmación de que "A es la definición de X". Esta última es una proposición *adicional* ; implica la primera, pero no a la inversa. Podemos saber que X es A, sin pensar aún, o pensando erróneamente, que A es la mejor definición de X. Nuestra idea de X sería igual a A si todo lo que supiéramos o pensáramos sobre X fuera A; este escenario es claramente muy improbable, aunque tal escasez de información es teóricamente concebible. En la práctica, nuestra idea de X incluye mucho más, a saber: B, C, D, etc.

No llegamos al concepto de hombre a través de la definición de «animal racional», sino a través de *la experiencia acumulada* de los hombres. La definición es solo una proposición posterior, mediante la cual intentamos hallar la esencia de la masculinidad, o al menos, de los hombres. La definición propuesta es en sí misma producto de la experiencia y no una invención *a priori* o arbitraria. Podemos tener durante mucho tiempo un concepto vago de X, sin haber encontrado una definición adecuada. Cuando encontramos una definición, no es necesariamente definitiva. Es una hipótesis. Podría resultar inadecuada (por ejemplo, si se encontraran animales racionales en otros planetas), en cuyo caso sería necesario proponer alguna diferencia adicional o una definición completamente nueva de hombre.

Cabe señalar que **la tautología** se produce cuando el predicado ya se menciona *explícitamente* en el sujeto, o el consecuente en el antecedente. Así, «X es X», «XY es Y», «si X, entonces X», «si X + Y, entonces Y» son todas tautologías. De ello no se deduce que tales proposiciones sean consideradas necesariamente *verdaderas por la lógica* . Su verdad depende de la existencia real del sujeto o de la veracidad del antecedente. Pues es evidente que este último puede ser meramente imaginario o hipotético, como por ejemplo en «los unicornios tienen un cuerno». Por lo tanto, la tautología no es prueba de verdad.

Es evidente que una definición como «el hombre es un animal racional» no es tautológica en sentido estricto. Sin embargo, algunos consideran la definición como una

tautología implícita, al extender el concepto. Quienes lo hacen, lo hacen porque creen que el concepto definido es idéntico a su definición. Por supuesto, no estoy de acuerdo con esto, por las razones ya expuestas. Aun así, cabe señalar que si la tautología no es prueba de verdad en el caso de las tautologías explícitas, como se acaba de explicar, lo mismo ocurre con mayor razón en el caso de las implícitas.

Mediante la definición, intentamos identificar las « **esencias** » de las cosas. La esencia de algo concreto rara vez, o nunca, es algo concreto en sí mismo, es decir, empíricamente evidente. En la mayoría de los casos, las esencias son *abstracciones* . No podemos generar una sola imagen mental o Idea Platónica del hombre que represente o refleje a todos los individuos. Simplemente señalamos la noción general de la masculinidad al definir al hombre como animales racionales, pero no podemos concretarla. Los términos constituyentes «racional» y «animal» son, a su vez, igual o más abstractos. Esta importante idea se comprende mejor al relacionarla con conceptos geométricos.

En el concepto de triángulo, se incluyen todos los triángulos posibles, físicos o imaginarios, tanto los ya conocidos como los que aún están por verse, con todas sus propiedades aparentes e interrelaciones. Si te pregunto cuál es la esencia de un triángulo, probablemente imagines y dibujes uno en particular. Pero esta no es la esencia; es *un ejemplo* , una mera instancia. No existe un triángulo concreto que contenga todos los triángulos posibles. La esencia de la triangularidad no existe concretamente; es solo una abstracción, un artificio

verbal o intencional. Es decir, por «esencia» de un triángulo entendemos « ***todo aquello que resulta distintivamente común a todos*** los triángulos», pero sabemos que no podemos producir mental ni físicamente tal entidad.

La esencia en estos casos es, por tanto, algo que se vislumbra en la lejanía. No podemos producirla directamente, sino, en el mejor de los casos, un triángulo concreto. Podemos, por supuesto, definir el triángulo con palabras como «una figura geométrica compuesta por tres líneas que se unen en sus extremos», o algo similar. Pero esta definición verbal oculta el concepto de «línea», que a su vez no puede concretarse salvo mediante ejemplos; simplemente elude la responsabilidad. Reduce el problema (de la esencia triangular) a otro problema (el de la esencia lineal), pero no lo resuelve realmente. Quizás por eso muchos lógicos y filósofos optan por el nominalismo. Pero no debemos permitir que esto nos lleve al escepticismo.

El conocimiento racional se basa en la suposición de que los particulares que *nos parecen tener* "algo distintivo en común" *efectivamente* lo tienen. Extrapolamos de la apariencia a la realidad, al menos hipotéticamente; es decir, partiendo de la premisa de que si alguna vez encontramos una observación específica o una razón lógica que lo exija, reclasificaremos la apariencia como una ilusión. Esta práctica no es otra cosa que *una aplicación del principio de inducción* a la conceptualización. Es lógicamente imposible argumentar en contra de este principio sin recurrir a él, explícita o implícitamente, puesto que todo argumento de

este tipo es, en última instancia, inductivo. Del mismo modo, al ser conceptual, cualquier supuesta teoría contraria a nuestra creencia en lo abstracto se desacredita y descarta fácilmente.

La esencia de un individuo es aquello que se concibe como inherente a él a través de todos los cambios posibles; la esencia de una clase es aquello que se concibe como compartido por todas sus posibles manifestaciones. Además, en ambos casos, la esencia debe encontrarse en esa cosa o clase de cosa, y en ninguna otra. Pero aunque generalmente no podemos, si acaso alguna vez, señalar empíricamente algo que se ajuste a esta definición de esencia, asumimos que cada cosa o clase posee tal núcleo, *porque de otro modo no podríamos reconocerla como una misma* cosa o clase. Esta suposición se basa en nuestra capacidad de discernimiento de similitudes y diferencias. Mediante dicho discernimiento, «señalamos» una esencia, aunque en realidad no la experimentemos.

Dado que las cosas similares (el individuo en diferentes momentos o los casos aislados de este tipo) parecen apuntar *en la misma dirección* , inferimos por extrapolación que apuntan *a algo* en común (la esencia aparente). Esto constituye una especie de reificación, no en algo concreto, sino en algo abstracto. Por lo tanto, hay algo de verdad en lo que dicen los filósofos budistas, a saber, que las esencias son vacías. Sin embargo, no deberíamos, como algunos de ellos, llegar a la conclusión negativa de que las esencias "no existen realmente" a partir de esta vacuidad. Pues, como ya

se mencionó, podemos basarnos en el principio de inducción para justificar nuestra inferencia. Siempre que no confundamos la existencia abstracta con la existencia concreta, no cometemos ningún error.

Podemos denominar a este conocimiento de las esencias *concepción o intuición conceptual* . Esto implica que, así como poseemos facultades cognitivas de percepción de concretos fenoménicos e intuición de concretos no fenoménicos, también poseemos una facultad cognitiva de concepción mediante la cual «vemos» las similitudes y diferencias entre los objetos. Cabe destacar que no se afirma que dicha intuición sea siempre verdadera; bien puede ser falsa *en ocasiones* , pero no puede declararse siempre falsa sin contradecirse a sí misma. Su veracidad, en principio, se verifica mediante el principio de inducción, exactamente del mismo modo que se verifica la veracidad de la experiencia. Es decir, podemos asumir que dicha intuición conceptual es verdadera en cualquier caso dado, a menos que exista una causa experiencial o racional para considerarla falsa.

Es muy importante comprender todo esto, ya que todo conocimiento racional depende de ello.

20. LAS LEYES DEL PENSAMIENTO EN LA MEDITACIÓN

Muchos comentaristas actuales suelen considerar que las tres leyes del pensamiento [78]son, en el mejor de los casos, relevantes únicamente para el discurso racional, y que no tienen ninguna relevancia, o incluso son contrarias, a la meditación, y mucho menos a su culminación en la iluminación. Nada más lejos de la realidad, como se explicará a continuación.

Las leyes del pensamiento son principalmente imperativos morales para el pensador, que le exigen ciertas actitudes cognitivas en todos sus procesos de pensamiento. Le instan a esforzarse para garantizar la máxima eficiencia y precisión de sus pensamientos. El aspecto metafísico de las leyes del

[78] A juzgar por las publicaciones en Internet y los debates sobre este tema.

pensamiento constituye un sustrato y resultado de este aspecto práctico.[79]

1. **La ley de identidad** es una postura general del "realismo".

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: afrontar los hechos; observarlos y pensar en ellos; admitir la factualidad de las apariencias como tales y la de los argumentos lógicos relacionados con ellas; aceptar cómo son las cosas (o al menos cómo parecen ser por ahora), que las cosas son como son, es decir, sean lo que sean; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **consciencia** , receptividad y lucidez. La antítesis de estas actitudes son la evasión, el prejuicio y el oscurantismo, que dan como resultado la pereza y el letargo [80].

   En el apogeo de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa como (según se dice) conciencia de la “así-esencia” (o “tal-esencia”) de la “realidad última”.

2. **La ley de no contradicción** es una postura general de "coherencia" (que es un aspecto del "realismo").

---

79 También podría decirse que ambos aspectos son «coemergentes», mutuamente significativos e igualmente importantes. Pero aquí quiero destacar el aspecto psicológico del tema.

80 Véase Kamalashila, pág. 253 .

En el *pensamiento discursivo* , esto significa: si bien se da crédito inicial a todas las apariencias tomadas individualmente, no aceptar dos apariencias contradictorias como ambas verdaderas (o reales), sino colocar una o ambas en la categoría de falsedad (o ilusión); buscar resolver o trascender todas las contradicciones aparentes; buscar la coherencia en los propios conceptos y teorías; rechazar las ideas inconsistentes como absurdas y las autocontradicciones como tonterías insostenibles; y así sucesivamente.

Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **armonía** , equilibrio y paz mental. La antítesis de estas actitudes son el conflicto, la confusión y la neurosis (o locura), que dan lugar a la inquietud y la ansiedad [81].

En la cúspide de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa (según se dice) como la "unidad" (monismo o monoteísmo) de la "realidad última".

3. **La ley del tercero excluido** es una postura general de "curiosidad" (que también es un aspecto del "realismo").

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: participar en la investigación y el estudio para llenar las lagunas en el conocimiento y ampliar sus fronteras; participar en la especulación y la teorización, pero siempre bajo la

81 Véase Kamalashila, pág. 249.

supervisión y guía de la racionalidad; evitar evasiones fantasiosas de la realidad, distorsionar los hechos y mentirse a uno mismo o a los demás; aceptar la necesidad de tomar decisiones definitivas y firmes en el futuro; y así sucesivamente.

Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **claridad** , juicio y comprensión. La antítesis de estas actitudes son la ignorancia, la incertidumbre y el engaño, que dan lugar a la duda y la indecisión [82].

En la cúspide de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa (según se dice) como la "omnisciencia" de la "realidad última".

Por lo tanto, propongo que, en lugar de abandonar las leyes del pensamiento al pasar del pensamiento ordinario a la meditación, y de esta a la iluminación, debemos atenernos a ellas, aunque reconozcamos que se expresan de forma algo diferente en cada etapa espiritual. Mientras que en el pensamiento discursivo la consciencia se expresa mediante la actividad intelectual, en la meditación el enfoque es más suave y sutil, y en la iluminación alcanzamos la contemplación pura.

82 Véase Kamalashila, pág. 258.

Cuando se alcanza tal comprensión final [83], las leyes del pensamiento no se quebrantan, sino que se hacen más evidentes. La «símilidad» es la esencia de la existencia; es el estrato más profundo de la identidad, no la ausencia de toda identidad. La «unidad» no es coexistencia ni fusión de opuestos, sino la disolución o trascendencia de todas las oposiciones. La «omnisciencia» no niega la experiencia y el conocimiento ordinarios, sino su máxima expresión y comprensión. Lo que en los planos inferiores del ser y del conocimiento parece oscuro, divergente e incierto, se perfecciona en el nivel más elevado.[84]

Aquellos maestros o comentaristas que afirman que las leyes del pensamiento se anulan una vez que trascendemos el discurso ordinario, simplemente malinterpretan sus experiencias. O bien su experiencia no es una verdadera «realización», o bien su interpretación particular de dicha

---

83 Sostengo, basándome en mi propia experiencia limitada, pero también en la lógica de esperar coherencia entre todos los niveles de existencia, que muchas personas con más conocimientos que yo estarían de acuerdo con las descripciones aquí presentadas de los reinos superiores.

84 Los filósofos budistas, y especialmente los mahayana, suelen enfatizar que el nirvana (el fundamento común de todo ser) y el samsara (la multiplicidad de apariencias cambiantes) son, en última instancia, uno y lo mismo. Aun admitiendo esto, debemos ser conscientes de su aparente diferencia. El objetivo principal de la idea filosófica del monismo («nirvana») es, por supuesto, resolver las contradicciones y las lagunas inherentes a la experiencia de la pluralidad («samsara»). Al mismo tiempo, la unidad del nirvana entra en conflicto con la multiplicidad del samsara. Debemos, de alguna manera, admitir e ignorar esta tensión. En realidad, todo esto sigue siendo un problema sin resolver en algún nivel.

experiencia es solo una conclusión errónea que no debería considerarse parte de la experiencia misma.

En lugar de las leyes de identidad, no contradicción y exclusión de cualquier término medio, proponen *una ley de no identidad, una ley de contradicción y una ley de los términos medios incluidos.* Según ellos, la realidad última es que nada tiene identidad, todas las contradicciones coexisten armoniosamente y pueden existir otras alternativas además de una cosa y su negación.

Como pruebas, aducen los principios budistas de la no-identidad, la impermanencia y la interdependencia.

Pero no pueden afirmar que algo carece por completo de "naturaleza", pues entonces, ¿qué es ese "algo" del que hablan? Si realmente no existe, ¿por qué y cómo lo estamos discutiendo? ¿Quiénes somos nosotros? Seguramente estas mismas personas admiten la existencia de una "realidad última" de algún tipo, aunque sea un sustrato único, infinito y universal [85]. Lo llaman "vacío", pero sin duda tal negación

---

85 El "gran yo" o "océano de permanencia", para usar las palabras de Dogen (p. 267). Nótese que Dogen no afirma aquí que no exista, sino que subraya que no regresamos *automáticamente* allí tras la muerte, como algunos sostienen, sino que estamos sujetos a diversos renacimientos según nuestro karma; implica que alcanzarlo es una comprensión ardua, no algo que se concede *gratuitamente* a cualquiera. Algunos identifican esta realidad última subyacente con el " *Deus sive Natura* " de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-1677). Pero me apresuro a añadir que no comparto la equiparación que hace Spinoza de Dios y Naturaleza, que implica que Dios, al igual que la Naturaleza, está sujeto al determinismo. Para mí, como en el judaísmo normativo, Dios es el creador libre y volitivo de la Naturaleza. Él la sustenta y

no es lógicamente sostenible sin admitir que se está negando algo positivo; una negación nunca puede ser un hecho primario.

De forma similar, podríamos argumentar que «impermanencia» significa la impermanencia *de* algo y «interdependencia» significa la interdependencia *de* dos o más cosas. No pueden afirmar la impermanencia infinita sin admitir la existencia prolongada en el tiempo de algo, por temporal que sea; y no pueden afirmar la interdependencia universal sin admitir conexiones causales entre hechos reales.

Existe una desafortunada tendencia a usar palabras sin prestar atención a sus implicaciones relacionales. Otro ejemplo de esta práctica es hablar de «conciencia» (o percepción, pensamiento o algún acto cognitivo similar), sin admitir que esto implica la conciencia *de* algo (llamado objeto) *por* algo (llamado Sujeto).

Esto se hace deliberadamente, para ajustarse al prejuicio ideológico de que no existe un yo consciente ni nada que conocer. De igual modo, para no tener que mencionar al Agente que realiza la acción, se oculta la voluntad y se hace que la acción parezca espontánea o mecánica. Se niegan a admitir que *alguien* sufre, piensa, medita o alcanza la iluminación.

---

la incluye. Es un mero producto suyo y solo una pequeña parte o aspecto de Él.

Otra afirmación frecuente es que nuestra experiencia común del mundo es como un sueño comparada con la realidad última. Esto implica que las leyes del pensamiento no se cumplen en un sueño. Pero, en realidad, incluso en un sueño, aunque las imágenes y los sonidos aparecen y desaparecen y parecen entrelazarse, no existe ninguna contradicción si observamos con atención. En cuanto a la diferencia entre el sueño y la vigilia, no se trata estrictamente de una contradicción, ya que se experimentan como dominios distintos del ser.

La contradicción es impensable, salvo en palabras (o intenciones) . *Ni siquiera* podemos imaginar una contradicción en el sentido que le da Aristóteles (ser y no ser a la vez en todos los aspectos). Solo podemos *afirmar (o vagamente creer)* que existe. Claro que solemos encontrarnos con aparentes contradicciones, pero eso no prueba que existan realmente. Es una ilusión, un conflicto entre interpretaciones verbales o sus equivalentes no verbales.

Formulamos teorías; estas generan contradicciones; las corregimos para que dejen de generarlas. Adaptamos nuestras construcciones racionales a la experiencia. No inferimos la existencia de contradicciones a partir de las contradicciones en nuestro conocimiento. Cuestionamos y perfeccionamos nuestro conocimiento, en lugar de imponer nuestras creencias a la realidad. Eso es cordura, salud mental. Así es como progresa el conocimiento, a través de esta dialéctica de tesis-antítesis-síntesis.

21. RAZÓN Y ESPIRITUALIDAD

En el judaísmo, los rabinos practican conscientemente la no contradicción (y las demás leyes del pensamiento) en la mayor parte de su discurso; pero en algunos casos, abandonan esta virtud.

Por ejemplo, suele ocurrir que comentaristas igualmente autorizados tengan interpretaciones divergentes del mismo texto; sin embargo, ambas posturas se mantienen como tradicionales y verdaderas para evitar cualquier insinuación de que algún rabino importante pudiera estar equivocado. En tales casos, la justificación es que las diferentes perspectivas, incluso contradictorias, en conjunto profundizan y enriquecen la comprensión general del texto. En contextos no legales (*hagadá*), no hay una necesidad imperiosa de decidir de una forma u otra; mientras que en contextos legales (*halajá*), la decisión suele tomarse por mayoría [86].

[86] Aunque en algunos casos, siglos después, grupos dispersos de judíos pueden seguir diferentes interpretaciones de la misma decisión.

Asimismo, como he demostrado en mi *obra Lógica Judaica* , algunos de los principios hermenéuticos empleados en el Talmud no se ajustan a la lógica silogística; algunos conducen a una conclusión *incoherente* , e incluso a una contradicción. En tales casos, el absurdo se produce a nivel formal, dentro de una misma línea de razonamiento (en lugar de en relación con enfoques contradictorios); sin embargo, la conclusión suele aceptarse como ley, porque la forma de razonamiento (errónea) se considera tradicional y de origen divino.

Sin embargo, es interesante señalar a este respecto que existe una ley talmúdica [87]sobre dos personas que encuentran un manto de oración y lo llevan juntas al tribunal rabínico, reclamóndo ambas su propiedad (según el principio de "quien lo encuentra se lo queda"); a estas personas no se les permite jurar ambas que lo encontraron primero, ya que estos juramentos serían contradictorios y eso haría que al menos una de ellas hiciera un uso vano del nombre de Dios (un pecado grave).

Esta ley judía demuestra que los rabinos se ven obligados, en última instancia, a admitir la ley lógica de no contradicción como vinculante, es decir, como indicativa de la realidad objetiva.

De igual modo, en el budismo, muchos maestros insisten en la importancia de mantener los pies en la tierra incluso

---

87 Lamentablemente, en este momento no puedo encontrar la referencia exacta de la Mishná, pero escuché a dos rabinos hablar de ello.

cuando la mente se eleva hacia el cielo. Enseñan que la ley kármica no debe ignorarse ni negarse [88], lo que significa que no se debe actuar como si no existieran leyes naturales en este mundo y todo valiera. Actuar de forma irresponsable es una insensatez y, a veces, un delito. Incluiría en este apartado la adhesión a las leyes del pensamiento, pues sin la consciencia, la armonía y la claridad que estas exigen, no sería posible un sano respeto por la causalidad.

En este momento crucial de la historia de la filosofía, es fundamental comprender el peligro de negar todas o algunas de las leyes del pensamiento. Debido a la actual influencia de las filosofías orientales, y en particular del budismo, algunos aspirantes a filósofos y lógicos se ven tentados (quizás por lecturas superficiales) a adoptar posturas provocadoras para parecer modernos y vanguardistas. Si bien preveo que la filosofía occidental se enriquecerá enormemente con esta influencia, advierto sobre la renuncia total a nuestra racionalidad, que solo puede tener consecuencias destructivas para la humanidad.

La lógica es una de las grandes dignidades del ser humano, un logro evolutivo. Pero es cierto: la lógica por sí sola, sin meditación, moralidad ni otros valores humanos, no puede sacar lo mejor del hombre. Tomada aisladamente, puede, y a

---

88 Les pongo como ejemplo a Dogen, quien citando a Baizhang (“no ignoren la causa y el efecto”), Nagarjuna (“no nieguen la causa y el efecto en este reino mundano... en el reino de la práctica”), Yongjia (“la comprensión superficial de la vacuidad ignora las causas y los efectos”) y otros, critica a “aquellos que niegan la causa y el efecto” (págs. 263-9).

veces lo hace, llevar a las personas a visiones estrechas y estériles, y a personalidades marchitas. Pero, en última instancia, las personas así son simplemente pobres de espíritu; su condición no es culpa de la lógica en sí. De hecho, la malinterpretan; tienen una visión errónea de ella, generalmente excesivamente deductiva e insuficientemente inductiva.

Los males actuales de nuestra sociedad no se deben a un exceso de lógica. Más bien, nuestra sociedad se caracteriza cada vez más por la ilógica. Muchos medios de comunicación, políticos y educadores distorsionan la verdad a su antojo, y la gente se deja engañar porque carece de la capacidad lógica o la formación necesarias para discernir las mentiras y manipulaciones. La racionalidad no significa ser obstinado, rígido o cerrado, como pretenden sus detractores; significa, por el contrario, esforzarse por alcanzar o mantener la salud espiritual. Renunciar a la razón es invitar a la enfermedad mental y a la desintegración social. Llevada al extremo, la irracionalidad sería una fórmula segura para la locura y el caos social.

La respuesta de Aristóteles a la irracionalidad consistía, en esencia, en entrenar y perfeccionar nuestra razón. No creo que esta sea la única solución completa a la condición humana, pero sin duda forma *parte de* una solución integral. La lógica es solo una herramienta que, como cualquier herramienta, puede quedar sin usar, usarse poco, usarse mal o abusarse. La lógica solo puede generar opiniones, pero, como ya he dicho, ayuda a generar la mejor opinión posible

dentro del contexto del conocimiento disponible en un momento y lugar determinados. No es magia, solo trabajo duro que requiere mucho estudio.

A veces, el racionalismo se confunde erróneamente con el cientificismo, esa mentalidad rígida y ese sistema de creencias estrecho que está llevando a la humanidad al callejón sin salida espiritual del materialismo y la amoralidad. Partiendo de esta falsa premisa, algunos pretenden eliminar el racionalismo, considerándolo un obstáculo para el crecimiento espiritual. Por el contrario, la racionalidad es salud mental y equilibrio. Es negarse a dejarse engañar por las búsquedas sensuales o las fantasías espirituales. Es mantenerse lúcido y abierto en todo momento.

Aquí conviene enfatizar la actitud «científica», en el mejor sentido del término. Para empezar, no se debe considerar como datos brutos más de lo que uno mismo ha experimentado. Haber comprendido intelectualmente las afirmaciones de iluminación de Buda u otras personas no equivale a haber experimentado personalmente dicho acontecimiento; tales datos de oídas siempre deben tomarse con cautela. No se debe confundir la fe con la ciencia; muchas creencias, en consonancia con la ciencia, pueden aceptarse por fe, pero deben reconocerse como artículos de fe.

Cabe señalar que esto no significa que debamos aferrarnos eternamente a las apariencias como la única y definitiva verdad. Es posible que exista un nivel de realidad

«nouménico» más allá de nuestra experiencia ordinaria y de las conclusiones racionales que solemos extraer de ella. Sin embargo, lógicamente estamos obligados a tomar en serio nuestra experiencia y razonamiento actuales, a menos que entremos en contacto directo con lo que supuestamente se encuentra más allá. Quienes no hemos alcanzado lo nouménico podemos ser, en esencia, «ignorantes» (como dice el budismo), pero sería una insensatez negar nuestra experiencia y lógica actuales antes de lograrlo.

La sabiduría es una búsqueda humilde y constante. Muchos filósofos y místicos cometen el error de anhelar una respuesta inmediata e irrefutable a todas las preguntas posibles. No pueden aceptar la falibilidad humana ni la necesidad de convivir con ella, aproximándonos a la verdad con el tiempo. Sugiero que, incluso en la comprensión final, estamos obligados a evaluar nuestra experiencia y a decidir qué es.

El enfoque fenomenológico y la lógica inductiva constituyen, por lo tanto, un método modesto y sencillo. Lo importante es mantener la lucidez en todo momento y no dejarse llevar por las apariencias, o peor aún, por las fantasías. Incluso si se han tenido experiencias de meditación impactantes, no se debe perder de vista el resto de la experiencia, sino que, con el tiempo, se deben evaluar cuidadosamente las propias intuiciones en un contexto más amplio. La lógica no es un obstáculo para la verdad, sino la mejor manera de asegurarnos de no desviarnos insensatamente de la realidad. La racionalidad es sabia.

22. ANEXOS (2010)

1. Respecto al capítulo 10, **sobre el discurso del Sutra del Diamante** : aunque su forma es paradójica, parece inteligible. ¿Cómo se explica esto? ¿Cuál es la lógica subyacente que lleva a la gente a aceptar tal discurso a pesar de sus fallos formales? Puedo responder a esto haciendo referencia a otro ejemplo de discurso similar, inspirado en dicho sutra. En *La enseñanza zen de Huang Po* (págs. 64-65), encontramos el siguiente discurso, traducido por John Blofeld: «La doctrina fundamental del Dharma es que no existen dharmas, sin embargo, esta doctrina de la no-dharma es en sí misma un dharma; y ahora que la doctrina de la no-dharma se ha transmitido, ¿cómo puede la doctrina del dharma ser un dharma?». (Blofeld explica que introdujo la palabra «doctrina» en lugar de «dharma» para evitar la confusión de la frase original en chino).

¿Por qué esta afirmación resulta algo inteligible? Permítanme reformularla un poco (los corchetes son míos): "La doctrina fundamental del Dharma es que no existen

dharmas [verbales], sin embargo, esta doctrina de la no-dharma es en sí misma un dharma; y ahora que la doctrina de la no-dharma se ha transmitido [sin palabras], ¿cómo puede la doctrina del dharma ser un dharma [verbal]?". En otras palabras, la transmisión no verbal del dharma *no puede* ser reemplazada por una transmisión verbal, como las presentes palabras. Dichas palabras solo pueden hablar o describir de alguna manera la transmisión real del dharma, pero son incapaces de sustituirla. La transmisión del Dharma *solo es posible* de forma no verbal. Como puede verse, la paradoja surge únicamente debido a una verbalización incompetente (si no a una predilección por las afirmaciones paradójicas). La idea subyacente (que la transmisión de la mente del Zen solo puede realizarse eficazmente sin palabras) no es paradójica. Es bastante inteligible (ciertamente no hay necesidad natural de que una simple descripción sea suficiente) e incluso puede verbalizarse sin paradoja (como se hace aquí).

2. En relación con el capítulo 18, sobre los sueños. ¿Cómo se originan **los contenidos de nuestros sueños** ? La mayoría de la gente considera que los sueños se componen de recuerdos reorganizados de sensaciones, sentimientos, sonidos, imágenes y pensamientos verbales, quizás con una intervención creativa subconsciente en el momento de soñar. En otras palabras, el cerebro genera los contenidos de los sueños de forma más o menos fortuita, y al mismo tiempo, el soñador los moldea mediante un esfuerzo de voluntad

semiinconsciente. Esta explicación tradicional no me resulta del todo convincente. Si bien es en gran medida cierta, creo que no basta para explicar la complejidad de los sueños.

Al observar mis propios sueños, la variedad y complejidad de los personajes y escenarios que aparecen en ellos, me desconcierta que parezcan mucho más imaginativos que cualquier cosa que pueda producir estando despierto. Sospecho que debe haber *alguna influencia externa adicional* , por telepatía. Creo que, durante el sueño, entrelazamos nuestros pensamientos con los de otras personas.

Referencias

Diccionario de filosofía . Editado por Anthony Flew. Londres: Pan, 1979.

Un compendio de citas judías. Editado por Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Blofeld, John. Trad. *La enseñanza zen de Huang Po: Sobre la transmisión de la mente* . Nueva York: Grove, 1958.

Bodhidharma. *La enseñanza zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. Nueva York: North Point, 1989.

El Dhammapada . Juan Mascaro, trad. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1973.

Dogen . *La iluminación se despliega: Las enseñanzas esenciales del maestro zen Dogen* . Editado por Kazuaki Tanahashi . Boston: Shambala , 2000.

Éracle , Jean. *Enseignements du Bouddha* . París: Librio , 2005.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Meditación: El camino budista de la tranquilidad y la comprensión* . Birmingham: Windhorse , 1992.

Mu Soeng. *El Sutra del Diamante: transformando nuestra percepción del mundo* . Boston: Wisdom, 2000.

Suzuki, DT *La doctrina zen de la no-mente: El significado del sutra de Hui- neng (Wei-lang)* . Boston: Weiser, 1972.

Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nueva York: Weatherhill , 1970.

(La lista anterior no pretende ser una bibliografía, sino que simplemente detalla los libros a los que se hace referencia en el texto).

Obras de Avi Sion

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: Lógica del futuro (1990); Lógica judía (1995); Ilógica budista (2002); Fenomenología (2003); La lógica de la causalidad (1999, 2003, 2010); Voluntad y conceptos causales afines (2004); Reflexiones (2005); Meditaciones (2006); Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009); A Fortiori Logic (2013). Estas obras pueden consultarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

ISBN: 978-1495939303