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.

ÉTICA

Una recopilación temática

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© Avi Sion , 1995-2008.

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, excepto en el caso de citas breves con el debido reconocimiento.

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

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
Ética. Una recopilación temática.

ISBN: 978-1495971938

Abstracto

Ética es una recopilación de reflexiones sobre el método, la forma y el contenido de la ética.

Este libro es una recopilación temática extraída de obras anteriores del autor, escritas a lo largo de trece años. Los ensayos están ordenados cronológicamente.

Contenido

1. Capítulo Uno 9

1. Propiedades básicas 9
2. Factores complementarios 18
3. Cómo contar las Mitzvot 29
4. Moralidad impuesta frente a moralidad personal 43

2. Capítulo dos 53

1. La ley kármica negada 53
2. Observaciones empíricas 54
3. Conclusiones inductivas 55

3. Capítulo tres 58

1. Armonizar la justicia y la misericordia 58
2. Sentimientos de vacío 64

4. Capítulo Cuatro 68

1. Conocimiento de la Voluntad 68
2. Libertad de la voluntad 73
3. Decisión y elección 79
4. Objetivos y medios 82

5. Capítulo cinco 87

1. La conciencia en la voluntad 87
2. Los factores de responsabilidad 94
3. Juzgar, y juzgar erróneamente, a las personas 100

6. Capítulo Seis 111

1. La influencia se produce a través de la conciencia 111
2. Conocimiento del esfuerzo, la influencia y la libertad 116
3. Análisis formal de la influencia 119
4. Incitación 125

7. Capítulo siete 131

1. Algunas características de la influencia 131
2. Procesos de influencia 138
3. Los instintos en relación con el libre albedrío 143
4. Liberación de influencias no deseadas 147
5. Proposiciones sobre el futuro 149

8. Capítulo Ocho 152

1. Voluntad y biología 152
2. Psicología terapéutica 159

9. Capítulo Nueve 166

1. Cognición, Voluntad y Valoración 166
2. Velleity 175
3. Capricho 179
4. Divisiones internas 182

10. Capítulo Diez 186

1. Valoración 186
2. Las principales valoraciones 191
3. Etología 200

11. Capítulo once 209

1. Hábitos 209
2. Obsesiones y compulsiones 212
3. El ego aborrece el vacío 223

12. Capítulo doce 231

1. Impulsos y deseos físicos 231
2. Impulsos y deseos mentales 243
3. Análisis formal de la física & Impulsos Mentales 248
4. ¿Existen impulsos dentro del alma? 253
5. Análisis formal de los impulsos espirituales ... 256

13. Capítulo trece 263

1. Intencionalidad 263
2. Funciones orgánicas 265
3. La continuidad de la vida 272

14. Capítulo catorce 279

1. Darwinismo social 279
2. Darwinismo espiritual 286

15. Capítulo Quince 292

1. Fundamentos de la ética 292
2. La ética es para los vivos, los pensadores y los que quieren vivir 300
3. Conciencia y conformismo 304
4. Tai Chi, Karma Yoga y Fe 308

16. Capítulo dieciséis 315

1. Inducción a la ética 315
2. Fórmulas éticas 322
3. Filosofía del Derecho 328

17. Capítulo diecisiete 335

1. Contra Kant sobre el libre albedrío 335
2. Supuestas influencias 339

18. Capítulo dieciocho 343

1. Los objetivos de la meditación 343
2. El yo individual en el monismo 350

19. Capítulo diecinueve 357

1. Distinguir el ego 357
2. Despojando al ego 362
3. Alivio del sufrimiento 367

20. Capítulo veinte 374

1. Aceptando el desafío 374
2. Afronta la realidad con ecuanimidad 377

21. Capítulo veintiuno 381

1. Detener las adicciones a sustancias 381
2. No te atiborres hasta hartarte 384
3. Limitar la entrada desde el medio 385

22. Capítulo veintidós 389

1. Olvida tu rostro 389
2. Renuncia a la sensualidad 391
3. Sobre “ Liberación sexual ” 394

23. Capítulo veintitrés 399

1. Anexo 399
2. No apéndice 401
3. Moderación sabia 403

24. Capítulo veinticuatro 406

1. Libre albedrío 406
2. La dicotomía ser-deber ser 410
3. Las normas de ética 416

25. Capítulo veinticinco 419

1. Las leyes del pensamiento en la meditación ... 419
2. Razón y espiritualidad 425

26. Capítulo veintiséis 431

1. Salud Mental 431
2. Trascendiendo el sufrimiento y el karma 435

27. Capítulo veintisiete 440

1. La Ilustración sin idolatría 440
2. Buenas personas 446
3. Un mundo de misericordia 450

28. Capítulo veintiocho 454

1. Entendiendo la injusticia 454
2. El perdón 460
3. Acciones y reacciones 465

Referencias 472

1. CAPÍTULO UNO

Extraído de *Lógica Judaica* (1995),
Capítulo 13.

SOBRE EL CONCEPTO DE *MITZVÁ*

La tradición judía atribuye diversas características técnicas al concepto de mitzvá . *En este capítulo, intentaremos aclarar algunas de ellas y analizar sus implicaciones formales, comparándolas con la lógica ética natural.*[1]

1. Propiedades básicas

El término ***mitzvá*** (pl. ***mitzvot***) se suele traducir como mandamiento(s). Mitzvot ***asseh*** **Las mitzvot** ***lo-taasseh*** (mandamientos) son imperativos o órdenes positivas; las mitzvot lo-taasseh (prohibiciones) son mandamientos o prohibiciones negativas. Estrictamente hablando, esto no es del todo correcto. Algunas de las mitzvot son, en efecto,

---

[1] *el Taryag Mitzvos* de Kahan , ya que ilustra cómo se enseñan actualmente las mitzvot a los laicos. Muchos de los ejemplos que aquí se presentan provienen de esa obra, aunque su análisis es mío.

imperativos o prohibiciones, pero otras, ya sea directa o indirectamente, son más bien permisos (es decir, negaciones de prohibiciones) y/o exenciones (es decir, negaciones de imperativos).

Por ejemplo: Deuteronomio 23:25, «cuando entres en la viña de tu vecino, podrás comer uvas» (que se refiere a un trabajador en su labor), es un caso de permiso directo; o Éxodo 13:13, «y si no lo redimes, tendrás que decapitarlo» (que se refiere a un asno primogénito), es un imperativo condicional, que implica un permiso. En algunos casos, el imperativo y el permiso no tienen el mismo sujeto lógico; así, en Levítico 19:10, la obligación del dueño de la cosecha de dejar las espigas para los pobres implica el derecho de los pobres a entrar en el campo y tomarlas.

Pero tenga en cuenta que, en algunos casos, una declaración que tiene la forma de un permiso, se recibe más bien con énfasis en un imperativo implícito (por ejemplo, Deut. 14:11, que dice "todo ave limpia, puedes comer" se toma en el sentido de que uno debe examinar un ave y asegurarse de que sea kosher antes de comerla; de manera similar con Lev. 11:2, 9, 21). Algunos pasajes que podrían entenderse más naturalmente como meramente permisivos, aparentemente se interpretan de manera más extrema como imperativos (por ejemplo, Deut. 15:3 o 23:21, que dicen "de un gentil, [adelante]" - "reembolso exacto [del préstamo, incluso en el año]*de Shemitá* " o "cobrar intereses", son interpretados por algunos como que significa "debes *hacerlo* ", en lugar de simplemente "puedes *hacerlo* "; de manera similar, Deut. 17:14-15 se entiende en el sentido de que Israel no solo puede sino que debe (eventualmente) tener un rey.

Así pues, debemos interpretar el término mitzvá/mandamiento, en este contexto, como aquel que

incluye tanto el «mandamiento de permitir» como el «mandamiento de eximir», además del «mandamiento de obligar» y el «mandamiento de prohibir». Esta reiteración anidada podría plantear problemas formales si se interpreta de forma demasiado literal. Más bien, creo que lo mejor es entender el término «mandamiento», a falta de otro, como aquel que, además de su sentido estricto de imperativo, abarca también prohibiciones, permisos y exenciones.

Podría argumentarse que la reiteración refleja un aspecto del concepto de mitzvá, a saber, que incluso las proposiciones éticas contingentes, si son verdaderas, son producto de la voluntad de Dios y, por lo tanto, implican un mandato. Pero entonces, ¿un mandato a quién? Algunos podrían responder que a las autoridades religiosas, indicándoles que les digan a los laicos lo que deben, no deben, pueden y no pueden hacer. Sin embargo, no creo que el judaísmo desee ser tan extremadamente autoritario; reconoce una relación más directa entre el laico y Dios.

Además, no creo que estemos obligados lógicamente a considerar las proposiciones éticas contingentes como expresiones de la voluntad de Dios; no es inconcebible que Dios simplemente esté abierto a cualquiera de las dos opciones que implican dichas proposiciones. En otras palabras, la tesis totalitaria de que «todo está regulado» dentro de una ética religiosa no es lógicamente inevitable; es perfectamente concebible (aunque algunas personas, con inclinaciones fanáticas, lo dudarían) que Dios permita (quizás incluso se regocije ante) cierta espontaneidad humana, de modo que los seres humanos tengan cierta libertad de elección (en mayor o menor medida), no solo en el sentido de capacidad natural, sino también en el sentido de libertad ética.

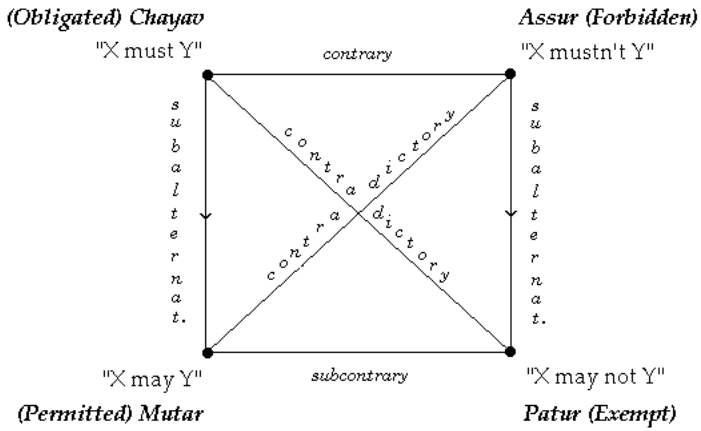
En términos más formales, la cuestión puede expresarse de la siguiente manera: en la modalidad natural, una proposición de la forma «X es *capaz* de hacer Y» suele asociarse con una proposición de la forma «Cuando X se encuentra en tal o cual situación, se ve *obligado* a hacer Y», que expresa las condiciones bajo las cuales la potencialidad se actualiza necesariamente. Una hipótesis (conocida como determinismo) sostiene que dicha asociación no solo es habitual, sino universal; las hipótesis opuestas (que postulan la espontaneidad o el libre albedrío) afirman que existen casos en los que una potencialidad no implica una actualización necesaria condicional.

De manera similar, la cuestión del totalitarismo frente a la libertad parcial surge en la modalidad ética de la siguiente manera: una proposición de la forma «X tiene *permitido* hacer Y» puede o no presuponer una proposición de la forma «Cuando X se encuentra en tal o cual situación, está *obligado* a hacer Y»; la cuestión no tiene una solución formal; cualquiera de las dos posturas, determinismo ético e indeterminismo ético, es una hipótesis. Cabe señalar que el idioma inglés, al usar verbos pasivos como «se permite», ya implica que la libertad es un don; pero una terminología más imparcial reflejaría mejor la independencia inherente de la libertad, su primacía conceptual.[2]

A continuación se presentan algunos de los términos que se encuentran en las discusiones talmúdicas en referencia a las mitzvot:

---

[2] La explicación más sencilla de las proposiciones éticas permisivas y/o exentorias en la Torá es suponer que Dios quería impedir que nosotros (o los rabinos) llegáramos a una conclusión prohibitiva o imperativa.



Como es lógico, existen muchos otros términos equivalentes; en hebreo, como *tsarikh* , *zakai* ; en inglés, como prescrito, prohibido, permitido, etc. (consulte su diccionario de sinónimos para obtener más información). Estos conceptos suelen ser entendidos por los lógicos como modalidades éticas: atributos de las relaciones, conceptualmente similares a (de hecho, subconjuntos de) la necesidad, la imposibilidad, la posibilidad y la innecesidad, pero en el ámbito ético, implican algún estándar o estándares previos de valor, normas últimas, y poseen (entre otras) las siguientes características lógicas:

(a) En principio son obvertibles, de modo que si, para el sujeto X, la realización (en el sentido más amplio) de Y es una obligación, entonces no-Y está prohibido, y si Y está prohibido, entonces no-Y es una obligación; y del mismo modo, si Y está permitido, entonces no-Y es una exención, y si Y es una exención, entonces no-Y está permitido.

b) Forman un «cuadrado de oposiciones» normal, de modo que la obligación implica (pero no está implícita en) el permiso, es contraria a la prohibición y contradictoria a la exención; y del mismo modo, la prohibición implica (pero no está implícita en) la exención, es contraria a la obligación y contradictoria al permiso.

Sin embargo (como ya se analizó en un capítulo anterior de *Lógica Judaica*), es probable que los talmudistas, en la mayoría de los casos, interpreten estos conceptos de manera algo diferente. Para ellos, al menos *desde el principio* , el permiso y la exención se entenderían como posiciones *davqa* y, por lo tanto, como implícitas entre sí y contrarias tanto a la obligación como a la prohibición. En ese caso, se puede deducir «X no puede-Y» (así como «X no puede no-Y») de «X puede Y»; y de manera similar, «X puede Y» (así como «X no puede Y») de «X no puede-Y». En ciertos casos, podrían preferirse las interpretaciones *lav davqa anteriores, si las davqa* resultaran insostenibles por alguna razón.

Además, surge la pregunta de si las expresiones hebreas ' *asseh* ' y ' *lo-taasseh* ' ('hacer' y 'no hacer') se entienden como palabras generales que significan cualquier verbo, o si significan más específicamente ' *acción* ' y 'abstención de la acción', respectivamente.

En sentido general, los verbos son completamente obvertibles: «hace X» implica «no hace X», y «no hace X» implica «no hace X»; este es el sentido preferido por la lógica formal, debido a su simplicidad. En cambio, en un sentido más específico, que concierne a la voluntad humana, con sus concomitantes psicológicos, fisiológicos, ambientales, sociales, políticos y espirituales, que es el ámbito de interés de la ética, deben considerarse diversos matices.

Una «acción» puede referirse a un pensamiento (un evento puramente mental); a una emoción (una expresión psicosomática de placer, dolor o indiferencia, amor, odio o falta de compromiso, en diversas configuraciones y grados); o a un evento físicamente manifiesto, con todas sus implicaciones en el individuo o individuos involucrados y todas sus consecuencias en el contexto natural y social circundante. En este sentido, entonces, «acción» se refiere a un acto de la voluntad humana, que puede *variar desde plenamente voluntario y consciente hasta casi involuntario y/o inconsciente* , pero que en cualquier caso debe tener cierto grado de libertad para estar sujeto a la legislación ética, bajo cualquier sistema.

Cabe señalar que, contrariamente a lo que cabría esperar, los pensamientos suelen estar sujetos a regulación: si bien la cognición es, en última instancia, un evento objetivo, el observador a menudo puede elegir la dirección de su atención, el curso de su investigación y el precio (es decir, las condiciones) de sus creencias y actitudes. Del mismo modo, las emociones son, en cierto sentido, «pasiones», pero los juicios de valor que las originan suelen ser una elección relativamente libre, y una persona puede optar por reprimirlas, controlarlas en mayor o menor medida o dejarlas fluir libremente, lo que puede dar lugar a acciones (de valor variable). Ciertamente, en el judaísmo encontramos leyes relativas a la fe (creer en la existencia, la unicidad y la soberanía del Señor/Dios, no creer en otros dioses) y al amor (amar al Señor/Dios, amar al prójimo como a uno mismo, no odiar al hermano).

Por último, si bien es posible que un individuo pueda influir en su entorno natural y social directamente a través de sus pensamientos y emociones (es decir, por telepatía), en la mayoría de los casos, sin duda, dicha influencia solo puede

tomar forma a través de actos físicos (ya sean palabras o sonidos hablados o no hablados, expresiones faciales y gestos, o empujar, tirar y otros movimientos) del individuo.

Cabe señalar también que, en lo que respecta a la religión, la ética no solo se refiere al impacto de los individuos en su propio cuerpo y mente (incluida el alma), y en su entorno físico y social, sino también a su (supuesto) efecto en los «mundos espirituales superiores e inferiores» de significado místico. Si bien algunos rituales son más o menos explicables en términos inmanentes, se cree o se presume que muchos tienen propósitos trascendentales. Pero no haré más comentarios sobre estos temas relativamente metafísicos.

Mi único interés aquí es señalar los distintos sentidos del verbo «hacer» y demostrar brevemente que, una vez que se va más allá del sentido simple y general, las cuestiones se vuelven bastante complejas. Por estas razones, la lógica formal suele centrarse en el sentido más amplio del verbo «hacer», en el que no existe ninguna distinción esencial más allá de la polaridad entre mandatos positivos y negativos.

Cuando se alude al sentido más específico de la acción humana, debemos tener en cuenta al menos las siguientes categorías: «hacer» y «evitar hacer» (ambas implican cierto grado de voluntad y consciencia), y «ausencia de hacer» y «ausencia de evitar hacer» (que simplemente niegan las dos categorías anteriores, sin implicar voluntad ni consciencia, y sin excluirlas). Todo esto es bastante obvio y, a mi parecer, era claramente conocido por los talmudistas.

A continuación se presenta una exposición más técnica de los conceptos que se están tratando:

Para las formas más abstractas, donde «hacer» se refiere a cualquier verbo, positivo o negativo, activo o pasivo, (a) todos los imperativos con cero o un número par de negaciones son equivalentes, y (b) todos aquellos con un número impar de negaciones son equivalentes, y estos dos conjuntos de formas son contrarios entre sí. Esto se refiere a las siguientes formas (utilizo las fórmulas «eso es bueno», «eso es malo» para expresar los juicios de valor absolutos involucrados):

a) **X debe hacer Y** = X no debe no hacer Y = X no debe no hacer Y = X no debe no hacer Y = si X hace Y, eso es bueno; si X no hace Y, eso es malo.

b) **X no debe hacer Y** = X debe no hacer Y = X no debe no hacer Y = X no debe hacer Y = si X no hace Y, eso es bueno; si X hace Y, eso es malo.

Sin embargo, por el contrario, si interpretamos "hacer" como específicamente "estar dispuesto", las obversiones no siempre son factibles y obtenemos cuatro conjuntos opuestos de dos formas (c a f, abajo), en lugar de dos conjuntos contrarios de cuatro formas (a, b, arriba).

c) **X debe querer Y** = X no debe no querer Y = si X quiere Y, eso es bueno; si X no quiere Y, eso es malo.

d) **X no debe querer Y** = X no debe querer Y = si X no quiere Y, eso es bueno; si X quiere Y, eso es malo.

e) **X debe no querer-Y** = X no debe no querer no-Y = si X no quiere-Y, eso es bueno; si X no quiere no-Y, eso es malo.

f) **X no debe querer no-Y** = X no debe querer no-Y = si X no quiere no-Y, eso es bueno; si X quiere no-Y, eso es malo.

Acerca de las oposiciones entre estas formas. Nótese que, dado que "X quiere Y" y "X no quiere Y" son incompatibles, mientras que "X no quiere Y" y "X no quiere no-Y" son compatibles, se deduce que "X quiere Y" implica (pero no está implicado por) "X no quiere no-Y", y que "X no quiere Y" implica (pero no está implicado por) "X no quiere Y".

Ahora bien, las formas (c) y (d) son contrarias, ya que discrepan sobre si "X quiere Y" es bueno (c) o malo (d), y de igual modo sobre si "X no quiere Y" es bueno (d) o malo (c). Lo mismo ocurre con las formas (e) y (f). Sin embargo, dado que "X quiere Y" (bueno) que se encuentra en (c) implica "X no quiere no-Y" (bueno) que se encuentra en (f), y "X no quiere Y" (malo) que se encuentra en (c) está implícito en "X no quiere-Y" (malo) que se encuentra en (f), las formas (c) y (f) son compatibles, pero ninguna implica a la otra. Lo mismo ocurre con las formas (e) y (d).

2. Factores complementarios

Cuando Dios nos dice que hagamos o no hagamos algo, ¿se refiere únicamente a aquello que ha mencionado, o a un contexto mucho más amplio e implícito?

Quizás basta con hacer lo que Dios nos manda. O tal vez esta acción se ve debidamente recompensada; pero también, al enriquecerla con una mejor ***kavanah*** (plural: ***kavanot***), como se define más adelante, la recompensa aumenta proporcionalmente. De igual modo, en el lado negativo: puede haber distintos grados de gravedad, desde un mínimo para el «pecado por error» (lo que implica cierta responsabilidad por ignorancia o negligencia) hasta un máximo para el pecado intencional o deliberado (lo que

implica cierta rebeldía). O quizás, de forma más extrema, el cumplimiento de una mitzvá positiva o el incumplimiento de una negativa requiere una kavanah adecuada (o, mejor dicho, un conjunto determinado de kavanot), y de otro modo no cuenta en absoluto.

Kavanah incluye varios factores:

(a) Un cierto grado de **consciencia** de la propia actividad o inactividad; de modo que sea producto de la voluntad y no meramente una reacción automática (un reflejo, un hábito o un hecho fortuito). Por ejemplo, al orar, ser consciente del significado (al menos del significado literal, si no de los significados más profundos) de las palabras que se pronuncian, se incluiría en este apartado.

motivos adecuados : esto se refiere al trasfondo causal que influye en el acto. Se incluyen aquí (i) objetivos más o menos conscientes, como obtener un lugar en el mundo venidero o recompensas terrenales, como esposa e hijos, larga vida, salud, conocimiento, éxito, riquezas, etc.; y (ii) objetivos no declarados/no admitidos, subconscientes o inconscientes, que constituyen el contexto psicológico relativamente oculto, como por ejemplo la sed de poder. Los motivos aparentes no son necesariamente motivos verdaderos; aquí se implican necesidades complejas de introspección.[3]

---

[3] Cabe señalar que, en algunos casos, si mal no recuerdo (aunque no puedo citar un ejemplo ahora mismo), la propia Escritura menciona un motivo; de ser así, parecería obvio que dicho motivo debe desempeñar un papel importante. Por regla general, los rabinos desaprueban las explicaciones de las mitzvot, por temor a que estas se vean erróneamente limitadas. Por ejemplo: decir que afeitarse está prohibido *porque* los sacerdotes paganos lo hacían podría llevar a la gente a considerar que afeitarse es permisible siempre que no se realice con motivos

c) La **intención de** *cumplir* así la mitzvá , como tal, es decir, como un mandato de Dios dado por medio de Moisés en el Sinaí. Si bien este es el motivo ideal, puede considerarse simplemente un motivo necesario, una *condición indispensable* , sin que tenga que ser el único motivo, *excluyendo* cualquier otro. O, de forma más extrema, se puede insistir en la obediencia sin ningún motivo egoísta, puramente *lishma* , «por sí misma», o *leshem Shamaim* , «por amor al Cielo».

(d) Podríamos mencionar adicionalmente, aunque no califique estrictamente como kavanah, el *contexto emocional* . Los tratados sobre el cumplimiento de las mitzvot siempre enfatizan la importancia del estado de ánimo o **la actitud** : la buena voluntad, hacer la tarea con alegría (*beratson*), aumenta el valor y la virtud de la buena acción, y, por el contrario, el resentimiento y cosas similares la deprecian. Esto es bastante comprensible, al menos desde el punto de vista de quien da la orden, que no quiere la molestia ni la interferencia de vibraciones negativas (torpeza); desde el punto de vista de quien recibe la orden, sin embargo, puede

---

idolátricos; o, de nuevo, decir que la carne de cerdo estaba prohibida *porque* se echaba a perder rápidamente en países cálidos podría llevar a la gente a considerarla permisible en países fríos o en la época de los refrigeradores. Pero una consecuencia de esa postura sería que si la Escritura menciona explícitamente un motivo para una mitzvá, entonces su cumplimiento *sin* ese motivo parecería, lógicamente, equivalente a no cumplirla (es decir, constituir, para una mitzvá positiva, un acto inútil; y para una mitzvá negativa, una laguna legal legítima). En tal caso, una interpretación *davqa* , similar a una inferencia *klal uphrat* , parecería justificada; pero desconozco si esta postura es aceptada tradicionalmente, o si los rabinos, no obstante, generalizan la mitzvá.

haber una necesidad sentida de expresar insatisfacción o desacuerdo, de cumplimiento involuntario.

Según algunos rabinos (entre ellos, si mal no recuerdo, el Rambam y el Chafets Chaim), sin la kavanah requerida, la acción realizada o no realizada se considera mera casualidad y no constituye el cumplimiento de la mitzvá correspondiente.

Ahora bien, lo anterior constituye una doctrina muy compleja, cuyas implicaciones lógicas son múltiples. En términos formales, significa que los mandamientos divinos dados en la Torá, aunque expresados en formas sencillas como «haz esto» o «no hagas aquello», en realidad se entienden como formas más complejas, que incluyen múltiples matices tácitos. Evidentemente, esto modifica sus propiedades lógicas. Por ejemplo, las dos proposiciones éticas que se presentan a continuación tienen propiedades lógicas muy diferentes:

- "X debe hacer Y" (simple).
- "X debe hacer Y *y* ser consciente (en grado *k*) de hacer Y *y* tener motivos *l, n, m* mientras hace Y *y* hacer Y para cumplir la orden de hacer Y" (complejo).

Cuando digo que dos proposiciones de este tipo tienen propiedades lógicas diferentes, me refiero a que tienen contradicciones distintas, implicaciones diferentes, etc., del mismo modo que cualquier proposición elemental 'P' tiene propiedades lógicas diferentes en comparación con cualquier proposición compuesta 'P+Q+R'. Más aún, dado que los elementos adicionales incluyen la mención del mismo sujeto y/o predicado de diversas maneras complejas.

De ello se deduce que, si la doctrina descrita anteriormente se acepta literalmente y en su totalidad, de modo que en el

judaísmo no existen proposiciones éticas simples, entonces el sistema lógico aplicable no es (como suele suponerse) el que se aplica a dichas proposiciones, sino un sistema mucho más elaborado, apropiado para las formas más complejas, con una serie de matices en las relaciones simples. Es fundamental comprender la magnitud de esta implicación doctrinal.

Existen otros factores complementarios que podrían tenerse en cuenta:

a) En una ética natural, el factor **recompensa/castigo** está implícito, ya que las acciones que se deben o no se deben realizar tienen una relación causal natural, constructiva o destructiva, con el estándar de valor de cada persona, normalmente el bienestar humano. El hecho de hacer o no hacer tal o cual cosa *produce* una mejora o un daño en los objetivos que constituyen nuestra norma; y la gravedad de la medida depende de si esta causalidad es necesaria o meramente útil, suficiente o parcial, categórica o condicional, etc.

Aquí, "X debería hacer Y", *porque* si X *no* hace Y, el/los objetivo(s) final(es) Z se verán *perjudicados* ; o "X no debería hacer Y", *porque* si X *hace* Y, el/los objetivo(s) final(es) Z se verán *perjudicados* ; o de nuevo, "X puede o no puede hacer Y", porque tanto si X hace como si no hace Y, el/los objetivo(s) final(es) Z *no* se verán perjudicados, aunque una forma puede ser más favorable que la otra, o pueden surgir consecuencias desfavorables, de una forma u otra, solo bajo ciertas condiciones en lugar de incondicionalmente.

Pero en una ética religiosa, es decir, una basada en la Revelación Divina, tales relaciones causales no siempre son evidentes, especialmente porque el objetivo o los objetivos

finales involucrados pueden no ser del todo conocidos explícitamente (aunque los comentaristas pueden presumir de diversas maneras que son las intenciones de Dios). Además, la recompensa o el castigo personal o colectivo no siempre están conectados causalmente de manera natural y evidente con las acciones, sino que pueden estar conectados por mandato divino, por así decirlo, a través de caminos ocultos. Es decir, aun admitiendo que la Naturaleza también es producto del mandato divino, la religión presupone que algunas relaciones le son intrínsecas (inmanentes, naturales), mientras que otras utilizan caminos más extrínsecos (trascendentes, milagrosos).

Así, en religión, la recompensa o el castigo, que simbolizaremos con Z1 y Z2 respectivamente, guarda la siguiente relación formal con el mandato: «X debe hacer Y, *y* si X hace Y se promete Z1, *y* si X no hace Y se amenaza con Z2»; y de forma similar, en el caso de «X no debe hacer Y», *mutadis mutandis* . Los imperativos se asocian con promesas y amenazas, pero no se pueden *inferir formalmente* de ellos proposiciones condicionales naturales negativas.

apéndice de origen divino , que puede no tener (aunque también puede tener) ninguna conexión causal natural con el imperativo (positivo o negativo). El resultado no es automáticamente consecuente, según la ley natural, sino que está mediado por actos de voluntad *específicos* de Dios en cada caso. Aun cuando las decisiones de Dios sean consistentemente uniformes, siempre conservan un carácter más voluntario. Esta hipótesis explicaría la irregularidad de los resultados (que, por supuesto, también podría deberse a la complejidad de las causalidades naturales involucradas) y encaja perfectamente con la doctrina de que Dios desea reservarse la opción de la misericordia y el perdón.

En este contexto, surge la cuestión de *la redención* . En la naturaleza, algunos errores pueden corregirse y otros no. En el judaísmo, por una dispensación divina especial, se nos ofrecen con frecuencia otras posibilidades de redención, la anulación y el perdón de los *hechos consumados* , más allá de lo natural, mediante el arrepentimiento y el cambio personal (*teshuvá*), la caridad (*tsedaká*) y el sacrificio en el Templo (*korbanot*). Todo esto tiene un significado lógico.

b) Otro tema que podría ser relevante es si la recompensa y el castigo están relacionados con **el esfuerzo** . ¿Acaso el único interés de Dios es *el* resultado final, el cumplimiento de la tarea, o el esfuerzo invertido en cumplir una mitzvá es significativo para Él? Esfuerzo significa trabajar contra la resistencia, la resistencia de las propias facultades o debilidades, o de diversos factores externos; o, en otras palabras, en una terminología apreciada por los rabinos, la contrapresión del *yetzer haraa* , la "inclinación al mal" que supuestamente posee la humanidad en particular y este mundo en general.

En cuanto a la recompensa, si dos personas cumplen la misma mitzvá, y para una fue *fácil* y para la otra *difícil* , ¿están al mismo nivel moral/espiritual? En cierto sentido, quien la cumplió fácilmente se considera superior, dada la facilidad con la que la realizó; pero en otro sentido, quien la cumplió más difícil se considera superior, dada la dedicación adicional.

Más concretamente, por ejemplo, si una persona nunca mata, ni roba, ni comete adulterio (y muchas personas entran en esas categorías), ¿se le atribuye siempre virtud? ¿O depende el mérito de haber sido tentado y resistido la tentación, como afirman algunos rabinos, y aumenta el mérito en función de la dificultad encontrada? En otras palabras, para usar una

metáfora tecnológica, ¿solo se respeta la producción de calor en la ley judía, y se desaprueba la superconductividad?

En términos más formales, ¿implica la afirmación «X debe hacer Y» en la Torá que «si a X le cuesta hacer Y, es recompensado; de lo contrario, no»? ¿Y la afirmación «X no debe hacer Y» implica que «si X es tentado pero resiste a hacer Y, es recompensado; de lo contrario, no»? Quizás no sea posible responder a estas preguntas desde un punto de vista formal; cualquier doctrina que sea internamente coherente y que no presente dificultades inherentes, se encuentra en igualdad de condiciones desde esa perspectiva.

Con respecto a las mitzvot negativas que acabo de mencionar, quisiera comentar que, de hecho, las personas están constantemente tentadas: cualquier motivo de ira, real o imaginario, es en realidad una tentación para la violencia y (eventualmente) el asesinato; todo objeto que uno pueda tomar (que pertenece a otra persona) es una tentación para el robo; toda mujer que pasa es una tentación para la violación y (si está casada) el adulterio. Así pues, incluso si tales tentaciones se consideraran tan insignificantes que fueran prácticamente nulas para la mayoría de las personas, o si superarlas se viera como algo que genera un mérito prácticamente insignificante para la mayoría de las personas, aún así no podríamos afirmar con certeza que *no* hubo tentación alguna y, por lo tanto, que no hubo resistencia a la tentación.

La idea de los rabinos más extremos puede expresarse más completamente diciendo que cada mitzvá se refiere a cuatro resultados (dejando de lado cuestiones más complejas de kavanah mencionadas anteriormente) de la siguiente manera: por ejemplo, que “X debe hacer Y” en la Torá significa “X

debe querer Y" (véase la forma (c), en la sección anterior), de modo que:

- Si **X quiere Y** (= acción activa), la mitzvá se cumple y se recompensa;
- Si **X hace Y, pero no *quiere* Y** (= desempeño pasivo), la mitzvá no se cumple verdaderamente y no hay recompensa alguna;
- Si **X no quiere Y, pero por casualidad *no hace* Y** (= pecado de omisión), la mitzvá se quebranta, aunque quizás con un castigo relativamente menor;
- Si **X no quiere hacer Y** (= pecado de comisión), la mitzvá se quebranta de una manera más punible.

De manera similar, que "X no debe hacer Y" en la Torá significa "X no debe querer Y" (véase la forma (d)), y esto implica cuatro resultados como los anteriores, mutadis mutandis; y de igual modo, supuestamente, para "X debe hacer/no querrá Y" (véase la forma (e)) y "X no debe hacer/no querrá Y" (véase la forma (f)). Todo esto en sí mismo parece coherente.

En cuanto al castigo, ¿recibe un trato menos severo quien se ha esforzado al máximo por cumplir una mitzvá positiva o resistir la tentación de pecar, pero ha fracasado, que quien se ha esforzado menos o no se ha esforzado en absoluto? Esta pregunta, al igual que la anterior, puede formularse en términos formales, proponiendo así más matices. Nuestra sensibilidad humana respecto a la justicia nos lleva a afirmar que sí; el judaísmo tiende a estar de acuerdo en principio, aunque algunas historias parecen sugerir que, en ocasiones, esto resulta irrelevante.

Al considerar la cuestión de la kavanah, surgen distinciones y matices aún mayores. Por ejemplo, una persona que desconocía la ley, por ejemplo, tras haber sido secuestrada lejos de la comunidad, y que conscientemente come carne de cerdo, no es comparable a alguien que conocía la ley y deseaba quebrantarla para expresar su rechazo. Estas sutiles subdivisiones escapan al alcance del presente estudio; solo las menciono para recordar al lector que aún no hemos agotado todas las posibilidades.

c) Hablando de recompensa y castigo, cabe mencionar un concepto interesante de la deontología (lógica ética general) presente en la Biblia y el Talmud: el de **remedio** . Por ejemplo, está prohibido robar (una mitzvá negativa), pero si alguien roba, devolver el objeto robado a su dueño (una mitzvá positiva), en algunos casos con una cantidad adicional del mismo objeto, exime al ladrón del castigo incurrido (como los azotes). Ejemplos similares se encuentran en el derecho humano y la ética «natural».

Estos procesos correctivos pueden expresarse formalmente de la siguiente manera: en algunas situaciones, X causa Y *y* NoX causa NoY; mientras que en otros casos, aunque X causa Y, NoX *no* causa NoY, de modo que el *daño causado* (Y) por la infracción (X) no puede ser *reparado* (NoY) mediante una solución (NoX). Esto se debe principalmente a la lógica causal, a saber, que algunas relaciones causales son reversibles, mientras que con otras «lo hecho, hecho está»; podríamos decir que son «entrópicas».

En un sentido más amplio, toda recompensa o castigo, ya sea en este mundo o en el más allá, se considera un remedio. Este es el concepto de ***tiqun*** (reparación), tan apreciado y ampliamente utilizado por los místicos judíos. La vida es o bien degeneración (a través del pecado) o bien de enmendar

los errores (mediante buenas acciones o mediante la recompensa/castigo de la sociedad o de Dios). Cabe destacar que la recompensa es, en última instancia, tan *tiqun* como el castigo, ya que una buena acción que nunca recibe recompensa es comparable a un trabajo sin remuneración; implica una injusticia, algo que debería haberse completado no se ha hecho.

> Cabe destacar que los rabinos no explican en ningún lugar (hasta donde sé) cómo saben que Dios quiso que las mitzvot tuvieran las características especiales que les atribuyen. Ciertamente, la Torá escrita no es tan explícita como ellos en estos asuntos. Tampoco se incluyen en las listas principales de principios hermenéuticos las inferencias que surgen de las características especiales analizadas en este capítulo; ni se muestra en ningún lugar con precisión cómo se podrían interpretar tales formas de argumentación en el texto de la Torá mediante los principios hermenéuticos enumerados. Las características especiales de la lógica ética rabínica se dan por sentadas, como parte integral de la tradición oral; y quizás se consideran implícitas en cierta medida en el comportamiento de los personajes ejemplares que se encuentran en las historias de la Torá, el Talmud y la literatura inspiradora posterior. Como hemos señalado, existen debates entre los rabinos sobre su fuerza jurídica última. Yo diría que esas características especiales se desarrollaron gradualmente en la tradición rabínica, generadas por el idealismo, y a veces por la rivalidad, de los sucesivos rabinos.

d) Cabe señalar, finalmente, que las mitzvot pueden tener **otras características** (no relacionadas con lo anterior). Por

ejemplo, a menudo están relacionadas temporalmente, en formas como « **tú, [la persona o personas involucradas,]debéis realizar la Mitzvá A antes de la Mitzvá B** ». Estas constituyen mandamientos complementarios, digamos C, cuyo sujeto es el mismo que A y B, y cuyo predicado contiene dos mandamientos en una secuencia específica. Tales enunciados pueden tener cualquier polaridad o modalidad [4]; y pueden ser, además de categóricos, condicionales, en jerarquías diversas y, en última instancia, complejas. Huelga decir que la lógica formal de tales proposiciones puede volverse bastante complicada. Esta característica no es exclusiva de la deontología judía, sino que también se encuentra en la ética natural, donde los medios complementarios para un fin suelen estar ordenados de manera similar.

> Un ejemplo del judaísmo es la secuencia recomendada para las mitzvot del *talit* (manto de oración) y *los tefilín* (filacterias; cajas de cuero con extractos de las Escrituras, con correas); dentro de estos últimos, a su vez, el *tefilín rosh* (de la cabeza) debe colocarse antes que el *tefilín yad* (del brazo) . Estrictamente hablando, estas son mitzvot independientes, pero el orden en que se enumeran aquí es el ideal. También se nos indica con precisión en qué etapas deben recitarse las bendiciones correspondientes. [5]Cómo se demuestra todo esto (si

---

[4] Otras formas incluyen "A puede preceder a B", "A no debe preceder a B", "A no puede preceder a B", etc. También se pueden usar modalidades intermedias como "debería preferiblemente" o "debería preferiblemente no" (estas corresponden a grados de probabilidad en la modalidad natural).

[5] Existen muchas prescripciones adicionales, como que si uno se ha puesto el *yad tefilín* antes que el *rosh tefilín* , debe

es que se demuestra) a partir de las Escrituras es otro asunto, relacionado con la hermenéutica; aquí nos interesan las formalidades.

3. Cómo contar las mitzvot

Una de las propiedades interesantes y peculiares de los mandamientos bíblicos o talmúdicos/rabínicos es **la no equivalencia entre una proposición ética y su opuesto** . Es decir, «X debe Y» y «X no debe dejar de hacer Y» (o de manera similar, «X no debe hacer Y» y «X no debe dejar de hacer Y»), aunque lógicamente se implican mutuamente, formalmente, en todos los casos, ¡pueden, sin embargo, en algunos casos considerarse dos Mitzvot! Por ejemplo, Deuteronomio 22:19, que se refiere a los casos de difamación de la esposa por parte del marido, dice tanto «ella seguirá siendo su esposa» como «él no podrá despedirla en todos sus días»; tener que permanecer casado y tener prohibido divorciarse son idénticos, pero aquí se especifican ambos. Otro ejemplo es Deuteronomio 25:17 y 19, los mandamientos de recordar y no olvidar las fechorías de Amalec contra Israel.

A primera vista, repetir el mismo mandamiento en forma positiva y negativa podría parecer una redundancia; o quizás se sospeche que ambas formulaciones se consideraron leyes distintas para satisfacer una idea preconcebida sobre el número de preceptos. Sin embargo, la explicación de los

---

continuar poniéndoselo por respeto; o, si uno habla durante el proceso, debe recitar otra bendición; y así sucesivamente. Desde el punto de vista formal, tales detalles constituyen una serie de mitzvot condicionales (si-entonces).

rabinos es bastante plausible: este énfasis no solo busca incentivar doblemente la obediencia al mandamiento, sino también señalar las posibles recompensas o castigos adicionales inherentes a su cumplimiento o incumplimiento. (Cabe destacar que los preceptos positivos y negativos en cuestión no tienen por qué estar próximos en el texto bíblico: por ejemplo, Levítico 19:13 y Deuteronomio 24:15, que tratan sobre el pago puntual y sin demora a un trabajador, están distantes entre sí, pero son complementarios).

Así pues, existe una regla general (o casi general) que establece que: la desobediencia de un mandato positivo no puede ser castigada por los tribunales rabínicos, aunque pueda tener consecuencias sociales negativas o de origen divino, estas últimas en esta vida o en la otra; mientras que la desobediencia de un mandato negativo sí puede ser castigada por los tribunales rabínicos, aunque también puede tener consecuencias de diversa índole. En cuanto a la obediencia a los mandatos positivos o negativos, la recompensa de dicha obediencia no suele estar dentro de la competencia de los tribunales rabínicos (aunque en algunos casos pueden decretar que una persona sea honrada, por ejemplo), sino que puede estar programada en la naturaleza (por Dios, por supuesto) o darse como un fenómeno social (muy probablemente debido a la cultura ambiental producida por la Torá) o efectuarse providencialmente (es decir, por intervención divina) en este mundo o en el venidero.

En efecto, nos encontramos ante una *convención lingüística especializada* según la cual, cuando un mandato se formula *únicamente* en positivo, los tribunales no son competentes para castigar la transgresión, mientras que cuando se expresa *también o únicamente* en negativo, sí lo son. Se trata de una señal, un código, que no se encuentra en el lenguaje común

y, por lo tanto, no es una regla de la lógica ética formal, sino peculiar (según se nos enseña) del ámbito de la Torá.

Cabe señalar que, en algunos casos, el par de mandamientos positivos y negativos no son, estrictamente hablando, en un sentido puramente formal, opuestos entre sí. Esto puede ocurrir cuando el mandamiento positivo se refiere a un acto finito de voluntad, y el mandamiento negativo se refiere no solo a la ausencia de esa voluntad, sino a otro acto finito de voluntad en la dirección opuesta. Por ejemplo, Deuteronomio 22:29, en relación con los casos de violación, obliga al matrimonio y prohíbe el divorcio; estas dos mitzvot no son idénticas como en el caso mencionado anteriormente en Deuteronomio 22:19, pues uno podría verse obligado a casarse con alguien, pero no tener absolutamente prohibido divorciarse poco después.

De manera similar, en Deuteronomio 21:23, la prohibición de dejar a un hombre *colgado* durante la noche y la obligación de *enterrarlo* el mismo día de su ejecución no son opuestos exactos. En Deuteronomio 22:1,3, la mitzvá de devolver los objetos perdidos que uno encuentra y la advertencia de no pasar de largo e ignorarlos (para evitar la molestia de devolverlos) no se implican mutuamente; de igual modo, en Deuteronomio 22:4, respecto a ayudar al animal caído de un prójimo. Asimismo, los mandamientos en Deuteronomio 22:6-7 sobre la madre ave no se deducen entre sí (ya que podría haberse requerido que no tomemos ni a la madre ni a la cría, o a la madre pero no a la cría).

También encontramos en la Torá otra forma de aparente redundancia, **la repetición de ciertas leyes tanto en forma genérica como específica** . Por ejemplo, si el incesto está prohibido entre un hombre y *varios* parientes cercanos

específicos (Lev. 18:7-18), uno podría preguntarse qué sentido tiene prohibirlo adicionalmente con *cualquier* pariente cercano (Lev. 18:6). Aquí nuevamente, la explicación dada por los comentaristas es que dicha repetición señala la severidad de la mitzvá y advierte del doble riesgo que implica su desobediencia, en el caso de las mitzvot negativas; o, en el caso de las mitzvot positivas, su importancia y doble recompensa. Se sugiere un cálculo. Con respecto al ejemplo tomado aquí, se podría decir que mientras que el incesto en general genera un débito moral de x , tal práctica con un pariente cercano específico genera un débito mayor, $x + y$.[6]

Este asunto plantea, incidentalmente, otra cuestión de interés aún mayor para la lógica formal de las proposiciones éticas. ¿Cuáles son las relaciones lógicas entre imperativos, permisos, prohibiciones y exenciones? Esta pregunta tiene que ver con la lógica modal y, como veremos, puede responderse completamente **haciendo referencia a la lógica aléctica (no ética)** .

Sabemos que, en la lógica de las proposiciones no éticas, si bien la predicación de cualquier especie implica

---

6 El ejemplo aquí presentado quizás no sea el mejor, pues es demasiado complejo. El texto puede interpretarse naturalmente como *klal uphrat* , lo que significa que la generalidad inicial se limita a los detalles que se enumeran a continuación [cuarta regla hermenéutica de R. Ishmael]; o bien, la generalidad puede considerarse que se refiere a actos eróticos no copulatorios, mientras que los detalles pueden referirse a la cópula, aunque la redacción sea la misma [*lo tikrav legalut ervah* , no te acerques para descubrir la desnudez]. Además, el sujeto de estas prohibiciones es generalmente masculino [*ish* , un hombre], sin ninguna aclaración sobre el estatus de las parejas femeninas. Y así sucesivamente; pero ignoremos tales complicaciones en este contexto.

silogísticamente la predicación de todos sus géneros, la predicación de un género no basta para implicar la predicación de *ninguna* de sus especies (elegida al azar), aunque sí implica que *al menos una* (sin prejuicios sobre *cuál* o cuáles) de sus especies debe ser predicable. Por contraposición se deduce que: si bien la negación de un predicado genérico implica la negación de *todos* los predicados relativamente específicos, la negación de *cualquiera* (o incluso más de una, siempre que sean menos que todas) de sus especies no es formalmente suficiente para negar un género dado, pero se requiere la negación de *todas* sus especies para asegurar la negación de un género dado.

Como veremos a continuación, de lo anterior se pueden inferir ciertas reglas con respecto a la lógica ética. La relación formal entre proposiciones éticas y neutrales se encuentra en **la teleología** (derivada de la lógica causal). Las afirmaciones normativas se refieren a *medios y fines* ; nos indican si tal o cual cosa es *necesaria, perjudicial o ni necesaria ni perjudicial para un estándar de valor* aceptado . Esta norma puede tener su origen en la revelación, en deliberaciones racionales o en elecciones irracionales; puede ser más o menos explícita, y puede ser unitaria o múltiple (siempre que sea internamente consistente, o al menos que sus partes estén claramente jerarquizadas).

En el judaísmo, la norma es la voluntad de Dios, cuyo contenido preciso conocemos solo parcialmente y de forma especulativa, en la medida en que se expresa implícitamente en la Torá a través de las leyes y los relatos (y de manera similar, *mutadis mutandis* , en ciertas otras religiones). En la ética natural, la norma es el bienestar humano general, que puede ampliarse para incluir las preocupaciones ecológicas, y esto es en gran medida explícito y coherente, en la medida en que es cognoscible a través de la biología y ciencias

afines. Los sistemas éticos más subjetivos se refieren a las emociones personales o al bienestar de grupos especiales (por ejemplo, una raza) como su estándar, y son en gran medida implícitos y a menudo inconsistentes. En cualquier caso, cualquiera que sea el estándar de valor (que denominaremos **C**), la ciencia lógica establece las siguientes relaciones formales para cualquier acción dada (llamémosla **B**) realizada por alguien (**A**):

- **A debe hacer B** (B es imperativo para A), lo que significa que si A no hace B, C no puede ocurrir.
- **A no debe hacer B** (B está prohibido para A), lo que significa que si A hace B, C no puede ocurrir.
- **El hecho de que A no tenga por qué ni tenga por qué dejar de hacer B** (llamémoslo "licencia", a falta de una palabra mejor) significa que, tanto si A hace B como si no, C puede ocurrir igualmente.

Además:

- **A puede hacer B** (B está permitido a A), significa que B es imperativo o está autorizado a A.
- **A no puede hacer B** (B está exento para A), significa que B está prohibido o autorizado para A.

Estas son, pues, las interpretaciones aléticas de la necesidad, imposibilidad, contingencia, posibilidad e innecesidad éticas *categóricas* , respectivamente. Nuestra gama de modalidades éticas puede ampliarse aún más con referencia a teleologías *condicionales . Así, por ejemplo, que A haga B es propicio* para C, si causa C en ciertas circunstancias; y que A haga B es *peligroso* para C, si inhibe C (causa no-C) en ciertas circunstancias. Ahora bien, nuestro objetivo aquí es encontrar **las relaciones entre especies y géneros de acción**

. Sabiendo que un género dado (digamos **G**) es imperativo o prohibido o lo que sea, ¿qué podemos inferir sobre sus especies (digamos **S1** , **S2** , **S3** ,...); y viceversa?

a. **Si un género G es imperativo** , *ninguna* de sus especies se implica lógicamente que sea imperativa, ni nada más, aunque se implica que *al menos una* de sus especies debe realizarse, *de lo contrario G no puede ocurrir, y por lo tanto C no puede ocurrir* . Nótese bien que S1, S2, S3... se implican disyuntivamente, pero no individualmente ni distributivamente, y mucho menos colectivamente, como imperativos por la imperativaidad de G; solo se ve afectada la disyunción de la serie de S, cada S puede, en sí mismo, ser autorizado, imperativo o incluso prohibido. Se sigue, por contraposición, que no basta con saber que cada una de sus especies, S1, S2, S3, ..., están exentas, para inferir que un género G está exento, sino que debemos establecer que las especies no son disyuntivamente imperativas, como se acaba de definir; ¡nótese bien esto! Por lo tanto, **si alguna especie, digamos S1, está exenta,** ninguna inferencia sobre sus géneros, como G, es lógicamente posible.

b. **Si un género G está prohibido** , se deduce lógicamente que *todas* sus especies también lo están, *porque si alguna de ellas existiera, G existiría y, por lo tanto, C no podría existir.* En este caso, la prohibición de G se transmite a S1, S2, S3, ..., de forma distributiva y colectiva; el vínculo es mucho más fuerte que en el caso anterior, nótese bien. De ello se deduce, por *absurdo* , que **si alguna especie, digamos S1, está permitida** , entonces todos sus géneros, como G, están permitidos (ya sea de forma imperativa o autorizada).

c. **Si alguna especie, digamos S1, es imperativa** , entonces todos sus géneros, como G, son imperativos, *porque la ausencia de G (que está implícita en S1)*

implicaría la ausencia de S1, bajo la cual la condición C no puede ocurrir . Nótese que las otras especies de G, S2, S3, ..., no tienen por qué ser imperativas; la imperativa de G, aquí, es más bien incidental a la de S1, más bien una inevitabilidad, debido al hecho de que no se puede generar S1 sin G; solo si todas sus especies fueran igualmente imperativas, G sería imperativo *per se* . Se sigue, por *absurdo* , que **si un género G está exento** , entonces todas sus especies, S1, S2, S3, ..., están exentas (ya sea prohibidas o autorizadas).

d. Si alguna especie, digamos S1, está prohibida , no es posible ninguna inferencia respecto de su género G, *porque dado que S1 implica no-C y S1 implica G, solo podemos concluir que G no implica C (ya que si G implicara C, entonces S1 implicaría tanto no-C como C, por lo que S1 sería imposible, contrario a la premisa de que está prohibida, lo que implica potencial).* G puede ser igualmente imperativo (no-G implica no-C, en cuyo caso las especies restantes S2, S3, ..., son al menos disyuntivamente imperativas), o prohibida (G implica no-C, en cuyo caso la prohibición de S1 es simplemente una consecuencia de la de G), o ni imperativo ni prohibido ('G no implica C' solo excluye la posibilidad de que G sea imperativo para *no*- C, lo cual no nos concierne, ya que es C el que es nuestro estándar de valor). De todo lo anterior se sigue que **si un género G está permitido** , no es lógicamente posible ninguna inferencia respecto de sus especies S1, S2, S3, ...; Cada una de ellas podría ser igualmente imperativa (en cuyo caso, G sería imperativa y, por lo tanto, permitida) o autorizada (lo que implica únicamente que G está permitida) o prohibida (sin implicar nada para G).

Finalmente, cabe destacar que, al saber que **un género G** está **autorizado** (es decir, ni es imperativo ni está prohibido),

solo podemos inferir que sus especies están exentas (es decir, están prohibidas o autorizadas); y al saber que **cualquier especie, por ejemplo S1,** está **autorizada** , solo podemos inferir que sus géneros, como G, están permitidos. Estas relaciones se derivan de lo anterior. No es necesario profundizar aquí en el tema de las situaciones condicionales.

Cabe señalar, sin embargo, que los principios anteriores, que describen *cómo se transmite o retransmite la modalidad ética a través de jerarquías conceptuales* , también pueden expresarse en forma de silogismos modales. Los modos válidos más obvios son (véanse los apartados b y c anteriores, que dan lugar a conclusiones categóricas):

G es un género de S1	**S1 es una especie de G**
y A no debe hacer G	**y A puede hacer S1**
Por lo tanto, A no debe hacer S1.	**Por lo tanto, A puede hacer G.**

G es un género de S1	**S1 es una especie de G**
y A puede no hacer G	**y una tarea obligatoria S1**
Por lo tanto, A no puede hacer S1	**Por lo tanto, A debe hacer G.**

En el discurso cotidiano de los judíos religiosos, el término mitzvá se usa en un sentido amplio y flexible, abarcando cualquier buena acción o moderación apropiada, lo cual

resulta gratificante. Sin embargo, en el contexto de la doctrina de las **613 mitzvot** para los judíos, o de las **7 mitzvot** para los hijos de Noé (no judíos), el término adquiere significados más restringidos, que además varían en cada sistema. Este fenómeno se explicará a continuación, ya que resulta interesante desde el punto de vista de la lógica y bastante particular del derecho judío (o de estilo judío).

La lógica formal se ocupa de oraciones gramaticales significativas, cada una de las cuales simboliza alguna manifestación fenoménica, ya sea concreta o abstracta, material o mental, empírica o hipotética, real o ilusoria. Vista desde esta perspectiva amplia, incluso lo subjetivo es objetivo, y la lógica está siempre abierta a todos los candidatos a formar parte del cuerpo de conocimiento que busca construir gradualmente. Cada evento tiene muchísimas facetas y muchísimos niveles, interconectados de innumerables maneras. Cada uno de estos innumerables fenómenos, cada fenómeno dentro o junto a los demás, puede representarse con fines conceptuales mediante proposiciones verbales; pero muchos objetos de la experiencia perceptiva o de la intuición nunca se verbalizan.

Desde esta perspectiva flexible, sería absurdo y arbitrario intentar *enumerar dogmáticamente* «leyes» de cualquier tipo y afirmar que «existen N leyes de la naturaleza en tal o cual campo» (por ejemplo, las Tres Leyes de la Termodinámica) o que «existen M leyes morales que deben seguirse en tal o cual situación» (por ejemplo, los Siete Pecados Capitales). La enumeración tendría que abarcar todas las proposiciones, *a un mismo nivel* , que son verdaderas y de las cuales se pueden inferir todas las demás relacionadas con el tema en cuestión; y pretendería tener una finalidad determinada.

Este programa logístico ultrarracionalista, que aún se encuentra entre lógicos modernos con inclinaciones cartesianas, no tiene en cuenta la incorporación constante de datos empíricos que se produce en la práctica. Dicha incorporación gradual inevitablemente afecta no solo la aplicación de las leyes, sino también sus fundamentos y contenidos.

En cualquier ciencia o conjunto de conocimientos, se pueden identificar ciertos principios generales, independientemente de cómo se hayan obtenido, que dominan el resto de los datos, de forma similar a la relación deductiva entre axiomas y teoremas; pero todo pensador sabio tiene presente las fuentes inductivas del conjunto y mantiene un enfoque pragmático. Dicho esto: *contar rígidamente* las «leyes» sería un procedimiento muy artificial, sobre todo si se insistiera en ***ceñirse a un número determinado*** . Sin embargo, esto se encuentra en la ley judía y, como era de esperar, afecta no solo a su contenido, sino también a su forma.

Así pues, distintos rabinos coincidirán *en que* existen 613 preceptos para los judíos, o 7 para los no judíos, según las tradiciones talmúdicas, pero discreparán en cuanto a *qué* preceptos deben incluirse o excluirse de la lista en cuestión. Mientras lleguen al total correcto, aunque sea superficialmente, conservan cierta legitimidad; mientras que un sistema que se negara a reconocer el número mágico, insistiendo en un número irreductiblemente mayor o menor, quedaría descartado desde el principio. Otro dato a tener en cuenta es que existen **248 preceptos positivos y 365**

negativos [7]. Mi propósito aquí no es criticar este enfoque, sino destacar las particularidades lógicas que genera.

> Sin embargo, es interesante notar que el número 613 [*TaRYaG* , en hebreo,]se basa, hasta donde sé, únicamente en una mención pasajera en *Maccot* 23b, citando al rabino Simlai, y el Talmud no contiene una enumeración individual de estas Mitzvot. Una explicación del número que he leído en alguna parte es que consiste en la suma de: 2 por los dos primeros de los Diez Mandamientos, que los Hijos de Israel escucharon en el Sinaí directamente de Dios; más 611, que es la gematría de la palabra TORaH (T=400, O=6, R=200, H=5), que les fue transmitida indirectamente a través de Moisés. Desconozco si esta explicación se construyó *a posteriori o si fue la razón original del número.*

En este contexto, no se puede considerar *cualquier* mitzvá (principio ético) como una mitzvá (nótese el uso de la mayúscula). Solo ciertas mitzvot merecen tal honor, y su capacidad para ello es principalmente tradicional (por ejemplo, figuran en la lista propuesta por el Rambam en el *Sefer HaMitzvot* o en el *Sefer HaChinukh*). No se puede afirmar con exactitud que estas leyes, conocidas como mitzvot *av* (padre), se encuentren todas al mismo nivel conceptual; ni que, en conjunto, permitan la inferencia estrictamente deductiva de todas las demás leyes, aunque muchas sí son inferibles (en cuyo caso se denominan

---

7 Se dice que corresponde a los 248 huesos de nuestro cuerpo y a los 365 días del año, e implica la necesidad de emplear todas nuestras facultades constantemente al servicio de Dios. (Desconozco si nuestros cuerpos tienen realmente 248 huesos; en cuanto a los 365 días, es un número redondo, corregido en los años bisiestos).

toledot). [descendientes]). Por lo tanto, la enumeración no tiene una base natural; es una estructura impuesta.

En cierto modo, las Mitzvot son un conjunto heterogéneo, lo que quizás refleje la complejidad del mundo al que se aplican. Mientras que desde el punto de vista de la lógica formal (y de hecho para códigos legales como el *Shulján Aruj* , como se menciona más adelante), cualquier precepto individual, ya sea categórico o condicional, imperativo o de otro tipo, se consideraría una oración ética (mitzvá), una Mitzvá tradicional (*av* mitzvá) puede consistir en un conjunto de tales oraciones, en conjunción o en disyunción, explícitas o implícitas. Quizás la mayoría de las Mitzvot estén implícitas en las Mitzvot; pero, con toda honestidad, estrictamente hablando, no se puede afirmar que todas lo estén: muchos detalles provienen de la tradición o de decisiones rabínicas posteriores, y muchos varían de una comunidad a otra.

Por poner un ejemplo al azar. En Éxodo 20:12, «Honra a tu padre y a tu madre», se mencionan dos elementos distintos (en lugar de solo «padres»), y sin embargo, se consideran una sola ley. A veces, la composición es más compleja: por ejemplo, Deuteronomio 25:3, «Cuarenta golpes le dará, no más», prescribe dar golpes, permite hasta cuarenta y prohíbe más de cuarenta, todo en una misma frase. No siempre es fácil predecir y comprender cómo y por qué los rabinos dividieron algunas frases en dos o más preceptos separados, mientras que mantuvieron otros, o fusionaron algunos, como preceptos únicos.

> En términos más generales, cabe señalar que, en algunos casos, frases que intuitivamente podrían considerarse leyes, terminan siendo rechazadas por decisión rabínica; mientras que frases que a primera

> vista podrían parecer meras anécdotas, acaban siendo leyes. Todo esto debe explicarse caso por caso, con referencia a los debates talmúdicos y post-talmúdicos pertinentes; no existe una justificación general. La tradición oral también amplía y delimita las leyes, indicando hasta dónde son aplicables y detallando sus excepciones.

Si ahora apartamos nuestra atención de estos sistemas numéricos y nos centramos en el sistema jurídico desarrollado del *Shulján Aruj* , observamos que este último se ocupa de enumerar todas las mitzvot (con minúscula), sin intentar contarlas, que son generalmente aceptadas como Halajá, e incluso muchas tradiciones subculturales (*minhagim*). Mientras que el Código de 613 Mitzvot es, por definición, exhaustivo, el *Shulján Aruj* es más bien un intento de exhaustividad (y de cierto grado de orden, al menos para las leyes actualmente relevantes). Es evidente que no se pueden derivar mecánicamente los miles de matices de la casuística del *Shulján Aruj* a partir de las 613 Mitzvot. Más bien, las 613 podrían considerarse como encabezados de capítulos, que representan conjuntos de mitzvot de diversa importancia y consenso.

Además, como Aaron Lichtenstein ha demostrado hábilmente en su obra *Las siete leyes de Noé* , el término Mitzvá no tiene exactamente la misma denotación ni las mismas connotaciones en el código legal de 613 Mitzvot que en el de 7 Mitzvot. Existen paralelismos y relaciones genéticas entre estos sistemas, pero también diferencias radicales y de detalle. Por lo tanto, el término «mitzvá» vuelve a tener un significado variable (incluso después de la elucidación de unas 66 equivalencias entre los dos sistemas propuesta por Lichtenstein, como él mismo argumenta).

En esta obra también se evidencia el concepto de "encabezados de capítulo", en lugar de "principios fundamentales de los que se infieren todos los demás": en la lista de leyes noáquicas, los títulos tienden a describir un *patrón de comportamiento negativo extremo* (por ejemplo, comerse una extremidad de un animal vivo), sin limitarse aparentemente a ello, es decir, sin excluir otros comportamientos prohibidos e incluso patrones de comportamiento positivos prescritos (en el caso que nos ocupa, contra otras formas de crueldad hacia los animales y a favor de la bondad hacia ellos).

Como se desprende de la discusión anterior, el conteo de las mitzvot no es un asunto sencillo.

4. Moralidad impuesta frente a moralidad personal

Según el judaísmo, una persona tiene mayor mérito por realizar una buena acción si Dios se lo ordenó, que si simplemente la hizo por voluntad propia. De hecho, en algunos casos (por ejemplo, agitar el *lulav* fuera de la festividad de Sucot), realizar la acción sin haber recibido una orden es inútil y no otorga mérito alguno; en otros casos (como cuando un no judío presume observar el sábado), incluso resulta contraproducente y punible.

Desde esta perspectiva, la ética no es «universal» en el sentido de ser uniforme para todos, sino que puede variar de un grupo a otro o incluso entre individuos. Así, los judíos pueden tener un conjunto de reglas, los no judíos otro; los israelitas, levitas y kohens pueden estar sujetos a reglas diferentes, al igual que clases de individuos que, en términos relativamente voluntarios, pueden ser nazireos, jueces

(dentro de un Beit Din, o tribunal religioso) o reyes; hombres, mujeres y niños no tienen por qué tener las mismas obligaciones, restricciones y libertades; los profetas o reyes pueden recibir órdenes muy personales; y así sucesivamente. No solo las reglas pueden variar de una población a otra, sino que la recompensa y el castigo también pueden variar en consecuencia.

No veo ninguna dificultad lógica en este punto de vista, en el sentido de que nunca he estado de acuerdo con la idea kantiana de que la moral sea necesariamente recíproca y universal. La deontología, la lógica general de las formas éticas, no puede presumirse que consista simplemente en enunciados exclusivamente categóricos del modo ético, sino que debe considerar una compleja interrelación de enunciados condicionales. Así como el aspecto no ético de la naturaleza muestra diversidad y condicionalidad, así como cierta uniformidad y categoricidad, también el aspecto ético de la naturaleza (en la medida en que existe), y más aún la ética divina, puede mostrar estas diversas modalidades.

Además, tanto en la ética natural como en la religiosa, el condicionamiento puede ser de cualquier categoría y modalidad: puede ser extensional (esquemáticamente: «en el caso de esta clase de personas, así; en todos los demás casos, de otra manera»), natural/temporal (por ejemplo, «cuando un *nazir* come cierta cantidad de uvas, entonces está sujeto a ciertas penas») o incluso epistémico (es decir, «si una persona era consciente de tal o cual cosa, es responsable de tal o cual cosa; alternativamente, no lo es»). La búsqueda de absolutos (de una ética que pueda probarse con certeza) no debe confundirse con la búsqueda de categóricos.

Por supuesto, cuando no existe una causa verdaderamente convincente para la discriminación, es lógico recurrir al

principio de reciprocidad y universalidad (conocido por los filósofos como el Principio de Uniformidad de los Indistinguibles). Este positivismo o minimalismo suele estar justificado e ser inevitable, al menos dentro de un marco de conocimiento natural; y, de hecho, se aplica en el contexto religioso, donde el texto de referencia no especifica ninguna distinción. En tales casos, la diferenciación legal entre las personas y la falta de equidad (igualdad ante la ley) serían arbitrarias e injustificables.

Pero, en lo que respecta a la ética religiosa, nuestra postura es que si Dios, el Creador de toda realidad, incluyendo la ética, decide subdividir las responsabilidades y estructurar la recompensa y el castigo de forma desigual, y nos comunica su voluntad al respecto, es su prerrogativa y estamos obligados a acatarla. La razón de esta postura no radica necesariamente en que exista una causa de discriminación invisible para nosotros, aunque visible para Dios (si bien en algunos casos esto podría ser cierto), sino en que Dios es libre de asignar diferentes funciones y remuneraciones a sus diversos colaboradores, por muy indistinguibles que sean en sus características naturales o espirituales. Él es el Jefe.

> Sin embargo, dicho punto de vista resulta difícil de aceptar, en otro nivel, para alguien que vive en la sociedad democrática occidental moderna, en un momento histórico y en lugares donde, afortunadamente, la experiencia del monarca totalitario oriental o medieval prácticamente ha desaparecido. Nuestra sociedad es muy permisiva y liberal (y, no obstante, gracias a Dios, no es totalmente amoral ni inmoral, e incluso en muchos aspectos es más moral que nunca). Esta postura es producto de un desarrollo que incluso se ha hecho evidente durante mi propia vida, pero que tiene sus

raíces en la Ilustración (incluyendo, en cierta medida, a Immanuel Kant, pero también a muchos otros) y en los acontecimientos filosóficos y políticos posteriores.

Nos resulta difícil aceptar, como paradigma de moralidad, el comportamiento de un esclavo atemorizado, que cumple con sus deberes sin obtener nada a cambio, simplemente porque su amo lo ordenó amenazadoramente, pensando solo en lo estrictamente necesario para cumplir la orden, y así sucesivamente. Queremos comprender mejor las cosas, esperamos más justicia. La sumisión desinteresada y la obediencia pura nos parecen construcciones teóricas lejanas, invenciones de moralistas austeros e insensibles; ya no nos parecen tan bellas ni ideales. Tales actitudes deben tenerse en cuenta.

Lo que quiero debatir aquí es si una acción impuesta externamente, divinamente ordenada, sin duda, pero realizada como un deber, es moralmente superior, como parece sugerir el judaísmo normativo, o si es más creíble moralmente la persona que actúa desde una profunda intuición interna del bien y del mal, espontáneamente, sin ser obligada, por un amor genuino al mundo, a sus semejantes y a Dios. En resumen, la pregunta es: ¿quién es mejor persona, la que te da caridad o no te mata simplemente porque así se le ha ordenado, o la que te da caridad o no te mata porque te ama?

Este tema está intrínsecamente ligado a la psicología del estudio y la práctica religiosa, lo que sugiere que la respuesta a nuestra pregunta varía según el caso. Sin duda, existe una diferencia, en la mayoría de los casos, entre las motivaciones

que la religión idealmente exige a sus seguidores en teoría y las que realmente los impulsan en la práctica. Y si bien la religión considera esta brecha como una fase pasajera, cuya solución, precisamente, es el estudio y la práctica, debemos reflexionar sobre ella con mayor detenimiento. Debemos preguntarnos qué es lo que *realmente* lleva a la mayoría de las personas religiosas a actuar como lo hacen, es decir, en aparente conformidad con los preceptos de la religión.

Y la respuesta no puede ser que esas personas tengan desde el principio los mismos juicios de valor que la religión. Puede que los tengan, si han sido culturalmente preparadas para ello desde la juventud, aunque esto no prueba que bajo otras influencias no hubieran adquirido otros valores y convicciones. Pero en cualquier caso, los recién llegados a la religión, ya sean judíos que hacen *teshuvá* (retorno) o *gerim* (conversos), si bien pueden haber adquirido, por experiencia personal, algunos valores y convicciones en común con los propuestos por la religión —suficientes para atraerlos a ella—, los recién llegados, digo, son sistemáticamente *aculturados* y se les hace adquirir deseos y creencias de los que antes carecían.

Así, si bien los motivos iniciales que impulsan a un recién llegado pueden ser el deseo de escapar de experiencias dolorosas, como la soledad y la confusión, o, de forma más positiva, el deseo de obtener ventaja en un mundo competitivo al recibir el favor del Gobernante del mundo, o incluso simplemente obtener ayuda material de la comunidad judía, la religión induce nuevos deseos adicionales en el recién llegado, como condición para pertenecer al grupo, que pueden incluir diversos deseos materiales, psicológicos, familiares, nacionales, políticos y espirituales. Por ejemplo, el recién llegado puede no tener interés inicial en el mundo venidero o en el mesías, pero la religión gradualmente lo

convence de que estos son sus deseos más fervientes, e incluso de que siempre lo han sido.

Objetivamente hablando, en cualquier momento del desarrollo espiritual de una persona, algunos aspectos de su adoctrinamiento se han interiorizado, otros permanecen esencialmente en un nivel artificial de simulación o imitación, mientras que otros aspectos aún se rechazan. Si bien en el caso de la dramatización es posible distinguir entre el sujeto y su respuesta o patrón de comportamiento, en el caso de una doctrina interiorizada, tal distinción objetiva resulta bastante difícil. La diferencia entre rasgos y hábitos adquiridos, por un lado, a través del proceso natural que llamamos «experiencia», y por otro, a través del proceso social que llamamos «adoctrinamiento», se vuelve en algún punto meramente teórica, salvo en la medida en que el método de influencia utilizado implicó violencia o mentiras conscientes, de modo que el sujeto fue forzado o engañado en lugar de un participante voluntario.

Existen dudas similares incluso con respecto a la persona motivada a la virtud por fuerzas no religiosas. Si bien las buenas acciones (o la moderación), como los actos de caridad (o la no violencia), pueden tener semejanzas externas, sus raíces internas varían ampliamente, desde motivos ocultos mezquinos y repugnantes hasta bellos y edificantes ejemplos de amor humano sincero y fraternidad. Sería injusto suponer únicamente subtextos negativos, e ingenuo suponer solo positivos.

Por estas razones, no me queda claro por qué algunos rabinos insisten en que las buenas acciones (o la moderación) basadas en motivos puramente seculares son automáticamente sospechosas. Me cuesta creer que la naturaleza humana sea intrínsecamente malvada y vil, sin

una guía divina explícita. Más bien, creo que los seres humanos poseen un mínimo innato de moralidad, expresado de diversas maneras y con distinto grado de intensidad de persona a persona, por debajo del cual les resulta difícil caer. A menudo, sin duda, el «mínimo de moralidad» de un individuo, los límites que no traspasará bajo ninguna circunstancia, independientemente de la presión o la tentación, tiene raíces culturales (que en última instancia pueden ser religiosas), pero está presente de todos modos.

La conformidad, por superficial que sea, con la ley (ya sean los 7 preceptos para los no judíos o los 613 para los judíos) sigue siendo respetable, aunque una mayor concordancia con su espíritu siempre es más admirable. Los rabinos argumentan que cuando existe una ley (o, mejor dicho, se sabe o se cree que existe), el impulso maligno de resistirse a ella es mayor, y por lo tanto, la obediencia a la ley es aún más loable; mientras que las acciones (o inacciones) realizadas sin tal resistencia son prácticamente inútiles. Esto podría explicar por qué uno debería obrar bien en obediencia a una ley (aplicable a uno) que por motivos personales, o por qué una persona a quien la ley le era aplicable es más digna de crédito que una persona a quien no le era aplicable, aunque ambas la obedezcan. Pero, en mi opinión, tal argumento solo tiene fuerza comparativa; no puede llevarse al extremo.

En resumen, aunque podemos formular una tipología de las motivaciones más y menos deseables, en la práctica las diferencias entre ellas suelen ser difusas e irrelevantes, y resulta difícil juzgar, sin caer en estereotipos, en qué posición se encuentra cada persona.

Una persona con experiencia en el autoconocimiento puede, hasta cierto punto, comprender sus propias motivaciones;

pero entender a los demás es mucho más difícil y, en la mayoría de los casos, una cuestión de intuición. Nuestro juicio está fuertemente influenciado por nuestro nivel de tolerancia y amor, tanto hacia nosotros mismos como hacia los demás. Quienes se juzgan habitualmente con demasiada dureza tenderán a juzgar a los demás con la misma severidad o incluso con mayor dureza; quienes se muestran excesivamente complacientes consigo mismos pueden serlo también con los demás (para justificarse) o, aun así, juzgarlos con dureza (aplicando un doble rasero).

La verdadera conclusión es que los seres humanos no son como los objetos materiales, definidos de una u otra forma; sus rasgos de carácter son indefinidos: un «fue en cierto modo», un «aparentemente en devenir», un «tendencia a ser», más que un ser. No siempre está claro qué son exactamente, no solo para nosotros, los observadores subjetivos u objetivos, sino en realidad, de hecho.

> Hablando de juicios severos, quisiera comentar una forma de pensar indecente en la que incurren algunas personas religiosas. Me refiero a la sospecha tácita hacia toda víctima, si no hacia todo aquel que sufre. Piensan: «Si Dios es justo, entonces toda víctima/persona que sufre debe haber cometido algún crimen/pecado en el pasado por el cual es castigada» [8]. Desde esta perspectiva, no existen víctimas/personas que sufren *inocentes* , y toda

[8] En el Talmud se encuentran indicios de esta perspectiva. En la filosofía hindú/budista, el argumento alude al karma y presupone que la víctima cometió un delito *similar* en una vida pasada, si no en la presente. Pero esto presupone una regresión infinita; el delito debe haber comenzado en algún lugar, en algún momento.

lástima es infundada, toda compasión gratuita; ¡la desgracia se convierte en *prueba de* una falta oculta!

No parece creíble que Dios utilice la mala acción de un criminal como instrumento para castigar a la víctima: eso implicaría que, aun condenando tal crimen, es de alguna manera instigador o cómplice, ¡y que el criminal está al servicio de la justicia! No: el crimen debe considerarse una iniciativa personal, totalmente desaprobada por Dios. Dios puede, *a posteriori,* compensar un poco a la víctima, pero no necesitaba el crimen para ello. Podríamos considerar con mayor credibilidad las desgracias naturales como actos divinos con fines de justicia; pero incluso eso me parece simplista. Así como Dios *permite* que se cometan crímenes, también (o incluso más) *permite* que ocurran las desgracias naturales.

El sufrimiento sugiere que Dios se *distancia* , permitiendo que el drama humano se desarrolle dentro de ciertos parámetros, generalmente sin interferencia. (Desconozco el motivo de tal negligencia y cómo conciliarla con la justicia). Existen *algunas* conexiones causales evidentes entre el sufrimiento y las malas acciones pasadas, pero muy a menudo (como en el caso del *Holocausto*) faltan explicaciones creíbles. El ajuste de cuentas debe ser posterior, tras la muerte (si es que llega a producirse). Este parece ser el único punto de vista empírico y razonable.

2. CAPÍTULO DOS

(Extraído de *La lógica budista* 2002),
Capítulo 9.

LEY KÁRMICA

1. La ley kármica es negada.

Finalmente, consideremos los comentarios de Nagarjuna sobre el principio moral del karma (como comúnmente lo llamamos). **Niega la ley kármica; para él, las "conexiones necesarias entre buenas acciones y recompensas, y malas acciones y castigos" no son, como describe Cheng [9], "leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad, sino proyecciones subjetivas de la mente".** Esto, por supuesto, no es un argumento, sino una afirmación, por lo que su razonamiento no puede evaluarse. La afirmación es notable, considerando el contexto de las creencias indias y budistas. Y nuevamente, Nagarjuna hace esta afirmación, no por un deseo de oponerse al budismo normativo, sino en un intento de ser coherente con su propio programa filosófico general de la conciencia más allá de la razón, el "camino medio".

---

[9] Véase la página 88. Allí Cheng se refiere a MT XVII:1-33, XXIV:18 y *Hui-cheng-lun* , 72, así como a TGT II.

2. Observaciones empíricas

Aprovecharé esta oportunidad para hacer algunos comentarios sobre el karma. La afirmación de que existe un orden moral en el mundo se basa, en parte, pero solo en parte, en fundamentos empíricos. Sin prejuzgar qué constituye la moralidad, podemos coincidir en que ciertas acciones tienen ciertas consecuencias, y que algunas de esas acciones y consecuencias resultan ser moralmente ordenadas según nuestros criterios. Las «acciones» a las que nos referimos son las acciones de una persona; las llamadas «consecuencias» son sucesos que le ocurren a esa persona y que escapan a su control.

Sucede que a veces una persona que ha actuado de una manera que él (o un observador) considera "buena" (por ejemplo, siendo amable con los demás, o lo que sea) recibe poco después o mucho tiempo después algo que él (o el observador) considera "positivo" para sí mismo (por ejemplo, salud, hijos o riqueza, lo que sea). De manera similar, una acción "mala" puede ir seguida de eventos "negativos". En algunos de esos casos, se puede establecer *empíricamente una relación causal* entre la "acción" y la "consecuencia", sin recurrir a un principio moral. Por ejemplo, el hombre trabaja duro y prospera. Tales casos pueden considerarse evidencia a favor de una ley kármica. En otros casos, sin embargo, la relación causal *simplemente se supone* que ocurre de forma subyacente, porque no es empíricamente evidente que tal "acción" produzca tal "consecuencia". Por ejemplo, el hombre da caridad y prospera. Sería una petición de principio usar casos de este último tipo como evidencia a favor de la ley kármica, ya que

solo asumiendo la ley kármica se puede establecer una relación causal. que interpretamos los eventos como causalmente conectados.

Además, sucede que a veces, a pesar de las buenas acciones, no se producen consecuencias positivas o solo negativas; o a pesar de las malas acciones, no se producen consecuencias negativas o solo positivas. El santo sufre y el malvado disfruta. Todos estos casos constituyen evidencia empírica *en contra de* la ley kármica, teniendo en cuenta los juicios de valor implicados, ya que no partimos de la base de que la ley kármica establezca las relaciones causales entre tales acciones y las supuestas consecuencias (ya sean fortuitas o evidentemente producidas por las acciones). Por supuesto, se podría atenuar esta conclusión argumentando que es necesario conocer toda la vida de una persona, pues nadie solo sufre ni solo disfruta, y que, en cualquier caso, es difícil estimar los méritos de una buena acción o los deméritos de una mala.

3. Conclusiones inductivas

Así pues, si bien la ley kármica podría considerarse una generalización a partir de los casos en que las acciones están empíricamente conectadas causalmente con las consecuencias, no puede inferirse de los casos en que dicha conexión no se establece sin presuponer la ley kármica, y queda refutada por los casos en que el orden de las cosas predicho por la ley kármica no coincide con la experiencia. Para justificar la ley kármica, las religiones pueden introducir el concepto de reencarnación, ya sea en la Tierra como ser humano u otra criatura, o en otro lugar, en el cielo

o en el infierno, sugiriendo que si las cuentas no se equilibran durante la vida actual, sí lo harán a largo plazo. Pero, de nuevo, dado que no tenemos evidencia empírica de tal transmigración y el proceso se describe de forma muy vaga, este argumento incurre en una falacia de petición de principio, lo que hace que la suposición de la ley kármica parezca superficialmente más aceptable, pero no proporciona un concepto claro ni una prueba inductiva de la misma.

Algunos podrían aferrarse a la ley kármica, argumentando que lo que hemos llamado bueno o malo, positivo o negativo, fue erróneamente denominado así. Estos postulan que podría encontrarse un conjunto de estándares morales, de virtud y valor, que coincidan exactamente con procesos causales empíricamente evidentes, o al menos que no sean refutados por dichos procesos. Buena suerte.

> Pero lo que más me molesta de la premisa de la ley kármica es esto: *implica lógicamente que quien sufre debe haber cometido el mal previamente* . Por ejemplo, los millones de judíos (incluidos niños) asesinados por los nazis durante el Holocausto. Esto me parece una injusticia imperdonable: es afirmar que *no existen víctimas inocentes del crimen* y que *los criminales son, en efecto, agentes de la justicia* . Así, en nombre de la moralidad, en nombre del orden moral —simplemente para satisfacer un impulso «racionalista» de defender una «ley del karma»— la justicia se *invierte* y se la obliga a acusar a los inocentes y exonerar a los culpables. Claramente, la idea de la ley kármica es inherentemente ilógica. Debemos concluir que el mundo funciona de manera diferente a como lo implica tal principio.

Parece que, con respecto al karma, hemos llegado a la misma conclusión negativa que Nagarjuna, aunque quizás a través de un argumento diferente. Si no existe la ley kármica, ¿acaso no hay necesidad de liberación, ni utilidad alguna para la virtud y la meditación? No se deduce de ello. Incluso si las almas van y vienen, como burbujas en el agua, puede ser beneficioso para ellas comprender su verdadera naturaleza mientras están presentes. «La virtud es su propia recompensa» y los beneficios de la meditación son evidentes para cualquiera que la practique.

3. CAPÍTULO TRES

Extraído de *Fenomenología* (2003),
Capítulo 9.4 y Apéndice 2.

1. Armonizar la justicia y la misericordia

Así como la existencia de Dios no puede probarse (ni refutarse), tampoco sus atributos pueden probarse (ni refutarse) de forma definitiva. Si un atributo pudiera probarse, aquello a lo que se le atribuye también se probaría necesariamente. (Si todos los atributos pudieran refutarse, no quedaría ningún tema de estudio). Sin embargo, podemos admitir como concebibles aquellos atributos que se han encontrado internamente coherentes y consistentes con todos los hechos y postulados conocidos hasta la fecha. (Por el contrario, podemos rechazar un atributo por estar concebido de forma incoherente, por ser incompatible con otro principio más significativo o, simplemente, por ser empíricamente dudoso).

Entre los muchos conceptos teológicos que requieren esclarecimiento se encuentran los de justicia y misericordia

10. Justicia y misericordia: ¿cuál es su límite y cuál es su relación?

La misericordia es, por definición, una injusticia: una forma aceptable de injusticia, que se dice que modera la justicia, la humaniza y limita sus excesos. Pero muchas de las cosas que llamamos misericordia son, en realidad, justicia. A menudo, cuando pedimos (o rezamos) por misericordia, simplemente pedimos no ser sometidos a la injusticia, es decir, al sufrimiento inmerecido o a la privación del bienestar.

La justicia consiste en dar a cada persona lo que le corresponde, ya sea recompensando sus virtudes o castigando sus vicios. Pedir (o suplicar) cualquiera de estas cosas, estrictamente hablando, no es una petición de clemencia, sino una exigencia de justicia.

¿Qué es la misericordia? ¿Una recompensa mayor que la debida (es decir, un regalo) o un castigo menor que el debido (es decir, perdonar o sanar parcial o totalmente después de castigar)? En el caso positivo, no se produce ningún daño real, siempre que las recompensas que otros merecen no se vean disminuidas. En el caso negativo, tampoco se produce ningún daño real, siempre que no haya habido víctimas del delito.

Un exceso de clemencia sería una injusticia. Un castigo insuficiente para un criminal es una injusticia para la(s) víctima(s) del delito. Repartir favores sin tener en cuenta quién merece qué implica un sistema injusto.

---

[10] Este ensayo fue escrito en 1997, salvo por algunas pequeñas correcciones realizadas hoy en día. Al leerlo ahora, unos años después, lo encuentro innecesariamente agresivo en su tono. Obviamente, en aquel momento estaba enfadado por motivos personales. Sin embargo, no veo razón para suavizarlo hoy.

En cualquier caso, esta visión inicial de la ley moral es incompleta. La retribución del delito es una forma de justicia muy imperfecta. La verdadera justicia no consiste simplemente en castigar a los criminales después de que hayan cometido el acto vil, sino *en prevenir* el delito. Nuestra indignación hacia Dios o hacia un sistema social, político o judicial no surge solo del hecho de que los criminales a menudo queden impunes y sus víctimas sin venganza, sino del hecho de que se haya permitido que el delito se perpetrara cuando podría haberse evitado. En el caso de los falibles e ignorantes protectores humanos de la justicia, esto a veces (aunque no siempre) es inevitable, por lo que se les puede excusar. Pero en el caso de Dios, que es omnisciente y omnipotente, esto es motivo de gran angustia y duda para quienes aman la justicia.

Solemos decir que existen dos tipos de delitos: los que tienen víctimas y los que no. Estos últimos incluyen los delitos cuya víctima es el propio delincuente (en cuyo caso la víctima es su propio problema), o incluso los delitos contra Dios (quien, al ser esencialmente inmune al daño y, en cualquier caso, perfectamente capaz de defender sus propios intereses, no necesita ocuparse de nosotros aquí). En cuanto a los delitos con víctimas, nos interesan los seres humanos o los animales que sufren algún daño injusto. El daño puede ser directo/personal (físico y/o mental, o en relación con familiares o bienes, lo que en última instancia significa daño mental y/o físico a la persona) o indirecto/impersonal (sobre el medio ambiente o la sociedad, pero estos también implican, en última instancia, un impacto sobre las personas o los animales).

Un sistema mundial verdaderamente justo requeriría que Dios previniera todos los crímenes con víctimas inocentes, como mínimo; algo que, a juzgar por toda la evidencia

empírica, no hace, razón por la cual muchos dudan honestamente de su justicia o de su existencia. Decir (como algunos hacen) que no prevenir el daño inmerecido a inocentes es un acto de misericordia hacia los criminales, dándoles la oportunidad de arrepentirse, es una respuesta muy insatisfactoria. No suena tan bien si se considera que fue una falta de misericordia (es decir, *una injusticia*) hacia las víctimas: no se les dio ninguna oportunidad. Quizás, entonces, si no en un contexto de prevención, el concepto de misericordia tenga cabida en el contexto de la no retribución *retroactiva* .

Vengar a las víctimas de un delito parece una respuesta emocional inútil, demasiado tarde si la víctima sufre daños irreversibles (mutilada, asesinada, etc.). Si la víctima no sufriera daños irreversibles, su rehabilitación y compensación serían lo más importante, preferiblemente a costa del delincuente. Pero sabemos que la venganza también cumple, en cierta medida, una función preventiva: disuadir actos similares de otros potenciales delincuentes (aumentando el precio final del delito para ellos) o educar a los delincuentes actuales (para que, con suerte, no repitan sus fechorías). Por lo tanto, ser «misericordioso» con los delincuentes que tienen víctimas no solo implica abstenerse de una respuesta emocional inútil, sino también participar en la eventual repetición de delitos similares por parte del mismo delincuente u otros como él.

Cabe destacar que tener en cuenta las circunstancias atenuantes no es un acto de misericordia, sino un acto de justicia. Ignorar el contexto completo al dictar sentencia es una estupidez e injusticia. Quizás el concepto de misericordia se creó únicamente para combatir sistemas judiciales imperfectos, incapaces de distinguir entre matices de motivos y fuerzas. La ley dicta una cosa u otra sin hacer

distinciones y debe aplicarse ciegamente, sin variación; por lo tanto, ¡la «misericordia», una excepción aparentemente «irracional» a la ley, es necesaria! No sería necesaria si la ley estuviera formulada con mayor precisión y realismo. Esto aplica tanto a los sistemas de derecho supuestamente divinos como a los sistemas de derecho indudablemente humanos. Si el sistema y quienes lo aplican son estrechos de miras e inhumanos, por supuesto que se necesita la «misericordia»; de lo contrario, no.

Otra forma en que se utiliza el concepto de misericordia es en los deseos o las oraciones. Esperamos que los poderes fácticos (divinos o humanos) nos concedan lo que nos corresponde, recompensando nuestros buenos esfuerzos o previniendo o castigando las malas acciones de nuestros enemigos, aunque esto no siempre ocurra en este mundo imperfecto. Tales súplicas de misericordia son una forma de *realpolitik* : no son realmente llamamientos a la injusticia, sino peticiones de justicia revestidas de palabras humildes, diseñadas para evitar una crítica más fundamental y explícita: el fracaso de la verdadera justicia de los poderes fácticos. De nuevo, si se instituyera la justicia absoluta, no habría necesidad de tales apelaciones a la «misericordia»; lo correcto se haría automáticamente. Pues bien, la justicia humana es inevitablemente deficiente: incluso con la mejor intención y voluntad, las personas no son ni omniscientes ni infalibles, por lo que la incertidumbre e incluso el error son inevitables, y en tal contexto, la «misericordia» es quizás un concepto útil.

Pero en el caso de Dios, ¿qué excusas podemos dar? ¿Cómo podemos justificar para Él la imperfección del mundo? Intentamos hacerlo apelando al libre albedrío: la justicia presupone responsabilidad, que a su vez presupone libertad de elección. Pero este argumento no es del todo convincente,

pues podemos profundizar y preguntarnos: si el mundo *no podía* ser justo, ¿por qué fue creado *?* O si tenía que ser creado, ¿por qué no un mundo de dicha universal e invariable? ¿Quién dijo que el libre albedrío era necesario? Para esta pregunta parece no haber respuesta, y es la base última de la queja de la teodicea. Las contraargumentaciones de la justicia última —causas de recompensas o castigos aparentemente injustos, invisibles para los humanos, ajuste de cuentas posterior, en una reencarnación o en la otra vida— también parecen débiles. Si la justicia es invisible, también es injusta, y la justicia posterior llega demasiado tarde, puesto que durante ese tiempo se permite que exista la injusticia. Así pues, nos encontramos perplejos.

Incluso cuando vemos a dos hombres igualmente buenos tratados de manera desigual, uno recompensado como merece y el otro mejor de lo que merece, o a dos hombres igualmente malos maltratados de manera desigual, nuestro sentido de la justicia se despierta. Más aún cuando quien recibe más regalos es menos merecedor que quien recibe menos. Y más aún cuando el malo no solo no es castigado, sino que recibe regalos, y el bueno no solo no es recompensado, sino maltratado. Porque entonces todo esfuerzo por el bien y en contra del mal se devalúa y se vuelve vano. Si no hay lógica en el sistema de pago, ¿qué incentivos tenemos? Ciertamente, el efecto resultante no es maravillarnos ante el amor y la misericordia del que paga, sino más bien ante la injusticia y la falta de amor que implica tal distribución caótica.

Quizás entonces deberíamos preguntarnos: ¿qué es bueno y qué es malo? Tal vez sea nuestra concepción errónea de estas cosas lo que nos da la falsa sensación de que la injusticia impera en el mundo. La manera de responder a esto es darle la vuelta a la pregunta y preguntarnos: ¿deberíamos construir

nuestros conceptos de bien y mal empíricamente, simplemente juzgando como buenas todas las acciones que parecen resultar en recompensas y malas todas las que parecen resultar en castigos (el valor de mercado de lo bueno o lo malo)? Este enfoque pragmático (que a algunas personas les resulta conveniente, hasta que lo sufren en carne propia) es sin duda contrario a las intuiciones humanas. Porque en tal caso, los criminales se convierten en defensores de la justicia (*justicieros*) y la victimización debería ser siempre motivo de alegría para nosotros. Esto es la antítesis de la moralidad, que se basa en la compasión humana hacia quienes sufren indignidades y la indignación hacia quienes cometen indecencias. Estas intuiciones deben ser respetadas y apoyadas, frente a cualquier pretensión religiosa, ideológica o de intereses particulares.

Algunos afirman que no existen víctimas inocentes, lo que implica (por ejemplo) que incluso quienes perecieron en el Holocausto debieron haber cometido algún crimen *equivalente* en una vida anterior, si no en la actual. Otros sostienen que no existen culpables; por ejemplo, muchos budistas aparentemente comparten esta opinión, en referencia a la ley kármica. Estas proposiciones son dos caras de la misma moneda. Tan pronto como se adopta una doctrina de justicia perfecta, divina o natural, se cae en esta trampa. Solo admitiendo la imperfección de la justicia en el mundo podemos sensibilizarnos ante el sufrimiento inmerecido de las personas (ya sea ajeno o propio).

2. Sentimientos de vacío

Existe otro significado del término "vacío" que conviene considerar, uno que guarda cierta relación con los significados ya mencionados. Todos experimentamos, en cierta medida, el vacío *emocional* .

Una de las contribuciones más interesantes e impresionantes del budismo a la psicología, en mi opinión, es su énfasis en lo *vago. El agotamiento* que solemos sentir, como la incomodidad, la inquietud o la duda, se manifiesta como un importante motor de la acción humana. Algo parece faltar, algo que nos impulsa a actuar al respecto.

> Estas emociones negativas, que denomino sentimientos de vacío, son causa o expresión de estados mentales *samsáricos* . *Este sentido peyorativo de «vacío» no debe confundirse con el «vacío» opuesto, asociado al nirvana* . Sin embargo, pueden estar relacionadas, ya que las emociones en cuestión podrían ser esencialmente una especie de vértigo al vislumbrar el vacío.[11]

La mayoría de las personas suelen sentir ese vacío interior, una desagradable sensación de vacío o hambre, y pasan gran parte del tiempo intentando desesperadamente superarlo, buscando frenéticamente paliativos. En el peor de los casos, pueden sentirse como "un don nadie", desprovistos de identidad personal. Diferentes personas (o una misma persona en diferentes momentos) pueden reaccionar de

---

[11] Estas emociones se clasifican como formas de «sufrimiento» (*dukkha*) y «engaño» (*moha*). Según los comentaristas budistas, en lugar de flotar con confianza natural sobre el «fundamento original» de la conciencia tal como se presenta, surge una especie de pánico que da lugar a esfuerzos por establecer bases más concretas. Para lograr este fin, recurrimos a búsquedas sensoriales, sensuales, sentimentales o incluso sensacionalistas.

maneras distintas ante esta falta de identidad, o ante momentos de aburrimiento, impaciencia, insatisfacción o incertidumbre. (Otros factores influyen y determinan la respuesta).

> Muchos buscan distracciones inútiles, llamándolo "matar el tiempo"; otros se entregan a actividades autodestructivas. Algunos tienen antojos; otros fuman, beben alcohol o consumen drogas. Algunos ven la televisión; otros hablan mucho y no dicen nada; otros prefieren ir de compras o robar en tiendas. Algunos se enojan y buscan pelea con su pareja o vecinos, solo para tener algo que hacer, algo de lo que quejarse; otros se involucran en la violencia política o inician una guerra. Algunos se ponen melancólicos y se quejan de soledad o infelicidad; otros hablan de fracaso, depresión o ansiedad. Algunos se masturban; otros tienen sexo con todo el mundo; otros violan a alguien. Algunos empiezan a preocuparse por su salud física; otros van al psiquiatra. Algunos se convierten en fanáticos de los deportes; otros se enredan en búsquedas psicológicas, filosóficas, espirituales o religiosas absorbentes. Algunos se convierten en adictos al trabajo; otros duermen todo el día o intentan hundirse en el olvido de alguna manera. Y así sucesivamente.

Como muestra este catálogo parcial y desordenado, todo lo que consideramos estupidez o pecado, todos los males de nuestra psique y sociedad, o la mayoría, podrían atribuirse a esta vaga emoción negativa de vacío, a menudo experimentada de forma subconsciente, y a nuestro impulso de "curarla" como sea. Despertamos deseos, antipatías o ansiedades, compulsiones, obsesiones o depresión, en un intento por comprender y sofocar este sufrimiento de vacío

interior. Ocupamos nuestro tiempo con pensamientos como: "Creo que me estoy enamorando", "Este tipo me saca de quicio", "¿Qué voy a hacer con esto o aquello?" o "Tengo que hacer (o no hacer) esto o aquello". En realidad, todo es "mucho ruido y pocas nueces".

Si generalizamos a partir de muchos sentimientos momentáneos como estos, podríamos llegar a la conclusión de que "la vida no tiene sentido". Eso, parafraseando a William Shakespeare:

> *La vida no es más que una sombra que camina, un pobre jugador.*
>
> *Que se pavonea y se agita durante su hora en el escenario.*
>
> *Y entonces no se oye nada más: es un cuento.*
>
> *Contado por un idiota, lleno de ruido y furia,*
>
> *No significa nada.*
>
> Macbeth (acto V, escena 5).

Por supuesto, también podemos reaccionar de forma más positiva, y darle a nuestra vida un significado más constructivo. Creo que esto es posible *una vez que reconocemos ese vacío interior cuando lo sentimos* y nos aseguramos de no reaccionar de las maneras negativas a las que solemos recurrir inconscientemente. Una vez que comprendemos que este sentimiento de vacío no se puede superar con métodos tan ingenuos, podemos empezar a buscar maneras de disfrutar de la vida a través del crecimiento personal, actividades saludables, ayudando a los

demás, aprendiendo, cultivando la creatividad, siendo productivos, etc.

La meditación regular es un buen remedio. Sentarse en silencio durante largos periodos cada día facilita la toma de conciencia del vacío emocional cuando aparece. Al relativizar estos sentimientos negativos recurrentes, poco a poco nos liberamos de ellos. Simplemente parecen fugaces, débiles e irrelevantes. La vida se convierte entonces en una celebración del tiempo: aprovechamos el poco tiempo que tenemos para crear algo hermoso con él.

4. CAPÍTULO CUATRO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 3.

ANÁLISIS ADICIONAL DE LA VOLUNTAD

1. Conocimiento de la Voluntad

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

No es tan sencillo para la volición. Muchos filósofos y psicólogos se desaniman ante las dificultades que rodean el concepto de volición (o voluntad). ¿Cómo se conoce? ¿Cómo se puede definir en general? ¿Cómo se aprehenden los actos particulares de la voluntad? ¿Cómo podemos probar que pertenecen al agente, que son su responsabilidad?

¿Cómo concebir la libertad de la voluntad, y mucho menos probarla? Y así sucesivamente. Pero un pensador no debe desesperarse demasiado pronto. Podemos ir construyendo gradualmente nuestra reflexión sobre el tema y esperar aclarar las cuestiones.

> Como se sugirió anteriormente, la voluntad —a diferencia de la causalidad— no puede definirse completamente mediante proposiciones hipotéticas (si-entonces). Sin embargo, podemos delimitar *parcialmente* la voluntad de esa manera, como sigue.
>
> En primer lugar, nos centramos en la voluntad como la supuesta relación causal entre un agente (el alma) y ciertos acontecimientos que ocurren en su interior o a su alrededor (denominados acontecimientos de la voluntad), cualquiera que sea la forma exacta de dicha relación. Intuitivamente, se puede asumir que esta relación es *distinta de* la causalidad, aunque puede implicar algún tipo de causalidad. Una afirmación causal general, como «sin agente, no habría voluntad», puede utilizarse para demostrar la implicación parcial de la causalidad.
>
> En segundo lugar, señalamos que sin ese agente *en particular* , esos eventos no ocurrirían —ni podrían ocurrir—; están reservados para esa alma, es irremplazable en su génesis. Esto puede expresarse como una proposición condicional: « **si no es esta alma en particular, entonces no ocurren esos eventos en particular** ». Esto último simplemente significa que el agente en cuestión (como individuo, y no solo como un ejemplo de un tipo) es una condición *sine qua non* de los eventos particulares

(presumiblemente «voluntarios») que se están analizando.

Sin embargo, si bien el alma es, por lo tanto, una causa necesaria de los eventos, no los necesita causalmente, es decir, no es una causa *completa* de ellos. Pues es evidente que, en lo que llamamos volición, el alma no es invariablemente seguida por esos eventos (los eventos presuntos de la voluntad), sino que permanece en todo momento —hasta que ocurren— también compatible con sus negaciones. Es decir, con respecto a la causalidad, la proposición condicional compuesta « **si esta alma, no-entonces estos eventos y no-entonces sus negaciones** » es verdadera [12].

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

Hasta aquí podemos llegar en una definición mediante proposiciones condicionales ordinarias. Podemos delimitar el concepto de voluntad en gran

---

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

> medida y distinguirlo claramente de la causalidad, pero aún así no basta para especificar completamente su estructura formal. Sin embargo, podemos avanzar más por otros medios, paso a paso, como veremos más adelante.

Ciertas cuestiones epistemológicas pueden responderse fácilmente. Para empezar, como he argumentado en *Fenomenología* , los datos brutos para el concepto de volición deben ser "intuiciones" personales —en el sentido de experiencia directa, autoconocimiento— de los propios actos particulares de voluntad.

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

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

Pero, por supuesto, no solo nos atribuimos la voluntad a nosotros mismos, sino que también la asumimos en otras

personas (algunos incluso la asumimos en otros animales [13], e incluso en Dios). En este caso, el razonamiento es más complejo. Una persona sabe, por su propia experiencia, qué acciones externas visibles se deben a la voluntad (y cuáles no); por ejemplo, mover el brazo (a diferencia de que alguien o algo lo mueva). Tras registrar las descripciones y condiciones de las acciones externas visibles, tanto voluntarias como involuntarias, podemos generalizar y asumir que, cuando observamos el mismo comportamiento externo en otros, podemos inferir un comportamiento interno similar.

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

---

13 Mientras escribo esto, a mediados de febrero, casi a diario, mientras tomo mi café matutino, observo a una pareja de urracas a menos de diez metros de distancia, realizando un ritual. Cada una, por turnos, arranca una ramita del árbol en el que se encuentran posadas y la coloca precariamente en la misma rama por un instante, dejándola caer finalmente. Evidentemente, aún no están construyendo un nido; más bien, parecen estar haciendo planes en común, poniéndose de acuerdo sobre dónde lo harán cuando llegue el momento. Incluso una vez las vi ensayando la hora de la comida, con una ave fingiendo poner una pequeña nuez en el pico de la otra. Estas, supuestamente las mismas aves, en realidad comenzaron a construir su nido a finales de marzo. Lo que yo creía que era un ensayo de alimentación podría haber sido el de cementar el nido, porque vi que se traían mutuamente lo que parecían ser bolitas de barro metidas entre ramitas. Quien observe a los animales no puede sino suponer que son capaces de imaginar objetivos y perseguirlos, así como de comunicarse (al menos mediante demostraciones físicas) y cooperar (compartiendo tareas de forma efectiva).

Por supuesto, nada de esto implica omnisciencia, ni de nuestros propios actos, y mucho menos de los de los demás. A veces, tenemos dificultades para discernir nuestra voluntad; por ejemplo, qué queríamos realmente o si actuamos voluntaria o involuntariamente. La introspección no siempre da resultado, sobre todo si uno tiene la costumbre de mantener su vida interior turbia e inaccesible al escrutinio. A veces, incluso si uno es sincero y transparente, fuerzas subliminales contradictorias entran en juego, provocándonos confusión. Más aún, con respecto a otras personas: puede que no tengamos todas las pruebas a mano para llegar a una conclusión. Lo que observamos de su comportamiento puede ser solo una imagen parcial, dejándonos con dudas sobre sus intenciones. Y así sucesivamente; no es necesario entrar en detalles en este punto.

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

2. Libertad de la voluntad

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

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

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

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

comparación con una entidad determinista, lo que distingue a un agente volitivo es precisamente esa falta de identidad definida.

Incluso el agente de la voluntad no puede predecir con certeza sus propios actos hasta que actúa, pues puede cambiar de opinión en el último momento por algún motivo (o incluso, quizás, sin motivo alguno; en cuyo caso, la voluntad se caracteriza como puro *capricho*). El agente de la voluntad se distingue por crear (parte de) su propia identidad a medida que avanza. Su identidad en un momento dado es la suma de creaciones previas, pero estas no determinan por completo sus creaciones posteriores, su identidad futura. El agente de la voluntad posee una naturaleza distintivamente abierta.

Una forma de expresar la libertad de la voluntad (directa) es mediante la referencia a *la autonomía* , es decir, la propia creación de leyes (autolegislación) [14]. Mientras que los objetos naturales están sujetos *a* la ley, el agente de la voluntad (hasta cierto punto, dentro de ciertos límites naturales) crea sus propias leyes a medida que avanza. Estas «leyes» pueden ser puntuales o tener cierta regularidad, por supuesto. El agente puede optar por querer de forma *singular* o actuar instituyendo *reglas personales* , es decir, patrones previstos a largo plazo: comportamientos predecibles o repetitivos, planes, hábitos, etc.

En este último caso, podríamos hablar, con cierta moda, de autoprogramación. Tales intenciones, aunque prolongadas en

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

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

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

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

actos de voluntad verdaderamente sin propósito, con un mínimo de consciencia.

La voluntad puede verse influenciada en una dirección u otra por la visión, correcta o incorrecta, que el agente tenga del mundo en el que actúa. Pero esa influencia no es determinante: esto es lo que entendemos por libertad. Se puede coaccionar a una persona para que haga lo que uno quiere amenazándola con violencia u otros castigos, pero aun así, como demuestra la experiencia, puede ignorar tales amenazas e incluso actuar de forma suicida. Se le pueden ofrecer grandes recompensas, pero aun así puede actuar aparentemente en contra de sus propios intereses. Los actos de voluntad pueden ser igualmente racionales o irracionales, inteligentes o insensatos; pueden explicarse por el interés propio o el altruismo, o ser completamente caprichosos. Su «lógica» puede ser sólida o errónea; es decir, la lógica no los determina definitivamente.

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

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

suponemos por extrapolación que la voluntad de Dios es la más amplia posible.

Pero, además, uno puede tener la libertad de hacer o no hacer algo, y aun así no tener la libertad de hacer o no hacer *otra* cosa. Uno puede tener la libertad de hacer algo de forma condicional, careciendo de ella si no se cumplen ciertas condiciones. Algunas personas (tanto laicos como filósofos) se confunden con el término «libertad», pensando que solo puede ser total e incondicional. La libertad no tiene por qué considerarse ilimitada. Podemos desarrollar un discurso lógico sobre el libre albedrío, de modo que cada libertad específica se prediga específicamente a un sujeto individual dado, en un momento dado o en circunstancias dadas. Luego podemos generalizar inductivamente y describir rangos de libertad aplicables a clases de individuos, según sea el caso.

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

Muchas, o quizás todas, las libertades son también condicionales . Uno puede ser libre de huir o quedarse, salvo en casos de miedo extremo o bajo hipnosis, que excepcionalmente podría obligar a la persona a comportarse mecánicamente (como un zombi). Las emociones

normalmente influyen en la voluntad, pero en algunas circunstancias más extremas, pueden convertirse en factores determinantes que paralizan por completo la libertad de voluntad o generan reacciones automáticas. Del mismo modo, se pueden perder temporalmente ciertas libertades, como cuando uno no puede moverse porque está físicamente atado o enfermo; o de forma más permanente, como cuando se le priva de una extremidad. En tales casos, la voluntad se pierde temporal o permanentemente y la causalidad toma el control.

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

3. Decisión y elección

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

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

Sin embargo, algunas personas inteligentes parecen tener poca fuerza de voluntad (quizás por indecisión) y algunas personas poco inteligentes parecen tener mucha fuerza de voluntad (quizás por incapacidad para concebir alternativas). Puede que no se trate simplemente de defectos de carácter; podría deberse a un desarrollo biológico desigual de las facultades.

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

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

Además, las decisiones no necesariamente se traducen en actos de voluntad correspondientes. La cuestión aquí no radica en si un esfuerzo de voluntad logra el resultado

deseado, sino en lo que llamamos *fuerza de voluntad* , es decir, en el despertar de la facultad de la voluntad. A veces, por supuesto, la vacilación o la parálisis se deben a la indecisión, cuando las ventajas y desventajas de una línea de acción parecen equilibradas o demasiado inciertas.

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

Un ejemplo de esta política general es lo que llamamos «buena voluntad», la determinación de hacer lo que parezca correcto en cada momento y evitar lo que parezca incorrecto; la buena voluntad implica cierta apertura o disposición, lo que facilita muchas acciones. La actitud contraria es la de la «mala voluntad», una tendencia a resistirse a hacer lo que se debe, o incluso a preferir perversamente hacer lo que no se debe; esto suele complicar las cosas.[15]

Lo que llamamos ***elección*** es el aspecto lógico de una decisión: el agente tiene a su disposición dos o más cursos de

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

acción alternativos, aunque posiblemente en diferentes grados, es decir, que requieren distintos esfuerzos, y uno de ellos es "elegido" u "optado". Las alternativas pueden consistir simplemente en hacer o no hacer una cosa; o puede haber, literalmente, varias alternativas contrarias o combinables.

Otro aspecto importante de la decisión es ***la intención*** : la búsqueda por parte del agente de una *meta o propósito* . Sin intención, el agente no tiene razón para actuar. Por eso Aristóteles consideraba las causas finales (intenciones) como causas del movimiento. Cabe destacar que la intención implica memoria y anticipación, ambas implican conciencia. Proyectamos una imagen de aquello que deseamos alcanzar.

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

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

La influencia es la interfaz entre estos dos tipos de entidades: objetos que afectan a los sujetos; o, en algunos casos, sujetos que producen objetos que afectan a los sujetos. El impacto

puede consistir en estimular, inhibir o dirigir algún evento de la voluntad en un sentido u otro.

4. Objetivos y medios

Lo que acabamos de decir sobre la volición que requiere intención demuestra la interdependencia entre la metapsicología y los estudios éticos y jurídicos. En lógica formal, la etiología conduce a *la teleología* : « **Para obtener Y, se requiere X** » se basa en «Si no X, entonces no Y». Filosóficamente, la consideración de la intención plantea naturalmente la pregunta: ¿qué debemos pretender? ¿Qué *metas* o fines debemos perseguir? A partir de ahí, surge la pregunta: ¿por qué *medios* se pueden alcanzar tales metas?, es decir, ¿qué se necesita o se requiere para lograrlas?

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

Los medios también varían enormemente. Pueden ser apropiados o inapropiados para los objetivos de cada persona. Deben ser oportunos para ser efectivos. Puede haber muchos medios posibles para alcanzar un mismo objetivo, algunos conocidos y otros no (o aún no). Algunos pueden ser más fáciles, otros más difíciles. Identificar los medios puede

llevar tiempo, y dicha identificación, como se mencionó, puede ser correcta o incorrecta. Todos estos detalles se irán revelando durante el análisis formal.

Es un error común pensar que la lógica no tiene cabida en el establecimiento de normas éticas o políticas. La premisa anarquista de que «todo vale» en estos ámbitos es lógicamente insostenible. El anarquista no puede oponerse al legalismo, puesto que, al defender la libertad ilimitada general, lo admite; pero el legalista, con toda justicia, puede criticar al anarquista sin incurrir en inconsistencia. Así, mientras que el anarquismo, paradójicamente, admite su opuesto lógico, el legalismo, este último excluye lógicamente al primero. De ello se deduce que el anarquismo es una tesis contradictoria y, por lo tanto, falsa, mientras que el legalismo es una tesis coherente y verdadera. Es decir, en principio podemos aspirar a justificar algunas normas de comportamiento «objetivas».

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

> para conocer la verdad, es decir, el camino para resolver cualquier problema intelectual. Así pues, la ciencia (en este sentido amplio y abierto) es un medio común a todos los objetivos, un imperativo fundamental y general.

Desde un punto de vista biológico, por supuesto, el objetivo último (mínimo) de toda acción voluntaria es, o debería ser, *la supervivencia* del organismo vivo individual, o al menos de sus descendientes, o de otros miembros de su familia o grupo, o de la especie a la que pertenece, o de la vida misma en la Tierra y quizás más allá. Esto se debe a que la supervivencia es la condición necesaria, la condición *sine qua non* de cualquier otra actividad.[16]

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

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

La intención presupone *imaginación* : uno imagina algo que aún no existe y procede a hacerlo realidad. Dicha imaginación de una meta presupone un contexto informativo,

---

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

que puede ser realista o irreal, es decir, basado en el conocimiento o en la mera creencia. Incluso si las ideas del sujeto sobre lo que puede tener y cómo puede obtenerlo son ilusorias, son influyentes; ¡e incluso pueden ser eficaces! Las ideas realistas, por supuesto, también son influyentes; y en principio, y estadísticamente, sin duda más eficaces, pero no siempre ni necesariamente conducen al éxito.

El *motivo* de una acción es el pensamiento de su objetivo, o quizás, más precisamente, la presión o atracción que se siente hacia ese objetivo. Esto se aclara para precisar que no es realmente ni directamente «el objetivo» lo que influye en la acción; lógicamente, el objetivo no puede hacer nada, ya que se encuentra en el futuro. Por lo tanto, debemos referirnos al *pensamiento presente de* ese fin deseado; e incluso esa imagen mental tiene poco poder, salvo en la medida en que despierta un deseo en el agente. Así pues, la relación del objetivo con nuestra actividad debe especificarse en referencia a un motivo (análogo a una fuerza, un motor), una influencia presente de una imagen mental y el impulso que produce en nosotros para pasar a la acción.

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

motivo y darnos una buena conciencia o una apariencia de virtud.[17]

Las facultades más fundamentales del alma son, en ese orden, la cognición, la voluntad y la valoración. La cognición se refiere a la consciencia, la voluntad a las acciones y la valoración a los afectos y apetitos. El alma tiene tres roles correspondientes e interdependientes: sujeto, agente y evaluador. La voluntad implica, y es imposible sin, la cognición. La valoración implica, y es imposible sin, la cognición y la voluntad. Con respecto a los fines y los medios: el fin es el valor buscado (la búsqueda implica que la consciencia anticipa, cabe destacar) mediante el acto o los actos de la voluntad; el medio es identificado (correcta o incorrectamente) por la consciencia y ejecutado mediante el acto o los actos de la voluntad.

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

5. CAPÍTULO CINCO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 4.

CONCIENCIA Y RESPONSABILIDAD

1. La conciencia en la voluntad

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

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

Si solo prestamos la atención justa para realizar la acción de la manera más superficial, la consideramos prácticamente ***inconsciente*** , desatenta, irreflexiva o involuntaria, pues, en lo que a voluntad se refiere, es *casi* así. Cabe destacar que los términos negativos empleados en este contexto no pretenden ser negaciones absolutas, sino hiperbólicas. Tal conducta puede ser reprochada por su pereza; por ejemplo, lavar los platos sin apenas darse cuenta de lo que se hace,

mientras se piensa en cien cosas más. A menudo, estas acciones resultan torpes y fracasan porque uno estaba distraído, no le ponía el empeño necesario.

A medida que dirigimos cada vez más consciencia a nuestra facultad volitiva, el acto se vuelve cada vez más ***consciente*** , atento y voluntario, hasta alcanzar un estado de máxima consciencia. En este caso, a diferencia del anterior, estamos completamente enfocados y concentrados en lo que hacemos; nuestra mente está libre de pensamientos ajenos, nuestra acción es pura y sin distracciones. Todo lo que pensamos o hacemos es relevante para la tarea en cuestión; hay poca vacilación, las decisiones se toman con eficiencia y la acción se desarrolla con prontitud. Por ejemplo, un buen luchador posee esta consciencia; quien la ha experimentado conoce su magia.

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

Entre la inconsciencia y la atención plena, tal como se definieron anteriormente, existen diversos grados de consciencia. Así como la cognición puede implicar

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

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

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

Esta consciencia es, por supuesto, momentánea y periférica a la voluntad. Sirve para minimizar o incluso disolver las influencias negativas, y para maximizar o potenciar las

influencias en la dirección de nuestra voluntad. Hace que la voluntad sea lo más libre posible, o al menos más libre que cuando está inconsciente. Es un acto preparatorio que alista la voluntad, alinea sus recursos y ayuda a enfocarla y concentrarla. Pero si la exageramos y nos detenemos demasiado en ella, perdemos de vista lo esencial: en lugar de facilitar nuestra voluntad, la confunde e interfiere con nuestra acción. Por lo tanto, es necesario conocer el equilibrio adecuado. La consciencia de las influencias no consiste en sobrecargar la voluntad con pensamientos irrelevantes, sino, por el contrario, en vaciar la mente de material superfluo.

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

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

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

Una tercera forma en que la conciencia interviene en la volición es a través de la deliberación, que sirve para orientar la voluntad en una dirección apropiada. Esto puede ser un pensamiento y una decisión rápidos, casi instantáneos, o puede requerir un largo proceso de reflexión, que implique una investigación compleja y decisiones difíciles, para finalmente tomar una decisión. Un acto ***deliberado*** , por lo tanto, está imbuido de inteligencia, a diferencia de un acto ***inadvertido*** o fortuito. La deliberación también implica ajustar la acción a medida que se avanza, para asegurar que se alcance el objetivo correcto.

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

Si la intención de A de lograr W es lo suficientemente fuerte, A hará todo lo posible por aumentar las probabilidades de éxito y reducir las de fracaso. Si el esfuerzo de A es tibio, como decimos, las probabilidades son proporcionalmente pequeñas. El agente A también puede no intentar desear W, sino simplemente *desear* que ocurra de alguna manera; un

deseo puede ser un pensamiento agradable, pero no es voluntad. Si el agente A persigue un objetivo W y no toma las *precauciones necesarias y suficientes* para asegurar el éxito, entonces, cuando ocurre el fracaso, se puede decir que ha sido *negligente* . Nótese que, en el caso de objetivos más complejos, el éxito o el fracaso pueden ser parciales; es decir, ambos pueden resultar, y uno en mayor o menor medida que el otro.

En algunos casos, aunque A pretende W, pero (ya sea por falta de esfuerzo o por circunstancias ajenas a su voluntad) no lo consigue, W *se produce de todos modos* por otras causas (como consecuencia de la voluntad de A, por la acción de otro agente o por causas naturales). Desde la perspectiva de la intención de A respecto a W, este último no puede considerarse un éxito, sino, en el mejor de los casos, una mera casualidad.

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

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

Los conceptos de consecuencia incidental (o no intencionada) y accidental (o imprevista) pueden aclararse aún más con referencia a *las cadenas causales* , como se muestra a continuación. Supongamos que P es una causa completa de Q (es decir, "si P, entonces Q" es verdadera), ya sea en todas las circunstancias o en algunas circunstancias dadas. Entonces, cuando A desea P (es decir, cuando A desea eliminar P como su intención, y de hecho logra P), Q también se seguirá necesariamente. Por lo tanto, A habrá deseado Q *de manera efectiva* . Sin embargo, si A no tenía interés en desear Q o incluso prefería evitar Q, entonces Q es solo una consecuencia incidental de la voluntad de A, no una intención suya. A puede haber sabido que Q era una consecuencia necesaria de P; o puede que no lo supiera, o incluso puede que pensara que noQ era una consecuencia necesaria de P; o puede que no haya pensado en el asunto en absoluto. En estos últimos casos de ignorancia, Q es simplemente una consecuencia accidental de la voluntad de A.[18]

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

---

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

decir, que no se hizo el esfuerzo suficiente para lograr el resultado deseado o para prevenir algún resultado no deseado.

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

2. Los factores de responsabilidad

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

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

señalar los términos culpable o inocente utilizados para la responsabilidad y la no responsabilidad, respectivamente.

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

Como veremos en capítulos posteriores, las influencias sobre la voluntad que se consideran psicológicas, como los deseos y los miedos, las obsesiones y las compulsiones, los impulsos y las pulsiones, ya sean de nivel consciente o subconsciente, no disminuyen ni eliminan en última instancia la libertad de voluntad de un agente y, por lo tanto, siguen siendo responsabilidad suya.[19]

También solemos recurrir a *circunstancias atenuantes* o *agravantes. circunstancias* al estimar la responsabilidad (ya sea por actos buenos o malos), considerando que los primeros disminuyen la responsabilidad y los segundos la aumentan. Este concepto puede entenderse de dos maneras [20]:

(a) Puede referirse a *términos y condiciones* que afectan objetivamente [21]el curso de los acontecimientos, ya sea antes o después de la voluntad, pero no a través de la cognición. Por ejemplo, si un hombre roba pan en una

---

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

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

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

sociedad *que le niega* tanto trabajo como caridad, tendría una circunstancia atenuante objetiva, dado que la supervivencia es un derecho. En cambio, si un hombre roba pan para ahorrar dinero, el hecho de que lo hiciera *aun siendo rico* , constituiría una circunstancia agravante objetiva, puesto que no tenía necesidad de robar.

(b) También puede referirse a *influencias* que afectan subjetivamente [22]la voluntad a través de la cognición. Por ejemplo, si un hombre presenció un delito, pero no lo denunció a la policía porque amenazó con represalias a su hijo si lo hacía, también podría alegar «circunstancias atenuantes». Tuvo que tomar una difícil decisión entre su deber para con la sociedad y el de con su familia, y dado que ambos son valores generalmente reconocidos, la decisión que tomó (bajo la influencia de la amenaza de violencia del delincuente) es comprensible. Por otro lado, si no denunció el delito, sino que además lo ocultó activamente para evitar ser culpado por no denunciarlo, se consideraría que tenía «circunstancias agravantes». En este caso, el hombre no solo falló como ciudadano, sino que (influenciado por una pereza inexcusable o sentimientos antisociales) cometió el delito adicional de dificultar el descubrimiento y el castigo del delito presenciado.

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

Un agente también puede tener ***una participación directa*** en algún resultado de las acciones realizadas por dos o más agentes. Si la acción de cada agente individual tiene una

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

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

Por ejemplo: si hablamos de participaciones en una empresa financiera, el capital total es la suma de las partes, por lo que cada copropietario es responsable de la porción que le corresponde del total en lo que respecta al impacto ambiental de la empresa. Si la reducción de capital mediante la retirada de uno de los socios, sin su sustitución, redundara en un daño ambiental proporcionalmente menor, dicho socio podría considerarse responsable de forma parcial. Sin embargo, en la práctica, la empresa no se limita a la inversión económica, sino que implica el esfuerzo, las habilidades y la inteligencia de numerosas personas que, en conjunto, realizan el trabajo. Si se despide a un trabajador o gerente, los demás podrían verse imposibilitados de desempeñar sus funciones, o su trabajo podría no dar como resultado un producto final, o las operaciones podrían paralizarse. En este último caso, debemos considerar que cada accionista, gerente y empleado tiene una mayor o menor participación en la responsabilidad colectiva del proyecto.[23]

---

[23] La forma exacta de cuantificar la importancia relativa de las causas parciales que componen una causa completa es un tema controvertido. Ciertamente, el sentido común respalda la

Un agente también puede tener responsabilidad ***indirecta*** por las acciones de otro, si, conociendo las acciones de este último, posiblemente pudo haberlas evitado, solo o con otros, pero no lo intentó, o lo intentó pero no se esforzó lo suficiente. Dicha responsabilidad es necesariamente parcial, lo que implica pasividad y aquiescencia tácita. En la mayoría de los casos, se trata simplemente de no injerencia o tolerancia, de "ocuparse de los propios asuntos"; pero en algunos casos, esto se denominaría negligencia criminal [24]. Cabe señalar que si existe alguna muestra de disidencia o desaprobación, u otro intento incipiente de protesta u oposición, la responsabilidad indirecta disminuye proporcionalmente; y se puede reclamar una parte de responsabilidad directa en sentido contrario. Por el contrario, si existe alguna muestra de consentimiento o aprobación, y más aún en el caso de un estímulo explícito u otra participación activa, entonces no solo se es indirectamente

---

idea de dicha cuantificación. En principio, podríamos proceder como en las ciencias físicas, postulando una fórmula algebraica que vincule las variables y comprobándola empíricamente de forma reiterada. En situaciones que involucran a seres humanos —que son más difíciles de reproducir con exactitud—, este enfoque no siempre resulta práctico. Por esta razón, nuestros juicios sobre este tema suelen ser provisionales y aproximados.

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

responsable en parte, sino que se adquiere una participación directa.

Así, por ejemplo, durante el Holocausto, el mayor crimen de la historia, la responsabilidad de la población alemana varió enormemente. Unos pocos se esforzaron heroicamente, activa o pasivamente, por resistir la persecución nazi contra judíos y otros; estos no fueron responsables del genocidio. La mayoría tuvo una responsabilidad indirecta, al menos porque la consintieron conscientemente. Muchos de estos últimos fueron, además, beneficiarios conscientes, aunque pasivos, del botín. Pero mucho peor, muchísimas personas tuvieron diversos grados de responsabilidad directa, individual o colectiva, al haber participado en el horror como miembros del ejército conquistador, asesinos en masa designados, burócratas eficientes, trabajadores ferroviarios, planificadores y personal de campos de exterminio, explotadores de mano de obra esclava, fabricantes de veneno, etc.[25]

Cabe mencionar aquí el principio budista de que en la raíz de toda mala actitud y acto reside una ignorancia fundamental de la verdadera naturaleza de la realidad. Si bien este principio resulta bastante convincente, conviene analizarlo con espíritu crítico. Es cierto que, en el fondo de nuestra indiferencia egoísta o nuestro odio hacia los demás, al ignorar o incluso disfrutar de su sufrimiento, subyace una ceguera irracional hacia la naturaleza, el origen y el destino

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

comunes de todos los seres sintientes. Sin embargo, limitarse a esta ignorancia fundamental equivale a exonerar, en la práctica, a quienes son culpables de delitos. El término «ignorancia» se refiere a la falta de conocimiento o comprensión, a la escasez de conciencia, y no incluye la voluntad. Sin embargo, es precisamente a través de nuestra voluntad, de nuestras decisiones, que podemos ser considerados responsables y estar sujetos a juicio moral. Por supuesto, la ignorancia atenúa la responsabilidad si hemos buscado sinceramente la sabiduría. Pero en la medida en que nuestra voluntad se ve desviada por prácticas cognitivas inadecuadas, seguimos siendo responsables de ella.

3. Juzgar y juzgar erróneamente a las personas

Lo que hemos expuesto hasta ahora sobre la responsabilidad ofrece algunas pautas para emitir juicios justos sobre las personas. Sin embargo, tales juicios no son sencillos, y todos cometemos errores con frecuencia al emitirlos. Aun conociendo, en términos generales y desde una perspectiva ontológica, qué constituye la responsabilidad, no se deduce que estemos completamente protegidos, epistemológicamente, contra el error de juicio. Aquí, de paso [26], intentaremos describir algunos de los métodos y escollos involucrados, sin pretender agotar este vasto tema.

---

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

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

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

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

En primer lugar, *la información empírica* a nuestra disposición es mayor en el caso de la autoevaluación, ya que poseemos conocimiento directo de nuestros estados y acciones subjetivas, así como percepción de sus consecuencias mentales y físicas. Esta introspección no es

infalible, puesto que depende del grado y la claridad de la conciencia de los acontecimientos internos a medida que ocurren, y de la durabilidad de la memoria de dichos hechos. En el caso de evaluar a otros, nuestra base de datos consiste esencialmente en información externamente perceptible (palabras y acciones físicas), a partir de la cual inferimos acontecimientos internos (espirituales o mentales) mediante analogías con nuestras propias experiencias.

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

La función del autojuicio se atribuye generalmente a una facultad llamada *conciencia* . En realidad, este concepto es una mera construcción abstracta, aunque útil. La conciencia no es una estructura separada de uno mismo, sino una parte del alma (en el tiempo, no en el espacio) que actúa como juez en relación con otra parte del alma. Si uno juzga con sinceridad, objetividad y honestidad, «tiene conciencia»; si nuestros juicios no son sinceros o son inexistentes, «carecemos de conciencia». Al juzgar con conciencia, nos

otorgamos a nosotros mismos una «conciencia». El concepto se extiende al juicio que hacemos de los demás, en la medida en que somos responsables de la supervisión de nuestras propias facultades intelectuales, incluidas aquellas involucradas en nuestros juicios sobre otras personas.

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

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

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

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

Cabe destacar que estas distinciones entre alma, mente, cuerpo y más allá son, en cierto modo, convencionales, ya que en la práctica los acontecimientos en estos cuatro ámbitos están estrechamente interrelacionados, y solo podemos asignar un acontecimiento a uno u otro tras una profunda reflexión. Por consiguiente, la clasificación resultante del acontecimiento en cuestión no se basa únicamente en datos empíricos, sino que es producto de la concepción y del juicio inductivo.

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

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

Cabe señalar que la evidencia directa incluye cualquier tipo de *evidencia concreta , es decir, rastros físicos o vestigios de los hechos pasados que se examinan, los cuales pueden considerarse emanaciones de la persona juzgada, aún*

perceptibles para quien la emite. La evidencia circunstancial —relacionada con el tiempo, el lugar, la oportunidad, el posible motivo, etc.— puede considerarse de manera similar, aunque sea más abstracta o especulativa.

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

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

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

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

Es fundamental comprender que la interpretación de las acciones o palabras ajenas depende en gran medida de la propia vida interior y los patrones de comportamiento. Esto significa que, al juzgar a los demás, en cierta medida nos exponemos y juzgamos a nosotros mismos. Los delincuentes materializan ciertas potencialidades; al hacerlo, nos revelan a todos de qué somos probablemente capaces (si no culpables) como seres humanos. Por esta razón, todo delito es doblemente grave, ya que disminuye aún más la confianza en uno mismo y en los demás, fragmentando la sociedad. Por otro lado, cuando proyectamos supuestos motivos o comportamientos sobre los sospechosos, los extrapolamos a partir de motivos o comportamientos que suponemos potenciales (si no reales) en nosotros mismos; es decir, también decimos algo sobre nosotros mismos. Por lo tanto, el juicio es un arma de doble filo que debe manejarse con cuidado.

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

Muchas personas carecen de inteligencia y rigor intelectual en su vida cotidiana y en sus relaciones, por lo que no

sorprende encontrarlas mostrando la misma estupidez y laxitud cuando se les exige juzgar a los demás. Estas personas proyectan libremente sus delirios, fantasías y miedos sobre quienes las rodean, careciendo de la capacidad para distinguir la realidad de la ficción. Muchas personas (hombres, mujeres y niños) se complacen en la calumnia y el chisme, creyendo que al avergonzar y desacreditar a otros mejoran su propio estatus. En realidad, lo único que hacen es revelar sus propios pensamientos necios y su odio: el judaísmo, con razón, compara a estas personas con asesinos y sabiamente ordena: «No darás falso testimonio contra tu prójimo» [27].

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

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

---

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

ámbito, no se puede generalizar *a primera vista* sin la debida investigación y verificación de las hipótesis.

Otra tendencia común es la de los *estereotipos* : intentar encajar todo comportamiento humano en un número limitado de categorías preestablecidas. Aquí también existe una base epistemológica: la mente humana busca naturalmente categorizaciones, como resúmenes ordenados de la información. Este es un aspecto de la conceptualización: buscar patrones en los datos, comparando y contrastando casos. El problema radica en la necesidad de mantener una mente abierta y continuar este proceso constantemente, mientras que las personas tienden a volverse perezosas y lo abandonan cuando tienen uno, dos o tres estereotipos en mente. A partir de entonces, se pierde toda flexibilidad natural, y la mente intenta forzar nuevos casos a encajar en los pocos patrones previos, rudimentarios y prefabricados, en lugar de modificar las categorías o generar otras nuevas cuando sea necesario. Muchas personas juzgan erróneamente, simplemente porque recurren constantemente a clichés que poco tienen que ver con las personas o situaciones que están analizando.[28]

Las generalizaciones erróneas y los estereotipos están relacionados: las primeras se refieren a proposiciones y los

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

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

Por último, cabe señalar que el razonamiento sobre la responsabilidad no se limita a la voluntad, sino que a menudo tiene más que ver con la causalidad. Los argumentos que implican enunciados condicionales suelen ser cruciales para determinar la responsabilidad o su proporción. Por ejemplo, las premisas «si A + B, entonces E» y «si A + no B, entonces no E» sugieren la conclusión de que, dado A (que a su vez puede referirse a una conjunción de causas, C + D +… etc.), B causa E y no B causa no E. De este modo, determinaríamos que el agente B, en lugar del agente o agentes potenciales A, es actualmente responsable del efecto E (aunque para obtener una visión completa, también tendríamos que comprobar qué ocurre en ausencia de A) [29].

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

---

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

6. CAPÍTULO SEIS

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 5.

INFLUENCIA Y LIBERTAD

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

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

La importancia filosófica de este concepto radica en la confusión que existe en la mayoría de las personas respecto al libre albedrío. Por un lado, en la práctica, la mayoría cree que la voluntad es libre de alguna manera; por otro lado, reconocen que se ve afectada de diversas formas por los acontecimientos naturales y las personas que la rodean. Estas

ideas parecen teóricamente irreconciliables, ya que se confunde el libre albedrío con el condicionamiento o la causalidad parcial, cuando en realidad se trata de influencia, un tipo de causalidad diferente y más sutil.

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

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

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

El concepto de ***esfuerzo*** se refiere a un grado de voluntad. La voluntad no es una cuestión de blanco o negro, algo que se activa o desactiva; tiene diferentes grados. Se requiere una voluntad fuerte para superar influencias opuestas; una persona débil se deja influenciar fácilmente para actuar en contra de su voluntad. Por lo tanto, podemos hablar de *la cantidad de* esfuerzo que implica un acto de voluntad. Si las influencias son favorables, el esfuerzo necesario para completarlas es relativamente mínimo. Si las influencias son contrarias, la persona debe esforzarse proporcionalmente más para lograr su objetivo.

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

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

acontecimientos, pero en este caso fue un receptor pasivo de las fuerzas naturales.

Si este postulado es correcto, significa que la conciencia de un objeto no puede, por sí sola, impulsar a una entidad espiritual (alma, sujeto) a la acción mediante una causalidad completa. Si bien dicha conciencia puede desempeñar un papel causal importante en la acción, casi al cien por cien, esta no puede producirse eficazmente sin la aprobación y participación final de la entidad espiritual en cuestión. Si se observa la existencia de la necesidad, entonces el condicionamiento implicado no se produjo a través de la conciencia del objeto, sino directamente a causa de este.

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

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

Toda voluntad parece estar sujeta a influencias en cierta medida. Esto resulta evidente en la voluntad humana, que

suele manifestarse en respuesta a un contexto mental y material aparente, aunque podría argumentarse que a veces es indiferente a dichas influencias. Otros animales, de igual modo, y quizás en mayor medida, poseen facultades de voluntad sujetas a influencias.

> En lo que respecta a Dios, nuestra concepción teórica, extrapolada a los extremos, sugiere que deberíamos considerarlo como el motor inmóvil por excelencia, es decir, que su voluntad es siempre totalmente independiente de las influencias. Esto no significa que actúe sin tener en cuenta nada, sino que su poder de voluntad es tan superior a las influencias, ya sean individuales o colectivas, que estas últimas resultan prácticamente insignificantes. ¡Una diminuta gota de agua no puede afectar al océano!
>
> En cuanto a la relación entre Dios y los seres volitivos inferiores, debemos considerar que, así como Dios conserva el poder de intervenir en los procesos causales (es decir, para Él todas las leyes naturales son inerciales más que necesarias, como se mencionó anteriormente), también conserva el poder de « *dominar* » la voluntad de cualquier criatura. Por lo tanto, el poder de la voluntad de cualquier criatura limitada está, en principio, siempre condicionado a la continua tolerancia del Dios infinito. Sin embargo, el poder divino de dominar o abrumar las voluntades inferiores parece no utilizarse en la práctica (a juzgar por nuestros textos religiosos, al menos [30]). Más bien,

---

30 Por supuesto, no pretendo tener un conocimiento especial de lo Divino. Como filósofo, simplemente concibo posibilidades, hipótesis convincentes, acerca de Dios. Cabe señalar que, si bien la idea de la «superación de las voluntades inferiores» parecería

> Dios parece *condicionar o influir en* las voluntades inferiores, otorgándoles la vida o matándolos prematuramente, o afectando su entorno físico, mental o externo, o haciendo aparecer elementos que (en gran medida o en cierta medida) los influyen de alguna manera. Se supone que esta preferencia divina proviene de un motivo ético: mantener la libertad de la voluntad y, por ende, la responsabilidad personal [31].

2. Conocimiento del esfuerzo, la influencia y la libertad

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

Así como intuimos nuestra propia voluntad, también intuimos el esfuerzo que le hemos dedicado.

---

doctrinalmente coherente con la omnipotencia divina, no es una doctrina que se enfatice en el judaísmo ni en religiones similares.

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

Coloquialmente, decimos que el esfuerzo se «siente». El «esfuerzo físico» se experimenta como una sensación corporal; pero el «esfuerzo mental», o más precisamente el «esfuerzo espiritual», es una experiencia más sutil que puede o no dar lugar a fenómenos perceptibles. Por lo tanto, la medición del esfuerzo no es, por supuesto, exacta ni absoluta, sino aproximada y comparativa. Depende no solo de la intuición inmediata, sino también de la memoria personal de intuiciones pasadas para fines de calibración.

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

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

La influencia es un concepto más abstracto, no experimentado ni medible directamente, sino construido en función del esfuerzo que implica una acción voluntaria (facilitándola o dificultándola). Se dice que un objeto influye en la acción de una persona si *su presencia,* directa o

indirectamente, la afecta o condiciona, a diferencia de un objeto que la afecta o condiciona por su *mera existencia* . Nótese bien la diferenciación fenomenológica.

Si la influencia se produce únicamente por la percepción del objeto, es simple y directa. Si se produce tras un considerable procesamiento mental de la imagen del objeto, es proporcionalmente compleja e indirecta. Dado que el pensamiento sobre un objeto percibido puede tener múltiples vías, de complejidad variable, la influencia de un mismo objeto puede ser múltiple, involucrando diversas tesis y niveles, algunos de los cuales pueden ser contradictorios. Incluso a nivel perceptivo, los distintos órganos de los sentidos ofrecen diferentes aspectos del (presumiblemente mismo) objeto. Por lo tanto, *un mismo objeto puede dar lugar a múltiples influencias diferentes* . Debemos tener presente esta idea para evitar simplificaciones excesivas en nuestra comprensión de la influencia y la voluntad.

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

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

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

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

3. Análisis formal de la influencia

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

esta comprensión, podemos entender mejor la mecánica de la influencia.

Hemos visto que un evento natural u otro agente puede influir en la voluntad de un agente, presentándole *una idea* que, si bien no determina ni controla definitivamente su voluntad posterior, constituye un parámetro más o menos importante en su ejercicio. Cabe señalar que la idea presentada puede ser ilusoria, al igual que real; pero en la medida en que es suscitada por algo o alguien, este último ejerce influencia. También cabe destacar que el «otro agente» que influye puede ser un momento anterior de la propia existencia (como, por ejemplo, en el caso de los hábitos).

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

Podríamos expresar la influencia formalmente de la siguiente manera: sea **A** un agente y **W** su voluntad en un momento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nótese que Y y X pueden ser uno o dos. Si A es consciente directamente de Y, entonces este es el término de referencia. Sin embargo, si A no es consciente de Y, sino de algún efecto suyo denominado X, entonces X es el término influyente. El

término influyente es cualquier objeto de cognición, es decir, alguna apariencia, ya sea real o ilusoria, tenue o intensa, lejana o cercana. La cognición implicada puede ser la sensación (en cuyo caso X es un fenómeno físico), la percepción introspectiva (en cuyo caso X es un fenómeno mental) o incluso la intuición. En este último caso, A es consciente de reacciones previas de su propia alma (por lo que X es un acontecimiento espiritual). Los objetos de la percepción sensorial incluyen cosas observadas fuera o dentro del cuerpo, incluidas las emociones viscerales. Los objetos mentales incluyen [32]recuerdos, imaginaciones y posiblemente emociones mentales. El objeto de la conciencia también puede ser una abstracción (en cuyo caso X es un objeto conceptual, un término dentro de un pensamiento más o menos complejo). Por lo general, todos estos medios de cognición están involucrados, en diversas combinaciones.

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

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

absoluto percatarse del esfuerzo invertido, aunque es probable que su atención aumente con el esfuerzo invertido.

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

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

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

Nótese la relación entre el objeto X (tal como lo percibe A) y la cantidad de esfuerzo (digamos E, para que A desee W): se trata de una relación causal estándar. Consta de dos proposiciones condicionales (hipótesis naturales): «si X,

entonces el esfuerzo es E(X)» y «si no X, entonces el esfuerzo es E(no X)», y una proposición comparativa: «el esfuerzo E(X) es menor que el esfuerzo E(no X)». No hay nada especial: los procedimientos para obtener este tipo de conocimiento son comunes. Esto se refiere al caso de influencia positiva de X. En el caso de influencia negativa de X, E(X) sería mayor que E(no X); y en el caso de ausencia de influencia, el esfuerzo necesario sería el mismo en ambos casos.

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

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

Recuerda también que el esfuerzo es relativo. La cantidad de esfuerzo necesaria para cada acción varía de una persona a otra, e incluso a lo largo de la vida de una misma persona.

Puede que hoy me resulte más fácil realizar una tarea que ayer, por diversas razones (por ejemplo, porque ya no estoy resfriado); y a otra persona le puede resultar más difícil cualquier día (por ser menos fuerte o tener menos capacidad intelectual que yo, por ejemplo).

4. Incitación

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

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

entonces fortalecida contra la resistencia de las cuerdas; en ese caso, cabe decir que interviene la influencia.

Un concepto subsidiario de influencia, por uno o más agentes volitivos sobre otro, es la incitación, que puede definirse como ***intencional. Influencia*** . En el caso de influencia *no* intencional o accidental, el agente o agentes que influyen desean algo con ciertos propósitos, que no incluyen el objetivo de influir en el otro agente en una dirección determinada; sin embargo, ese otro agente sí se ve influenciado, ya que conoce esa voluntad previa o sus consecuencias y actúa en la misma dirección, o en contra de ella, en relación con dicho conocimiento. Por el contrario, tenemos incitación si uno de los objetivos del agente o agentes que influyen era, de hecho, influir en el otro agente de cierta manera, interfiriendo en su vida, presentándole algún incentivo u obstáculo.

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

Aquí, la voluntad X de B podría ser cualquier actividad física perceptible o su resultado, como un empujón o tirón, un puñetazo o una llave de brazo, un gesto o un discurso, un texto escrito, o cualquier otra cosa. Cabe destacar que dicha voluntad debe tener como uno de sus objetivos la orientación de A en cierto sentido. La mera conciencia de B de que A *podría* ser inducido a ello no constituye intención; B debe *desear* ese resultado. Si bien A debe conocer X (y esto antes de querer W), no *necesita* conocer ninguna de las intenciones

de B. Pero X debe, de hecho, influir en A para que quiera W, es decir, reducir el esfuerzo necesario para que A quiera W y, por lo tanto, la probabilidad de que lo haga. La influencia sin intención y la intención sin influencia son igualmente insuficientes para constituir incitación. Y, por supuesto, así como la influencia no elimina la libertad de la voluntad, tampoco lo hace la incitación.

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

El caso más evidente de incitación es la coacción o intimidación *física* . Esto puede implicar golpes o encarcelamiento, ya sea a una persona cercana o a otras personas a quienes la persona afectada aprecia, o simplemente la amenaza de tal sufrimiento físico directo o indirecto, con el fin de lograr que la víctima haga o deje de hacer algo. Las autoridades legales pueden recurrir a estas medidas para proteger a la sociedad. O bien, delincuentes de todo tipo pueden utilizarlas para sus propios fines egoístas. Dependiendo del valor, la formación y la motivación de cada uno, a menudo se puede resistir a estos intentos de

dominación. A veces, las personas lo intentan y fracasan; otras veces, cediendo al miedo al dolor, ni siquiera lo intentan. Generalmente, las personas logran defenderse colectivamente, si no individualmente.

La intimidación, que implica la amenaza de usar la fuerza contra alguien o contra sus seres queridos, es, por supuesto, un medio de incitación *psicológico* , no físico. De hecho, la mayor parte de la incitación es psicológica, y abarca desde promesas de alguna ventaja o recompensa hasta amenazas de alguna desventaja o castigo. La promesa o amenaza suele ser muy tácita y vaga, aunque a veces explícita y definida; en ambos casos puede ser verdadera o falsa. Su contenido puede pertenecer a cualquier categoría existencial: física, psicológica, espiritual, económica, social, política, o de cualquier otro tipo.

La incitación mediante el *lenguaje* en cualquiera de sus formas (gestos y sonidos, palabras, lenguaje escrito) se considera lo suficientemente especial como para recibir un nombre distintivo, por ejemplo, «persuasión» [33]. Podemos establecer distinciones adicionales en función de la interrelación implicada: «ordenar» (por una autoridad o superior), «suplicar» (por un igual o inferior), «instruir» (por un profesor), «dar ejemplo» o «inspirar emocionalmente» (por un modelo a seguir), «aconsejar» (por un amigo), etc. A menudo, la presión se ejerce simplemente proporcionando información (verdadera, falsa o incierta), sin especificar para qué sirve; se implanta una idea en la mente, con la probabilidad de que conduzca a ciertas conclusiones y acciones deseadas. Una recompensa prometida por una

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

determinada línea de acción es un «incentivo»; una pena prometida es un «desincentivo». Si un incentivo resulta ser una falsa promesa, probablemente tenía la intención de ser un «cebo».

Cabe señalar que, en las relaciones de influencia entre dos o más agentes con voluntad propia, la interacción de las voluntades puede ser competitiva o cooperativa. No necesariamente debemos considerar al o a los agentes influyentes como activos y al agente influenciado como pasivo. Los agentes pueden tener propósitos contrapuestos o compartidos, con o sin intención de hacerlo. Pueden trabajar con objetivos opuestos o en conjunto, luchando o en armonía, en una variedad de relaciones; por ejemplo, como socios comerciales u oponentes políticos, como compañeros de trabajo en igualdad de condiciones o como jefe y empleado o como amo y esclavo, como padres e hijos o como maestro y alumno.

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

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

acción fue muy difícil, la culpa es mayor que si fue fácil. Nuestra preocupación puede ser moral o legal.

Al considerar las influencias humanas, especialmente las intencionales, es necesario compartir el mérito o la culpa, ya que más de un agente interviene en el resultado. Obviamente, la influencia no intencional implica una menor responsabilidad para quien la ejerce que la influencia intencional (es decir, la incitación). En algunos casos, el escenario se refiere a una asociación entre dos o más personas que realizan alguna acción en común. Podríamos entonces preguntarnos quién desempeñó qué papel y cuáles eran sus relaciones mutuas, para determinar las jerarquías de responsabilidad involucradas. Tales juicios no se basan en una ciencia exacta (hasta la fecha). Se requieren muchas virtudes para llegar a un juicio justo, entre ellas el respeto por los hechos, la atención al detalle, la imparcialidad, el sentido de la justicia, un espíritu puro y la sabiduría.[34]

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

7. CAPÍTULO SIETE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 6.

ANÁLISIS ADICIONAL DE LA INFLUENCIA

1. Algunas características de la influencia

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

Los contenidos de la conciencia implicados pueden ser objetos materiales, mentales o incluso intuitivos experimentados. Es decir, pueden ser factores o condiciones ambientales o fisiológicas concretas, o contenidos fenomenológicos de la mente (recuerdos, imaginaciones, pensamientos verbales, emociones, etc.), o bien actos o actitudes del propio agente. Los contenidos operativos de la

conciencia también pueden incluir abstracciones derivadas de dichas experiencias (es decir, conceptos, inferencias, consideraciones intelectuales). El grado de consciencia implicado puede ser intenso («consciente»), periférico («subconsciente») o prácticamente nulo («inconsciente»); esto puede o no afectar al grado de influencia.

Pero en cualquier caso, el medio de la conciencia es esencial para caracterizar algo como influencia. Si algo tiene un efecto en las acciones de un agente independientemente de la conciencia, es decir (como decimos) «objetivamente», podemos hablar de condicionamiento ordinario, pero no de influencia. Así, por ejemplo, la constitución natural de una persona (como la estructura cerebral o la estructura corporal, en comparación con otros individuos de la misma especie o de otras especies) ciertamente afecta sus acciones, pero no en el sentido de influencia. Estas bien podrían ser influencias, si su percepción juega un papel en sus acciones. Por ejemplo, si un hombre que ve su aspecto físico poco atractivo en un espejo se desanima de perseguir a una mujer, su fealdad deja de ser una mera condición y se convierte en una influencia (por su propia voluntad [35]).

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

---

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

Una forma sencilla de representar estas tendencias es visualizar a alguien moviendo un objeto cuesta arriba o cuesta abajo: la pendiente (o la fuerza de la gravedad) es análoga a una influencia positiva sobre quien mueve el objeto cuesta abajo, pero análoga a una influencia negativa sobre quien lo mueve cuesta arriba. El grado de influencia puede ilustrarse mediante la inclinación de la pendiente. Si es pronunciada, la influencia es grande, tanto positiva como negativa. Si no es pronunciada, la influencia es pequeña, tanto positiva como negativa. Si la inclinación es fuerte en una dirección favorable (cuesta abajo), se necesita poco esfuerzo para lograr el resultado deseado; pero si es desfavorablemente fuerte (cuesta arriba), se requiere mucho esfuerzo. Si la inclinación no es fuerte, se necesitará comparativamente más esfuerzo para los objetivos positivos (cuesta abajo) y comparativamente menos esfuerzo para los negativos (cuesta arriba), en comparación con una inclinación más fuerte, claro está.

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

sino también, de manera más radical, en términos de remodelar el paisaje mismo [36].

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

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

---

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

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

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

Como ya hemos señalado, la premisa de la libertad de voluntad es que, independientemente de cualquier influencia, cuando hay voluntad, esta es, no obstante, «libre albedrío» [37]. Quizás intervenga una sensación interna de libertad que nos permite pensar que, aunque siempre nos hayamos comportado de cierta manera en determinadas circunstancias,

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

seguimos siendo libres de actuar de otra forma en circunstancias similares. Sin embargo, somos conscientes de que, si la circunstancia determinante hubiera sido diferente, probablemente habríamos actuado de otra manera. En otras palabras, el factor determinante influyó en nuestra decisión, aunque no fue determinante.

Se dice que una persona tiene una voluntad (relativamente) fuerte si, con el tiempo, su conducta se ve menos influenciada, especialmente por la voluntad de los demás, pero también, en general, por cualquier circunstancia. Una persona con una voluntad débil suele verse (comparativamente) impulsada o frustrada en sus propósitos; es decir, su esfuerzo rara vez se corresponde con sus intenciones. Cabe destacar que estos dos conceptos son relativos: pueden comparar diferentes periodos de la vida de una misma persona, así como los patrones de comportamiento de distintas personas.

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

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

intuición, la confusión o el autoengaño es irrelevante, siempre que sea efectiva.

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

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

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

En cualquier momento dado, con respecto a cualquier acto de voluntad pendiente, pueden existir múltiples influencias. Podemos considerarlas colectivamente como una influencia resultante. Sin embargo, es más preciso analizarlas individualmente. Algunas apuntan en una dirección, otras en la opuesta; la resultante es la influencia neta, que puede ser

positiva, negativa o equilibrada. Además, mientras la voluntad aún no está decidida, puede haber diversas opciones; cada una de ellas tiene sus propias influencias resultantes, de modo que las opciones pueden clasificarse y ordenarse según el grado y la polaridad de la influencia que ejercen sobre ellas.

Además, las influencias no deben considerarse fuerzas aisladas, ya que a menudo se afectan mutuamente de alguna manera. Las cadenas y estructuras causales pueden interrelacionarlas. Esto puede significar «refuerzo mutuo», de modo que una origina o incrementa a otra, y esta última genera a su vez más de la primera, hasta que ambas alcanzan un cierto nivel estable. O puede significar «contrarrestación mutua», de modo que una disminuye o elimina a la otra, o viceversa.

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

2. Procesos de influencia

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

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

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

individuales; además, nuestros sistemas de creencias dan lugar a patrones de comportamiento [38].

También podemos vernos influenciados por *las emociones* : sentidas en el cuerpo o en la mente, de forma concreta o abstracta. Las emociones, por supuesto, suelen surgir ante la información (sea verdadera o falsa). Si bien la información puede influir a través de las emociones, también puede hacerlo sin que estas intervengan. Algunas emociones son aparentemente «espontáneas», surgiendo sin una relación clara con ninguna información nueva; experimentamos una carga emocional, pero no podemos interpretar su origen de inmediato. Esto es bastante normal; pero si ocurre con demasiada frecuencia sin una explicación racional, puede convertirse en fuente de ansiedad y patología.

> Algunas personas creen, con razón o sin ella, en la posibilidad de una influencia «espiritual» directa. Según esta perspectiva, se pueden transmitir ideas a otros por caminos misteriosos, o incluso imponer la propia voluntad sobre la de otro. En tales casos, si la influencia no tiene por qué producirse a través de objetos o eventos naturales (es decir, principalmente a través de la materia), ¿son los mecanismos de la influencia más complejos de lo que se suele pensar? En el caso de la telepatía, esta posibilidad no cambia nada esencial; el término «influencia» sigue siendo válido [39]. En el caso de la usurpación de la voluntad o

---

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

39 Si la telepatía existe, significaría que los pensamientos de una persona podrían recibir información originada en los pensamientos de otra. Esta última podría ser una persona influyente (un gurú, un padre, un maestro, un amante, un amigo),

> la dominación, podemos referirnos simplemente a una anulación efectiva del poder de voluntad de un sujeto por otro: tal dominación no es «influencia» en sentido estricto, sino más bien una volición de gran alcance [40], en efecto, un «condicionamiento».

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

Por cierto, podemos distinguir tres tipos de "emociones": sensaciones viscerales en el cuerpo, algunas de las cuales son producto de la sensación física (por ejemplo, placer durante un masaje o dolor al quemarse) y otras que parecen tener un origen psicosomático (por ejemplo, una persona se despierta por la mañana con una nube de ansiedad en la zona del estómago o burbujas de alegría en la parte superior del pecho [41]o la garganta), y emociones puramente mentales cuyas

---

o incluso una persona desconocida. Esto podría ocurrir durante la vigilia o, igualmente bien, durante los sueños. Es difícil explicar todos los sueños basándose únicamente en la voluntad subconsciente de los escenarios, junto con erupciones «espontáneas» de contenido cerebral. Los sueños a veces contienen escenas totalmente inesperadas, que parecen estar más allá de las capacidades creativas habituales y son demasiado complejas para ser producto del azar. ¿Podría explicarse, acaso, por la interacción de dos o más mentes? ¿Se encuentran todas las mentes en algún «inconsciente colectivo»?

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

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

cualidades fenomenológicas son muy sutiles, si es que se pueden discernir.

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

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

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

causas, y es difícil establecer cuáles de ellas son las dominantes incluso cuando logramos enumerarlas todas.[42]

Así, las emociones influyen en las acciones de dos maneras: simple/directa o compleja/indirecta. Primero, la emoción en sí misma puede afectar la conducta, facilitando u obstaculizando ciertas acciones (por ejemplo, un niño alegre corretea; mientras que una persona con dolor de cabeza evita moverse). Segundo, la emoción proporciona los datos a partir de los cuales construimos hipótesis sobre sus causas, y estas explicaciones, a su vez, afectan nuestras acciones (por ejemplo, si pienso que me siento bien o mal porque alguien me dijo algo, busco o evito a esa persona).

Los psicólogos estudian influencias *específicas* , que agrupan diversas combinaciones de los géneros de influencias mencionados anteriormente. Por ejemplo, se podrían enumerar las distintas categorías de influencia en la vida de una persona, incluyendo a sus padres y otros familiares, sus profesores, amigos y conocidos, ciertos libros leídos (novelas, textos religiosos, historia, filosofía, tratados científicos), otros medios de comunicación (películas, programas de televisión y radio, etc.), y así sucesivamente. Luego, para cada categoría, se determinaría la naturaleza de la influencia; por ejemplo, *¿ qué* influencia tuvieron el padre o la madre? Quizás las inclinaciones morales, los modales, la

---

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

elección de pareja o las creencias políticas. ¿Y *cómo* se produjo dicha transmisión? Quizás mediante el ejemplo, la prédica o a través de alguna experiencia compartida. Se trata de una compleja red de información y emociones.

3. Los instintos en relación con el libre albedrío

Respecto a la afirmación de que toda voluntad es libre albedrío, debemos responder a una pregunta sobre *los instintos* , es decir, la información ambiental aparentemente heredada (o al menos innata individualmente) y las respuestas conductuales que no son meros reflejos. ¿Cómo se explican ciertos comportamientos sorprendentes observados? ¿Cómo es posible que todos los miembros de una especie se comporten de la misma manera en las mismas circunstancias? ¿Se pueden almacenar y transmitir genéticamente algunos datos cognitivos? ¿Pueden controlarse algunas voliciones mediante factores genéticos?

Para empezar, debemos evitar confundir los actos intencionales con aquellos que tienen consecuencias incidentales. En ambos casos existe voluntad, incluso libre albedrío; sin embargo, los primeros se dirigen conscientemente a un objetivo, mientras que los segundos *solo parecen* tener una dirección aparente para un observador retrospectivo. La *intención* de los actos instintivos es oscura, vaga e interna; no debe confundirse con la *utilidad biológica* de dichos actos identificada por los científicos. El acto instintivo responde a un impulso interno, de manera que calma o alivia ese impulso. La conciencia del alma se centra en ese impulso, y el objetivo de la voluntad es responder a esa demanda apremiante de cualquier forma posible (ya sea

que el "cómo" sea inmediatamente evidente o deba descubrirse o aprenderse). Al alma no se le dice "por qué" tiene que hacerlo, es decir, no necesita saber cuál podría ser el valor vital de su respuesta instintiva. El *impulso* de actuar de esa manera, por otro lado, bien puede considerarse "programado" por la naturaleza (es decir, un producto de la selección evolutiva).

Consideremos, por ejemplo, a un bebé succionando el pecho de su madre. Esta acción, como conjunto de movimientos musculares de la boca, la consideraríamos voluntaria, aunque no sugeriríamos seriamente que haya dirigido conscientemente sus músculos para alimentarse. La voluntad del bebé está sin duda influenciada por el hambre y quizás por el olor de la leche materna. En este contexto cognitivo, el bebé puede elegir entre varias reacciones, como succionar, llorar o agitar los brazos. En este sentido, el bebé *tiene opciones* . Pero resulta que la succión es la opción principal, la más probable, es decir, *la más fácil* entre las disponibles.

Por lo tanto, el evento en cuestión equivale al aprendizaje por ensayo y error, con la salvedad de que *la primera opción que se elige* es la "correcta". En consecuencia, no se prueban las demás opciones.[43]

---

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

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

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

Para un alma más madura o espiritualmente desarrollada, la opción más fácil no siempre es la elegida; el alma ha descubierto su propia voluntad y, por lo tanto, puede optar

---

influencias, cualesquiera que sean, favorecen ese comportamiento en lugar de otras posibles alternativas.

por caminos menos obvios. Cabe destacar que incluso un animal puede desviarse (o ser influenciado para desviarse) de su camino instintivo; por ejemplo, un adiestrador de perros puede lograr que un perro resista su instinto de caza y obedezca la orden de seguir caminando cuando encuentra una presa.

En términos formales, podemos referirnos a una proposición disyuntiva, donde "P, Q o R…" son las alternativas disponibles para la elección en determinadas circunstancias e influencias. Sin embargo, P puede ser más probable que Q, y Q más probable que R, etc. En tal caso, el agente optará instintivamente por P, la opción más obvia e influyente, aunque eventualmente descubra su capacidad para optar por Q o incluso R, a pesar de que estas sean menos evidentes e influyentes.[44]

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

4. Liberación de influencias no deseadas

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

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

Muchas personas ni siquiera se preocupan por la obsesión y la anarquía que experimentan en su interior, sino que les asustan algunos de sus comportamientos externos compulsivos, como la ira y la violencia antisociales, o la

lujuria autodestructiva y socialmente peligrosa, por ejemplo. Estas acciones pueden considerarse pecados desde una perspectiva religiosa y combatirse con la oración y otras obras piadosas; o bien, pueden abordarse desde una perspectiva más secular. Pero lo que nos interesa aquí es su relación con la libertad de la voluntad.

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

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

Todo aquello que afecta nuestro mundo subjetivo, o que objetivamente amplía o restringe las opciones disponibles en nuestra vida, todo aquello que se tiene en cuenta al ejercer la voluntad, constituye una influencia. Si se considera positiva, facilita nuestros objetivos; si es negativa, nos los dificulta. Lógicamente, preferimos lo primero y, en la medida de lo posible, nos oponemos a lo segundo.

La voluntad es susceptible de ser influenciada, pero también capaz de superar esas influencias o disminuir su impacto.

Esto se logra mediante una práctica de autoconciencia o atención plena: el trabajo en uno mismo.

5. Propuestas sobre el futuro

La voluntad se expresa mediante proposiciones de la forma «A quiere W», que pueden denominarse «proposiciones volitivas». Aunque se necesita el presente simple para hablar de la voluntad en el momento en que se manifiesta (ya sea en proposiciones categóricas o condicionales), generalmente usamos esta forma en pasado o futuro. Por lo general, salvo en informes introspectivos, solo sabemos a posteriori que «A quiere W» era verdadero; es decir, dicha proposición se deriva de la forma pasada « **A quiso W** ». La forma futura « **A quiere querer W** » [45]siempre ha sido de especial interés para lógicos y filósofos, porque parece afirmar como un hecho algo que depende del libre albedrío y, por lo tanto, no puede predecirse con absoluta certeza.

Muchas proposiciones implican, de forma menos explícita, la predicción del libre albedrío, pero su veracidad depende de la voluntad de una persona o de muchas. Por ejemplo: «la batalla naval tendrá lugar mañana». Cabe señalar que *tales proposiciones sobre la voluntad futura no solo tratan sobre la voluntad en sí, sino también sobre la influencia que se ejerce sobre ella* . En nuestro ejemplo (en realidad es de Aristóteles), la probabilidad de que la predicción se cumpla es muy alta (aunque no absoluta), porque todas las personas involucradas están tan enfrascadas en la guerra que les

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

resultaría muy difícil (aunque no inconcebible) alcanzar la paz de la noche a la mañana. Por lo tanto, las proposiciones sobre las influencias implicadas están tácitamente implícitas.

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

Una forma común relacionada tanto con la voluntad como con las influencias sobre ella es " **Cuando/si ocurre X, entonces A hará W** " - donde (i) X es cualquier evento influyente, es decir, un suceso natural (determinista o de otro tipo) y/o una voluntad de sí mismo y/o de otros, de la cual el agente A es consciente o cree falsamente que es verdadera antes de actuar, y (ii) el agente A es cualquier persona o grupo de personas u otra entidad o entidades volitivas, y (iii) W se refiere a algún acto(s) de voluntad del agente A (individualmente, en paralelo o colectivamente), que el acto(s) de voluntad puede(n) ser simplemente una decisión tomada pero aún no ejecutada, o un proceso parcialmente sostenido, o un proceso sostenido hasta su conclusión, con éxito o no.

Estas formas pueden denominarse «condicionales personales» porque se asemejan a las proposiciones condicionales lógicas, naturales y de otros tipos. Sin

embargo, difieren en aspectos importantes. El antecedente es un evento que no solo debe ocurrir, sino que debe percibirse como tal, o incluso puede ser erróneamente creído por el o los agentes involucrados. El consecuente se conecta con el antecedente no por una necesidad lógica o natural, sino por la *voluntad personal* del o los agentes involucrados, que puede ser de distinta intensidad. Esto significa que, aunque el consecuente utilice la cópula «hará», es probable, pero nunca seguro, que el o los agentes lo lleven a cabo. La proposición en su conjunto puede, por supuesto, declararse verdadera o falsa, según se cumplan o no todas sus condiciones.

Nótese que la proposición «Cuando/si X ocurre, entonces A hará W» no nos dice estrictamente qué hará A cuando o si X no ocurre; quizás deberíamos expresarlo con mayor claridad: «Solo si X ocurre, A hará W», para distinguirlo de «Tanto si X ocurre como si no, A hará W». Podemos clasificar los condicionales personales como una categoría de proposiciones de re, distintas de los condicionales naturales, temporales y extensionales; sin embargo, no deben confundirse con los condicionales lógicos, y en particular no con la implicación material (que es una subcategoría de la proposición de dicta, y no de re como su nombre podría sugerir).

El estudio formal y detallado de estas y otras formas similares escapa al alcance de este libro, pero tarde o temprano alguien tendrá que hacerlo.[46]

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

8. CAPÍTULO OCHO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 8 (secciones 2 y 3).

1. Voluntad y biología

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

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

La consciencia carecería de utilidad práctica para un organismo si no estuviera acompañada de voluntad. Al fundamentar la voluntad, la cognición adquiere significado como herramienta de supervivencia. Además, la mayoría de nuestros procesos cognitivos dependen de actos de voluntad. A nivel sensorial, por ejemplo, abrir o enfocar la vista es un acto de voluntad. A nivel mental, recordar o imaginar suele ser un acto de voluntad. En el pensamiento, la voluntad es necesaria para dirigir nuestra atención y para intensificarla según sea necesario. *Nuestra consciencia, al no ser infinita, no nos llevaría muy lejos sin la voluntad.* La conjunción de voluntad y consciencia en los organismos no es, por tanto, un accidente de la naturaleza, sino una necesidad.

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

El movimiento tras una sensación no implica necesariamente una reacción voluntaria; la respuesta a los estímulos puede ser refleja. Aun así, al menos en las formas superiores de vida animal, se puede suponer una voluntad comparable a la nuestra, en vista de su *comportamiento observable* . Esta suposición parece justificarse aún más por las importantes similitudes *morfológicas* y *genéticas* entre ellas y nosotros, lo que sugiere nuestra evolución a partir de formas de vida

comunes. Sigue siendo cierto que las capacidades cognitivas y volitivas humanas, incluyendo el habla y el razonamiento [47], son significativamente superiores, lo que sugiere un salto cualitativo en la evolución. Pero podemos señalar diferencias notables en la estructura y el tamaño del cerebro para explicar esto; no ignora ni contradice ninguna ley de la biología.

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

En resumen, la distinción entre animales «inferiores» y «superiores» podría hacerse diciendo que los primeros son más sensoriales y reflejos, respondiendo de inmediato a los estímulos presentes de forma estandarizada, mientras que los segundos funcionan cada vez más a través de la *mente* , es decir, con referencia a la memoria (almacenamiento y recuperación de sensaciones pasadas), la imaginación (reorganización de recuerdos, sueños) y la anticipación (consideración de alternativas, toma de decisiones), lo que

---

[47] Pero no cabe duda de que, al menos los animales superiores, se comunican mediante expresiones faciales y corporales, además de sonidos; y podemos observar cómo razonan hasta cierto punto, evaluando situaciones y seleccionando respuestas. Las diferencias son de grado, no de esencia. Asimismo, no debemos olvidar que ciertas especies emparentadas con el ser humano existieron y ahora están extintas.

posibilita sus capacidades cognitivas, de voluntad y de valoración a lo largo del tiempo. Entre estos últimos, los humanos aparentemente sobresalen, probablemente debido principalmente al desarrollo del lenguaje, en el pensamiento y el habla (probablemente de forma simultánea).

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

b. Como hemos argumentado, la conciencia y la voluntad implican un alma, que actúa respectivamente como sujeto y agente en ellas. El alma es lógicamente necesaria para explicar tanto la conciencia como nuestro conocimiento de ellas. El alma, por supuesto, implica la creencia en algún tipo de « ***vitalismo*** » (entendido aquí como la creencia de que los organismos animales, incluidos los humanos, tienen un «alma») [48], en contraposición al « ***mecanismo*** » (la creencia de que al menos los animales, si no también los humanos, son simplemente máquinas muy complejas). Sin

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

embargo, el vitalismo no debe entenderse de forma simplista, como la suposición tradicional de un «fantasma en la máquina» de los organismos humanos y animales. Pues, como hemos explicado, *el alma no tiene cualidades fenomenales, ni siquiera extensión espacial o posición* . Por lo tanto, cualquier concepción del alma como una nube transparente que anima el cuerpo es errónea, y cualquier ataque al alma que asuma tal símbolo literalmente es una crítica injusta.

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

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

el auge de la ingeniería genética, la máxima expresión de desprecio por la diferencia entre organismos vivos y materia inanimada, impulsada por la codicia más desmedida, que pone en peligro a especies clave [49]. En definitiva, es una orgía de inconsciencia e ignorancia moral.

> Los nazis emplearon una degradación similar para justificar y posibilitar el Holocausto de los judíos entre 1933 y 1945. Como escribe Paul Johnson: «Del mismo modo que el antisemita medieval veía al judío como un ser no humano, un demonio o una especie de animal (de ahí el término " *Judensau* "), el extremista nazi asimiló la retórica pseudocientífica de Hitler y llegó a considerar a los judíos como bacilos o una especie de alimañas particularmente peligrosas» [50]. El mecanicismo degrada a los animales al nivel de meros objetos; el odio racial y otros similares degradan a los humanos al nivel de animales y, por lo tanto (por silogismo), de "cosas".

El mecanicismo no es inocuo; fomenta una mentalidad despiadada. Bien podría considerarse un dogma *diseñado* para justificar convenientemente el trato inhumano contra los animales y, eventualmente, contra los seres humanos. Sin duda, sus defensores y sus seguidores deberían estar en

---

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

50 Johnson, pág. 473. Argumentos similares se utilizan a menudo como pretexto para asesinatos individuales o en masa.

prisión, o al menos en manicomios, considerando el daño que han causado, están causando y están a punto de causar en este planeta; en lugar de eso, nuestra sociedad los honra y los enriquece.

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

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

Estas características especiales surgieron en la naturaleza y, hasta ahora, han sido más o menos compatibles con el medio ambiente. Al principio, parecían adaptaciones particularmente beneficiosas. Sin embargo, a largo plazo, bien podrían resultar incompatibles. De hecho, esto parece

cada vez más probable, dada la actual propensión de la humanidad a destruir otras especies y la propia biosfera. Nuestra propia desaparición es, por lo que sabemos, quizás ya inevitable en las próximas décadas. Así pues, al menos en el planeta Tierra, estas características especiales, en el grado que se encuentra en la especie humana, podrían resultar autodestructivas: un experimento fallido y demasiado ambicioso de la naturaleza. Pero, por ahora, están aquí.

(Se hablará más sobre cuestiones biológicas en un capítulo posterior de *Volición*).

2. Psicología terapéutica

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

Cabe hacer algunos comentarios sobre las enfermedades mentales y su cura, sin pretender tener conocimientos clínicos. El concepto de enfermedad mental se deriva, presumiblemente, por analogía con el de enfermedad física. Nos referimos a cualquier estado mental que se experimenta como crónicamente incómodo o que perjudica gravemente

nuestra capacidad para desenvolvernos en la vida cotidiana, ya sea a nivel intelectual, emocional, existencial, social o de cualquier otra índole. Es de esperar que dicha disfunción sea curable, aunque quizás aún no sepamos cómo curarla.

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

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

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

explicación. Este modelo de la mente, actualmente popular (de origen en parte cartesiano, en parte freudiano [51]), es obviamente simplista. Se fragmenta y reifica en exceso. No logra explicar los eventos mentales de manera convincente y, de hecho, obstaculiza considerablemente la explicación, al ser esencialmente *mecanicista* .

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

Con respecto a la «cura» de tales enfermedades mentales, conviene añadir las siguientes generalidades. Una causa es algún comportamiento o carácter del alma que genera, sostiene o amplifica aquello que consideramos una enfermedad. Una cura es algo que previene, elimina o atenúa la enfermedad. La cura no necesariamente *El* proceso se basa en el conocimiento de la causa, aunque este conocimiento suele ser útil y a veces esencial [52]. Una vez que la causa ha producido su efecto indeseado, puede que ya no sea el problema, salvo en la medida en que se repita [53]. Si la causa se repite constantemente, el efecto puede repetirse sucesivamente con una intensidad similar, o puede agravarse progresivamente. El tratamiento a veces busca neutralizar la causa y, por ende, indirectamente, el efecto. O bien, puede buscar neutralizar el efecto directamente. En cualquier caso, es prudente estar atento a posibles efectos secundarios imprevistos.

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

---

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

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

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

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

Si el problema es de índole volitiva, [54]puede ser necesario el psicoanálisis. Es decir, un esfuerzo por dilucidar lógicamente los errores de pensamiento y comportamiento, ya sea por parte del propio sujeto (quien podría necesitar realizar estudios teóricos) o con la ayuda de un profesional o un amigo capacitado. Esto, por supuesto, puede requerir cambios de comportamiento, personales o interpersonales, como la práctica de la meditación o la realización de actos de bondad.

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

9. CAPÍTULO NUEVE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 9.

VOLUNTAD, VELOCITY Y CAPRICHO

1. Cognición, Voluntad y Valoración

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

Desde una perspectiva epistemológica, es posible que tomemos conciencia del alma como una «entidad» distinta al imaginarla en el aparente centro común de todas las experiencias cognitivas, volitivas y evaluativas (un proceso que podría denominarse «intrapolación») [55], y mediante suposiciones conceptuales. Pero también debemos admitir que nuestra alma posee autoconciencia directa, así como conciencia directa de estas experiencias más íntimas (a saber, cogniciones, voliciones y valoraciones). Pues solo la

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

admisión de esta evidencia directa del yo y sus funciones, que hemos denominado «intuición», puede explicar nuestra capacidad de discernir actos *particulares* de cognición, volición o valoración, incluso cuando tales actos no tienen resultados fenomenológicos manifiestos.

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

Así pues, tenemos *cuatro ámbitos de experiencia* que considerar: el más íntimo (en el sentido de «en el alma misma»), el mental (para esa alma), el corporal (para esa alma) y el externo (más allá del propio cuerpo) [56]. Las diferentes «distancias» que implican estos términos son, por supuesto, relativas al alma y se basan en las distintas capacidades de cognición, voluntad y valoración que esta posee.

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

---

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

La cognición se refiere principalmente a un evento en el alma, al hecho de *ser consciente de algo específico* , ya sea que ese objeto se encuentre dentro del alma misma o sea un fenómeno mental o físico que la trascienda. La cognición es lo que ocurre en el lado del alma de la relación de conciencia entre sujeto y objeto. Es la parte fundamental de todos los procesos cognitivos, donde las cosas "encajan". La sensación, la imaginación y el razonamiento no son actos de cognición *en sí mismos* , sino procesos que presentan datos concretos o abstractos al alma para su cognición. Los órganos físicos y las señales sensoriales no constituyen la percepción por sí mismos, sino que, en el mejor de los casos, la posibilitan. Cuando se presentan recuerdos o invenciones en la mente, no es la mente la que los percibe, sino el alma. Cuando se construye un concepto, se propone una relación o se extrae una inferencia, es solo el alma la que comprende.

De igual modo, *la voluntad* se refiere principalmente a un evento en el alma, cuando esta desea directamente algo específico *en su interior* , pues todas las voliciones aparentes más allá del alma son solo consecuencias directas o indirectas de dicha acción interna. Del mismo modo, *la valoración* es algo espiritual (es decir, en el alma) antes que nada. Solo dentro del alma se pueden distinguir claramente las tres funciones, ya que en la mayoría de los casos están estrechamente interrelacionadas. Esto se hace evidente cuando consideramos con cierto detalle sus interrelaciones en los cuatro ámbitos de la experiencia.[57]

---

[57] Una de las relaciones entre voluntad y conciencia queda bien expuesta por José Ortega y Gasset en un ensayo titulado «Aspectos y la totalidad». Una conciencia limitada necesita la voluntad para centrarse en los diferentes aspectos del objeto. Cada aparición del objeto es su respuesta a la mirada inquisitiva del sujeto: los ojos se mueven alrededor del objeto (al acercarnos,

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

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

---

alejarnos o rodearlo), «observando» sus diferentes «aspectos». *Una conciencia «integral» no necesitaría la voluntad, pero una limitada no puede prescindir de ella* .

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

- En el interior del alma, si bien algunas voliciones pueden carecer de un propósito definido, generalmente van precedidas de cogniciones que identifican fines y medios para una volición mayor, estableciendo así la intención de la volición puntual en cuestión. Incluso en el caso de los caprichos, puede intervenir alguna cognición exploratoria de las condiciones internas y externas.
- A nivel mental y físico, la voluntad utiliza la cognición no solo para identificar objetivos y medios generales, sino también para reconocer el entorno actual y obtener así la retroalimentación que permite poner a prueba determinadas voliciones y, si es necesario, corregirlas o precisarlas con mayor exactitud, lo que aumenta las posibilidades de éxito final.

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

- La valoración en el alma, como acontecimiento particular, es tanto un acto cognitivo como un acto de voluntad. Evaluar algo implica identificar su valor en relación con alguna norma, es decir, dentro de una escala comparativa; este es un acto cognitivo. La valoración, a su vez, asigna una intención positiva o negativa correspondiente a la voluntad subsiguiente; este es un acto de voluntad.
- Es evidente que la valoración no se produce en el vacío, sino en relación con un sujeto y un entorno específicos, que deben ser comprendidos, ya sea de forma correcta o incorrecta. El sujeto puede ser el alma propiamente dicha

(por ejemplo, en prácticas religiosas), una identificación errónea de fenómenos mentales y corporales como el yo (un ego), la mente o el cuerpo (por ejemplo, en la búsqueda secular de la salud psicológica o fisiológica), o supuestas almas o egos externos, o sus supuestas mentes y cuerpos. El entorno en cuestión en la valoración es la esfera aparente o supuesta de acción y reacción de ese sujeto en particular.

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

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

- En contextos cognitivos, las palabras nos ayudan a registrar, ordenar y comunicar mucha información, hasta

un punto imposible sin ellas. Pero se vuelven contraproducentes cuando nos impiden recurrir a nuevas experiencias y cuando nos quedamos atrapados en sus patrones simbólicos.

- En contextos voluntarios, las palabras pueden ser útiles como herramientas de aprendizaje o enseñanza, para transmitir información o instrucciones de una persona a otra. Pero también pueden distraer nuestra atención y dificultar la concentración en la tarea que tenemos entre manos [58].
- En la valoración, a veces se utilizan adjetivos como bueno o malo para expresar las intenciones, pero estas palabras pueden resultar engañosas si se olvida la naturaleza esencialmente intuitiva de la valoración.

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

- Al leer un texto [59], uno observa [60]letra tras letra y luego las compara mentalmente con las formas y los sonidos (que, por cierto, uno puede expresar mental u oralmente) que ha aprendido, y las agrupa en palabras que ha encontrado

---

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

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

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

previamente, cuyos significados ha memorizado (si le faltan tales correspondencias, por supuesto debe investigarlas).

- Escribir implica, en primer lugar, extraer de la memoria las formas de las letras que componen las palabras que uno desea plasmar (las cuales, de nuevo, puede pronunciar simultáneamente de forma mental u oral), y luego mover los brazos, las manos y los dedos de la manera adecuada para dibujar (o simplemente teclear) esas formas.

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

- Los aspectos cognitivos son, por supuesto, fundamentales para la meditación: observar algún objeto externo, o contemplar la propia respiración, o una carga emocional, o imágenes y conversaciones mentales, o reacciones y actitudes internas; y, en última instancia, experimentar efectos como el silencio y la quietud interior, y, con suerte, finalmente la "iluminación".
- Los aspectos volitivos también son numerosos: sentarse físicamente y adoptar una postura apropiada, mantenerla y corregirla cuando sea necesario; intentar suprimir o reducir las imágenes, los sonidos y los pensamientos mentales, o al menos observarlos con cierta distancia interior; esforzarse por tener las actitudes correctas; centrar la atención en algún objeto, ya sea externo (por ejemplo, una vela), corporal (por ejemplo, la columna vertebral o la respiración), mental (por ejemplo, al recitar un *mantra* o visualizar un *mandala* , aunque estos objetos pueden aparecer automáticamente después de un tiempo)

o no fenoménico (es decir, el yo intuido o alguna función del mismo).

- La valoración también está presente. Si bien es incorrecto tener un objetivo en la meditación, las personas la practican con metas en mente, ya sea la gran meta de la iluminación, la liberación o la fusión con Dios, o metas más prosaicas como reducir el estrés o encontrar la paz interior. Además, a medida que avanza la meditación, se producen numerosas valoraciones que ayudan a preparar, dirigir, generar y regular las facultades cognitivas y volitivas.

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

- En lo que respecta a la cognición, si bien en sí misma es libre de influencias, podemos vernos influenciados en cuanto a lo que buscamos, lo que permitimos ver o no ver, la dirección de nuestra investigación, etc. Esto afecta el alcance, aunque no el contenido, de nuestra experiencia. También podemos recibir información conceptual y metodológica (que puede ser correcta o incorrecta) de nuestros profesores u otras fuentes. Naturalmente, todo ello influirá en nuestra base de datos en algún aspecto; es decir, el contexto de conocimiento al que nos referimos en nuestros juicios se verá afectado; además, nuestra manera de interpretar dichos datos también puede verse afectada.

- En cuanto a la valoración, al ser esencialmente un acto de voluntad, puede verse directamente influenciada. Nuestras valoraciones varían notablemente con el tiempo y según nuestra situación. Si prestamos atención, podemos identificar las influencias que provocan estas variaciones. Consideremos, por ejemplo, un nuevo modelo de coche: a primera vista puede parecer feo, pero con el tiempo —posiblemente debido a la publicidad que promueve un estilo de vida— puede resultar, por el contrario, muy atractivo.

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

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

2. Velocity

La «veleidad» es un acto incipiente de voluntad. En un sentido más amplio, la veleidad se refiere a un acto de voluntad pequeño pero insuficiente, es decir, uno que no se completó. Así, la veleidad puede sugerir vacilación, a la que contrastaríamos con la determinación («hacer el trabajo» o la resolución, la firmeza). Pero a veces, la veleidad es intencional, en el sentido de que la voluntad es intencionalmente incompleta; pretendemos que nuestra voluntad no sea más que incipiente, tentativa. Posteriormente podemos desarrollarla más, interrumpirla o modificar ligeramente su dirección.

Así pues, actitudes como la disposición (una apertura general) o la preparación (una disposición más inmediata) para hacer algo, son vellosidades que, por el momento, no necesariamente deseamos convertir en voliciones plenas. Sin embargo, cabe señalar que dicha velloidad va más allá de la mera capacidad; implica un mínimo movimiento de la voluntad.[61]

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

---

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

ocasionalmente otros observadores, pueden inferir la veleidad a partir de eventos externos.

Muchos conceptos psicológicos solo pueden definirse y explicarse en función de la veleidad. Por ejemplo, la presentación de un objeto normalmente deseable solo puede considerarse propiamente «interesante» o «tentador» para ese agente en ese momento, si manifiesta cierta veleidad (si no una voluntad plena) de obtenerlo; de lo contrario, ni él ni nosotros sabríamos que lo desea. En este contexto, conviene distinguir entre la veleidad *de hacer* algo y la *de no hacerlo* . Por ejemplo, la «pereza» a veces se refiere a una mera veleidad de no trabajar (siempre que esta sea superada por un acto de voluntad más decidido para trabajar; de lo contrario, se convierte en una voluntad).

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

Las veleidades son una herramienta importante para la comunicación interna con uno mismo. Es principalmente a través de la veleidad, más que de la voluntad, que registramos nuestras intenciones, la dirección de nuestra atención. Nos hablamos a nosotros mismos mediante veleidades, antes incluso de hacerlo con palabras. Así, puedo

preguntarme verbalmente: "¿Debo hacer esto y aquello?", y el término "hacer esto y aquello" tiene significado para mí, no porque realmente vaya a hacerlo ahora, sino porque me inclino ligeramente hacia esa voluntad (veleidad). Para tener la intención de "no hacer esto y aquello", generaría una veleidad de tal o cual cosa, seguida de una detención voluntaria de dicha voluntad. De este modo, las veleidades proporcionan al alma un *lenguaje sin palabras* sobre las voliciones internas. Esto se amplía ocasionalmente mediante artificios simbólicos.

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

Otro ejemplo importante es el acto de ***abstracción*** , mediante el cual se forman los conceptos. Este consiste en centrarse en

algún aspecto común de dos o más experiencias o conceptos, ignorando sus diferencias. Se trata de una «omisión» selectiva de contenidos de la conciencia, una intención negativa lograda por la veleidad; fingimos que parte de lo que observamos no existe, para así enfatizar las similitudes observadas.

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

3. Capricho

Hemos analizado la voluntad como un proceso que generalmente implica la cognición de los términos y condiciones circundantes, así como de posibles cursos de acción alternativos, seguido de una evaluación mediante la cual se seleccionan los objetivos y medios preferidos. Sin embargo, podría argumentarse que esta descripción de la voluntad es circular, puesto que la cognición y la valoración implicadas parecen implicar actos de voluntad previos. Además, la imaginación de objetivos y medios implica la proyección de imágenes mentales, lo cual suele ser un acto de voluntad. Por lo tanto, el concepto de voluntad puede parecer lógicamente incoherente, a menos que anticipemos tales objeciones.

Debemos reconocer que *algunos* actos volitivos son primarios, de modo que no requieren investigación cognitiva previa, proyección mental de objetivos y medios, evaluación ni elección deliberada. Tales voliciones pueden clasificarse como *caprichos* o antojos (sin connotación peyorativa); para una coherencia teórica, debemos admitir tales «actos sin causa» o «impulsos iniciales». Brotan de nuestro interior, *ex nihilo* [62]. Lo espontáneo de ellos es que no están

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

influenciados , no se explican con referencia a ningún motivo; pero aun así tienen una «causa» en un sentido más amplio: es el alma actuante. Cuando decimos «acto de voluntad» o hablamos de «libertad de la voluntad», siempre debemos recordar que nos referimos más precisamente a: «acto de voluntad del alma», «libertad del alma para querer».

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

Cierto grado de consciencia es *condición indispensable* para la voluntad. Si un acto carece de consciencia, no es verdaderamente voluntario. Por lo tanto, el capricho no debe considerarse un acto ciego e inconsciente. Basta con definirlo como un elemento primario irreductible. El primer impulso de mirar hacia adentro o hacia afuera, hacia el mundo, puede describirse como una voluntad cognitiva incipiente; no se basa en investigaciones previas, aunque la cognición la acompaña. El recuerdo de memorias existentes (información obtenida en el pasado) puede clasificarse de

---

Así pues, el verdadero capricho es concebible, al menos en lo que respecta a la decisión sobre qué camino tomar.

manera similar. Cierta imaginación es involuntaria, aportada por el cerebro sin creatividad voluntaria: esta puede servir a la voluntad, sin ser voluntad misma. El acto de valoración en sí mismo no necesita necesariamente ser influenciado, aunque puede serlo.

Es fundamental distinguir claramente entre valoraciones y emociones; las primeras son posturas o posiciones voluntarias del alma, las segundas son reacciones de la mente o el cuerpo. Las emociones no determinan necesariamente ni por completo las valoraciones. Pueden influir en ellas hasta cierto punto, en el sentido de que las provocan. De hecho, a menudo lo hacen, ya que la mayoría de las personas consideran sus emociones como argumentos poderosos; se identifican con ellas y se guían por ellas. Pero dichas emociones son, a su vez, efectos de valoraciones previas; son consecuencias mentales y/o corporales de voliciones influenciadas por esas valoraciones [63]. Las valoraciones tampoco son necesariamente racionales. Pueden verse influenciadas por consideraciones racionales; pero, por muy fuerte que sea dicha influencia, nunca es determinante.

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

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

identificarse con sus emociones, sí puede identificarse con sus valoraciones más profundas. Hasta aquí la cuestión de la circularidad en el concepto de voluntad.

4. Divisiones internas

¿Cómo es posible que nuestra mano derecha no sepa lo que hace nuestra izquierda, como dice el dicho? ¿Qué significa decir que a menudo estamos en conflicto con nosotros mismos?

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

Quizás sea más preciso considerar que las particiones del alma ocurren en el tiempo, más que en el espacio. Pues el alma parece extenderse en el tiempo, un concepto abstracto incluso en relación con la materia y la mente. Suponemos que, si bien el alma se renueva a cada instante, conserva cierta unidad y continuidad a lo largo del tiempo durante

toda su vida [64]; sobre esta base, podemos reconocer nuestra responsabilidad personal por nuestros pensamientos y acciones pasados, presentes y futuros. Esta tesis puede sostenerse sin llegar a negar nuestra capacidad de romper moralmente con el pasado y cambiar de rumbo en el presente y el futuro.

Si bien algunos casos de partición del yo pueden explicarse señalando que las voliciones conflictivas involucradas ocurrieron sucesivamente en el tiempo, sigue siendo cierto que algunas voliciones conflictivas parecen ser simultáneas [65]. Son estas últimas las que solemos representar como separadas en el espacio; aunque, estrictamente hablando, no hay razón para hacerlo, es decir, podríamos igualmente suponer que emergen del mismo punto del yo.

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

Debemos distinguir entre los conflictos internos del alma (que ocurren en el yo propiamente dicho) y los conflictos entre el alma, la mente y la materia (que enfrentan al yo con

---

64 Véase la discusión sobre este tema en el capítulo 16.2 de *Volition* .

65 Véase la discusión sobre las "veleidades dobles" más arriba.

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

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

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

10. Capítulo diez

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 10.

Afecciones y apetitos

1. Valoración

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

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

Cabe señalar, en primer lugar, que cada par de términos se refiere a extremos opuestos de un continuo, cuyo punto medio se denomina indiferencia. Así, por ejemplo, «deseo»

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

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

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

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

Uno puede desear X y no desear X a la vez; incluso puede desear no desear X y no desear no X. Todo esto es lógicamente aceptable. Sin embargo, sigue siendo cierto que si uno desea X, no deja de *desearlo* : la ley de no contradicción se aplica cuando se discute la presencia y la ausencia de una misma pulsión. Además, no se puede esperar realizar ambos objetos incompatibles simultáneamente: si el deseo de X se cumple, el deseo de no X no lo hará. Asimismo, uno no está obligado a desear una cosa u otra: puede permanecer indiferente. Es decir, «no deseo X» y «no deseo no X» pueden ser ambas afirmaciones verdaderas.

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

Las emociones, por supuesto, sugieren valoraciones. Las emociones más simples son los placeres y dolores físicos, sensaciones causadas directamente por estímulos físicos externos (por ejemplo, una caricia o una llama) o puramente

por procesos fisiológicos (por ejemplo, saciedad o hambre). Más complejas son las emociones psicosomáticas (sentimientos), que son sensaciones físicas con causas «mentales»; son viscerales, pero sabemos que se deben a procesos mentales o valoraciones del alma. Las emociones corporales suelen ser una mezcla de sensaciones y sentimientos. Más sutiles son las emociones mentales, que parecen originarse en la matriz mental más que en el ámbito físico. Posiblemente, todas las emociones corporales sean proyecciones mentales; posiblemente, las emociones aparentemente mentales sean en realidad físicas; es difícil afirmarlo con certeza.

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

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

En cualquier caso, cabe reiterar que todas estas emociones concretas son percepciones relativamente superficiales y no deben confundirse con las valoraciones, que surgen y se intuyen en el alma y son actos volitivos. El hecho de que sean voluntarias no significa que estos valores internos sean artificiales, afectaciones; todo lo contrario, provienen de lo más profundo del ser. El conocimiento de nuestras valoraciones es autoconocimiento. Las emociones concretas y las expresiones de voluntad dan lugar a diversas nociones *abstractas equivalentes* de valor, como bueno o malo. Cabe destacar que las valoraciones no tienen por qué ser verbales ni siquiera muy conscientes; de hecho, suelen ser tácitas y subconscientes. No necesitamos decir, mentalmente o en voz alta, «esto es bueno», «esto es malo» o «esto es neutro», para sentirlo.

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

Los términos «bueno» o «malo» se utilizan aquí de forma indefinida, para referirse a «valioso» o «sin valor»; los usamos porque así lo hace la gente. Reconocemos que las personas les atribuyen diversos significados a estos términos generales; por lo tanto, no es necesario que les otorguemos un estatus objetivo en esta etapa. Cabe señalar que algo puede no ser ni bueno ni malo (indiferente); asimismo, algo

puede ser bueno en algunos aspectos y malo en otros (de valor mixto). Por consiguiente, aunque bueno y malo se entienden en última instancia como opuestos, no son lógicamente contradictorios.

2. Las principales valoraciones

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

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

El deseo indica la expectativa de placer u otro beneficio al seguir un determinado camino; *la aversión* , la expectativa de dolor u otro perjuicio al seguir un determinado camino. Cuanto más factible sea el camino necesario para

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

No toda valoración es de naturaleza de deseo o aversión, cabe destacar. Lo que las distingue es que generalmente conducen a una acción o inacción apropiada, aunque en ocasiones pueden ser ignoradas o resistidas conscientemente. El deseo se expresa como afán de aferrarse si aún no poseemos su objeto, y como apego si ya lo tenemos. La aversión, por el contrario, es el deseo de evitar o deshacerse del objeto. [66]Si se logra alcanzar el bien deseado, se dice que el deseo se ha cumplido; si se fracasa, se ha frustrado.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

desconfiar de una persona, de sí mismo o de otra, en relación con las respuestas futuras a los acontecimientos, basando generalmente el juicio en la evidencia de la conducta pasada.

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

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

El grado de confianza o temor varía según la magnitud del peligro y la fuerza o debilidad que uno espera tener. Las valoraciones pueden estar justificadas o no. El peligro puede ser real o imaginario, explícito o implícito; la estimación de la fuerza o debilidad puede ser objetivamente precisa o no, admitida o no. El exceso de confianza puede ser temerario; el miedo excesivo es timidez [67]. Dichos excesos,

[67] La paranoia surge cuando uno se considera injustificadamente perseguido personalmente, es decir, cuando

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

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

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

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

---

uno imagina que otros agentes con voluntad propia pretenden obstaculizarlo o perjudicarlo, y se siente incapaz de afrontar tal amenaza.

los recursos propios, y luego actuar según sea necesario, dando lo mejor de uno mismo. La valentía implica no dejarse amedrentar ante los riesgos, porque uno puede afrontar la victoria o la derrota con ecuanimidad.

El miedo puede generar el impulso de huir (evitar o eludir el objeto temido) o de luchar (contraatacar o defenderse). En combate, la forma más eficaz de lidiar con una amenaza a veces es simplemente evitarla por completo; otras veces es más prudente adoptar una postura defensiva, en lugar de permitir que la amenaza crezca; en algunos casos, se requieren medidas contraofensivas para neutralizar al agresor; y en otros, un ataque preventivo para asegurarse de no ser sorprendido. La elección de los medios depende de la evaluación del peligro y de los recursos disponibles.

El miedo en sí mismo no es una emoción. Sin embargo, en algunos casos, el miedo puede producir una emoción de *terror* , que incluye una sensación de vacío en el plexo solar o una opresión en la garganta, así como otros síntomas, tanto mentales como el estrés y físicos como tensión en el cuello y los hombros, palpitaciones más rápidas y fuertes, o sensaciones en la piel y erizamiento del vello. La reacción exacta depende del grado de peligro percibido. El terror puede ser una reacción saludable o neurótica. En este último caso, genera ansiedad cuyo origen no se conoce con claridad, es decir, solo a nivel subconsciente; pueden surgir explicaciones falsas, lo que confunde la lógica implicada.

El miedo, especialmente en combinación con el terror, también puede despertar *ira* , un impulso de incapacitar (dañar o destruir violentamente) a la persona peligrosa; la ira también implica un motivo vengativo, de castigar a la persona que causa temor. La ira «fría» se distingue de la «caliente» según el grado de control racional que se

mantiene externamente en su manifestación. *El odio* es una respuesta emocional hacia una persona o un animal que nos ha hecho daño de alguna manera. Si algo temido se ha materializado, podemos odiar por ello a su supuesto autor. Pero también se puede odiar a este último por causar miedo o ira, en la medida en que estos también son dolorosos en sí mismos. El odio incluso puede dirigirse contra Dios, si se le considera el controlador malicioso de los acontecimientos temidos [68].

Uno puede temerle a sí mismo. Si, por ejemplo, en el pasado ha incumplido repetidamente alguna promesa que se hizo a sí mismo, demostrando una falta de voluntad que ha tenido consecuencias desastrosas en su vida o en la de sus seres queridos, puede considerarse indigno de confianza. Esto puede generar emociones negativas intensas, algunas de las cuales pueden volverse crónicas.

La certeza y *la duda* también son valoraciones importantes, con un contexto más epistemológico, que indican el grado de fiabilidad o falta de fiabilidad, o la completitud o incompletitud, de ciertos datos, conceptos, proposiciones o inferencias relevantes. También se puede tener certeza o duda sobre cómo reaccionará uno mismo u otra persona ante una situación determinada. Estas evaluaciones de datos o personas suelen ser muy significativas para nuestras acciones, ya que determinan nuestro rumbo o nos influyen a la hora de tomar medidas preventivas. La certeza puede ser alentadora y estimulante, pero a veces puede generar una

---

68 Huelga decir que no estoy sugiriendo ni aprobando tal actitud, sino simplemente señalando que puede darse y de hecho se da. El temor de Dios no tiene por qué llevar a la rebeldía, sino que puede, por el contrario, a la sumisión. En el judaísmo, el temor de Dios, entendido como sumisión y obediencia, se considera el fundamento de la virtud.

confianza engañosa. La duda puede provocar vacilación o desmoralización, pero también puede estimular la creatividad.

Existen, por supuesto, muchos otros juicios de valor posibles, pero los mencionados anteriormente son probablemente los más influyentes en nuestras vidas. Algunas actitudes tienen una relevancia más personal (por ejemplo, el respeto a uno mismo, el orgullo, la vergüenza, los sentimientos de culpa); otras están más dirigidas a otras personas (por ejemplo, la admiración y el desprecio), o son más relacionales (por ejemplo, la bondad o la crueldad); aunque todas pueden estar implicadas en la motivación en cierta medida y tener implicaciones sociales. Algunas de estas valoraciones tienen cierta lógica; pero muchas pueden ser absurdas. Por ejemplo, la envidia de las posesiones externas de otra persona (por ejemplo, la casa o la esposa) es comprensible, aunque no loable, pero la envidia de las cualidades de otra persona (por ejemplo, la juventud o el coraje) es lógicamente incomprensible, aunque común.

las respuestas estéticas ante *la belleza* y *la fealdad* , aunque resulten más difíciles de definir. Estas apreciaciones, por supuesto, suelen estar relacionadas con nuestras emociones. Por ejemplo, cierta música rock o algunas pinturas contemporáneas me provocan gran irritación; mientras que en otros conciertos o museos, la belleza que ofrecen me ha conmovido hasta las lágrimas. Sin embargo, escuchar una hermosa pieza musical o contemplar una bella pintura no siempre suscita una respuesta discernible. Aun así, la obra de arte parece, de alguna manera, objetivamente bella. No obstante, no podemos afirmar con honestidad una objetividad absoluta, ya que cada persona tiene respuestas diferentes; e incluso la misma persona puede variar su

respuesta con el tiempo. Por lo tanto, este campo encierra mucho misterio. Lo cual, quizás, sea su atractivo.

Nuestras diversas pasiones (deseos, aversiones, etc.) tienen jerarquías entre sí. Estas jerarquías pueden cambiar con el tiempo, de modo que un valor que originalmente era secundario a otro, termina convirtiéndose en un fin en sí mismo, o al menos en un valor secundario de otro. Por ejemplo, un hombre puede esforzarse por convertirse en campeón deportivo o en alguna otra figura pública, no principalmente por el deseo de fama o fortuna, sino como una forma de atraer la atención de las chicas. Más adelante, puede llegar a amar su profesión por motivos muy diferentes: por la elevación espiritual que le proporciona o porque lo mantiene sano, por ejemplo.

3. Etología

El estudio de la valoración puede denominarse etología. La etología se diferencia de la ética en que no establece normas, sino que simplemente estudia cómo surgen, se combinan, entran en conflicto y desaparecen los valores en las personas, tratando la valoración como un objeto de estudio neutral.

Al observar las descripciones anteriores, vemos los numerosos factores que implica cada concepto de valoración. Recuerdos, creencias abstractas, anticipaciones, imaginación, emociones, todo entra en juego. Todo se sopesa. Se forman actitudes; se establecen políticas. Hay voliciones, en el sentido de intenciones a punto de manifestarse. Los obstáculos y los aspectos positivos influyen. Entonces la acción puede estallar y continuar. Puede seguir una serie de

consecuencias, algunas de las cuales pueden volverse en contra del actor.

Muchos otros conceptos que usamos comúnmente en el discurso psicológico pueden aclararse de manera similar. Así, podemos ir construyendo gradualmente un léxico de términos psicológicos más o menos estructurado, tomando como referencia los conceptos básicos de cognición, voluntad y valoración. Es importante destacar la relevancia de estas tres funciones; muchos autores las ignoran o las ocultan torpemente. Se pueden elaborar diagramas de flujo que resalten las relaciones entre ellas.

Los valores de diversa índole, asociados a distintos objetos, suelen estar entrelazados en un complejo *sistema de valores* . En principio, los valores son cambiantes; pero algunos, al formar parte de dicho sistema, ejercen una influencia profunda y duradera sobre una amplia gama de actos volitivos.

El sistema de valores puede incluir un conjunto de actitudes que uno posee desde la infancia, de modo que puede estar profundamente apegado a ellas como la expresión misma de su identidad personal. Algunos valores nos son inculcados por nuestros padres o la escuela. En la juventud, podemos ser influenciados por los medios de comunicación (literatura, cine) para creer que ciertas actitudes son valiosas; y luego descubrir, al conocer a ciertas personas o enfrentar ciertos desafíos, que los valores que nos transmitieron estaban mal representados. Algunos sistemas de valores, o partes de sistemas, se adoptan por decisión propia, por motivos ideológicos (éticos, religiosos, políticos) o para pertenecer a algún grupo social; estos pueden permanecer firmemente arraigados una vez plantados, o ser pasajeros. Muchas actitudes se adquieren a partir de la experiencia de vida o la

reflexión personal. Algunas personas aprenden poco de la vida; otras evolucionan con la edad.

La adquisición, el mantenimiento o la pérdida de valores rara vez son arbitrarios, sino que suelen estar modulados por la experiencia vital. Se podría establecer una analogía entre la inducción de valores (para la voluntad) y la inducción de verdades (para la cognición). En la cognición, se puede suponer que algo es verdadero, pero si hace predicciones falsas, llegamos a dudar y lo rechazamos. Del mismo modo, en la voluntad, se puede suponer que algo tiene valor, pero si hace falsas promesas, llegamos a dudar y lo rechazamos. Sin embargo, no estoy seguro de que este sea siempre un criterio fiable; la gente está dispuesta a sufrir mucho antes de admitir la desilusión.

No adoptemos un enfoque excesivamente aritmético o mercantilista de los valores. En la práctica, he comprobado la veracidad del refrán: « la virtud es su propia recompensa, el vicio su propio castigo». Esto, por supuesto, puede considerarse una afirmación ética, un juicio moral, dada la naturaleza de los términos virtud y vicio. Sin embargo, al examinarlo con detenimiento, se observa que dichos términos se refieren a ciertos patrones de comportamiento, de modo que el principio no establece normas ni criterios específicos, sino que es axiológicamente neutro.

Es una acepción común de lo que llamamos la «ley de causalidad»: una afirmación de que, en lo que respecta a la voluntad humana, al igual que en el ámbito de la causalidad, **las acciones tienen consecuencias** (más o menos predecibles, a corto o largo plazo). Si uno se comporta de forma psicológica o existencialmente destructiva, es probable que, con el tiempo, sufra las consecuencias; e inversamente, si uno piensa, habla y actúa de forma sana,

naturalmente tendrá (ganará, conservará) autoconfianza, autoestima, serenidad y satisfacción, así como otros signos de salud mental y dignidad espiritual. En general, cosechamos lo que sembramos.

Las conductas virtuosas o viciosas se conocen por experiencia; es decir, se clasifican así porque personas lúcidas, a lo largo del tiempo, han descubierto que son propicias o contrarias a la vida. Resumiría la virtud como ***dignidad y decencia*** : actuar con respeto a uno mismo y a los demás, en el mejor sentido de la palabra. El vicio es la conducta opuesta, que provoca vergüenza y culpa (incluso si se finge indiferencia u orgullo), y que debe evitarse.

Por supuesto, la dignidad y la decencia deben ser reales y no fingidas, y se requiere esfuerzo y sensibilidad para intuirlas correctamente. Son interactivas, influyéndose mutuamente; por lo tanto, es necesario trabajar en ambas para asegurar su fortalecimiento y estabilidad. La virtud no es un medio para alcanzar otro fin ni el fin de otra práctica, sino tanto el medio como el fin. El término «virtud» implica «es el medio», y la frase «su propia recompensa» implica «es un fin en sí misma». De manera similar, mutadis mutandis, se aplica al vicio. Estas son, pues, formas de ser.

Los virtuosos se mantienen erguidos; los viciosos, retorcidos por dentro. Esta es una antigua observación etológica que deja la elección ética en manos de cada uno. Cabe señalar que se trata solo de una aproximación: se aplica al individuo considerado al margen de su contexto social. Se refiere a la justicia inherente a nuestra constitución mental y espiritual, pero no afirma la existencia de una justicia social o natural automática, ni de una teodicea.

La razón por la que este principio se aplica a la psique humana, y no necesariamente a los asuntos humanos, radica

en la interacción de los individuos en la sociedad. Si todos fueran virtuosos, la virtud tal vez sería su propia recompensa incluso en un contexto social. Pero dado que toda sociedad es una mezcla de elementos virtuosos y viciosos, la coherencia exige que el principio se rompa en un contexto más amplio. Esta misma consideración es aplicable al medio ambiente natural.

Así, por poner un ejemplo extremo, una persona sabia y bondadosa (incluso un bebé inocente) bien podría ser perjudicada o asesinada por individuos como Hitler; y algunos de esos necios y criminales, como es evidente, terminan sus días con comodidad material e impunidad social [69]. Un desastre natural puede arrasar con personas buenas y malas en una misma ola. De manera similar, en situaciones más comunes, la virtud no garantiza recompensas materiales ni sociales, y el vicio no garantiza castigos materiales ni sociales. Las fuerzas y convulsiones sociales y naturales a menudo no tienen en cuenta la condición intrínseca de los individuos.

Sin embargo, la persona virtuosa posee riquezas espirituales o psicológicas que no pueden ser robadas ni destruidas, mientras que la persona viciosa tiene carencias internas que ninguna riqueza o bienestar externo puede compensar. La primera es una vencedora, la segunda una perdedora, pase lo que pase en el exterior. Ese hecho ofrece consuelo.

El Dhammapada , un texto budista del siglo III ª . C., lo expresa muy bien (v. 105) [70]:

---

69 Para evitarlo, tenemos un sistema judicial.

70 Desconozco quién fue históricamente el primer defensor de esta verdad. Sin embargo, yo mismo me convencí de ella al leer los aforismos de Marco Aurelio (121-80 d. C., emperador

> " *...la mayor de las victorias es la victoria sobre uno mismo; y ni los dioses del cielo ni los demonios de la tierra pueden convertir en derrota la victoria de tal hombre.* "

En la práctica, la paz interior y la **autoestima** dependen de diversos factores. Si alguno de ellos falta o es insuficiente, tarde o temprano se experimentarán conflictos internos y autodesprecio (o incluso, en casos extremos, odio hacia uno mismo).

a. La autoestima depende, en primer lugar, de *la integridad* o el dominio propio, es decir, de hacer lo que uno valora y abstenerse de lo que uno desvaloriza. Esto se refiere principalmente al comportamiento presente, pero el comportamiento pasado puede influir en la autoevaluación actual (aunque dicho impacto puede disminuir con el tiempo y los esfuerzos adecuados). Claramente, si uno carece de autocontrol, si sus acciones no concuerdan con sus pensamientos, inevitablemente sentirá que está fallando o traicionándose a sí mismo y desarrollará tensiones internas. Por ejemplo: si uno tiene un mal hábito, debería abandonarlo lógicamente para tener una buena conciencia.

b. De ello se deduce que la estabilidad de la autoestima depende de la *razonabilidad* de las exigencias que uno se impone. Si uno se impone exigencias imposibles, se encuentra en un camino neurótico que inevitablemente destruye la paz interior. Si uno se fija estándares demasiado altos, si carece de autocontrol y se presiona (por ejemplo, mediante la ira o las quejas) para actuar de forma imprudente, se está faltando al respeto a sí mismo. Uno solo puede exigir de forma realista lo que es naturalmente posible

---

romano y filósofo estoico), y recuerdo que influyó enormemente en mi comportamiento a partir de entonces.

y está actualmente al alcance de sus capacidades reales; nada más. Por supuesto, uno puede intentar superar sus límites actuales hasta cierto punto; lo que es posible o imposible en una situación dada es objeto de debate. Por ejemplo: es razonable (en la mayoría de los casos) exigirse a uno mismo que se acerque al jefe y pida un aumento; es irrazonable (para la mayoría de las personas) exigirse a uno mismo que tenga el valor de escalar el Monte Everest.

c. La autoestima es principalmente una función del *esfuerzo sincero* ; no depende en última instancia del éxito. Siempre que uno haya realizado todos los esfuerzos apropiados en la dirección de sus valores, razonablemente no se le puede culpar por el fracaso debido a eventos fuera de su control. Por supuesto, cuánto es realmente el mejor esfuerzo posible es discutible. Ante el fracaso, uno puede volver a intentarlo una y otra vez; la perseverancia no está excluida. Pero la realidad aún puede impedir el éxito final, y esto, en principio, no debería afectar la autoestima. Esto es un corolario del punto anterior. Por ejemplo: un hombre intenta salvar a alguien de ahogarse y no lo logra; si hizo todo lo posible, pero las corrientes eran demasiado fuertes, su conciencia está tranquila y su autoestima no se ve afectada. Si se siente insatisfecho con su desempeño, puede decidir entrenarse para nadar mejor para la próxima vez, pero esa es otra historia.

d. Todos los puntos anteriores sugieren que la paz mental y la autoestima son posibles independientemente de la naturaleza de los valores de cada persona. Pero esto no es realista; es una postura demasiado relativista. El equilibrio no es producto de meras convenciones, ya sean individuales o colectivas. No es solo una función del sistema de creencias de cada uno, sino que también está determinado por circunstancias objetivas. Existe algo así como una

"naturaleza humana"; las personas no son infinitamente maleables ni adaptables. La psicología de la autoestima también depende en gran medida de la *constructividad* de los valores de cada uno: su salud, su capacidad para enriquecer la vida.

Es fundamental elegir los valores con inteligencia. Si estos son contrarios a la naturaleza humana, tarde o temprano afectarán negativamente la armonía interior y la autoestima. Dado que los efectos nocivos de los valores antinaturales pueden tardar en manifestarse, a corto plazo uno puede sentirse arrullado por una falsa sensación de serenidad y eficacia, pero más adelante —a veces de forma repentina y devastadora— descubrirá la magnitud de sus errores. Abundan los ejemplos de esto, y vale la pena reflexionar sobre ellos.

Una persona que vive en una sociedad donde ciertas creencias y prácticas que causan daño intencionalmente a otros son comunes podría, en apariencia, sentirse perfectamente cómoda dentro de ese marco (por ejemplo, la magia negra o el racismo). Sin embargo, tal comportamiento puede afectar negativamente su psique y, a largo plazo, provocarle profundas dudas e inseguridades. El mero hecho de aceptar este marco no exime necesariamente a la persona de sufrir consecuencias objetivas. Además, quien experimenta los trastornos resultantes puede ser incapaz de identificar su causa.

Lo mismo ocurre con ciertas creencias y prácticas que, según sus defensores, no causan daño psicológico o social (por ejemplo, la homosexualidad o la masturbación). La salud y el bienestar psicológicos no son simplemente una cuestión de adaptación a normas personales o sociales arbitrarias. Si así fuera, como algunos proponen, las normas podrían variar a

voluntad y ser tan extrañas como quisiéramos, sin que ello tuviera consecuencias negativas. Pero, insisto, los seres humanos tenemos una naturaleza específica. Nadie es inmune a la realidad. Las creencias pueden ser erróneas y los valores, objetivamente destructivos.

Esto en cuanto a la virtud de la «dignidad»: consiste en ser digno de respeto propio y ajeno, mediante un comportamiento íntegro. En cuanto a la virtud de la «decencia», consiste en tratar a los demás seres humanos y vivos con el debido respeto (como mínimo). Son condiciones relacionadas. Las personas con autoestima suelen comportarse con respeto hacia los demás, reconociendo su dignidad y, por lo tanto, revelando y reforzando su propio valor. (El respeto no implica, por supuesto, tolerar ni honrar el vicio; se trata más bien de aplomo: mantenerse noble incluso ante la fealdad, sin rebajarse a su nivel). Las personas sin autoestima tienden a mostrar falta de respeto hacia los demás, revelando y reforzando así su propia deficiencia. La decencia puede abarcar desde un saludo cortés o una sonrisa hasta la caridad o el salvar una vida; la indecencia puede abarcar desde el insulto verbal o conductual hasta la violación o la tortura.

11. CAPÍTULO ONCE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 11.

COMPLICACIONES DE LA INFLUENCIA

1. Hábitos

Un problema evidente en relación con el libre albedrío es la fuerza de los hábitos, buenos o malos. Si tenemos libre albedrío, ¿cómo es posible que tengamos hábitos que a veces son tan difíciles de romper? Algunos hábitos, una vez adquiridos, nos acompañan toda la vida, convirtiéndose en lo que Aristóteles denominó una «segunda naturaleza». Los malos hábitos, como fumar, suelen ser aparentemente más fáciles de adquirir y más difíciles de abandonar que los buenos, como mantener la casa limpia y ordenada.

Podemos definir como ***hábito*** cualquier comportamiento voluntario (respuesta a un estímulo) que, *debido a su repetición en el pasado,* se ha vuelto más fácil de realizar o más difícil de evitar. La fuerza del hábito reside, entonces (en nuestra opinión), en su *influencia* sobre la voluntad, pero esta influencia es particular porque se adquiere y fortalece mediante la repetición. Cuanto más a menudo y sin pensar nos permitimos hacer algo estúpido (o no hacer algo

inteligente), más probable es que volvamos a hacerlo (o a no hacerlo). Cuanto más a menudo y con más detenimiento nos animamos a hacer algo inteligente (o a no hacer algo estúpido), más probable es que volvamos a hacerlo (o a no hacerlo).

Los hábitos parecen deberse al fenómeno del *refuerzo* . Parece ser una ley de la psique que *cada acto voluntario aumenta la facilidad para una respuesta similar en circunstancias similares* . Así, una voluntad previa influye en una voluntad posterior, para bien o para mal. La formación de hábitos se basa en un efecto bola de nieve.

Así, cada vez que uno acepta un desafío, le resulta más fácil aceptarlo de nuevo la próxima vez que se le presente; a la inversa, cuanto más se resiste, menos probable es que acepte el desafío. Cada vez que uno cede ante una tentación, le resulta más fácil ceder ante ella la próxima vez; a la inversa, cuanto más se resiste, menos probable es que nos venza. Cabe destacar que estas dos fórmulas son dos caras de la misma moneda.

Esta ley detalla con mayor precisión cómo se forman los hábitos: cada acto firme (aceptar un desafío o resistir una tentación) influye en la siguiente oportunidad, facilitándola; cada acto débil (no aceptar un desafío o ceder a una tentación) genera una influencia negativa en la siguiente oportunidad, dificultándola aún más. La magnitud exacta de esta influencia no se especifica aquí, pero nunca es infinita; es decir, nunca imposibilita el libre albedrío.

El proceso de formación de hábitos o habituación consiste en responder repetidamente de una manera determinada a un tipo específico de estímulo. Así, lo habitual o usual es una reacción o rutina casi automática que hemos instaurado, de forma más o menos voluntaria, con el tiempo, para bien o

para mal. Adquirimos un patrón de comportamiento predeterminado, que solo puede romperse mediante una desprogramación voluntaria o un programa correctivo. Por ejemplo, la pereza reiterada solo puede superarse mediante un comportamiento enérgico y repetido.

Cabe mencionar, de paso, el papel de la repetición en *el aprendizaje* . No todo aprendizaje se basa en la repetición; la mayor parte depende del ensayo y error y otros métodos. Sin embargo, una vez que se decide (por o para el aprendiz) memorizar cierta información o habilidades preestablecidas, esto se logra a menudo mediante la repetición. Por ejemplo, se puede memorizar una oración o algunos movimientos de artes marciales. Esta forma de aprendizaje se aplica tanto a animales como a humanos; por ejemplo, un cachorro de león puede imitar repetidamente las técnicas de caza de sus padres.

Podemos distinguir entre un hábito de *actividad* y un hábito de *pasividad* . En el primer caso, existe una voluntad positiva implicada en el patrón de comportamiento en cuestión; por ejemplo, saludar con un "buenos días" a las personas que uno encuentra. En el segundo caso, el hábito consiste en no desear algo que podría haberse deseado en una circunstancia dada, hasta el punto de ignorar el estímulo; por ejemplo, uno puede acostumbrarse a un ruido y dejar de intentar amortiguarlo o evitarlo, e incluso dejar de percibirlo.

Los hábitos que aprobamos no suelen constituir un problema, aunque podemos imaginar situaciones en las que deseemos al menos ocultarlos. Son los hábitos que consideramos autodestructivos los que deseamos evitar. La mejor manera de evitar los malos hábitos es mantenerse alejado de las tentaciones mientras las fuerzas involucradas aún son manejables. Una vez adquiridos, su influencia puede ser tan

intensa que un esfuerzo puntual no basta para liberarnos de ellos; entonces puede ser necesario un plan de acción que implique un esfuerzo considerable a lo largo del tiempo para superar las tendencias indeseables. El esfuerzo adicional requerido puede consistir simplemente en recordar que se tiene un hábito al que resistir, o puede requerir una planificación, resolución y perseverancia mucho más conscientes. Puede ser necesario instaurar un nuevo contrahábito.

2. Obsesiones y compulsiones

Si defendemos el libre albedrío, también debemos ofrecer una explicación convincente de las obsesiones y compulsiones que la mayoría de las personas experimentan en mayor o menor medida en algún momento de su vida. ***La obsesión*** se refiere a cualquier pensamiento o emoción persistente o recurrente, especialmente uno no deseado, que no se puede detener a voluntad. ***La compulsión*** se refiere a un impulso o necesidad aparentemente irresistible de actuar de cierta manera, especialmente de una manera indeseable [71].

> Ejemplos comunes de obsesión: un hombre puede tener la imagen de una mujer de la que está enamorado proyectada en su mente durante horas; o una mujer puede revivir mentalmente durante días una conversación dolorosa que tuvo con su jefe en el

[71] Podemos incluir ***la inhibición*** bajo este término, como un caso especial de compulsión, donde la tendencia implicada es *abstenerse del* ejercicio de la voluntad, por así decirlo «contra la propia voluntad» o en contra del propio juicio. Desde esta perspectiva, la falta de voluntad es una forma de voluntad.

trabajo; o un hombre puede pasar su vida tratando de "demostrar" su valía a alguien que murió hace mucho tiempo y que hizo un comentario crítico hiriente que sigue resonando en sus oídos.

Ejemplos comunes de compulsión: un estudiante puede dejar de hacer lo que esté haciendo periódicamente y masturbarse, aunque al ver los efectos autodestructivos de sus impulsos se promete a sí mismo que tomará el control; o una esposa no puede evitar charlar con su marido todo el tiempo, incluso sabiendo que a él le disgusta y que eso lo aleja cada vez más de ella; o un gerente no puede evitarlo, simplemente le encanta manipular y torturar a sus empleados.

Numerosas teorías psicológicas se han desarrollado en torno a sucesos aparentemente involuntarios de nuestra vida interior y exterior. Algunas son optimistas, pues creen que los seres humanos pueden superar sus debilidades y mejorar. Otras son pesimistas, considerando a las personas como meras marionetas en un espectáculo que no crearon, sino que, en el mejor de los casos, solo observan. Es significativo que las primeras teorías tiendan a animarnos a afrontar el desafío, mientras que las segundas tienden a fomentar la resignación. Las primeras facilitan la virtud; las segundas, el vicio. Por esta razón, es necesario abordar estas cuestiones.

Incluso al sentarse a meditar, uno suele estar completamente absorto en pensamientos recurrentes: imágenes mentales significativas o insignificantes, sonidos con significado (palabras) y otros sin sentido (por ejemplo, una melodía), e incluso a veces por la percepción de sensaciones corporales y emociones, que pueden provocar respuestas motoras voluntarias (como inquietud, rascarse o levantarse). Es

posible que recientemente se haya vivido una experiencia emocionante, positiva o negativa, que remueva la mente y el cuerpo, ya sea por recuerdo o anticipación.

Ahora, uno mismo o el alma puede intentar recuperar el control de la situación, deseando encontrar paz mental, serenidad, ecuanimidad. Uno lo intenta una y otra vez, sin éxito. A veces, uno está tan absorto que incluso olvida intentarlo. Uno se ve arrastrado, absorbido por el torbellino. Ocasionalmente, uno toma conciencia momentáneamente de la situación e intenta valientemente por un instante aplicar alguna técnica de meditación voluntaria, como la atención a la respiración o detener los pensamientos, o incluso simplemente convertir la propia agitación en objeto de meditación. Pero no puede mantenerlo; un momento después, la atención es arrastrada por las fuertes corrientes del pensamiento, como una hoja en un río turbulento.

Cabe preguntarse: ¿dónde queda el libre albedrío en estos casos? Si bien los pensamientos, emociones y movimientos involucrados son, en cierta medida, involuntarios, en el sentido de que provienen del cuerpo, también son, sin duda, producidos en cierta medida por el individuo, con cierto grado de voluntad. En cuanto a la parte involuntaria, podemos comparar la situación con la de un hombre atado a una silla y obligado a escuchar una grabación de audio o ver una película; aunque esto sea en contra de su voluntad, conserva su libre albedrío, pero no puede ejercerlo. Pero, en cuanto a la parte voluntaria, *¿ cómo puede el individuo actuar en contra de su propia voluntad* ?

Como explicación de las obsesiones y compulsiones, se podría proponer que el alma es autodivisible, es decir, que puede dividirse en *partes conflictivas* . Lo que es voluntario para una parte es involuntario para la otra. Un

compartimento puede ocultar cosas a otro. Una parte puede exigir cosas a la otra, y ser obedecida o ignorada. Y así sucesivamente. La división del alma tendría que considerarse un acto o serie de actos inicialmente voluntarios; sin embargo, estos no podrían deshacerse a voluntad, sino que requerirían cierto esfuerzo interno voluntario para revertirlos.

Y creo que esta proposición, de que el alma puede funcionar de forma contradictoria, se da por sentada en gran medida. A veces puede ser saludable. Por ejemplo, la «conciencia moral» puede considerarse una parte reservada (¡de tamaño variable!) del alma, a la que uno mismo se le asigna la tarea permanente de supervisar el resto, juzgar sus acciones y denunciar cuando se desvían de ciertas normas. A menudo, es patológica. Algunas personas parecen tener profundas contradicciones en su personalidad interna, que pueden durar toda la vida y dañar gravemente todo su comportamiento.

> Esta noción de compartimentación podría explicar por qué los meditadores llaman al logro de la paz interior «Samadhi», que, según entiendo, significa «integración» en sánscrito, es decir (en la interpretación actual) la unificación del alma. Pero, si bien admito que la idea de la división del alma puede ser una metáfora útil, no la aceptaría como una verdad literal tan fácilmente. Primero debemos intentar explicar los datos disponibles de maneras menos presupuestarias.

Para comprender la etiología de las obsesiones y las compulsiones, de una manera coherente con el libre albedrío y sin hacer suposiciones adicionales demasiado radicales, debemos examinar estos procesos con mayor detalle.

En lo que respecta a la obsesión, nuestra teoría del libre albedrío no excluye que el cerebro pueda bombardear al

sujeto (alma cognoscente) con múltiples impresiones. No hemos sugerido que toda la información utilizada voluntariamente deba ser suscitada de forma voluntaria, sino que, desde el principio, hemos reconocido el ámbito mental como un intermediario entre los ámbitos físico y espiritual, de modo que el sistema nervioso puede proporcionar al sujeto datos no solicitados para su consideración (que pueden ser relevantes o irrelevantes para la voluntad; es el sujeto quien debe juzgar). Por lo tanto, el hecho de que el alma no siempre tenga el poder *de detener* a voluntad dicha información involuntaria no pone en duda el libre albedrío.

La llegada incontrolable de datos para la cognición no es, en sí misma, el problema de la obsesión, puesto que la voluntad no interviene en ella. Lo que sí *es* obsesivo, y requiere explicación, es cuando el alma, *en cierta medida,* invita o mantiene voluntariamente pensamientos o emociones consecuentes, *incluso cuando desea dejar de hacerlo o finge no hacerlo voluntariamente* . En tales casos, la voluntad sí interviene en la aparición de datos cognitivos. En tales casos, el problema de la obsesión es en realidad un problema de compulsión. Por esta razón, estamos justificados al agrupar ambos problemas, como aquí, y tratarlos como uno solo. La causa subyacente de uno es la misma que la del otro.

Centrémonos, pues, en la conducta compulsiva: ¿cuál es su naturaleza, causa y cura? Consideremos, para simplificar, algunos ejemplos de mis propias meditaciones:

- Un día, me di cuenta de que hablaba demasiado, comentando constantemente todo lo que me rodeaba y dando instrucciones verbales a casi todo lo que hacía. ¿Por qué tanta verborrea? En mi caso, quizás se deba a que soy escritor de filosofía y necesito expresarme con palabras. Esto se convierte en un hábito difícil de

abandonar. También influye el ensayo lingüístico, la preparación de frases para escribir. O tal vez, inconscientemente, intento comunicarme con alguien por telepatía.

- Otro día, me doy cuenta de que estoy planeando muchísimo. No solo planifico con anticipación algo *que está a punto de* suceder, lo cual requiere decisiones inmediatas; sino que también planifico *con mucha más antelación* , cosas que sucederán dentro de unas horas, días, semanas, meses o años, como si fuera incapaz de tomar las decisiones adecuadas en ese momento (aunque, de hecho, tendré datos más precisos a mano). Y peor aún, no solo planifico lo que está *programado para* suceder (por ejemplo, debo dejar mi apartamento por contrato dentro de unos meses); sino que incluso planifico lo que *podría* suceder, aunque sea improbable (por ejemplo, qué haría si estuviera en un avión secuestrado por terroristas, como en la película que acabo de ver). ¿Por qué semejante orgía de planificación, más allá de toda utilidad racional?
- Un día más, me encuentro absorto en pensamientos sobre pequeños conflictos que experimento con la gente. Alguien dijo algo que me molestó; el recuerdo me viene a la mente una y otra vez y analizo el incidente desde todos los ángulos posibles: me pregunto cómo debería responder, o si debería responder; considero diferentes escenarios, con sus respectivas respuestas y réplicas. Por asociación de ideas, paso a pensar en otra persona que recuerdo que se comportó de manera similar. Me pregunto qué motiva a estas personas, por qué carecen tanto de decencia o civismo, donde su educación moral o social ha fallado. Así, mi mente permanece concentrada

durante largos periodos en sucesos irrelevantes para mi intento actual de meditar. ¿Por qué?

Afortunadamente, mis meditaciones no siempre son tan turbulentas y confusas [72]; y cuando lo son, mi mente finalmente se calma. Además, las compulsiones no siempre son indeseables; por ejemplo, la compulsión de resolver un problema intelectual es valiosa en el momento y lugar adecuados. Pero la cuestión aquí es: ¿cuál es el carácter común de tal actividad, por qué uno no puede simplemente desconectarse, cómo es compatible una compulsión de este tipo con las afirmaciones de libertad de voluntad? La respuesta, a mi parecer, se refiere a: ***el deseo*** (aquí usando el término en un sentido especializado), que implica la falta de algo, una condición negativa, ya sea que uno desee algo positivamente o, por el contrario, quiera evitar o eludir algo.

Puede que quiera recordarme a mí mismo que debo decir o hacer algo; así que lo repito mentalmente hasta que pueda llevarlo a cabo físicamente. Puede que haya perdido una oportunidad que no se presente de nuevo (pronto, si es que alguna vez lo hace). Puede que sepa que, de hecho, nunca tendré la oportunidad (¡al menos, mientras esté meditando!) de responder a algún suceso del pasado; así que estoy condenado a reaccionar a él en mi imaginación, una y otra vez. Puede que me atormente una pregunta sin respuesta o algún recuerdo olvidado; así que sigo buscando una respuesta.

En todos estos casos, hay un vacío que llenar, un problema que resolver, una tarea que realizar, algún asunto pendiente

---

72 El simple *cansancio* suele influir en estos efectos; y eso es significativo, porque demuestra que siguen siendo, básicamente, cuestiones de influencia más que objeciones creíbles al libre albedrío.

que atender. La situación está construida de tal manera que mantiene a la persona en un estado de indefensión, casi impotente para liberarse en el contexto actual. Por lo tanto, lo que impulsa la voluntad en estos casos no es una fuerza positiva, sino algo negativo, una carencia, un deseo.

Si ahora nos centramos en la conducta compulsiva desde una perspectiva más física, podemos discernir un patrón similar. La voluntad también se ve impulsada indirectamente por lo negativo, en lugar de directamente por lo positivo. Es absorbida, en lugar de impulsada. Esto es lo que hace que las compulsiones sean particularmente insidiosas: no se deben a la presencia de alguna tentación u obstáculo, sino a la ausencia de algo. En el deseo o la aversión ordinarios, el objeto es relativamente manifiesto e identificable; en el "querer" que implica la obsesión o la compulsión, el objeto está más oculto o profundamente enterrado. Al estar ausente, ese objeto es necesariamente difícil de detectar y de abordar. Hay un agujero negro, perceptible solo por sus efectos. Por lo tanto, para superar una compulsión, es imperativo que descubramos el término oculto en la ecuación.

Consideremos, por ejemplo, ***la drogadicción*** . Siempre implica un acto voluntario, como tomar un vaso de licor, encender un cigarrillo o un porro, o inyectarse, por ejemplo [73]. Este acto suele ir precedido de un ensayo mental: uno se

---

[73] Los procesos psicológicos implicados se aplican igualmente bien a las «drogas» más metafóricas, por supuesto. La «droga» puede ser la comida o el sexo, por ejemplo. En tales situaciones neuróticas, comer tiene poco que ver con el hambre física, y las relaciones sexuales no son más que usar a alguien como ayuda para la masturbación o, en el mejor de los casos, para la masturbación mutua. La «droga» también puede ser más masoquista, algo negativo en lugar de positivo. En cierto modo,

imagina realizando la acción y disfrutando de sus consecuencias. Quizás sea posible anticipar lo que vendrá, como inhalar humo. Primero se juega mentalmente con la idea y luego se lleva a cabo.

El drogadicto cree o afirma que la droga le proporcionará alivio del sufrimiento físico, mental o existencial. La droga no pretende ni espera que cure nada, sino que solo actúa como una compensación. El supuesto sufrimiento puede manifestarse como falta de placer o dolor excesivo. El alivio que ofrece la droga consiste en una evasión del sufrimiento; la droga no lo elimina, sino que solo lo oculta momentáneamente. Por esta razón, la droga inevitablemente resultará objetivamente dañina con el tiempo, pues si el sufrimiento utilizado como pretexto es objetivo, permanece sin tratamiento. Además, la droga puede generar daños físicos, psicológicos o sociales; el drogadicto puede desarrollar dificultades de salud, emocionales o sociales. Debido a su ineficacia o contrainsuficiencia [74], el consumo de la droga tiende al exceso. Con el tiempo, los efectos de la droga llegan a justificar su consumo: se crea un círculo vicioso.

La compulsión a recurrir a la droga es, por lo tanto, más que un simple hábito basado en la repetición. Existe un argumento inicial que le da al adicto un pretexto; este puede ser falso y engañoso. El adicto se considera desfavorecido de alguna manera (emocional, social, etc.) y se propone compensar dicha deficiencia mediante la droga. Los problemas reales, existentes antes de la adicción, se ignoran;

---

todo consumo de drogas puede considerarse masoquista, ya que es un comportamiento autodestructivo.

[74] Por ejemplo, fumar cigarrillos provoca más nerviosismo, no menos.

y se generan problemas reales, derivados de la droga o la adicción, que también quedan sin resolver. Para liberarse de la adicción, el adicto no puede simplemente hacer un esfuerzo de voluntad en el momento del impulso compulsivo, sino que primero debe desentrañar intelectualmente las complejidades involucradas y luego mantenerse consciente de ellas. Solo entonces la fuerza de voluntad («¡simplemente di no!») podrá obrar su efecto a lo largo del tiempo.

Por lo tanto, la existencia de conductas compulsivas no implica necesariamente que se ponga en duda el libre albedrío. La voluntad, en efecto, se ve influenciada, como en todos los casos; pero aquello que ejerce esa influencia permanece relativamente oculto. Por esta razón, resulta particularmente difícil para la simple voluntad superar las influencias compulsivas; a menudo, la mera fuerza de voluntad no basta: lo que se necesita es consciencia y astucia.

El agente primero debe darse cuenta y admitir que está atrapado en algún nudo, y luego esforzarse por desenredarlo. Esto significa identificar el problema sin resolver, el dilema, el eslabón perdido, detrás de la compulsión; y neutralizarlo, de alguna manera. En algunos casos, la mera revelación puede ser suficiente: simplemente ver lo absurdo o circular de la compulsión la disuelve. En la mayoría de los casos, debe establecerse alguna prioridad: es decir, *algún valor ilusorio o menor debe abandonarse en favor de algún valor real o mayor* . Si el perro suelta el hueso, puede recoger el bistec. A menudo, se requiere un trabajo más prolongado sobre uno mismo, que puede incluir estudios teóricos, observación detallada, análisis y modificación de los propios patrones de pensamiento y acción, y (en mi opinión, lo más importante y efectivo) meditación.

Otro ejemplo que podemos dar, relevante para las costumbres sociales actuales, es la psicología del *hedonismo sexual* ; esto es muy similar a la adicción a las drogas.

Los hechos de la naturaleza humana, que cualquiera puede verificar extrapolando su propia experiencia (aunque esto no implica una invitación a experimentar con tales asuntos), son los siguientes. Si se les da rienda suelta, los sentidos, en última instancia, no distinguen entre edad, género, especie ni ninguna otra cuestión de causalidad; lo único que les importa es obtener más placer y menos dolor. Los sentidos, desprovistos de guía racional, solo se preocupan por la calidad e intensidad de las sensaciones, sin tener en cuenta su origen ni sus consecuencias.

Quienes creen que la felicidad reside en las experiencias sensuales las persiguen sin descanso. Al cabo de un tiempo, se vuelven cada vez más indiferentes a tales experiencias y comienzan a buscar otras nuevas. Con la sensibilidad de sus órganos sensoriales disminuida por la repetición y la fricción excesiva, anhelan desesperadamente la novedad que despierte otros receptores sensoriales o los mismos receptores de maneras diferentes. Así, se hunden cada vez más en una sexualidad depravada, en una especie de desesperación desmedida.

El resultado no es la felicidad, sino el autodesprecio y la autodestrucción (por no mencionar el daño causado a otros, utilizados como herramientas o afectados accidentalmente).

El deseo no es prueba de necesidad; las personas pueden desear, y de hecho desean, cosas que les causan (a ellas y a los demás) mucho daño. A menudo, las personas usan la razón para encontrar pretextos para su sensualidad, para racionalizarla; pero en tal caso, la razón está subordinada a la emoción. Para liberarse de la sensualidad, uno debe reconocer la independencia y la supremacía de la razón sobre ella.

Cabe señalar también, en cuanto a la orientación sexual: en general, las personas espiritualmente puras encuentran la impureza repulsiva, mientras que las impuras se sienten cómodas en medio de ella. Las impuras encuentran atractivas a las puras, pero solo como una oportunidad para propagar la impureza, solo para manchar a las puras. Las impuras se sienten más atraídas por las igualmente impuras, para expresar su impureza; o por las más impuras, para aumentar su impureza. A medida que la impureza se extiende en una sociedad, la tolerancia hacia ella aumenta proporcionalmente; poco a poco, la impureza se vuelve más exigente y agresiva.

3. El ego abruma el vacío

Resulta interesante, finalmente, comparar nuestra conclusión anterior sobre el «querer» como motor de las obsesiones y compulsiones, con el principio budista de que el «deseo» está en la raíz de toda acción humana (creando karma y, por consiguiente, más «deseo», en un ciclo aparentemente interminable). Ya hemos visto que la voluntad suele tener algún propósito (quizás siempre, si descartamos los caprichos aparentes, concediéndoles algún tipo de fin). En el

presente contexto, hemos observado que a veces el propósito de la voluntad es particularmente perverso porque se ve engañosamente eclipsado.

Una observación muy perspicaz de la psicología budista [75], que explica mucho en este contexto, es que *el ego busca constantemente experiencias estimulantes para reafirmar su existencia e identidad* . Este es el egoísmo básico, la vanidad y el egocentrismo del ego o falso yo. Por «ego» [76]podemos entender la autoimagen (parcial o incluso totalmente errónea) del alma [77]. Es una proyección mental, un conjunto de

---

[75] El siguiente relato se inspira en la doctrina budista, pero he adaptado su terminología. Así, la mayoría de las escuelas budistas niegan la existencia de un «yo real (individual)» (aquí llamado alma), admitiendo únicamente un «yo convencional» ilusorio (aquí llamado ego) y un sustrato para toda la existencia denominado «naturaleza búdica» o «fundamento original» (lo que podríamos llamar alma universal). En mi opinión, aun admitiendo la existencia de un sustrato tan indiferenciado, nos resultaría difícil comprender cómo o por qué daría lugar a egos (yoes falsos), si no partiéramos de la premisa de que el todo universal se divide, en un principio, aparentemente en fracciones individuales (yoes reales). Si bien los teóricos budistas disfrutan de paradojas provocadoras, debemos mantener una postura crítica y lógica.

[76] Cabe señalar que nuestro uso del término "ego" aquí deriva de su uso popular y no debe confundirse con el que se le da en la psicología de Freud (que se refiere a un segmento "realista y práctico" de la psique), aunque puede abarcar aspectos de este último concepto, así como de los conceptos contrastantes de "ello" (un segmento "emotivo e impulsivo") y "superyó" (un segmento "idealista y regulador").

[77] Resulta interesante observar cómo nos comunicamos con nosotros mismos, a veces en primera persona del singular (yo, mi), a veces en segunda (tú, tu) y, más raramente, en tercera persona (diciendo «uno» o «nosotros», como en este caso). También podemos proyectar, sin palabras, una imagen física de nosotros mismos haciendo o teniendo algo. Todo este discurso,

nociones y suposiciones sobre sí misma, que el alma confunde consigo misma [78]. El yo, entendido como ego, siempre necesita ser reforzado de una u otra forma. Podríamos decirlo así: «el ego aborrece el vacío».

Como he explicado en mi *Fenomenología* , el «ego» se compone de aspectos del cuerpo, la mente y el alma —algunos experimentados o inferidos correctamente, otros asumidos erróneamente, otros proyectados fantasiosamente— a los que uno (es decir, el alma —el yo que conoce, quiere y evalúa—) se aferra como su propio «yo». Es una autoimagen parcialmente verdadera, parcialmente falsa, tejida selectivamente y con adornos ficticios [79], a la que uno se aferra tenazmente creyendo que su pérdida o daño sería insoportable.

Al ser una construcción cognitiva del alma (y no un alma en sí misma), el ego carece *de voluntad propia* (aunque a veces hablemos de él como si la tuviera). No es una entidad separada que compita con el yo, si bien a menudo lo presentamos como tal, pues es una imagen conveniente, una figura retórica útil. Toda supuesta acción voluntaria del «ego» es un acto del alma o del yo, del cual este último sigue

---

junto con otros acontecimientos, puede añadirse al conjunto que conforma el «ego».

78 Por esta razón, al ego se le puede llamar la prisión del alma, o, de forma más poética (para usar una metáfora muy apreciada por los judíos), su lugar de exilio. El ego suele implicar una visión exagerada de nuestra importancia en el orden de las cosas, debido a la máxima proximidad entre nuestro cuerpo y nuestra mente en nuestra perspectiva del mundo; pero, de hecho, el ego también constituye una limitación artificial a la grandeza natural de nuestra alma.

79 Esto significa, por ejemplo, tratar las apariencias momentáneas como realidades establecidas, o los rasgos transitorios u ocasionales como características de por vida.

siendo plenamente responsable. Sin embargo, la construcción del ego *influye fuertemente* en la mayoría de los pensamientos y acciones del alma, a veces para bien, a menudo para mal, actuando como un velo que oculta el conocimiento y un obstáculo para la voluntad, como un filtro.

Las sensaciones y los sentimientos corporales son componentes fundamentales del yo, y ejercen una influencia particularmente poderosa en la identidad y el comportamiento debido a su enorme e insistente presencia. Pero también entran en juego muchos otros factores, como el constante diálogo interno.

Un problema común hoy en día (tanto en hombres como en mujeres) es mirarse repetidamente en el espejo. Esto no es solo un narcisismo divertido, sino una expresión de la profunda inseguridad del ego y su necesidad de confirmación de la existencia y la identidad, así como una preparación para la proyección social. Un problema similar es mirar fotos o videos de uno mismo y mostrárselos a otras personas.

Nuestro ego también es «relativo» a los demás, ya que proyectamos parte de él (generalmente los aspectos más halagadores, aunque a menudo también aquellos que pueden despertar compasión y caridad) como nuestra imagen social (en parte como una astuta construcción y en parte de forma incidental o accidental). En la medida en que uno logra convencer a los demás de la personalidad proyectada —a través de sus palabras, acciones y apariencia física— refuerza su propia convicción en dicha autoimagen.[80]

---

80 La relatividad del ego es, por cierto, una idea extraída de la psicología budista. Sin duda, Oriente es una fuente inagotable de conocimiento humano.

Si bien es posible construir el ego de forma aislada, en contextos sociales se facilita en muchos aspectos (para bien o para mal). Esto se debe a que los demás solo conocen al individuo a través de factores fenomenológicos, mientras que este también posee un conocimiento intuitivo (no fenomenológico) de sí mismo. Con los demás, podemos seleccionar lo que queremos mostrar y contar; además, tienden a aferrarse al pasado en lugar de dejarlo atrás, ya que la imagen que se forman de nosotros es acumulativa y bastante rígida.

El ego es esencialmente *inquieto e inseguro* . Prefiere las experiencias placenteras; pero si no las encuentra, buscará igualmente experiencias dolorosas antes que la ausencia total de ellas. Temiendo enfrentarse a su propia vacuidad, buscará sensaciones, pensamientos, distracciones y posibilidades de autoidentificación (por ejemplo, escuchar heavy metal en la radio, ver una película de terror en la televisión, dormirse y soñar, o jugar con alguien). Inventará problemas intelectuales artificiales para tener algo en qué pensar y a través de lo cual expresarse. Creará problemas psicológicos, existenciales o sociales para sí mismo, para tener algo a lo que responder y un papel que desempeñar. Es decir, nuestros problemas a menudo no son accidentales, ni siquiera incidentales, a nuestras búsquedas, sino que constituyen su propósito mismo.

En particular, la necesidad de estímulos del ego ayuda a explicar por qué el ser humano es un animal tan social. Por supuesto, los humanos se necesitan objetivamente: para la supervivencia común, para la procreación, para la crianza de los hijos. Las personas se cuidan, se apoyan y se ayudan mutuamente, trabajan juntas por el bien común y se enriquecen culturalmente. Sin embargo, novelistas, periodistas y psicólogos modernos han promovido una gran

dependencia emocional en las personas (lo cual, paradójicamente, a la larga deteriora las relaciones humanas, ya que resulta engañoso). Corregir esta tendencia errónea, mostrando la subjetividad de muchos vínculos sociales, no es cinismo, sino lucidez y compasión.

La mayoría de las personas se sienten solas rápidamente si están a solas. Si bien esa necesidad de estimulación puede satisfacerse sin compañía (sobre todo al madurar), la forma más sencilla de hacerlo es mediante el intercambio humano. La ventaja reside precisamente en la máxima interacción. Se recibe estimulación sensorial y se tiene con quién proyectar una imagen social. Se actúa, se recibe retroalimentación, se reacciona; casi nunca uno se aburre. Con compañía —un familiar, un amigo, un amante, un colega, incluso un enemigo si fuera necesario— uno siempre se mantiene ocupado y entretenido. Se prefiere una relación agradable y afectuosa; pero uno podría conformarse con una discusión, una pelea o simplemente un paseo por un centro comercial concurrido. Si no se dispone de compañía humana, una mascota servirá.[81]

La motivación detrás de nuestro constante afán por alcanzar objetos de deseo podría no ser más que un intento frenético y desesperado del ego inexistente (es decir, para ser precisos, el yo que se confunde con esta entidad imaginaria) *por afirmarse* mediante estimulantes y «juegos del ego». Esto sería (según dicha tesis) la raíz de todas las compulsiones,

81 Por supuesto, algunas personas son solitarias contra su voluntad, porque no pueden afrontar los retos de las relaciones. Los ermitaños, por el contrario, evitan el contacto humano o de otro tipo para reducir la estimulación innecesaria y los problemas artificiales que conlleva. Buscan simplificar su vida y su experiencia para facilitar la meditación. Pero algunas personas logran meditar incluso en medio de las distracciones.

sean buenas o malas. Por lo tanto, si lográramos abandonar nuestra engañosa autoidentificación con este yo ilusorio, nos liberaríamos de todas las compulsiones.

Otra explicación que ofrece el budismo es que "la existencia es sufrimiento". El ego, al ser finito, genera necesariamente sufrimiento, pues inevitablemente está sujeto a la frustración, el dolor, el miedo, la ira, el odio, la desesperación, el aburrimiento, etc., ya sea por la presencia de objetos de aversión o por la ausencia de objetos de deseo. Este sufrimiento se expresa emocionalmente, como una especie de ruido de fondo de sentimientos negativos, que subyace en cierta medida a todas nuestras experiencias, incluso a aquellas que superficialmente parecen positivas. Este sustrato negativo, del que a veces somos plenamente conscientes y otras veces solo vagamente, *influye fuertemente* en nuestro comportamiento, llevándonos a pensar y actuar sin cesar, a menudo de forma desviada (como el consumo de drogas), en un intento ciego y desesperado por librarnos de la inexplicable sensación desagradable.[82]

---

82 Esta es la primera de las "Cuatro Nobles Verdades" que constituyen la esencia del budismo. Cabe destacar que no se experimenta constantemente la emoción que los franceses denominan " *mal de ser* "; uno puede ser muy feliz durante mucho tiempo, sin ser consciente de este sentimiento subyacente. Pero esta felicidad es inevitablemente transitoria, es decir, depende de causas y condiciones como la buena salud, una pareja amorosa, abundancia material, etc. Es frágil, delicada; y, en cierto modo, todos lo sabemos y nos preparamos para su inevitable final.

El principio budista del deseo es, por lo tanto, muy general [83]: se refiere a una especie de apego [84]del yo a todos los objetos de conocimiento y voluntad, llamado apego o, indistintamente, deseo, aferramiento o sujeción. Sin embargo, este apego no se desprende fácilmente. Los actos opuestos —a saber, el desapego, la indiferencia, la renuncia, el desapego— son igualmente formas de apego, en la medida en que son actos intencionales. Escapar del apego o evitarlo es imposible, si el apego mismo constituye una búsqueda. La dificultad de la «liberación» radica en que este último aspecto debe resolverse de alguna manera. Así, el budismo enseña de forma más radical que existe una especie de compulsión en todas nuestras acciones, que solo puede eliminarse en la «iluminación» final.

---

83 Vale la pena compararlo con el concepto de «impulso o inclinación maligna» (*yeser haraa*), propuesto en el judaísmo. Según los rabinos, todos los hombres y mujeres, por el mero hecho de estar físicamente constituidos, poseen esta tendencia negativa inherente. Sin embargo, esto no es del todo malo. Cuando las personas luchan contra esta resistencia (lo que las oprime, por así decirlo) para lograr el bien, obtienen mérito. Pero, además, a veces es positivo que no logren superarla. Por ejemplo, ceder ocasionalmente al deseo sexual posibilita la reproducción; si todos fueran demasiado virtuosos, no quedaría nadie.

84 Véase mi ensayo *Desenredando la mente* , más adelante (capítulo 16.1 de *Volición*).

12. CAPÍTULO DOCE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 12.

IMPULSOS Y DESEOS

1. Impulsos y deseos físicos

Todos tenemos *cuerpos naturales* ***Los impulsos*** , que aparentemente nos "obligan" a realizar ciertas acciones. Pero si los analizamos más detenidamente, en realidad no nos dejan sin opción alguna, sino que nos ofrecen relativamente pocas alternativas.

Nuestros impulsos corporales más evidentes están relacionados con el sistema **digestivo** . Son los impulsos de beber, comer, orinar y defecar. Observando su recorrido en detalle, se aprecian las siguientes características comunes a todos ellos (al menos en los humanos):

1. Experimentamos una serie de *sensaciones físicas* [85]que *desencadenan* todo el proceso. Esto puede denominarse *estímulo* . La sed incluye la sensación de un sabor seco en la boca y la garganta. En el hambre, la señal consiste en punzadas características en el estómago (a menudo acompañadas de movimientos perceptibles y sonidos audibles de los jugos gástricos). Al orinar, sentimos una presión reconocible del líquido en el órgano sexual. Al defecar, experimentamos sensaciones de movimiento intestinal y sobrecarga en el recto. Esta sensación suele ser el resultado natural de un estado objetivo del cuerpo: deficiencia o exceso de nutrientes líquidos o sólidos. Sin embargo, en ocasiones también puede ser provocada artificialmente por imágenes mentales; por ejemplo, al preguntarse si uno necesita orinar antes de acostarse, puede empezar a sentir una necesidad urgente de hacerlo.
2. Además, podemos discernir, de forma más sutil, una especie de sensación que se produce en algún punto de nuestro sistema motor, consistente en *un impulso para actuar de cierta manera* . Esta sensación física secundaria probablemente no sea un reflejo, sino una primera reacción inconsciente del sistema nervioso central. Indica que los órganos de acción apropiados (o

---

[85] Las sensaciones, al ser fenómenos primarios, son imposibles de describir con palabras. Solo podemos aludir a ellas mediante expresiones y analogías comunes. Además, mis descripciones aquí probablemente sean incompletas: la sed y el hambre pueden incluir sensaciones orales que no logro identificar. Asimismo, en algunos casos, las sensaciones varían en detalle: por ejemplo, las heces más líquidas producen una sensación diferente a las más sólidas. Las sensaciones también se registran como distintivas: por ejemplo, el hambre difiere del dolor causado por la indigestión o la cólica; o las sensaciones relacionadas con la micción difieren de las del deseo sexual.

generalmente necesarios) están preparados para actuar en respuesta al estímulo. Los músculos de nuestras piernas y brazos están listos para tomar algo de beber o comer, y nuestra boca ya está salivando; o estamos listos para correr al baño. El impulso es, por lo tanto, una veleidad para actuar (una reacción natural o basada en comportamientos pasados). Sin embargo, desde nuestra perspectiva actual, sirve como información más que como acción. Es quizás lo que más podemos identificar con la «sensación de tener un impulso».[86]

3. Cuando estas sensaciones de estímulo e impulso llegan a nuestra atención, las *evaluamos* desde diversos aspectos:
    a. Evaluamos una *molestia* que necesita ser eliminada. Cuanto más intensa sea la molestia, mayor será la necesidad.
    b. el grado de *urgencia* , es decir, la rapidez con la que debemos responder a la solicitud. La esencia de la "solicitud" parece ser la *limitación de tiempo* que nos impone; nos encontramos, por así decirlo, bajo presión. Cuanto más fuerte sea la solicitud, menos tiempo nos queda.
    c. Consideramos *las alternativas* , es decir, qué se podría hacer o no hacer para abordar el problema en cuestión. Dicha evaluación depende no solo de consideraciones fisiológicas, sino también de factores prácticos, psicológicos y sociales.

---

86 Extrapolo esta suposición a partir de una experiencia común en mis meditaciones: al acercarme a los últimos minutos de mi periodo habitual de meditación, a menudo siento un fuerte impulso de levantarme. Vale la pena resistir esa señal de "¡listo, se acabó el tiempo!", negándose a identificarse con ella, para así obtener el máximo beneficio de la sesión.

La cuestión práctica podría ser, por ejemplo: ¿con qué facilidad o rapidez podemos encontrar alimento, y dónde lo encontramos? ¿O qué tan cerca está el baño más próximo? La cuestión psicológica podría ser, por ejemplo: ¿estamos a dieta o en ayunas por algún motivo? ¿O los baños aquí huelen mal o están sucios? La cuestión social podría ser: ¿podemos hacerlo en público? ¿Es ridículo, aceptable, permitido o prohibido?

4. Al emitir un juicio de valor, intervienen diversas consideraciones que implican imágenes mentales: evocar recuerdos, proyectar posibilidades y anticipar consecuencias. Finalmente, se sopesan las opciones y se toma una decisión. Nuestra voluntad se activa, materializando nuestra respuesta presente.

    a. Esto puede consistir en *retrasar* la ejecución, *resistiendo* nuestros impulsos: absteniéndonos voluntariamente de buscar alimento o de ir al baño.

    b. O bien puede consistir en *responder* , en la primera o última oportunidad posible, para obtener *un alivio adecuado* de las sensaciones, en un momento, lugar y manera más o menos convenientes.

    c. O bien podemos dudar o abdicar, dejando que la naturaleza determine finalmente el curso de los acontecimientos: debilitándonos progresivamente hasta morir de sed o de hambre prematuramente, o liberando incontinentemente nuestra orina o heces en lo que puede ser el momento y lugar equivocados y dañando eventualmente algún órgano.

En caso de peligro inminente para la vida, la integridad física o la salud, *instintivamente Es extremadamente improbable* que no se haga nada al respecto: esta improbabilidad es lo que comúnmente llamamos " **la voluntad de vivir** ".

5. Estas diferentes posibilidades de respuesta son, cabe destacar, todas *voluntarias* . Tanto si retrasamos, anticipamos o abandonamos las cosas a la naturaleza, hemos tomado una decisión, aunque implique distintos esfuerzos. Sea cual sea, esta es *nuestra* respuesta. Sin embargo, cualquiera de estas decisiones, y el proceso mental mencionado anteriormente que conduce a ella, puede tomarse *con distintos grados de consciencia* . Puede ser efectivamente «involuntaria» (es decir, implicar un mínimo de consciencia) o cada vez más voluntaria. Cabe señalar también que los acontecimientos relevantes que precedieron a nuestra voluntad, es decir, tanto (a) la percepción de las sensaciones como (b) los juicios de valor y las demás consideraciones que las sustentan, influyen *en* nuestra voluntad.

6. Una característica esencial de estos procesos naturales es su *inercia* , es decir, su inevitabilidad si no se interviene. Si no respondemos adecuadamente a las señales que nos envía nuestro cuerpo (sed o hambre, o la necesidad de orinar o defecar), ciertos eventos negativos acaban ocurriendo contra nuestra voluntad: podemos enfermar y morir, o ensuciarnos. Sin embargo, primero podemos experimentar una *creciente presión* de estímulos e impulsos [87]. Es posible que podamos evitar el evento

[87] En realidad, en el caso de la sed y el hambre, estas sensaciones pueden disminuir después de un tiempo. Esto se evidencia cuando ayuno un día; desconozco qué sucede después.

natural mediante la fuerza de voluntad durante un tiempo considerable. Luego, en algún momento, esa opción ya no está a nuestro alcance, y debemos responder rápidamente con un acto de voluntad que alivie la presión, o afrontar el inevitable evento natural (ya sea debilidad y muerte, o incontinencia y enfermedad).

7. Es la *perspectiva* de que ocurran eventos adversos lo que nos impulsa a tomar medidas preventivas, a la primera o, al menos, a la última oportunidad. Es decir, ciertas imágenes *mentales* son la causa inmediata de nuestra acción final, más que las sensaciones puras que inician todo el proceso visceral. Cuanto más se acerca el evento temido, más se centra nuestra mente en él, exigiendo alivio. Si bien están muy centrados en lo fisiológico, el escenario esencial de estos complejos viscerales es mental, y la acción que generan es volitiva. Además, cabe destacar que las categorías de causalidad de causación, influencia y volición están todas involucradas.
8. Además, cabe destacar que, tanto si obtenemos alivio voluntariamente como si no, tarde o temprano el mismo proceso se repite. Sentimos sed y hambre; bebemos y comemos; digerimos y sentimos la necesidad de eliminar los desechos; vamos al baño; enseguida volvemos a tener sed y hambre, y así sucesivamente. Al menos, estos procesos digestivos son cíclicos (más o menos diarios) y se repiten a lo largo de nuestra vida para proporcionar a nuestro cuerpo energía y materia.

Una observación más: cabe señalar que la sensación física inicial, en algunos casos, se desencadena por un pensamiento

---

En tales casos, las señales iniciales del cuerpo son solo una advertencia temporal, cuyo recuerdo debe bastar para impulsarnos a actuar en consecuencia.

previo (que a su vez puede haber sido provocado por alguna otra sensación, y así sucesivamente). Por ejemplo: si antes de acostarme me pregunto si necesito orinar, mi atención se centra en mi vejiga y esto suele bastar para generar una sensación de necesidad que probablemente no habría estado presente o no habría sido lo suficientemente intensa de otro modo. O, por ejemplo, puede que no sienta sed hasta que vea un anuncio de una bebida. Retomaremos este tema más adelante, cuando consideremos los impulsos mentales.

Otro impulso físico poderoso es el **respiratorio** . La respiración (los músculos que bombean aire rítmicamente dentro y fuera de nuestros pulmones) es casi siempre automática. Ocasionalmente, se convierte en un acto más o menos voluntario. Si falta aire en el entorno o tenemos la garganta obstruida, uno se da cuenta de la dificultad para respirar y, en cierta medida, la intensifica voluntariamente. Si uno es acechado o acecha, puede notar que su respiración se vuelve más marcada y ruidosa, y tal vez intente controlarla para no ser escuchado por el enemigo temido. En la meditación, cuando uno dirige su atención a la respiración, la tendencia inicial es asumir la función, como si estuviera obligado a respirar conscientemente; aunque después de un tiempo es posible observar la respiración sin afectarla. Además, parece que [88]uno no puede *detener* la respiración voluntariamente indefinidamente: si uno persiste, pierde la consciencia y el mecanismo respiratorio vuelve a tomar el control.

El impulso **sexual** tiene dos facetas. Su función básica es *reproductiva* . Se trata de un impulso más leve y duradero, parte de la voluntad general de vivir, una voluntad de

88 Véase Curtis y Barnes, pág. 408.

supervivencia para la descendencia (como individuo [89]o miembro de una familia, raza o especie determinada), perpetuando así la propia constitución genética. En este caso, la «incomodidad» que se busca eliminar puede ser el temor metafísico a la inexistencia o el deseo más consciente de obedecer un supuesto mandato divino. El plazo para cumplir este propósito es cualquier momento después de la pubertad y antes de la pérdida natural de la potencia sexual o la fertilidad, el daño accidental a los órganos o la muerte, lo que generalmente se entiende como tan pronto como sea posible o conveniente.

El deseo sexual también tiene un componente *hedonista* , que sirve para promover la función reproductiva biológicamente primaria. Se trata de un impulso a corto plazo, que puede volverse muy intenso, por no decir abrumador. Aquí, la "incomodidad" que se busca aliviar es en parte el dolor de la tensión sexual y en parte la esperanza de placer sexual. Las sensaciones de lujuria física surgen en el órgano sexual y sus alrededores al ver a una posible pareja sexual, y el impulso y la excitación se intensifican a medida que la relación se acerca a la consumación. El potencial de reproducción queda momentáneamente eclipsado por el impulso inmediato de tener relaciones sexuales. Uno puede controlar el momento (o incluso, por alguna razón, desistir en el último minuto). Finalmente, uno se deja llevar y

---

89 Aquí me refiero a la creencia judía de que los hijos son continuaciones, extensiones en el tiempo y el espacio, de uno mismo. Pero también podemos referirnos a la enseñanza budista de que el deseo sexual es el motor de la existencia cíclica, porque a través de ese deseo uno se involucra en todo tipo de actividades que aumentan el karma y, por lo tanto, generan el renacimiento.

obtiene alivio en el orgasmo y la eyaculación, hasta la próxima vez.

Entre los seres humanos, el impulso sexual es más fuerte en la adolescencia y la juventud, y quizás (aparentemente debido a los niveles de testosterona) más en los hombres que en las mujeres; estos hechos tienen utilidad biológica. Por supuesto, algunas personas mayores y mujeres parecen verse considerablemente influenciadas por los sentimientos lujuriosos, pero esto podría ser más un signo de inmadurez emocional y credulidad ante la manipulación mediática [90]que una necesidad natural.

Las personas pueden, por fuerza de voluntad, abstenerse por completo del sexo durante años o incluso toda su vida [91]; esto ocurre bajo la influencia de alguna creencia común (por ejemplo, la práctica espiritual cristiana o budista) o alguna peculiaridad personal (por ejemplo, un trauma infantil). Sin embargo, un hombre puede tener sueños húmedos. Algunas personas ignoran temporal o permanentemente el aspecto reproductivo del sexo, pero se entregan a su aspecto hedonista. Hoy en día, gracias a las píldoras anticonceptivas y los condones, las personas pueden tener relaciones sexuales normales sin riesgo de concepción, con la promiscuidad que deseen. Algunas personas satisfacen su lujuria mediante la masturbación. Algunas llegan incluso a

---

[90] La afirmación de que el sexo, en cualquiera de sus formas, es necesario para la higiene mental y el bienestar físico se ha generalizado en nuestra cultura como un hecho. Sin embargo, a juzgar por sus efectos negativos observables en la personalidad y la sociedad, en mi opinión, esta afirmación debería revisarse.

[91] Ni siquiera todos los animales satisfacen su impulso sexual (al menos eso supongo, observando que en muchos grupos un macho dominante monopoliza a todas las hembras).

cometer abuso infantil, actos homosexuales o incluso bestialidad.[92]

Un tercer aspecto del deseo sexual que merece mención es más convencional que físico, y se debe a la presión *social* . Esto ocurre en la sociedad tradicional, basada en la familia; pero también en la sociedad moderna, que glorifica la apariencia de destreza sexual. Si uno no cumple con las expectativas sociales, puede perder prestigio o ser estigmatizado de diversas maneras. Tales consecuencias son reales, ya que pueden afectar las oportunidades de vida en la sociedad; por lo tanto, la gente generalmente acata. Se pueden conceder excepciones, por ejemplo, a monjes y monjas; de hecho, en su caso, el público considera escandaloso cualquier interés sexual.

Cualquier **sensación de malestar** nos impulsa a identificar la causa y encontrar una cura, o al menos a aliviar los síntomas, o arriesgarnos a sufrir consecuencias negativas. Si nos sentimos cansados, nuestro impulso es descansar o dormir hasta recuperar energías, o arriesgarnos a un colapso (por ejemplo, al volante). Si sentimos calor o frío, sentimos la necesidad de regular la temperatura corporal (por ejemplo, quitándonos ropa, abriendo una ventana, tapándonos con una manta o subiendo la calefacción); de lo contrario, sudamos, temblamos y perdemos energía, etc. Si nos pica la piel, sentimos la necesidad de rascarnos, como para eliminar el irritante; en algunos casos, el irritante (por ejemplo, la picadura de un insecto) se neutraliza de esta manera. En cada una de estas situaciones, nuestra tendencia es evitar la incomodidad y la eventual enfermedad, y volver a la comodidad y garantizar la salud.

---

92 Como es lógico, al enumerar tales inclinaciones no pretendo aprobarlas.

Por supuesto, podemos anticiparnos sistemáticamente a los problemas, en lugar de esperar a que surjan para resolverlos; por ejemplo, ganándonos la vida y asegurándonos así de antemano de tener suficiente dinero para cubrir necesidades básicas como alimentación, vivienda, procreación o seguro médico. Claramente, este funcionamiento va más allá de las necesidades físicas inmediatas, preparando respuestas a largo plazo. Todo esto es una expresión de la voluntad de vivir. A algunas personas les importa poco el futuro, a otras demasiado.

Hasta aquí nuestro análisis de las necesidades fisiológicas comunes. Por supuesto, se puede decir mucho más sobre estos procesos desde un punto de vista biológico o médico; por ejemplo, las necesidades digestivas y respiratorias se relacionan con el metabolismo, el control de la temperatura con la homeostasis, etc. Si bien este conocimiento es fascinante y vale la pena adquirirlo para una comprensión más completa, nuestro enfoque aquí es simplemente fenomenológico: cómo el individuo experimenta directamente las cosas y responde a ellas. En particular, hemos intentado aclarar con cierto detalle la implicación de la voluntad y la influencia en estos procesos.

Los procesos descritos anteriormente, a pesar de algunas diferencias de detalle, presentan características muy similares, lo que nos permite proponer una definición general del concepto de impulso, al menos en lo que respecta a los humanos (quizás debamos realizar ajustes en relación con los animales). Nuestro hallazgo interesante radica en *la medida en que lo que denominamos impulso corporal implica componentes «mentales»* (presumiblemente, estos disminuyen en los niveles inferiores de la escala de la vida

animal [93]). Nos impulsa menos una fuerza física que la *perspectiva* de algún eventualidad negativa y la *idea* de que la ventana de oportunidad para evitarla pueda cerrarse.

Además, aunque tales impulsos se relacionan con procesos físicos con resultados automáticos a la larga, *permiten la interferencia volitiva, en forma de resistencia temporal y alguna medida preventiva conveniente* .

La prevención puede ser positiva o negativa. En el caso de la micción y la defecación, el evento (llamémoslo X) que está mínimamente destinado a ocurrir si no intervenimos es la incontinencia, y su prevención consiste en ir al baño antes de que esto suceda (es decir, también es X). De igual modo en la respiración: los actos automáticos y voluntarios tienen el mismo efecto (llevar oxígeno a los pulmones). En el caso de la sed o el hambre, el evento mínimo (X) es la insuficiencia de energía o materia, y su prevención consiste en proporcionar energía o materia con la suficiente rapidez (es decir, no es X, sino lo contrario). De igual modo en la reproducción sexual: el peligro que se enfrenta es la discontinuidad generacional, mientras que el remedio es procrear.

En esta etapa, podríamos distinguir útilmente entre las sensaciones iniciales que surgen de procesos *corporales naturales* , como los digestivos, respiratorios y reproductivos descritos anteriormente, y aquellas debidas a algún estímulo *externo.* Estímulo *físico* . Por ejemplo: si una luz brillante nos deslumbra, parpadeamos por temor a dañar nuestra

93 Sin embargo, debe existir algún componente psicológico. Consideremos, por ejemplo, por qué un perro adiestrado para hacer sus necesidades fuera de casa se abstiene de hacerlo dentro del hogar: debe tener algún recuerdo de la desaprobación de su dueño por ensuciar la casa.

retina; si alguien es torturado, puede gritar o llorar con la esperanza de despertar compasión en su torturador. Es inútil intentar una lista exhaustiva. Basta con señalar que cualquier órgano sensorial puede verse afectado por el estímulo, y existen respuestas estándar (aunque a veces se requieren respuestas creativas).

Una distinción más radical sugerida por nuestro análisis anterior es la que existe entre impulsos y ***deseos*** . Los impulsos, al igual que los deseos, nos llevan a seguir un determinado curso de acción y pueden ser resistidos o complacidos. Sin embargo, mientras que los impulsos pueden resistirse indefinidamente sin riesgo de sufrir consecuencias naturales adversas, como hemos visto, esto no ocurre con los deseos. Ejemplos de impulsos servirán para ilustrar esta diferencia. Si oímos un ruido desagradable, corremos a detenerlo si podemos. Si nos hacen cosquillas, nuestra tendencia es a movernos como si quisiéramos escapar de quien nos hace cosquillas. En estos casos, cabe señalar que nuestra respuesta voluntaria (resistencia o anticipación) no tiene un efecto muy significativo en nuestra salud o vida [94].

Podemos usar la palabra «impulso» para referirnos a «deseos o impulsos». A menudo, la distinción entre impulsos e impulsos es ambigua. Con frecuencia, lo que parece un impulso puede interpretarse como un simple deseo; por ejemplo, muchos de los aspectos hedonistas del deseo sexual descritos anteriormente. También podemos clasificar hábitos o compulsiones como fumar, consumir drogas duras o el alcoholismo como impulsos. La imposibilidad de conseguir pronto la droga deseada puede producir síntomas de

---

94 Aunque podría argumentarse que incluso un ruido o una sensación desagradable resulta, en cierto modo, amenazante.

abstinencia (irritabilidad, inseguridad), lo que hace que el impulso parezca un deseo. Así lo percibe la mente confusa de la víctima; pero, biológicamente, ocurre lo contrario: la droga es destructiva. Por lo tanto, si existe algún deseo, es un deseo natural de dejar de fumar, drogarse o beber, o de arriesgarse a contraer una enfermedad.

2. Impulsos y deseos mentales

Los impulsos y deseos mentales tienen estructuras lógicas similares a las físicas, con la diferencia de que, por lo general, el estímulo inicial es un pensamiento (o malestar) en lugar de una sensación (o incomodidad). Por ejemplo, el aspecto de convención social del impulso sexual humano mencionado anteriormente es claramente un impulso mental, no físico.

La línea divisoria entre ambos es, sin duda, a veces arbitraria. A menudo, un impulso o necesidad física surge tras un pensamiento. Hemos visto, por ejemplo, cómo el mero pensamiento de orinar puede generar la sensación que desencadena la necesidad de hacerlo; de forma similar, el simple pensamiento de un cigarrillo puede provocar en el fumador habitual el deseo de fumar. Por el contrario, un impulso o necesidad mental puede desencadenarse por una sensación o percepción previa. Por ejemplo, al oír a alguien decir algo o al ver un anuncio en la televisión.

Un buen ejemplo de impulso mental sería mi impulso de escribir este libro. Comienza con un pensamiento espontáneo y persistente. Es un impulso, en el sentido de que implica conscientemente una limitación de tiempo: me repito constantemente que debo terminar el libro antes de morir (y

ruego que se me conceda la vida suficiente). Esto lo distingue, por ejemplo, del impulso de comprar un coche nuevo que vi anunciado de forma tentadora; aunque, una vez que me haya enganchado, el vendedor podría intentar inducirme el deseo de comprarlo, estableciendo una fecha límite para una "oferta especial" con precio reducido o con extras.

La generación de impulsos mentales y su transformación en deseos son prácticas comunes en las tradiciones religiosas; por ejemplo, una religión puede enseñar que las oraciones u otros rituales son necesarios para la salvación (impulso) e instituir horarios fijos para dichos rituales (deseo). De manera similar, la administración tributaria establece un plazo para la declaración de impuestos e impone una multa si no se realiza a tiempo. Estos recursos son utilizados por todos los sistemas éticos, sociales, legales y políticos seculares para promover el cumplimiento de los deberes. En estos casos, los términos «impulsar» o «desear» a alguien significan, respectivamente, « *provocar un* impulso o deseo en» esa persona; la causalidad implicada es la de la influencia.

Un impulso o urgencia mental se desencadena por algún recuerdo distintivo (perceptual o conceptual), o una imaginación (visual o auditiva), o una emoción (un estado de ánimo o sentimiento psicosomático o sensación puramente física), o una proposición verbal. Estos "pensamientos" iniciales pueden surgir espontáneamente, o a través de algún proceso intelectual, o por mera asociación de ideas; o pueden ser generados por influencias corporales o por eventos o personas físicas externas percibidas . Más allá de ese

estímulo, todo es análogo [95]. Los impulsos se diferencian de las urgencias en que carecen de presión temporal. El factor tiempo involucrado en las urgencias funciona creando estrés psicológico, lo que nos hace redoblar nuestros esfuerzos para deshacernos de la molestia lo antes posible [96].

Resulta interesante comparar *la impaciencia* con la urgencia mental. Si bien guardan cierta afinidad, son lógicamente opuestas: la urgencia se debe a una (supuesta) insuficiencia de tiempo, mientras que la impaciencia indica un (supuesto) exceso de tiempo. La impaciencia surge cuando uno siente que algún proceso (por ejemplo, esperar una cita) consume más tiempo del que está dispuesto a dedicarle. Por ello, se desea acelerarlo, por ejemplo, siendo menos cuidadoso o incitando la urgencia en otras personas involucradas; y si no se puede lograr, se experimenta estrés. El tiempo que se ha asignado mentalmente a la tarea es artificialmente (por ilusiones) menor que el tiempo real que requiere. De este modo, se genera un impulso imposible (e innecesariamente estresante) para ajustar un proceso de mayor duración a una limitación de tiempo autoimpuesta.

Un impulso o deseo mental, al igual que uno físico, implica cierta vehemencia en la acción, que puede incluir sensaciones musculares específicas; por ejemplo, el ansia de tocar el piano puede generar sensaciones en las piernas que nos impulsan a acercarnos al instrumento y en las manos a tocarlo. Se produce una evaluación que determina nuestro grado de deseo o aversión, la urgencia, si la hay, de su

---

95 Como veremos más adelante, algunos impulsos mentales presentan otras diferencias con respecto a los físicos.

96 Cabe señalar que, a menudo, dos o más urgencias pueden superponerse en un mismo período de tiempo, lo que aumenta enormemente nuestro estrés, ya que nos vemos obligados a priorizar.

satisfacción y los medios disponibles. Se toman decisiones que culminan en actos voluntarios, ya sea resistir temporalmente el impulso o deseo, hacer lo que nos impulsa o nos insta a hacer en el momento y lugar adecuados, o dejar que las cosas sucedan por sí solas.

Cabe señalar que lo que clasifica un impulso o anhelo como «mental» es su punto de partida; las acciones que finalmente nos impulsan a realizar pueden ser tanto físicas como mentales. Así, por ejemplo, la lujuria es un impulso para agarrar y besar a la chica, la ira es un impulso para golpear al chico en la cara; estos son actos físicos que proceden de un pensamiento. De igual modo, el anhelo de comprensión es un impulso para estudiar, que consiste principalmente en actos mentales.

Así como los impulsos corporales son cíclicos, su satisfacción solo proporciona un alivio momentáneo, tras el cual reaparecen, ocurre lo mismo con muchos deseos mentales: tienden a ser insaciables e ilimitados. Por ejemplo, para la mayoría de las personas, cuanto más dinero consigan, mejor; porque aunque se sientan seguras para hoy y mañana, siempre les preocupa el día siguiente y el siguiente. Los impulsos pueden convertirse así en prisiones permanentes si se les da rienda suelta. El amante de la sabiduría sugeriría aquí: si te *identificas con* el impulso, este te domina; si no, puedes *dominarlo* .

Sin embargo, no se debe sobrevalorar la connotación pasiva de la palabra «drive» (driven). Más bien, debemos tener en cuenta que «drive» rima con «strive» (esforzarse). Uno puede impulsarse activamente. Nuestros impulsos y anhelos mentales no son mera casualidad ni innatos como la mayoría de los físicos; generalmente se adquieren. Son parte de nuestra mente, elementos que a menudo hemos construido y

colocado [97]nosotros mismos. Al igual que el cuerpo, la mente es un instrumento del alma. Un instrumento es algo que tiene ciertos usos, aunque no infinitos; algo que puede ser útil, pero también un obstáculo; algo que tiene una naturaleza y no es infinitamente maleable.

Así, podemos entrenarnos —o ser entrenados por otros— para responder de ciertas maneras ante determinadas situaciones. Esto puede ocurrir de forma consciente, mediante el autoconocimiento, o puede ser el efecto natural de una larga serie de elecciones y acciones individuales que, en conjunto, acaban constituyendo un patrón de conducta habitual. Podemos ser plenamente conscientes de un impulso, ya sea que lo aprobemos o lo desaprobemos; o podemos estar sujetos a él sin ser conscientes de ello, ya sea por una falta general de autoconocimiento o porque hemos reprimido ese conocimiento específico para dar cabida a alguna contradicción personal.

En efecto, podemos estar sujetos a impulsos contradictorios, ya sean físicos o mentales. Por ejemplo, uno puede tener que arriesgar su vida para salvar a un ser querido. Los impulsos o deseos entran en conflicto cuando es naturalmente imposible satisfacerlos a ambos. Además, los deseos entran en conflicto cuando el tiempo necesario para su realización y sus limitaciones temporales hacen imposible satisfacerlos ambos. En tales casos, debemos tomar conciencia del conflicto potencial, o de lo contrario fracasaremos en ambos; entonces debemos priorizar uno sobre el otro y, en casos urgentes, decidir con la suficiente rapidez para evitar un

---

[97] Esto se dice en lenguaje común. Los impulsos, por supuesto, se "almacenan" en el cerebro, como se explicó anteriormente en la sección sobre psicología terapéutica (capítulo 8.3).

conflicto real. A veces, el dilema es paralizante; en tal caso, la naturaleza sigue su curso.

Cuando una persona afronta estos conflictos de forma sistemáticamente irracional, sin esforzarse por sacarlos a la luz y resolverlos de una u otra manera, ocultándolos por miedo a admitir rasgos poco halagadores o por el deseo de ceder a impulsos que sabe que son inapropiados y dañinos, acaba desarrollando patologías mentales. Este comportamiento *represivo,* con el tiempo, puede dar lugar, por ejemplo, a estados emocionales negativos crónicos como la ansiedad, a arrebatos ocasionales e inexplicables de odio e ira, a somnolencia excesiva y fatiga permanente, a nerviosismo e hiperactividad, etc.

En todos estos casos, se vislumbran conflictos subyacentes que deben afrontarse y resolverse mediante pensamientos y acciones apropiadas. Los impulsos mentales no son permanentes una vez adquiridos. Pueden atenuarse, de forma más o menos consciente, e incluso eliminarse con el tiempo, tomando decisiones adecuadas; por ejemplo, entrenándose para responder de manera diferente a los mismos estímulos hasta que esa nueva respuesta se convierta en algo natural. Estos cambios suelen requerir sensibilidad, astucia, esfuerzo y tiempo; rara vez ocurren espontáneamente o se producen por voluntad propia.

3. Análisis formal de los impulsos físicos y mentales

Analizamos en detalle algunos impulsos corporales básicos y demostramos que se pueden encontrar características similares en otros impulsos físicos y mentales, afirmando que estos se diferencian esencialmente solo en la forma en

que nuestra atención se dirige hacia ellos. Los impulsos físicos se desencadenan por ciertas sensaciones que se originan en el cuerpo o son causadas por objetos externos, mientras que los impulsos mentales surgen de los pensamientos. También observamos que los meros impulsos se diferencian de los impulsos por carecer del factor de inevitabilidad. Los impulsos implican un estímulo y una respuesta estándar, pero no una limitación temporal; tienen una tendencia, pero no urgencia.

a. Para empezar, revisemos (con una nueva numeración) algunas de las características más destacadas de los impulsos físicos y sus análogos mentales más cercanos, con especial énfasis en la etiología:

1. Algún evento está *destinado a suceder Finalmente ocurrirá* . Este evento, o al menos su momento, es indeseable [98]. El límite de tiempo involucrado puede no conocerse con precisión, sino que se indica por la creciente intensidad de las sensaciones físicas. En el caso de los impulsos mentales, el lapso de tiempo suele destacarse emocionalmente, aunque puede haberse estimado intelectualmente.
2. Afortunadamente, el suceso adverso puede retrasarse *voluntariamente* durante un tiempo o incluso prevenirse. Sin embargo, no puede retrasarse indefinidamente, y el tiempo para prevenirlo es limitado. Como ya hemos explicado, la prevención puede ser positiva o negativa. El grado de consciencia implicado en la voluntad puede

98 Por ejemplo, en caso de hambre o sed, la falta de alimento es indeseable, mientras que en caso de incontinencia, lo indeseable no es la eliminación de los desechos, sino el momento en que se producen.

variar desde mínimo (lo que se denomina involuntario) hasta máximo (plenamente consciente).

3. Si el evento o el momento en que ocurre automáticamente parece inoportuno, el agente puede verse cada vez más influenciado por *la perspectiva* de tal ocurrencia o por la falta de sincronización, lo que lo impulsa a tomar medidas voluntarias adecuadas para retrasar o prevenir el evento. Nótese el uso de las palabras inoportuno, perspectiva, influencia, voluntario y adecuado, que implican valoración, cognición y voluntad en diversas etapas. Incluso en el caso de impulsos físicos, los eventos centrales son mentales.
4. Las sensaciones o pensamientos iniciales que alertan al agente sobre el suceso no lo obligan a actuar de ninguna manera; puede optar por no intervenir. Si el agente interviene de forma inapropiada o demasiado tarde, o no hace nada al respecto, el suceso indeseable ocurrirá de todos modos, independientemente del momento en que las circunstancias naturales lo provoquen.
5. Satisfacer un impulso, ya sea mediante un acto de voluntad o por inercia, no significa librarse de él para siempre. Al cabo de un tiempo, puede reaparecer. Esto es especialmente cierto en el caso de los impulsos corporales naturales, aunque también puede aplicarse a los impulsos mentales.

Esta lista sugiere que los impulsos pueden definirse formalmente mediante una serie de enunciados, incluyendo proposiciones modales, categóricas y condicionales. Así, podríamos denominar al agente en cuestión A, al evento X, etc., y afirmar concisamente: «X ocurrirá inevitablemente para A en el tiempo T, a menos que A retrase dicho evento (X inercial) por voluntad propia durante un tiempo o hasta

que A prevenga X deseando X (o no X, según sea el caso) antes de que X ocurra naturalmente, etc.». Sin embargo, la descripción detallada anterior sirve igualmente como definición.

Nuestro análisis deja claro que un impulso puede considerarse un « *nexo causal* »: una serie de relaciones causales de diversa índole que, en conjunto, conforman un patrón común. Lo mismo ocurre, en menor medida, con un impulso; este posee algunos de los componentes de un impulso, pero no los más apremiantes. Ambos son más complejos que la mera relación de influencia, que, entre otras cosas, implican.

Lo que conviene examinar a continuación es qué entendemos aquí por la modalidad " *inevitable* ", ya que es evidente que este término tiene muchos matices.

- En su sentido más estricto, nos referimos a una *necesidad natural* , algo que inevitablemente ocurrirá pase lo que pase. Este sentido se aplicaría a los impulsos corporales naturales descritos anteriormente; por ejemplo, una vez que sentimos la necesidad de orinar, inevitablemente lo haremos. Una versión más condicional sería la *inercia natural* , que significa: dentro de un marco existente, el evento es inevitable, pero si este contexto cambia, la inevitabilidad podría no mantenerse. Por ejemplo, el paciente seguramente se desmayará si no se le alimenta, pero eso no sucederá si el paciente muere.

  Cabe añadir que las inevitabilidades naturales no se aplican únicamente al cuerpo o a su entorno físico. El ámbito mental también posee una «naturaleza» y, por lo tanto, está sujeto a necesidades e inercias naturales. Por ejemplo, si uno se comporta de maneras insensatas,

inevitablemente sufrirá consecuencias desagradables, como la neurosis o la locura.

- El concepto de inevitabilidad puede ampliarse aún más con referencia a *lo artificial. necesidad* , y más aún con referencia a *la inercia artificial* . Por ejemplo: en un sistema jurídico, una pena puede ser obligatoria una vez dictada, o puede estar sujeta a revisión. Claramente, tales inevitabilidades artificiales se aplican en situaciones organizadas por la voluntad de alguien (propia o ajena). Pueden ser tanto físicas como mentales; por ejemplo, la pena puede ser la pena capital o el estigma social.

El concepto de impulso puede ampliarse aún más, reconociendo que la inevitabilidad y/o su momento no tienen por qué ser *reales* , como se ha sugerido hasta ahora, sino que pueden ser simplemente *imaginados* . El impulso, ya sea físico o mental, se basa esencialmente en la suposición del agente de que existe inevitabilidad (de cualquier tipo) y/o de que el evento indeseable ocurrirá dentro de un plazo determinado. Tales suposiciones a veces están justificadas y a veces son erróneas; pero en ambos casos, el impulso tiene el mismo poder estimulante. El error es quizás más común en el caso de los impulsos mentales; pero incluso las sensaciones corporales y las percepciones físicas pueden interpretarse erróneamente.

Del análisis anterior se desprende que podemos emanciparnos de los impulsos físicos y mentales que consideramos inapropiados, siempre que mantengamos la lucidez. Debemos procurar estar siempre atentos a las fuerzas que nos influyen, identificar su naturaleza y origen, verificar sus premisas subyacentes, evaluar los beneficios y peligros inherentes a ellas y afrontarlas si es necesario

corregirlas. Es preferible ser proactivo que reactivo; como dice el refrán, «más vale prevenir que curar».

Como ya se ha dicho, para garantizar la libertad de acción personal, es necesario no identificarse con los impulsos o deseos en cuestión, es decir, no considerarlos parte de la propia identidad. Sin embargo, el objetivo no es divorciarse de las pasiones ni controlarlas rígidamente por miedo a ellas. La armonía y la paz interior, así como la espontaneidad y la fluidez en la acción, son sumamente deseables. La forma más eficaz de encontrar el equilibrio adecuado es mediante la meditación: al alcanzar la calma interior, todo se acomoda de forma natural.

Los seres humanos poseen libre albedrío, pero ese es un potencial que debemos actualizar a diario. Al hacerlo, el yo reafirma su dominio sobre el cuerpo físico y mental que habita.

4. ¿Existen impulsos *dentro* del alma?

Podemos preguntarnos: ¿existen impulsos y anhelos *espirituales* , por analogía con los físicos y mentales? ¿Es apropiado el término espiritual, o todos los impulsos no físicos son mentales?

Una experiencia común al inicio de la meditación es que los pensamientos de todo tipo (por ejemplo, concentrarse en una sensación, un recuerdo o una emoción; proyectar una imagen o un sonido mental; el discurso verbal, la anticipación, la planificación, etc.) parecen tener un "impulso" propio, aparentemente **"** *en contra de nuestra voluntad* **"** . No son (o no siempre son) completamente involuntarios, pero a

menudo (si no siempre) implican cierta actividad mental voluntaria; sin embargo, no tenemos un control instantáneo y total sobre ellos (al menos no hasta que alcanzamos cierto nivel de calma mental a través de la meditación).

Esta es una experiencia paradójica que requiere explicación. ¿Por qué la voluntad humana no tiene un control inmediato y total sobre las funciones mentales, si no materiales, a su disposición? ¿Por qué no puedo *detener* las turbulencias mentales a voluntad y continuar con mi meditación? ¿Qué hay bajo la superficie que *impulsa* el pensamiento, haciéndolo semiautomático, si no completamente frenético? ¿Cómo funcionan las obsesiones y, en un sentido más amplio, las compulsiones?

La mente, al igual que el cuerpo, parece tener su propia inercia mecánica. Nuestra respuesta primitiva ante tales impulsos es «seguirlos», haciendo lo que nos impulsan a hacer. El alma (a través de su libre albedrío) intenta gradualmente dominar estos mecanismos naturales, es decir, resistirlos y volverse más autónoma. Al principio, solo algunos aspectos pueden ser inmediatamente accesibles a la intervención voluntaria. A medida que nos concentramos con mayor serenidad en el ser espiritual y dejamos de identificarnos con la mente y la materia, somos capaces de controlarlos cada vez más. El control no reside en ejercer mayor fuerza, sino en encontrar el punto de apoyo adecuado.

Si aceptamos el postulado del libre albedrío, según el cual el modus operandi del alma es siempre y exclusivamente volitivo, rechazamos cualquier noción de inercia o coerción posibles en el ámbito espiritual, es decir, dentro del alma. Por lo tanto, se asume que *todos los* eventos involuntarios ocurren fuera del alma (en el cuerpo o la mente, o más allá de ellos, en el resto del mundo), nunca dentro de ella. Esto

implica que, si bien es cognitivamente receptiva, el alma en sí misma no posee «pasiones» de voluntad. Las influencias hacen que la dirección de la voluntad del alma sea más fácil o más difícil, pero no la empujan ni la tiran literalmente en ninguna dirección.

Esta teoría puede hacer que nuestra vida interior parezca extremadamente insípida e impasible, y algunos bien podrían preguntarse si es precisa. Argumentarán que sí parecemos tener impulsos que nos presionan o nos arrastran de un lado a otro. Parece que existen influencias que no solo aumentan o disminuyen el esfuerzo requerido para nuestras voliciones, sino que al menos están programadas para ocurrir *a menos que se detengan voluntariamente* . Si esto es cierto, entonces podría decirse que el alma tiene impulsos «reales», al menos en forma de «procesos inerciales» internos (si no de necesidad causal).

Pero la cuestión es: ¿acaso tales (aparentemente) «inercias espirituales» se producen realmente en el alma o en su entorno físico y mental? Dudo mucho que un impulso o anhelo interno de este tipo pueda llevar al alma a realizar actos similares a los volitivos, incluso con su consentimiento (y mucho menos con el determinismo). Los «actos» típicos del alma me parecen tales que solo pueden ser realizados por su voluntad activa. Sospecho que la naturaleza de estos actos es tal que solo el alma puede llevarlos a cabo hasta su culminación.

> Sin embargo, para mayor claridad, debemos distinguir entre *la voluntad (positiva) del alma* y su total *falta de voluntad (negativa)* . De lo contrario, tendríamos que suponer que el alma siempre está obligada a querer, ya sea un objetivo positivo o negativo. Nunca estaría en reposo, nunca

> desvinculada. Esta no sería una imagen fiel de nuestra vida interior. Cuando el alma «actúa» positivamente (ya sea por voluntad propia o por falta de voluntad deliberada), crea algo nuevo en y para sí misma. Pero, obviamente, cuando el alma «no hace nada», aún conserva alguna característica, a saber, la forma en que se encuentra hasta el momento. Esta última situación no debe considerarse como «inercia» en el sentido antes mencionado.

Si analizamos cuidadosamente las situaciones que involucran impulsos, como los pensamientos difíciles de controlar mencionados anteriormente, encontramos que los eventos inerciales se encuentran completamente en el ámbito de la causalidad, en el cuerpo y/o la mente, es decir, fuera del alma. Por ejemplo, hablar o imaginar algo. En tales casos, existe un proceso natural en el sistema nervioso o en el resto de nuestro cuerpo que, ya sea en general o en ciertas circunstancias específicas, inevitablemente ocurrirá, a menos que el alma intervenga voluntariamente y lo detenga. La voluntad del alma, o la abstención de la misma, se encuentra completamente dentro del ámbito del alma; mientras que el evento inercial preciso, ya sea que se permita que ocurra o se impida, está completamente fuera del alma.

> En realidad, incluso nuestros sentimientos más sutiles, como los estados de ánimo positivos y negativos o las respuestas estéticas que poéticamente parecen impregnar nuestra alma, no se originan en el alma propiamente dicha, sino en la mente adyacente. Si bien son muy sutiles, siguen siendo fenómenos percibidos internamente, no experiencias intuitivas. Por lo tanto, actúan sobre el alma como cualquier otra influencia, facilitando o dificultando sus voluntades, pero no residen esencialmente en ella.

Aunque difícil de probar con certeza, esta doctrina parece más probable. Sin embargo, véanse las reflexiones posteriores, que analizan con mayor profundidad las diferentes maneras en que la conciencia interviene en la voluntad.

5. Análisis formal de los impulsos espirituales

Acabamos de analizar dónde podrían ubicarse en la psique eventos aparentemente inerciales como las obsesiones y las compulsiones, y concluimos que no pueden considerarse espirituales (es decir, del alma) en consonancia con la voluntad y su libertad, sino que deben considerarse mentales. Esto, como mostraremos a continuación, sugiere ciertas diferencias formales en algunos impulsos mentales.

Existe *una clase especial de impulsos mentales* que merecen especial atención. Como vimos anteriormente, las voliciones que llamamos «inconscientes» o «inadvertidas» se denominan así no porque carezcan *de toda* consciencia o deliberación, sino porque poseen una *mínima parte* de ellas. El adjetivo «involuntario» se aplica paradójicamente a algunas de nuestras voliciones, solo de forma hiperbólica, como una autocrítica por falta de atención, sin que ello implique literalmente una total falta de voluntad.

Sobre esta base, podemos construir una forma lógica de impulso que, en lugar de oponer la inevitabilidad natural o artificial (necesaria o inercial, real o imaginaria) a la demora o anticipación voluntaria, opone la ***voluntad supuestamente involuntaria (es decir, mínimamente consciente) de un*** agente a su ***voluntad voluntaria (es decir, más consciente)*** . De este modo, podemos formalizar con claridad las «inercias

espirituales» que la mayoría experimentamos a diario en nuestros pensamientos y acciones. Así, podemos explicar por qué las obsesiones y compulsiones parecen surgir espontáneamente, aunque obviamente implican voluntad; e incluso en contra de nuestro buen juicio, aunque esencialmente seamos seres con libre albedrío.

> Nuestra proposición es que, *si bien tales impulsos implican conciencia y voluntad,* Se necesita ***más esfuerzo*** *de conciencia y voluntad para prevenirlas o detenerlas que para iniciarlas y continuarlas* .

Una rutina habitual implica consciencia y voluntad, pero resulta *relativamente* sencilla en comparación con el esfuerzo que requiere cualquier intento de superarla; por ello, la repetimos una y otra vez, reforzándola así. Esto explica la analogía entre las inercias «espirituales» y la inercia natural: se requiere un esfuerzo adicional para trascenderlas. Del mismo modo que en el ámbito de la causalidad la inercia persiste hasta que se desvía por voluntad propia, en el ámbito del alma existen situaciones en las que las voliciones menos exigentes se desarrollan a menos que se invierta un mayor esfuerzo. Podríamos, pues, referirnos a la «inercia volitiva» o seguir utilizando el término «inercia espiritual» para enfatizar la responsabilidad del agente en la indulgencia implícita.

Así pues, aquí, (1) en lugar de referirnos, como se hizo anteriormente, a algún evento que «inevitablemente ocurrirá», nos referimos a una actividad volitiva relativamente «involuntaria»; y (2) mientras que la primera implicaría «ralentizar voluntariamente durante un tiempo o anticiparse», la segunda sería relativamente más voluntaria (es decir, requeriría un mayor esfuerzo de conciencia y voluntad). En ambos casos, (3) los eventos mentales

determinan la respuesta. Y, finalmente, (4) si la respuesta es «dejar que las cosas sigan su curso», el evento que ocurre aquí es la continuación del comportamiento «involuntario»; tras lo cual (5) todo el ciclo puede reanudarse. La analogía es manifiestamente apropiada, lo que nos permite utilizar el término «impulso» en ambos casos.

Estos impulsos mentales específicos pueden denominarse distintivamente «impulsos espirituales», por la razón ya expuesta. Podemos entonces definir (brevemente) dicho impulso en términos formales, como sigue.

> " **El agente A tiene el impulso de querer W** " significa " **si A no quiere voluntariamente noW, entonces A quiere W involuntariamente** ", donde "voluntad voluntaria" se refiere a la voluntad consciente y "voluntad involuntaria" se refiere a la voluntad subconsciente, es decir, la voluntad con la mínima cantidad de consciencia necesaria para realizarla y nada más. Es lógicamente obvio (ya que W y noW no pueden ocurrir simultáneamente) que "si A quiere voluntariamente noW, entonces A no quiere W involuntariamente", por lo que no es necesario añadir esto.

Quisiera destacar la importancia de este hallazgo. Habiendo formalizado previamente los impulsos y pulsiones físicas y mentales, y en este caso también las espirituales, podemos afirmar con seguridad que, *en todos los contextos de pulsiones humanas, el agente conserva el libre albedrío y la responsabilidad* . Hasta ahora, podía subsistir una duda, pues la vaguedad conceptual permitía a algunos teóricos dar la impresión de que el agente podía ser esencialmente pasivo y, por lo tanto, irresponsable. Sin embargo, nuestras

descripciones demuestran que su implicación personal es perfectamente concebible, lo que sirve para confirmarlo.

Por ejemplo, los teóricos freudianos *subdividen a la persona en fuerzas, segmentos o entidades conflictivas* —el yo, el ello y el superyó; o lo consciente, lo subconsciente y lo inconsciente; y similares— en un intento por explicar diversos patrones de comportamiento y efectos psicológicos. Sin embargo, si bien tales conceptos pueden tener una utilidad terapéutica [99]fuera de contexto, desde una perspectiva filosófica más amplia resultan contraproducentes, ya que dividen innecesariamente el yo en fracciones impersonales y heterogéneas, poniendo así en duda la libertad y la responsabilidad fundamentales del alma. De este modo, dichas teorías terminan obstaculizando la explicación, impidiéndonos preguntarnos cómo el yo unitario puede funcionar de maneras conflictivas.

El escenario de los impulsos espirituales es, para reiterar, el siguiente: una voluntad involuntaria W está a punto de ponerse en marcha o ya se ha puesto en marcha; pero lo opuesto, noW, aún puede ser deseado voluntariamente; el agente se ve cada vez más influenciado por la perspectiva indeseable de W, hasta que decide voluntariamente noW. En otras palabras: W parece deseable a primera vista (debido al poco esfuerzo cognitivo y de evaluación invertido), y el agente ingenuamente la persigue (con mínima consciencia); luego, el agente (invirtiendo repentinamente más esfuerzo de consciencia y voluntad) revisa la situación y modifica su estimación de la deseabilidad de W, prefiriendo noW; esto lo influye para hacer el esfuerzo adicional de consciencia y

[99] Lo cual tiendo a dudar, ya que, por lo que puedo ver, una visión tan fragmentada de la psique probablemente produzca conflictos psicológicos.

voluntad para perseguir noW, en lugar de W. Nótese que noW significa lógicamente todo aquello que es contrario a W.

La dirección de la voluntad W no tiene por qué ser más difícil que la de noW; de hecho, puede ocurrir lo contrario. Sin embargo, W puede preferirse inicialmente por inercia, como un instinto, mientras que noW requiere una reflexión inteligente. Es decir, W puede ser la primera opción porque es más evidente, de modo que uno tiende a apegarse a ella inconscientemente, sin compararla con otras; mientras que notW debe buscarse para ser percibida.

Nótese que nuestra breve definición no menciona la conciencia de algo que influye en A para querer W o no W. La voluntad involuntaria de W puede tener un conjunto de influencias (por ejemplo, I) y la voluntad voluntaria de no W puede tener otro conjunto de influencias (por ejemplo, J). Entre estas últimas (J) puede estar una incipiente «autoconciencia» por parte de A de su voluntad involuntaria o inminente de querer W; el agente puede entonces darse cuenta de que no desea continuar en esa dirección y, en cambio, elegir voluntariamente no W. Sin embargo, las influencias etiquetadas como J bien podrían excluir dicha autoconciencia y el consiguiente motivo negativo, y estar relacionadas con algún propósito completamente distinto y un motivo más positivo.

Por lo tanto, si bien las voliciones involuntarias o voluntarias implicadas en los impulsos «espirituales», como todos los demás actos de voluntad, pueden verse facilitadas o dificultadas por diversas influencias, estas últimas no son fundamentales para la lógica de dichos impulsos. La esencia de este impulso radica en que existe una voluntad inconsciente incipiente (una veleidad) o en curso (la acción

real ha comenzado), y que esta continúa hasta que sea obstaculizada (impedida o revertida) por un acto de voluntad opuesto y más consciente. Por consiguiente, estos impulsos en sí mismos no son necesariamente influencias.

Uno puede o no darse cuenta de lo que está haciendo antes de hacer lo contrario. El agente no necesita ser consciente de su acto impulsivo (la voluntad inconsciente) para despertar su reacción (la voluntad consciente). Si bien esta mayor consciencia puede, en ocasiones, facilitar esta última, en algunos casos puede dificultarla y, en otros, no tener ninguna influencia.

Un impulso espiritual constituye una situación «objetiva», en el sentido de que el agente, aunque esencialmente libre, se encuentra de alguna manera atrapado en un determinado curso de acción, del cual no puede liberarse sin un esfuerzo especial de conciencia y voluntad. Esto resulta más restrictivo que la situación de influencia, que no implica ningún compromiso o implicación previa.

La veleidad o actualidad de la voluntad involuntaria implicada en tal impulso tiene, por supuesto, causas. La causa principal es la elección o decisión inicial del alma de querer en la dirección en cuestión; esto puede denominarse autoprogramación. Esta postura o actuación inicial bien puede estar —de hecho, es probable que lo esté— influenciada por consideraciones mentales o materiales. Estas últimas pueden ser la alineación natural de los fenómenos (términos y condiciones), o fenómenos establecidos de forma más o menos intencionada por otros agentes (por ejemplo, anunciantes comerciales, propagandistas políticos o «ingenieros sociales»).

La resistencia o oposición al impulso espiritual, es decir, la voluntad voluntaria en sentido contrario, también tiene

causas. La principal es el agente, que, al afirmar o reafirmar su libertad, pierde interés en la voluntad inicial o adquiere interés en la nueva. Cada una de estas opciones puede, como es habitual, implicar diversas influencias, tanto favorables como adversas, que pueden ser fenómenos naturales o sociales. Finalmente, el alma decide deliberadamente dominar y desprogramar su voluntad anterior.

Mientras que rectificar los impulsos físicos y mentales inapropiados constituye una lucha del alma contra fuerzas relativamente externas a ella, revisar los impulsos espirituales inapropiados significa una lucha entre el alma y sí misma. Al preferir la consciencia a la negligencia, asumimos la responsabilidad de nuestros actos y alcanzamos el dominio de nosotros mismos.

13. CAPÍTULO TRECE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 13.

LO CUASI-INTENCIONAL EN LA NATURALEZA

1. Intencionalidad

El concepto de ***propósito*** se relaciona, en primer lugar, con la acción humana. Visualizamos mentalmente, o proyectamos conceptual y verbalmente, un estado de cosas que deseamos lograr o asegurar su continuidad, y procedemos a hacer lo que consideramos necesario para alcanzar ese objetivo. La meta puede ser algo interno: una cualidad espiritual (como la fortaleza de carácter), un conocimiento o habilidad mental (como el razonamiento lógico) o una condición física (como no resfriarse); o puede ser una adquisición externa (como una comida o ropa nueva). Los medios son las acciones que realizamos para satisfacer dicho deseo.

> Así, las proposiciones relativas al propósito tienen básicamente la forma «Hago esto *para* aquello», o, de forma más general, « **el agente A hace X para lograr u obtener Y** ». Dicha proposición se refiere a la voluntad, siendo su sujeto (A) un agente humano, y el medio (X) algún acto o actos de voluntad, directos

> o indirectos, realizados por el agente en la búsqueda esperanzadora del objetivo (Y), que ha sido proyectado por la conciencia del agente.

Cabe señalar que el agente puede tener razón o no al pensar que Y es posible para él (¡y mucho menos que sea "bueno" para él!), y puede tener razón o no al pensar que X específicamente es algo que puede llevarlo a Y. De hecho, puede admitir que su objetivo Y es incierto o que los medios que propone pueden ser inadecuados, y aun así ser considerado como alguien que hace X para Y.

En una segunda fase, el concepto de propósito se transmite a los animales superiores (aquellos que se supone que tienen voluntad), y tales proposiciones también pueden usarse para ellos. Y como veremos más adelante, en una tercera fase, el concepto se aplica *por analogía* y en un sentido diluido a las funciones no volitivas de nuestros órganos y los de ellos, así como a otros organismos vivos (sin voluntad) como las plantas; podemos referirnos a tales propósitos "como si" como *cuasi-propósitos* .

Además, solemos aplicar el concepto de propósito a los objetos inanimados. Esto no significa que consideremos que dichos objetos elijan propósitos por sí mismos, ni que posean propósitos naturales inherentes. Tienen el propósito que *nosotros* —es decir, cualquier ser con voluntad propia— les *asignamos* . *Esto se refiere, entonces, más precisamente a la* ***utilidad*** del objeto, o de alguna parte de él, para los propósitos de algún agente. El objeto útil puede ser artificial o natural. Por ejemplo, la utilidad de una silla radica en que las personas se sienten en ella; una silla es un objeto diseñado y fabricado con este uso en mente. Por ejemplo, un mono usa una piedra que recogió para romper una nuez;

aunque es un objeto natural, la piedra (en virtud de su tamaño y peso originales) tiene utilidad para este mono.

Las obras de arte, por supuesto, suelen considerarse intencionadamente «sin utilidad». Pero esto implica un uso restringido del término utilidad, sin excluir la utilidad de la expresión estética (para el artista), el placer (para el espectador), la comunicación (entre artista y admirador) o la ofrenda (a Dios u otro ser querido). Lo que preferiríamos excluir de las obras de arte es la vanidad y el mercantilismo (la búsqueda de fama y fortuna), así como otros aspectos más materialistas y menos espirituales de la actividad humana.

2. Funciones orgánicas

La definición del concepto de función en el discurso biológico es simple y clara:

> La 'función' de un órgano (es decir, de cualquier parte de un organismo volitivo o no volitivo) y de sus características y actividades se refiere al **papel causal que desempeñan en *la preservación, el desarrollo y el fomento de la vida* del organismo en su conjunto** , o, de forma más amplia, en círculos cada vez más extensos, el fomento de la vida de su(s) especie(s) o de la vida en la Tierra.

Cabe destacar que esto deriva del concepto de *causalidad* , no de voluntad. Cuando utilizamos el término función en contextos volitivos, nos referimos al propósito o utilidad de la entidad, personaje o acción involucrada en la consecución de algún fin más o menos consciente, como ya se ha comentado. Aquí, el término función alude a algo

inconsciente ; es decir, se entiende como análogo a propósito o utilidad, pero *sin implicar un objetivo del agente* .

Sin embargo, el concepto de función orgánica es en cierto modo análogo al de función voluntaria, ya que el órgano parece tender a la supervivencia, el mejoramiento o la reproducción del organismo. Es casi teleológico.

Muchos filósofos han lidiado con este problema, intentando conciliar la idea de la mera causalidad en la naturaleza con la impresión de que la vida tiende a la vida, como si una misteriosa fuerza interna la impulsara en esa dirección específica. En particular, Aristóteles propuso el concepto de « *causa final* » [100]para abarcar tales tendencias inconscientes. Otros han comparado este aparente afán con la conación, denominándolo « *conatus* ». La biología moderna ha rechazado explícitamente esta explicación teleológica; si bien en la práctica, al menos en textos elementales o divulgativos, el discurso de los biólogos está implícitamente plagado de expresiones cuasi teleológicas [101]. (Si la reticencia está justificada, es necesario analizar por qué persisten estos hábitos lingüísticos y qué fórmulas verbales más coherentes y precisas podrían reemplazarlos en la práctica).

Sin embargo, como demuestra la definición de función orgánica propuesta anteriormente, ¡podemos tenerlo todo! Es un hecho observable que ciertas entidades materiales difieren de manera significativa de la mayoría de las demás: por

---

100 Véase el Apéndice 2 de *Voluntad* sobre la doctrina aristotélica de “las cuatro causas”.

101 Por ejemplo, cuando decimos «La naturaleza hace esto y aquello», o cuando reificamos una especie haciéndola parecer un agente, o cuando implicamos tácitamente que los acontecimientos —de los que es un sujeto pasivo— son sus actividades. Estos antropomorfismos suelen ocultarse en el uso de verbos equívocos, como «adaptación».

ejemplo, si se planta una semilla en la tierra, crece hasta convertirse en una planta que, con el tiempo, da lugar a nuevas semillas; pero si se planta una piedra, puede sufrir cambios por erosión o fusión con otras piedras, pero nunca se «reproducirá». Basándonos en estas observaciones, con el tiempo hemos distinguido entre seres vivos y minerales (materia inanimada).

La peculiaridad de los seres vivos es que (aunque naturales y no artificiales) *sus partes están organizadas en sistemas, sosteniéndose mutuamente y al conjunto de diversas maneras* . Por supuesto, en ningún órgano u organismo hay una señal donde esté escrito "Hago esto por aquello". Sin embargo, a diferencia de las entidades no vivas, todas (o más precisamente, la mayoría) de las cualidades y actividades de la vida *son demostrablemente causa (es decir, son causantes* naturales o al menos extensionales de, o en lenguaje aristotélico: son causas eficientes de) la continuación de la vida individual (o más ampliamente, a través de la procreación y la protección y el apoyo social, la vida de la especie o del género, o la vida como tal).

> La expresión “ **para** ” (o similares, como “ **para** ” o “ **con el fin de que** ”) nos permite comunicar brevemente mucha información sobre los órganos y las consecuencias directas e indirectas de sus características y movimientos. Por ejemplo, los dientes son órganos “para” comer. La forma de algunos les permite cortar los alimentos; la de otros, triturarlos. Al moverse los dientes superiores e inferiores entre sí, se inicia el proceso digestivo que nutre la sangre con materia nueva, lo que mantiene el cuerpo (incluidos los dientes) fuerte y sano.

Cabe destacar que la base epistemológica para afirmar la existencia de eventos cuasi-intencionales en la materia viva no reside simplemente en que *el* evento aislado bajo escrutinio dé como resultado (por mera causalidad) una vida más larga y multiplicada, sino en que *todos (o la mayoría)* de los eventos en la materia viva tengan este mismo resultado concreto y abstracto. La razón por la que debemos admitir una frecuencia incompleta —decir «la mayoría» en lugar de «todos»— es que observamos que una minoría de partes, rasgos o actividades de los organismos son (o, en ocasiones, se vuelven) inútiles para la vida o incluso antitéticas a ella. Estas situaciones las descartamos como anormales o patológicas [102], considerándolas, en efecto, incidentes o accidentes en los procesos vitales.

El concepto de función orgánica no es, por tanto, directamente evidente desde el punto de vista ontológico, sino producto de la lógica aductiva. No existe irregularidad lógica en su formulación ni en su defensa. Se trata de una hipótesis empírica, una herramienta discursiva que nos permite *recopilar y ordenar* nuestras observaciones de ciertas entidades, características y movimientos del mundo natural. Facilita el discurso biológico, situando observaciones particulares en un sistema explicativo más amplio. Es un concepto causal basado enteramente en la causalidad, y no en la voluntad. No es teleológico, sino meramente cuasi teleológico (*como si lo* fuera).

El concepto de conatus, desde un punto de vista ontológico, afirma que ***los procesos físicos de la vida (en su mayoría) tienden a tomar una dirección determinada (más vida) en lugar de cualquier otra (menos vida)*** , del mismo modo que podríamos proponer, por ejemplo, que «los cuerpos

102 Por ejemplo, un dedo extra o un cáncer de mama.

permanecen en estado de reposo o movimiento uniforme en línea recta a menos que actúe sobre ellos una fuerza» o que «las cargas iguales se repelen y las opuestas se atraen». Simplemente se refiere a ciertas necesidades causales o inercias para determinadas clases de objetos naturales (es decir, organismos vivos, no muertos ni materia inorgánica). Podemos decir, sencillamente: «las cosas son así» o «esa es su naturaleza». La idea de orientación inherente es lógicamente compatible con las ideas de ley natural y mecanismo físico.

Podemos argumentar que, así como a nivel subatómico (mecánica cuántica) los eventos pueden parecer espontáneos y naturales, y sin embargo, a mayor escala (de cuerpos físicos visibles), parecen regirse por leyes naturales, así también los eventos sin dirección de la materia inanimada, *en conjunto* (cuando se combinan en las estructuras específicas de la vida), pueden dar lugar a los eventos efectivamente direccionales de la materia animada. Aquí, de nuevo (como vimos en el debate sobre la voluntad en relación con las leyes de la física), lo que impide a algunos científicos admitir el conatus es su mentalidad [103]*reduccionista , su* negativa dogmática a considerar que «el todo puede ser más que la suma de las partes».

No se pretende ningún propósito consciente, y no hay nada místico ni metafísico en tal fuerza subyacente [104]. De hecho,

---

103 Digo "dogmática" porque es una doctrina a la que se adhiere sin pruebas específicas (es decir, sin experimentos ni fórmulas matemáticas que deriven lo vivo de lo inerte), sino *por anticipación.*

104 Se trata de un concepto secular, aunque los teístas conservan la libertad lógica de afirmar que este estado de cosas fue instituido por el Creador o está regulado por la Providencia, es decir, que la naturaleza fue o está programada de esa manera.

aunque el concepto de función orgánica puede haberse originado por analogía con el de objetivo consciente (manteniendo la idea de meta, pero omitiendo artificialmente su implicación de consciencia), la función volitiva puede considerarse, en última instancia, un subconjunto o un caso especial de la función orgánica, en el sentido de que el agente volitivo generalmente cree que está cumpliendo su propósito en la vida al perseguir sus objetivos.

Partiendo de esta base, podemos vislumbrar el desarrollo de una « ***ética natural*** », cuyo criterio de valor sea simplemente la «vida», o *summum bonum* . Sin embargo, la principal dificultad de tal empresa radicaría precisamente en alcanzar un consenso sobre el significado del término «vida», que puede entenderse de diversas maneras: en un sentido materialista, psicológico o espiritual, en referencia al individuo o de forma más universal, en una o varias vidas, etc. ¡Todos se declaran provida en un sentido u otro! Por ejemplo, quienes practican abortos. La pregunta es: ¿de quién es la vida? O: ¿qué tipo de vida? [105]Así, volvemos al punto de partida.

> Sin embargo, creo que los problemas lógicos son superables, probablemente mediante argumentos dialécticos o dilemáticos. Dichos argumentos pueden adoptar formas como: « **tanto si se prefiere Y como si noY, el requisito sigue siendo X en lugar de noX** » o « **tanto si se persigue X como noX, el resultado**

Del mismo modo, los animistas pueden suponer una «voluntad de la Naturaleza» subyacente.

[105] Por ejemplo, en el caso del aborto: "¿De quién es la vida?" – se dan prioridad a las necesidades o deseos de los adultos sobre los del feto; "¿Qué clase de vida?" – la vida del adulto que aborta queda marcada a partir de entonces por la decisión egoísta tomada.

> **sigue siendo Y en lugar de noY** », donde X y noX se refieren a intermediarios alternativos, e Y y noY a consecuencias alternativas. Ciertos medios son necesarios, cualesquiera que sean los fines que se persigan; y existen ciertos resultados generales, cualquiera que sea el camino elegido. Mediante este razonamiento teleológico podríamos alcanzar al menos un terreno común.

De ello se deduce que, *desde un punto de vista biológico, el alma y sus facultades y funciones (cognición, voluntad y valoración) no deben considerarse diferentes de los demás órganos del organismo vivo que las poseen, ya sean físicos o mentales* . Los «órganos» espirituales son igualmente funcionales, orientados al mantenimiento y la perpetuación de la vida. Su complejidad, en comparación con otros órganos, les confiere mayor sensibilidad, flexibilidad y capacidad para cumplir dicha función; pero, precisamente esta ventaja, también incrementa las posibilidades y probabilidades de error y fallo.

El imperativo *natural* de la vida, inherente a todos los organismos como una especie de conatus, se transforma en un imperativo *ético* en los seres específicamente conscientes y volitivos, en proporción a sus capacidades cognitivas y libertad de voluntad. En los animales inferiores, la cognición y la voluntad funcionan instintivamente, mientras que en los animales superiores, la elección consciente se vuelve progresivamente más activa, alcanzando su punto máximo en los humanos; y, de hecho, en estas últimas especies, también existe una gama de comportamientos, que depende del desarrollo espiritual de cada individuo.

Por último, cabe señalar que nuestra definición anterior de función orgánica es lo suficientemente amplia como para

incluir no solo las funciones de los órganos de organismos individuales, sino también las de *poblaciones* de organismos. La reproducción implica, como mínimo, la transmisión de la vida; pero en muchas especies (incluso en algunas plantas), los progenitores siguen manteniendo (por ejemplo, alimentando, protegiendo, educando) a su descendencia durante un tiempo. Los individuos no directamente emparentados pueden ayudarse mutuamente dentro de diversas estructuras sociales, en grupos de distintos tamaños (como una pequeña tribu de hormigas o un gran estado-nación humano).

Además, diferentes especies pueden comportarse de forma simbiótica, favoreciendo la vida de las demás. A veces, no solo se benefician mutuamente, sino que son unilateral o mutuamente dependientes. Una especie puede cultivar activamente a otra para alimentarse de ella. La selección natural puede ser beneficiosa para el grupo seleccionado, ya que evita el agotamiento de los recursos ambientales. Incluso cuando no se manifiesta ningún beneficio para la víctima, se puede afirmar que una especie que se alimenta de otra cumple la función de mantener en la Tierra la vida en sí misma, la diversidad de la vida o formas de vida superiores.

Aunque no se puede decir que la materia inanimada en sí misma tenga funciones, podemos decir, por supuesto, que se ***utiliza*** En muchos procesos vitales inconscientes, por ejemplo, las plantas utilizan nitrógeno y luz solar para su crecimiento. Esto amplía el concepto de utilidad que presentamos anteriormente en relación con los propósitos conscientes.

En conclusión, hemos demostrado que es posible formalizar el «funcionalismo», haciendo referencia únicamente a la causalidad y al carácter común de ciertas entidades naturales

denominadas vida. De este modo, hemos demostrado la concepción de eventos cuasi-intencionales de naturaleza inconsciente y hemos justificado el discurso teleológico sobre esta base.

3. La continuidad de la vida

Como vimos en la sección anterior, la gran mayoría de las características y procesos de los órganos de los organismos vivos tienen «funciones», es decir, desempeñan un papel causal en el mantenimiento de la vida. Este objeto de funcionamiento orgánico, es decir, la «vida», puede entenderse en muchos niveles. En una primera fase, lo aplicamos a los factores fisiológicos del ser vivo individual. Posteriormente, con respecto a la creciente complejidad de la vida animal y humana, lo aplicamos a los factores psicológicos, mentales y espirituales.

a. Uno de los grandes descubrimientos de la biología moderna es que, a pesar de sus numerosas diferencias, todos los organismos vivos están compuestos por una o más células diminutas, visibles para todos bajo el microscopio [106]. Algunas células carecen de núcleo (procariotas); otras lo poseen (eucariotas). Las primeras incluyen bacterias y otros organismos unicelulares; las segundas, organismos tanto unicelulares como multicelulares (plantas, hongos, animales y humanos), compuestos por miles de millones de células. Así, cuando nos referimos a una planta de patata, un gato o un hombre o una mujer como un organismo individual, en

106 Los virus no son células; sin embargo, no son organismos independientes, sino más bien conjuntos de material genético y proteínas que se multiplican de forma parasitaria.

realidad estamos hablando de una agrupación simbiótica de organismos más pequeños (las células que componen los órganos que conforman el organismo completo).

Tras una reflexión más profunda, resulta evidente que la vida no es solo un fenómeno individual, sino que se aplica a las poblaciones. Esto no es una mera metáfora: en muchas especies, el individuo no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir durante un tiempo significativo aislado del grupo (unidad familiar o mayor) al que pertenece. En efecto, el grupo es el organismo y el individuo es un mero órgano del mismo, con una función específica en relación con el conjunto (por ejemplo, una abeja en una colmena). Es un prejuicio de la concepción humana considerar «un organismo» como algo cuyos órganos son necesariamente contiguos e inseparables. También podemos considerar lógicamente como «un organismo» una entidad cuyas partes pueden desplazarse a cierta distancia unas de otras durante un tiempo, siempre que las interacciones entre ellas sean suficientemente importantes para el conjunto.

Además, dado que todos los seres vivos se reproducen, podemos considerar a la descendencia como órganos de sus progenitores, y a los progenitores como órganos de su descendencia. Nuevamente, estas no son meras palabras, sino que reflejan continuidades materiales y temporales. En algunas especies, especialmente entre los animales superiores y los humanos, el comportamiento, la información y las posesiones materiales también se transmiten de generación en generación. Estas herencias genéticas y culturales se ignoran artificialmente al conceptualizar individuos discretos. Asimismo, los progenitores (plantas o animales) pueden sustentar la vida de su descendencia durante un tiempo: alimentándola, protegiéndola del frío, resguardándola de los depredadores, etc. A veces, la

descendencia, a su vez, sirve a los progenitores de diversas maneras, e incluso puede servirse entre sí (lo que nos remite a los grupos mencionados anteriormente). Por lo tanto, cualquier línea de organismos vivos puede considerarse, en última instancia, como un único organismo que cambia de forma con el tiempo, dividiéndose y fusionándose.

Así, al menos algunos grupos de dos o más organismos vivos pueden considerarse organismos únicos con partes separables, cuya función es asegurar la subsistencia y mejorar la vida del conjunto, como en el caso de órganos unidos, pero con mayor flexibilidad. Este concepto es aplicable a la continuidad generacional en cualquier linaje familiar, así como a grupos poblacionales que pueden incluir numerosas familias.

Las relaciones causales implicadas en tales continuidades espaciales y temporales, así como materiales, mentales y espirituales, se basan fundamentalmente en la siguiente fórmula: « ***sin el órgano, el organismo no podría vivir o tendría mucha más dificultad para hacerlo; con el órgano, las posibilidades del organismo se hacen posibles o aumentan*** ». Esta fórmula se aplica claramente a partes de los individuos y a individuos dentro de grupos. Si nos extirpan el corazón, morimos; si nos cortan la mano izquierda, nuestras posibilidades de supervivencia disminuyen; sin nuestros padres, no naceríamos ni sobreviviríamos mucho tiempo después del nacimiento; sin las generaciones más jóvenes, las mayores están condenadas en cuanto se debilitan; si nos excluyeran de la sociedad, la mayoría de nosotros moriríamos rápidamente.

Todo esto sugiere *la continuidad de la vida* . Además, la vida es verdaderamente uniforme en un sentido material, como lo indica otro hallazgo crucial de la ciencia moderna: *la*

universalidad del material genético de la vida (ADN) . También podemos señalar numerosas similitudes anatómicas, metabólicas, conductuales y de otro tipo entre los seres vivos para reforzar y ampliar el concepto de continuidad. Por ejemplo, la observación de que la ontogenia reproduce la filogenia (cómo un feto humano se asemeja sucesivamente a un pez, luego a un reptil y finalmente a un mamífero inferior con cola) es impresionante.

b. Podríamos ir un paso más allá en esta perspectiva más amplia sobre la vida y argumentar, de forma especulativa, que en última instancia *toda la vida es una* , es decir, que todos los organismos vivos en la Tierra son aparentemente parte integrante de un mismo organismo viviente gigante. Esto se plantea aquí no para «probar» alguna tesis predilecta, sino simplemente para poner en perspectiva la continuidad de la vida, llevando el concepto al extremo con fines argumentativos.

La perspectiva ecológica es fundamental en este contexto. Cada organismo vivo habita un entorno *mineral* en constante cambio debido a causas físicas (como los rayos del sol, la formación o el deshielo en los polos terrestres, el viento, la lluvia, las inundaciones, etc.). Además, este entorno se ve constantemente alterado por dicho organismo, consciente o inconscientemente. Asimismo, dentro de este organismo, las especies e individuos vecinos conforman el entorno *orgánico* mutuo en cualquier momento y lugar, junto con el entorno mineral circundante. Las plantas compiten entre sí por espacio y recursos minerales; a veces, cooperan eficazmente, como cuando una especie proporciona los compuestos químicos que necesita otra; la vida vegetal constituye un escenario cambiante para la vida animal; los animales destruyen, cultivan y consumen plantas; cazan, crían y consumen otros animales. Por lo tanto, el entorno vegetal y

animal también se encuentra en constante transformación. Las especies de una misma región geográfica interactúan entre sí, al igual que los individuos de un mismo grupo. Todos los seres vivos en un entorno determinado interactúan de forma muy dinámica y se influyen mutuamente en diversos grados a lo largo del tiempo.

Como se mencionó anteriormente, a veces existen simbiosis entre individuos o grupos de diferentes especies o géneros. Por ejemplo, uno puede alimentar y proteger a otro, y alimentarse de él o ser protegido por él, como en las relaciones entre los humanos y el trigo, el ganado o los perros. Más aún, podríamos interpretar la situación en la que un organismo se alimenta de otro como un intercambio de partes entre dos entidades vivientes, donde una parte de sí misma se alimenta de otra, moviendo materia y energía a su alrededor. Sobre esta base, podríamos argumentar que es «natural» que un león se coma a una gacela, y que la gacela cumple su función en el contexto más amplio al ser devorada. Una especie se convierte en tributaria de otra.

Si consideramos de un solo vistazo la historia de la vida en la Tierra [107], desde su aparición hace unos 3700 millones de años, aproximadamente 800 millones de años después de la formación del planeta, resulta bastante *plausible pensar* que se trata de un único organismo que, con el tiempo, se ha dividido en multitud de "órganos separados" (individuos) compuestos por multitud de "órganos unidos" (componentes

[107] No pretendo describir esta historia en detalle, pero recomiendo a todo lector que se informe sobre ella y se familiarice con los descubrimientos y teorías científicas actuales. Existen muchos libros excelentes sobre el tema y, por supuesto, hay mucho material interesante en internet.

de los individuos) [108]. Cada uno de estos "órganos" del organismo completo nace, se mueve, se reproduce con otros, cambia y desaparece, en respuesta a las condiciones cambiantes dentro del propio organismo (el entorno orgánico) y su entorno mineral, tendiendo siempre a la conservación de la vida como tal, la vida que reside en él; la vida no es otra cosa que esta misma tendencia conductual.

Es posible que alguna extrapolación de este tipo resulte útil para el desarrollo de una ética natural. Algunos ecologistas utilizan la idea de *la unidad de la vida* para fomentar la protección generalizada de la naturaleza, en una época en que la humanidad la destruye cada vez más. Algunos sostienen que esto es excesivo y utópico, aunque dudo que la humanidad llegue a ser culpable de un altruismo autodestructivo. Sin duda, es posible concebir un modelo equilibrado que establezca *jerarquías de valores razonables* , que tengan debidamente en cuenta las necesidades sociales humanas y que, al mismo tiempo, se centren en la máxima protección de la vida en la Tierra.

---

108 Me refiero, por supuesto, a la autorreplicación de los primeros organismos unicelulares —los procariotas—, seguidos hace unos 1800 millones de años por los eucariotas; y luego a los primeros organismos multicelulares, las algas agregadas, que aparecieron hace unos 1500 millones de años. Los animales surgieron mucho más tarde, hace menos de 600 millones de años.

14. CAPÍTULO CATORCE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 15 (secciones 1 y 2).

MÁS SOBRE LA EVOLUCIÓN

1. Darwinismo social

Desde sus inicios en la segunda mitad del siglo XIX, el darwinismo ha ejercido una gran influencia más allá del ámbito de la biología propiamente dicha, abarcando teorías y comentarios éticos, económicos, sociales y políticos, algunos de los cuales han sido perniciosos. Bajo el término «darwinismo social», se impulsó el racismo, la explotación y la violencia, causando un gran sufrimiento a muchas personas. Si bien existían ideas similares antes de que Darwin publicara sus teorías, estas adquirieron credibilidad y prestigio gracias a su superficial asociación con una obra tan importante de la ciencia biológica. Utilizando un discurso pseudocientífico derivado del darwinismo, ideologías como la de Hitler pudieron, a partir de entonces, pretender justificar la conquista y la dominación.

Conceptos como «la lucha por la existencia» y «la supervivencia del más apto» parecían cargados de significado, sugiriendo que la biología justificaba prácticas

sociales crueles y despiadadas, que enfrentaban a las personas entre sí y dictaminaban que quien ganara la contienda merecía la victoria por derecho propio. Alternativamente, la necesidad de «adaptación al entorno» podía interpretarse como un llamado biológico a integrarse socialmente y no causar problemas, a aceptar y no rebelarse, a someterse a los poderes fácticos. Esta doctrina servía tanto para justificar a los opresores como para mantener dóciles a sus víctimas.

Aquí nos planteamos la siguiente pregunta: ¿es lógicamente apropiado este razonamiento? Dado que, desde un punto de vista biológico, la sociedad humana es una agrupación poblacional ordinaria, cabría inferir que tales conceptos pueden aplicarse legítimamente a ella. Pero si existen errores conceptuales ocultos en este discurso, ¿cuáles son? Es decir, ¿cuáles son los límites de los conceptos darwinianos de evolución?

Para empezar, conviene admitir que el error conceptual no recae enteramente en los darwinistas sociales: el propio Darwin les proporcionó una *terminología engañosa* . Términos como «lucha», «el más apto» y «adaptación» fueron sin duda elegidos como aproximaciones para ilustrar ciertos aspectos de la evolución, pero los ignorantes y sus manipuladores podían interpretarlos fácilmente como una confirmación de la «ley de la selva» en la sociedad. En principio, desde un punto de vista epistemológico, estas elecciones eran legítimas; a medida que nuestro conocimiento se desarrolla, con frecuencia ampliamos y contraemos el significado de las palabras existentes para adaptarlas a nuevos datos. Sin embargo, fueron desafortunadas, ya que se prestaban fácilmente a un uso indebido.

Paradójicamente, estos términos se basan en la experiencia humana (y animal, o al menos en la de animales superiores), pero el biólogo los aplica *por analogía* a toda la gama de seres vivos (incluidas bacterias y plantas), otorgándoles así connotaciones nuevas y especializadas. Posteriormente, el darwinista social retoma estos mismos términos, reaplicándolos a la sociedad humana, en vista de su carácter antropomórfico, pasando por alto las intenciones precisas del biólogo y concentrándose exclusivamente en las imágenes que proyectan superficialmente gracias a sus significados originales. Si bien los términos han regresado a su ámbito original, entretanto han adquirido sutiles significados etológicos.

Así, la expresión «lucha por la existencia» proyecta una imagen de lucha por la supervivencia contra adversidades y enemigos poderosos; la expresión «supervivencia del más apto» implica que, en esta lucha a vida o muerte, quienquiera que gane es, naturalmente, el mejor, quien de hecho merecía el éxito desde el principio, como se demostró a posteriori; la expresión «adaptación al entorno» sugiere un escenario de sumisión, con el que los perdedores, si es que sobreviven, deben conformarse, sirviendo a sus amos y con el rabo entre las piernas. Estas dramáticas connotaciones fueron convenientemente adoptadas por los darwinistas sociales, bajo el pretexto de que provenían de la biología.

Lo que estas frases tienen en común, en su sentido original, antes de que el darwinismo las utilizara como expresiones biológicas, es la *conciencia y la voluntad humanas (o animales) subyacentes* que implican. Cuando la biología las adoptó, las aplicó indiscriminadamente a organismos que carecían de estas facultades, especialmente bacterias y plantas. Además, los aspectos más duros de las palabras originales simplemente se abandonaron en favor de

aplicaciones más amplias y suaves. Por ejemplo, cuando aparecía en la naturaleza una flor con un color más brillante que antes, más atractiva para los insectos polinizadores, los biólogos la catalogaban como una «adaptación», una maniobra en la «lucha» y una mayor «aptitud».

Además de esta apropiación terminológica errónea, el darwinismo social implica graves malentendidos de los *conceptos* del darwinismo biológico. Evidentemente, no se puede decir que las bacterias y las plantas tengan propósitos, ya que carecen de conciencia y voluntad; sus «acciones» solo pueden considerarse, en el mejor de los casos, como cuasi-intencionales, en el sentido de que aparentemente tienen una dirección común: la perpetuación de la vida. Así, la flor de nuestro ejemplo no «hizo» nada que pudiera caracterizarse literalmente como adaptación, lucha o mejora; la flor no puede atribuirse ningún mérito por su evolución. Según el darwinismo, solo hubo mutaciones genéticas aleatorias que resultaron ser físicamente compatibles con las condiciones del entorno.

El concepto de lucha por la existencia, tal como lo entiende la biología, engloba todos los patrones de comportamiento posibles bajo el mismo concepto. No se limita a situaciones de conflicto o incluso de dificultad, sino que abarca todos los aspectos de la vida de los individuos y las poblaciones que resultan beneficiosos para ellos. Desde esta perspectiva amplia, la cooperación, el compartir, el servicio mutuo y la simbiosis son igualmente formas de «lucha»: son estrategias adoptadas por los organismos implicados —consciente o inconscientemente, según el caso— para mejorar su propia vida mediante el intercambio de bienes y la división del trabajo. Incluso el verdadero altruismo (hasta el punto del autosacrificio) puede asimilarse a este concepto, si se concibe a los individuos o grupos como partes de un mismo

todo. La tolerancia y la paz también son estrategias. El darwinismo social, de forma necia o astuta, ignora estos matices.

Además, los darwinistas sociales malinterpretan la selección natural. La supervivencia no es producto de la conquista ni, al menos, de un compromiso en una lucha dramática del organismo con otros organismos y con el medio ambiente. La supervivencia, incluso para los humanos, no es prueba de una aptitud innata ni de mérito personal; las cosas no son tan simples, ordenadas ni satisfactorias [109]. Como Darwin se encargó de recalcar, la supervivencia es principalmente una cuestión de pura *suerte* . La ley de las probabilidades hace que algunos individuos o grupos sobrevivan y otros mueran, sin tener en cuenta su potencial genético.

Por ejemplo, un árbol urbano tiene miles de semillas; la mayoría caen en la acera, sin posibilidad de germinar; una o dos pueden caer en el césped bajo el árbol y no ser recogidas por el jardinero, dando lugar cada una a una plántula; luego llega la cortadora de césped y pone fin a ese intento, aunque una plántula puede quedar sin germinar y seguir creciendo durante un tiempo. En este ejemplo, todas las semillas tienen un contenido genético de valor más o menos igual para el desarrollo de la vida, aunque algunas pueden ser más robustas y fértiles que otras; pero generalmente es el mero azar, y *no* su potencial genético relativo, lo que determina cuál sobrevivió finalmente.

La misma verdad se aplica a todas las vidas individuales. Un rayo puede caer sobre un árbol, que se desploma y mata al mono dominante de un grupo —supuestamente, el mejor ejemplar genético—; no murió por ninguna deficiencia

109 Si fuera tan evidente, ¡todo el mundo creería en Dios y Job jamás habría escrito su libro!

inherente, sino por mala suerte; no había ningún defecto en su constitución que lo diferenciara de sus congéneres, que lo condenara a la extinción genética (suponiendo que no hubiera tenido descendencia antes); simplemente estaba en el lugar equivocado, en el momento equivocado. Al igual que el árbol. Los árboles y monos que se salvaron de ese accidente de la naturaleza pueden, de hecho, ser genéticamente mucho más débiles y, a largo plazo, tener menos posibilidades de supervivencia, de modo que el acervo genético mundial se ha empobrecido a causa de esas dos muertes.

De manera similar, en lo que respecta a las especies enteras: la existencia de la especie humana actual se debe, según la biología, a la extinción masiva de los dinosaurios hace unos 65 millones de años, cuando un meteorito gigante impactó contra la Tierra. Los dinosaurios estaban eminentemente adaptados a la vida aquí, más que los mamíferos, ya que los primeros prosperaron mucho mejor que los segundos durante más de 130 millones de años, manteniéndolos pequeños e insignificantes. Solo después de que estas especies esencialmente más aptas desaparecieran, los mamíferos (aquellos que sobrevivieron al cataclismo) pudieron surgir, diversificarse y crecer, dando origen finalmente a la especie humana.

Es posible que, si los dinosaurios hubieran sobrevivido, con el tiempo hubieran dado origen a especies muy superiores a la humana (es decir, más inteligentes y poderosas, en el mejor sentido de la palabra). Quizás las cepas genéticas que sobrevivieron a la catástrofe y dieron origen a la especie humana eran muy inferiores en todos los aspectos, salvo por un golpe de suerte. Se podría argumentar, por supuesto, que los mamíferos demostraron ser más aptos por el mero hecho de haber sobrevivido; su aptitud consistía presumiblemente

en ser más pequeños (menos de 25 kg) y, por lo tanto, capaces de protegerse de las convulsiones físicas que aniquilaron a los dinosaurios (aunque no a todos, cabe señalar, ya que los reptiles, las aves y otros de sus descendientes persisten). Pero este argumento es bastante circular, porque equipara los eventos excepcionales con los eventos rutinarios.

La aptitud, o capacidad de adaptación, no debe interpretarse como una habilidad innata para prevenir desastres. En el ejemplo anterior del árbol y el mono alcanzados por un rayo, el fenómeno natural habría matado a cualquier otro árbol y mono que se encontraran allí en ese momento. Los árboles y monos que sobrevivieron no presentaban características particularmente diferentes; nada los salvó salvo la casualidad. En particular, los monos supervivientes no presintieron la llegada del rayo ni se dispersaron.

Tras reflexiones similares, algunos comentaristas han sugerido que la expresión «supervivencia del más afortunado» sería más precisa. O, para ser más exactos, podríamos decir que, dentro del grupo de individuos biológicamente *aptos* para sobrevivir en un entorno determinado, los más aptos no siempre son los más afortunados. Los individuos que logran sobrevivir no son necesariamente los candidatos ideales. Me estremece pensar en todos los genes valiosos destruidos por desastres naturales, guerras humanas y la devastación ambiental. El nuestro no es «el mejor de los mundos posibles».

El concepto de aptitud (tal como se describe aquí) es erróneo no solo porque ignora el importante factor de la suerte, sino también porque se aplica de manera indiferenciada al organismo o especie en su conjunto, en lugar de a características específicas, y luego se utiliza con fines

comparativos. Debe tenerse en cuenta que (a) cada aptitud es relativa: lo que es apto en un aspecto puede ser inadecuado en otros; y (b) la aptitud general es un promedio: el mismo individuo o grupo puede tener más características que suelen ser más aptas que características que suelen ser menos aptas, y por lo tanto ser declarado "en general apto"; por consiguiente, (c) las comparaciones de aptitud entre individuos o especies no son muy significativas, ya que necesariamente intervienen diferentes circunstancias en sus respectivas vidas.

Si un hombre es devorado por un tigre, eso no prueba que el tigre pertenezca a una especie superior a la del hombre. Simplemente significa que el tigre es físicamente más fuerte que el hombre. Sigue siendo cierto que, en otros aspectos, el hombre es superior al tigre, ya sea por haber inventado una lanza o un arma que lo mate a distancia, o simplemente por su habilidad para escribir poesía. Si la especie humana termina extinguiendo a la especie del tigre, eso no prueba que esta última no fuera apta para la vida en la Tierra. Simplemente demuestra la estupidez y la miopía de la humanidad. De manera similar, en la sociedad humana: si un matón mata a un caballero, o un nazi mata a un judío, solo demuestra que el primero fue más violento, y ciertamente no prueba su mayor valor moral o social. No se demuestra que la víctima sea genéticamente deficiente o constitucionalmente menos viable.

2. Darwinismo espiritual

Quienes creen en el darwinismo social suelen envanecerse pensando que pertenecen a la clase de los más aptos; a la

élite superior y hermosa; a la élite dominante. Yo diría que un impacto más lógico del darwinismo sería hacernos más amables y comprensivos con otras criaturas. Al menos, ese es su impacto en mí. Una vez que comprendemos que todos estamos hechos de la misma materia, solo variaciones genéticas, nos sentimos más cercanos a otras personas, a otros pueblos y a otras especies.

El darwinismo social promovió una cultura de racismo, alegando una base genética para sus evaluaciones colectivas de los pueblos. Pero el «valor» de una persona no reside en sus genes, sino en lo que hace con ellos: en su «virtud». La dignidad de un ser humano, al igual que la de un animal, radica en cómo responde a los desafíos de la vida con los medios a su alcance, en el uso que hace de sus facultades cognitivas y volitivas. En el caso de los humanos, la posibilidad y la necesidad de la decencia hacia los demás parecen esenciales, ya que la violencia, el odio y el miedo, a la larga, perjudican a todos, aunque a corto plazo puedan parecer ventajosos para algunos. Nada en la ciencia biológica justifica la interpretación de que la guerra, de unos contra otros o de todos contra todos, sea natural. Para criaturas como nosotros, dotadas de razón y libre albedrío, la sabiduría, la bondad y la inteligencia son, sin duda, el mejor camino.

Resulta interesante observar que la imagen de la sociedad humana proyectada por los darwinistas sociales coincide a la perfección con la representación tradicional del egoísta avaro y codicioso, que se aprovecha de todos los que se interponen en su camino y toma lo que quiere siempre que puede. Esto revela la esencia del darwinismo social: una doctrina estrecha de miras diseñada para justificar los intereses egoístas y la injusticia social que de ellos se deriva. En lugar de este comportamiento irracional, que propaga el

sufrimiento, se podría proponer un interés propio ilustrado que considere las consecuencias a largo plazo de las propias acciones. En términos darwinistas, se podría decir que solo la justicia, la paz y el amor (disculpen los clichés [110]) tienen probabilidades de garantizar, con el tiempo, la supervivencia de la vida humana y de la vida en general.

En definitiva, todo se reduce a la calidad de vida. ¿En qué tipo de mundo queremos vivir: un lugar oscuro de estupidez y conflicto, muerte y destrucción, o un lugar resplandeciente de sabiduría y armonía, vida y progreso? Por supuesto, las filosofías y religiones utópicas también pueden causar mucho daño, pero no por ello deben ignorarse, ya que representan los intentos de la humanidad por profundizar en estas cuestiones.

¿Puede el darwinismo, correctamente concebido (y no como algunos lo han malinterpretado históricamente), contribuir a las humanidades (es decir, al discurso ético, social, económico y político)? El marco temporal de la evolución biológica es muy extenso, mucho más extenso que la historia de la humanidad. Las humanidades se basan principalmente en esta última para obtener datos empíricos y predecir qué formas de comportamiento y organización social probablemente resulten beneficiosas o perjudiciales para los individuos, los grupos humanos o la humanidad en su conjunto. La supervivencia de la especie humana (y de otras) es un criterio legítimo de juicio para las humanidades,

[110] En principio, la mayoría estaría de acuerdo con estas generalidades «políticamente correctas». Sin embargo, algunos consideran la «paz y el amor» como absolutos que uno debe imponerse sin importar si la otra parte también lo hace. Con eso, me resulta difícil estar de acuerdo: uno tiene el derecho y el deber de defenderse cuando sea necesario. Por eso también debería mencionarse la «justicia», que garantiza el equilibrio.

derivado de la biología. Pero dentro de ese amplio marco, son posibles muchas conjeturas, entre las cuales solo podemos juzgar con referencia a la historia, aunque sea de forma aproximada. Muchas preguntas a las que se enfrenta la humanidad siguen sin respuesta, ya sea que recurramos a la biología o a la historia, por la sencilla razón de que abordan cuestiones novedosas que no tienen precedentes en el pasado.

En cualquier caso, en este trabajo hemos visto la *especificidad* de los seres humanos en cuanto a su grado de conciencia y voluntad en comparación con otros animales. Estas dos diferencias son lo suficientemente radicales como para sugerir que, cualesquiera que sean las conclusiones a las que la biología pueda llegar con respecto a la vida en general, debe reconsiderarlas con sumo cuidado al intentar aplicarlas específicamente al *Homo sapiens* . Una especie que presenta distinciones tan importantes inevitablemente estará sujeta a consideraciones biológicas más específicas y menos mecanicistas. Nuestro destino no puede dejarse al azar. Si los humanos tienen la capacidad de elegir, entonces su naturaleza es recurrir al discurso ético para que les ayude a decidir de manera meditada qué camino seguir.

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

consiguiente, *los criterios* de éxito o fracaso pueden ser diferentes para los humanos que para otras especies.

Una persona puede tener éxito material pero fracasar estrepitosamente en otras dimensiones de su ser. Otra puede fracasar en el ámbito material pero tener éxito en el intelectual o espiritual. ¿Quién está mejor? Si insistimos en aplicar la «perpetuación genética» como la única norma biológica concebible, preferiremos la primera opción. Pero si admitimos que, en el plano humano, pueden intervenir otros factores, podríamos preferir la segunda. Lo cierto es que muchas personas ya no están sujetas al instinto reproductivo y optan por tener una vida sexual sin procrear, o por hacerse monjes o monjas.

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

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

superó todas las demás consideraciones en las actividades materiales de los organismos que la poseían.

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

15. CAPÍTULO QUINCE

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 17.

ALGUNOS TEMAS EN DEONTOLOGÍA

La deontología es un tema muy extenso que solo podemos abordar superficialmente en este volumen. Ya he hecho algunas observaciones al respecto en capítulos anteriores y en trabajos previos [111]; aquí considero oportuno añadir algunos comentarios.

1. Fundamentos de la ética

El término «deontología» puede referirse al estudio teórico y la fundamentación de la ética, sin preferencia inicial por ningún sistema ético en particular; otro término para esto es «metaética». Esta disciplina filosófica se ocupa de la forma, más que del contenido, de la ética: cómo se estructuran los sistemas éticos, las formas lógicas y los argumentos que se utilizan en ellos, cómo se establecen inicialmente los

[111] Véanse los capítulos 3.4, 10.3 y 13.2, aquí; también el capítulo 13 de *Lógica Judaica* .

estándares o normas («axiología» [112]) y, en definitiva, todas las cuestiones ontológicas y epistemológicas relativas al juicio ético.

La deontología, por ejemplo, hará hincapié en que ***los conceptos de vida, conciencia y voluntad son fundamentales para cualquier afirmación o sistema ético*** .

- El discurso ético solo puede referirse a los seres vivos. Las entidades inanimadas (por ejemplo, una mesa o una molécula) no tienen nada que perder, pues sus límites son fluidos y arbitrarios. Podemos romper un diamante o desintegrarlo, pero no pierde nada. Los seres vivos, en cambio, sí tienen cosas que perder: su integridad física y su vida, que pueden resultar dañadas o destruidas. Un microbio no es simplemente una mezcla de materia; si lo matamos, la materia permanece, pero deja de comportarse como una célula viva.
- El discurso ético es inútil para los organismos inconscientes, ya que no tienen forma de adquirir conocimiento sobre él. Consideramos que algunas cosas son beneficiosas y otras perjudiciales para las plantas o los microbios, pero el conocimiento de estas cosas nos concierne a nosotros, no a las plantas ni a los microbios. Dicho conocimiento nos indica a los humanos cómo cultivarlos, presumiblemente para consumirlos o utilizarlos de alguna otra manera; por lo tanto, constituye un subconjunto de la ética humana. Los animales pueden adquirir cierto conocimiento y, por consiguiente, es

[112] El término axiología se usa a menudo en el sentido amplio que aquí le doy a la deontología. Prefiero usar el término axiología de forma más específica en relación con la cuestión del establecimiento de normas, debido a su similitud con la palabra axioma (ambas tienen la misma raíz griega, 'valor').

posible que aprendan hechos o comportamientos (por ejemplo, de sus padres) que protejan y favorezcan su supervivencia.

- El discurso ético presupone la voluntad. Si el organismo consciente carece de voluntad, ninguna proposición ética que lo afecte tiene sentido, ya que, en cualquier caso, no puede hacer nada más que lo que esté haciendo en las circunstancias en cuestión. La ética se aplica a los organismos con libre albedrío, es decir, a los humanos y a los animales superiores.

En última instancia, por supuesto, la ética es prerrogativa de los seres humanos, quienes no solo están vivos, conscientes y tienen voluntad propia, sino que además son capaces de razonar sobre ética en general, formular y comprender proposiciones éticas específicas, y supervisar y gestionar su propio comportamiento de forma sistemática. De nada sirve investigar y escribir sobre ética si el sujeto de la misma es incapaz de leerla o comprenderla.

Imperativos, prohibiciones, permisos y exenciones: todas estas afirmaciones, cualquiera que sea su contenido específico, presuponen lógicamente que el sujeto posee cierta racionalidad y libre albedrío [113]. Es absurdo (contradictorio) hacer o implicar afirmaciones como: «no

[113] Immanuel Kant parece considerar que conocemos nuestra libertad indirectamente a partir de nuestro «sentido del deber» y de la consideración lógica de que el deber solo tiene sentido para un agente libre. Esto, por supuesto, es un disparate. El sentido del libre albedrío es, en mi opinión, mucho más radical que el del deber. Además, no estoy del todo seguro de que tengamos un sentido innato del deber; nuestras intuiciones del deber son derivadas, no primarias. Incluso lógicamente, la libertad sin deber no es algo inconcebible; en cierto sentido, consideramos que Dios está libre incluso de deberes.

hagas referencia a los conceptos de conciencia o voluntad en tu discurso», puesto que decir «no» implica tener consciencia y capacidad de elección.

Por supuesto, la voluntad es (como hemos visto) algo muy difícil de definir y demostrar por completo, porque es —al igual que la conciencia y los sentimientos— un objeto *primario* de la experiencia. No se asemeja a otra cosa con la que pueda compararse y reducirse; es algo *sui generis* , un elemento fundamental de la experiencia. No existe fundamento lógico para excluir la voluntad del ámbito de la existencia, simplemente porque no pueda describirse completamente en términos de fenómenos materiales o mentales. Basta con señalar que es algo que experimentamos de manera distintiva (a través del «autoconocimiento», la «intuición introspectiva» o la «apercepción», como queramos llamarlo). No la concebimos, cabe destacar, simplemente como una generalidad, sino que experimentamos de manera distintiva actos particulares de voluntad en nuestro interior.

La mayoría de las proposiciones y razonamientos humanos sobre la causalidad giran en torno a la voluntad y conceptos afines. Si bien el mundo natural, o la causalidad, nos preocupa profundamente en nuestro día a día, también reflexionamos constantemente sobre nuestro lugar en ese mundo y en la sociedad, así como sobre nuestro mundo interior. Todo este pensamiento tiene que ver esencialmente con la voluntad y conceptos causales relacionados, incluidos los conceptos éticos.

Como hemos visto, las modalidades éticas (es decir, imperativos, prohibiciones, permisos, exenciones) tienen que ver con el ámbito de lo posible. Lo imposible en cualquier sentido no pertenece al ámbito de la ética (salvo para negar

la responsabilidad). Con respecto a cualquier ámbito al que nos enfrentemos (naturaleza, sociedad, nuestra propia psique), conviene tener presentes las siguientes verdades:

- Algunas cosas son inevitables; algunos acontecimientos futuros son necesarios por naturaleza, sin importar lo que alguien (excepto quizás Dios) haga para evitarlos. *Por el contrario* , algunas cosas no pueden suceder, sin importar lo que alguien intente hacer que sucedan.
- Para algunos agentes con voluntad propia, ciertas cosas son inevitables (o inviables), pero no para otros. O lo son en un momento dado, pero no en otro. O bajo ciertas condiciones, pero no bajo otras.
- Algunas cosas inevitablemente sucederán, *a menos que* hagamos un esfuerzo decidido por prevenirlas (por ejemplo, un desastre natural, una guerra o una crisis nerviosa). Otras cosas inevitablemente no sucederán, *a menos que* actuemos de manera oportuna y adecuada para que sucedan (por ejemplo, un edificio, un sistema social o un desarrollo psicológico).
- Para evitar que los peligros se materialicen, suele ser necesario ser consciente de que lo que está en juego es peligroso, evitable y probable si no se toman medidas. Del mismo modo, para lograr algún valor positivo, suele ser necesario identificarlo como tal y creer en la posibilidad de alcanzarlo, así como reconocer la necesidad de esforzarse para conseguirlo.

En lo que respecta a la «libertad de la voluntad», esta frase —como ya se ha señalado— se refiere más precisamente a la libertad del alma para querer, independientemente de las influencias contrarias que se acumulen. Desde una perspectiva budista, donde se niega radicalmente el concepto

de «alma» o «yo», podríamos identificar la libertad de la voluntad con la de «lo incondicionado»; es decir, es la «naturaleza búdica» de cada uno la que es libre, y solo alcanzamos la verdadera libertad al llegar a ese lugar dentro de nuestra psique y permanecer en él.

Por otro lado, según la psicología budista, nos conmueve profundamente el «deseo». En este contexto, quizás convenga distinguir entre «deseo general» y «deseo particular». El primer concepto se refiere a la base emocional del deseo en sí, un sustrato difuso sin objeto específico; mientras que el segundo se refiere a la aplicación del deseo general a un objeto particular (por ejemplo, una persona amada), a menudo simplemente por una fantasía u otro pretexto.[114]

Numerosas influencias impactan en cualquier acto de voluntad; algunas lo facilitan, otras lo dificultan. Como hemos visto, las influencias pueden ser factores externos que condicionan el acto volitivo al ser percibidos o concebidos por el agente. Los factores mentales de diversa índole también suelen influir en distintos grados. Algunas influencias son simples, efímeras y *puntuales* ; mientras que otras parecen ser más complejas y profundamente arraigadas. Los hábitos, por ejemplo, se producen y refuerzan mediante la repetición. Las obsesiones y compulsiones implican

---

114 Si las emociones experimentadas son suficientemente distintivas, podríamos subdividir el deseo general en categorías amplias (intermedias) como "lujuria sexual", "lujuria de poder", "avaricia", "avaricia", "anhelo de fama", etc. Esto supone que no solo sentimos un vago "deseo" antes de desear algo específico, sino que también existe una etapa intermedia en la que el deseo general primero toma forma como lujuria o avaricia vaga, etc., antes de centrarse en un objeto particular de lujuria o avaricia.

factores ocultos complejos que generan inercia a menos que se realice un trabajo específico para superarlas.

Hemos visto cómo los impulsos y las ansias —ya sean físicos, mentales o espirituales— pueden conciliarse con el hecho y el concepto del libre albedrío. Nos interesaba especialmente descubrir por qué y cómo algunos aspectos normalmente voluntarios de la vida mental, como ciertos procesos de pensamiento, a veces pueden dar la impresión de ocurrir automáticamente, incluso en contra de nuestra voluntad. Llegamos a la conclusión de que tales pensamientos, aunque producto de la conciencia y la voluntad, son difíciles de controlar instantáneamente, precisamente porque se requiere un esfuerzo mayor y más sostenido de la conciencia y la voluntad para refrenarlos que para dejarlos fluir.

Muchas acciones que calificamos de «inconscientes» o «involuntarias» son, en realidad, *mínimamente* conscientes o voluntarias. No debemos permitir que nuestro hábito lingüístico en este sentido nos lleve a doctrinas erróneas. Cuando sentimos el impulso de hacer algo, podemos seguirlo inmediatamente (de forma más o menos impulsiva) y llevar a cabo la acción en cuestión, o podemos contenernos momentáneamente, al menos el tiempo suficiente para reflexionar y tomar una decisión meditada. El esfuerzo dedicado a esa reflexión determina el grado de consciencia y voluntariedad de nuestra acción posterior o de nuestra posterior abstención. Se puede establecer una política para futuras decisiones similares, o bien, se puede programar un hábito repitiendo la misma decisión.

Mediante este tipo de análisis formales de los factores psicológicos, hemos logrado (creo) reforzar en gran medida el concepto de voluntad.

El desarrollo de proposiciones éticas —y, en última instancia, de un sistema ético— constituye un intento *de preparar de antemano* respuestas a las preguntas que surgen de forma natural e inevitable en el transcurso de la voluntad. Es un servicio que el filósofo ético busca prestar a sus semejantes agentes volitivos [115], del mismo modo que el lógico busca facilitar la búsqueda humana del conocimiento o el científico físico busca facilitar la interacción humana con la naturaleza.

Es un esfuerzo necesario, porque los juicios emitidos en el fragor del momento, bajo la influencia de todo tipo de emociones y otros factores, no siempre son tan amplios y precisos como los emitidos desde la perspectiva teórica. A veces, es cierto que el filósofo en su sillón no puede anticipar todos los factores a los que se enfrenta el agente en acción. A veces, sin duda, es mejor actuar de forma intuitiva que meditada. Pero, por lo general, es prudente considerar los asuntos con serenidad y con tiempo suficiente para reflexionar y tener en cuenta el mayor número posible de aspectos.

Pero sea cual sea la propuesta ética, o cualquier teoría ética que proponga —y quienquiera que esté detrás de ella, uno mismo u otros—, *dicha propuesta ética es simplemente un factor influyente entre otros en el acto de la voluntad* . No exime al agente de la responsabilidad por su acción. Es solo una influencia; la voluntad sigue siendo suya.

Aunque uno crea que la ética que sigue es de origen divino (es decir, decretada o inspirada por Dios y transmitida por alguna religión), sigue siendo responsable. El acto de fe en

---

115 Por supuesto, esos filósofos deben tener cuidado de ser modestos y no pretender que pueden decirle a todo el mundo lo que tiene que hacer en todas las circunstancias.

esa religión es en sí mismo un acto voluntario, del cual uno es responsable. Todos los actos posteriores realizados bajo la influencia de dicha fe siguen siendo actos de libre albedrío.

2. La ética concierne al vivir , pensar y querer.

Ayn Rand escribió en algún lugar [116], refiriéndose a los valores: "¿Valor para quién y para qué?", dando a entender que el término "valor" no es un concepto aislado, sino relativo a ciertos temas y criterios. Esto no es una simple observación gramatical, sino una reflexión lógica que con demasiada frecuencia se ignora.

Como ya hemos dicho, la ética se ocupa de los seres vivos, y en particular de los organismos con conciencia y libre albedrío, que toman decisiones; es decir, que piensan y quieren. Esto significa que, sea cual sea el contenido que le demos a la ética, debe ser coherente con estos tres factores básicos: vida, cognición y voluntad. Son condiciones necesarias para cualquier sistema ético. Es decir, los aspectos de «para quién» y «para qué» en la valoración son, en última instancia, uno solo, o al menos se interrelacionan considerablemente. Al saber a quién nos dirigimos, sabemos cuáles son sus necesidades.

Sin duda, distinguir entre materia viva e inerte no es fácil de establecer con precisión absoluta, por lo que la perspectiva materialista sobre la vida sigue pareciendo igual de creíble, si no más, para muchas personas. Argumentan que la vida es un fenómeno esencialmente igual a cualquier otro en el

116 *La rebelión de Atlas* , pág. 939.

mundo material; la definen como el resultado natural de ciertas combinaciones de átomos.

Puede que tengan razón, pero las cuestiones persisten: ¿cómo es posible que este fenómeno complejo fuera potencial en los componentes básicos de la materia (quarks, o lo que sea)?; ¿cómo es posible que la materia evolucionara después del Big Bang a través de partículas elementales, átomos, moléculas, moléculas orgánicas, hasta que surgieron las células vivas?; y ¿cómo es posible que estas últimas, a su vez, dieran lugar a la conciencia y la voluntad?

Estas preguntas son difíciles de formular, pues resulta complicado expresar el tipo de respuesta que se busca con ellas. Aparentemente, contamos con respuestas descriptivas (es decir, el proceso de evolución de la materia y la vida está, digamos, adecuadamente descrito), pero estas respuestas no responden a dichas preguntas. La cuestión tampoco es epistemológica: no buscamos más pruebas ni dudamos del escenario descriptivo presentado. Nuestras preguntas son, más bien: ¿por qué existían estos potenciales en la sustancia original de la materia? ¿Por qué la materia adoptaría tantas formas diferentes y evolucionaría hasta alcanzar la vida, la conciencia y la voluntad? ¿Por qué existían los quarks y por qué no permanecieron como tales para siempre? ¿Por qué las «leyes de la naturaleza» que los hicieron cambiar (sean cuales sean) son inherentes a ellos?

Sí, existen interrogantes de diversa índole; por lo tanto, nadie, ni siquiera el materialista convencido, puede afirmar que lo sabe todo. Hemos visto cómo el concepto de «conatus» natural, de cuasi-propósito distintivo en los procesos vitales, es un concepto legítimo que no requiere distinciones epistemológicas especiales, sino que se forma de manera regular. Implica una especie de esfuerzo

inconsciente, una vida que persigue incansablemente más vida. Quizás esta observación abstracta sea la mejor definición de vida que podemos proponer.

El criterio fundamental de la ética natural es, sin duda, la Vida, puesto que el fenómeno vital constituye el núcleo que da sentido al concepto de ética. Se trata, por supuesto, de una norma muy vaga, que la biología, la fisiología, la psicología, la sociología y ciencias afines pueden clarificar y enriquecer, explicándonos no solo qué impulsa la vida, sino también qué le otorga su máxima expresión. Esta explicación más precisa debería referirse no solo a la vida, sino también a la conciencia y la voluntad. *Estas también* son normas subyacentes que toda teoría ética debe sustentar, puesto que la ética carece de sentido sin ellas.

En lo que respecta a la vida, sé que mis propias lecturas en biología han afectado enormemente mi comprensión de este estándar, cambiando su sentido de un enfoque más egocéntrico, como "mi vida" o "la vida de mis seres queridos", a un interés más amplio en "la vida en sí misma", "la vida en general" o "toda la vida".

Más allá de la lucha por la supervivencia de individuos, grupos y especies (que es innegablemente fundamental), podemos discernir la lucha por la supervivencia de la vida en sí misma, independientemente de cualquier forma o contenido genético particular. Desde esta última perspectiva, las diversas formas de vida no son sino medios para un fin más básico: la vida en su conjunto. Estas diversas formas pueden luchar entre sí, compitiendo por recursos limitados, utilizándose mutuamente, así como minerales, como recursos naturales [117], pero en última instancia, sus esfuerzos pueden

[117] Excepto las criaturas más bajas de la cadena alimentaria, que se alimentan únicamente de minerales.

considerarse convergentes hacia un objetivo común: la continuación de la vida como tal, al menos en alguna forma u otra, pero mejor aún, en tantas formas como sea posible [118].

Podría argumentarse, pues, a favor de la «unidad» de la vida, como si habláramos de un solo organismo que puede dividirse en muchas entidades más pequeñas que interactúan entre sí, pero que, sin embargo, sigue siendo uno solo. Nosotros, junto con todos los animales y vegetales, no somos simplemente primos, sino la misma entidad. Esta «hipótesis de Gaia» puede tener cierta validez y utilidad. No obstante, podemos concebir una jerarquía o pirámide de organismos vivos, desde los más simples hasta los más complejos, en cuya cima (al menos aquí en la Tierra) aparentemente nos encontramos en muchos o casi todos los aspectos.

La humanidad es la especie (o quizás la única que queda en la Tierra) con el máximo grado de consciencia y libre albedrío. Estas capacidades se encuentran en menor medida en otras especies, pero en mayor proporción en nosotros. Incluso dentro de la raza humana, existen variaciones individuales, algunas de las cuales son quizás inherentes a la constitución genética, mientras que otras pueden mejorarse mediante el esfuerzo personal. Si consideramos todo esto como un vestigio de la materia en el Big Bang, es como si la materia se esforzara por verse y conocerse a sí misma, y actuar voluntariamente sobre sí misma, superando con creces la ceguera y el determinismo de las "leyes naturales" (incluido, en este caso, el indeterminismo irracional de la mecánica cuántica) del reino mineral.

---

118 Por supuesto, esto no implica que la ingeniería genética sea beneficiosa para la vida a largo plazo. ¡Tampoco justifica esta doctrina tener relaciones sexuales con animales!

Estas son especulaciones, por supuesto; pero me explayo porque parecen tener cierta repercusión en la idea de un estándar ético universal. En este contexto, también deberíamos tener presente las últimas fases de la historia biológica, lo que llamamos «historia». Tras eones de evolución animal, surgió una extraña especie llamada humanos, que en ocasiones pareció la culminación de la naturaleza, aunque ahora se asemeja cada vez más a su némesis. ¿Se está derrumbando la evolución sobre sí misma en un último arrebato de frenesí voluble?

Dentro de este marco, debemos considerar la historia de las ideas, y en particular la historia de la filosofía, para comprender los pensamientos y comportamientos de los individuos que somos hoy. Desde una perspectiva biológica, las ideas y las filosofías no son más que formas y medios que las personas han utilizado a lo largo de la historia para responder a los cambiantes desafíos ambientales, sociales y psicológicos. Es una larga historia de ensayo y error, en la que quienes más escribieron o alcanzaron mayor fama no fueron necesariamente quienes mejor comprendieron. Mirando hacia atrás, a veces sorprende la cantidad de personas incompetentes que la filosofía ha atraído.

Pero lo maravilloso de la filosofía es que incluso las filosofías más absurdas resultan útiles para su desarrollo, pues animan a otros filósofos a distanciarse de sus posturas y a explicar sus razones. Por ello, la historia de la filosofía es parte integral de la misma, ya que cada filosofía que la compone está, en cierto modo, delimitada por las demás.

3. Conciencia y conformismo

La mayoría de las personas, aunque quizás no todas, poseen una *conciencia funcional* . ¿Qué es eso? Parece ser una «parte» reservada de nosotros, a la que encomendamos la tarea de supervisar al resto. Por supuesto, si consideramos que el alma carece de extensión espacial, esta descripción es solo una forma de hablar, una mera analogía. La conciencia no es otra cosa que el propio ser comportándose de cierta manera en el tiempo; es una función volitiva, aunque puede ser habitual en diversos grados, incluso obsesivo-compulsiva. La conciencia puede, por lo tanto, ser «grande» o infinitesimalmente «pequeña».

Conciencia significa esencialmente estar consciente (en francés, ambas palabras son la misma): ser consciente. La función que le asignamos a la conciencia es la de supervisar críticamente nuestros pensamientos y acciones, y juzgar si se ajustan a nuestros principios más profundos sobre lo que es humanamente apropiado en determinadas circunstancias. Esta tarea puede realizarse de forma consciente o subconsciente; en este último caso, podemos inducir juicios implícitos observando los patrones de comportamiento del sujeto. La conciencia, por lo tanto, revela principios éticos *efectivos* .

> Cabe señalar que el concepto de conciencia también es aplicable en el ámbito más neutral de la "ética del conocimiento", donde supervisamos y regulamos nuestros procesos cognitivos (nuestra honestidad intelectual, nuestra voluntad de realismo, nuestros esfuerzos de investigación, la lógica de nuestras inferencias, etc.).

Mediante la observación de la consciencia y la voluntad de una persona en acción, podemos inferir sus principios éticos subyacentes. Dado que la mayoría de las personas comparten

ciertos principios, estas observaciones podrían dar lugar a una noción de ética *basada en* la conciencia. Sin embargo, esta doctrina es difícil de sostener, ya que parece implicar una circularidad. ¿Son innatos los profundos principios éticos en los que la conciencia basa sus juicios? Esto parece dudoso, aunque algunos podrían considerarse instintivos, es decir, influencias emocionales transmitidas genéticamente.

En general, sin embargo, las normas que guían nuestra conciencia son adquiridas y modificables. Para la mayoría de las personas, esto implica principalmente la referencia a las normas culturales del grupo social que las rodea, las cuales son en gran medida convencionales, aunque a menudo se basan en la sabiduría acumulada de una sociedad o de la humanidad a lo largo del tiempo. Algunas personas, en cierta medida, participan más activamente en la formulación de sus normas rectoras. Una persona puede comenzar con un conjunto de normas, adquiridas a través de la educación o por ósmosis cultural, y posteriormente adquirir un conjunto algo diferente, ya sea por un cambio de grupo de pares y la adopción de una nueva convención, o mediante esfuerzos más conscientes y racionales.

La mayoría de las personas se rigen por *el conformismo* . En una sociedad moderna, basada en los medios de comunicación, como la nuestra, esto se manifiesta como conformidad con los estereotipos; por ejemplo, el estereotipo del joven rebelde (que, sin embargo, viste la ropa adecuada y usa el lenguaje apropiado), o los estereotipos del periodista comprometido, el abogado implacable o el brillante especialista en inversiones. El conformismo simplifica las cosas: uno no tiene que pensar demasiado en qué hacer, y los demás lo clasifican fácilmente, obteniendo beneficios inmediatos de dicha identificación.

El conformismo no es nada nuevo, sino que se encuentra en todas las sociedades, a lo largo de la historia y en todas las geografías. No se trata solo de apariencias externas o patrones de comportamiento, sino que controla los procesos de pensamiento. Esta práctica es especialmente evidente en grupos religiosos o políticos cerrados. Las personas en tales círculos ideológicos tienden a pensar mediante clichés, en lugar de investigar. Suelen funcionar cognitivamente *subsumiendo personas y eventos bajo categorías preestablecidas* , en lugar de desarrollar categorizaciones inductivamente. Una persona o evento se ve forzado a encajar en un número limitado de etiquetas dadas, sin espacio para la adaptación conceptual.

Aunque las ciencias naturales son esencialmente neutrales en lo que respecta al establecimiento de normas éticas, en el sentido de que no observamos normas preestablecidas en la naturaleza, cumplen una función constructiva, ayudándonos a identificar medios objetivos para alcanzar nuestros fines. También desempeñan un papel eliminatorio, ayudándonos a deshacernos de ideologías basadas en falsas presuposiciones. Pero, por supuesto, dado que el cuerpo, en sí mismo o como receptáculo del alma, es importante para la vida, la biología también nos informa sobre qué normas son naturales. Por lo tanto, la ciencia es importante para los esfuerzos deontológicos.

La concepción kantiana del «deber», entendida como algo que debe cumplirse a cualquier precio humano [119], debe considerarse en este contexto; se presenta como la idea de un extremista inflexible. Cabe añadir que, si bien los rabinos comparten una actitud fundamentalista similar respecto a

---

119 Por ejemplo, uno no debería mentirle a alguien solo para evitar herir sus sentimientos.

ciertos *preceptos* (mitzvot), consideran que la ley debe atenuarse ocasionalmente para evitar daños o sufrimientos innecesarios. Esta evitación de la rigidez doctrinal puede caracterizarse como «humanismo»; se trata de recordar que nos ocupamos de seres humanos, no de robots.

Cabe destacar también que, según sus propios criterios, algunas personas cometen pecados casi deliberadamente para justificar —incluso *a posteriori*— sus sufrimientos como castigo por ellos, prefiriendo esta retorcida opción a la aterradora idea de que pueda existir sufrimiento injustificado en el mundo. Este es otro ejemplo de ideología, donde se intenta forzar la experiencia para que encaje en ideas preconcebidas, en lugar de mantener una mente abierta y flexible.

Aunque la ética se articula principalmente en torno al individuo, puesto que este constituye la unidad última de sus preceptos y prohibiciones, no debe subestimarse su dimensión social. El alma individual posee tres facultades: la conciencia (el alma como sujeto), la voluntad (el alma como agente) y la valoración (que da origen a la vida emocional). Sin embargo, además, el alma tiene una dimensión social que no se reduce por completo a dichas tres facultades. Este cuarto aspecto del alma es fundamental para su naturaleza, si bien resulta difícil de definir con precisión.

No existimos como entidades aisladas, sino como parte de un tejido social. ¿Por qué si no se congregarían las personas en comunidades y naciones? Un bebé que no recibe amor está psicológicamente muerto, perdiendo inteligencia, capacidad de comunicación, etc. [120]Las personas se necesitan

[120] Hace unos años, tras la caída del dictador rumano, se abrieron al público orfanatos donde los niños apenas recibían atención. Se constató que presentaban un desarrollo mental y

mutuamente, no solo como medios, sino como fines. Este es un tema complejo que la deontología debe esforzarse por integrar.

4. Tai Chi, Karma Yoga y Fe

Practicar Tai Chi hace algunos años me llevó a una reflexión sobre la "virtud".

> La forma de Tai Chi comprende un gran número de "posiciones" individuales que se suceden gradualmente, formando "movimientos" completos que, a su vez, se suceden de forma natural, dando como resultado una "forma" completa.
>
> Ninguna posición o parte de la forma se justifica por ninguna otra, aunque en conjunto formen un todo coherente y poderoso.
>
> Cada posición intermedia de Tai Chi debe experimentarse como importante en sí misma, y no simplemente como una etapa intermedia en el camino hacia la posición final. No es instrumental, sino que debe disfrutarse y apreciarse tal como es, sin anticipar su destino o utilidad final. Cada posición intermedia es un valor o meta en sí misma, y no una virtud entendida como un medio para un fin.
>
> El paso de una posición (o de un movimiento completo) a la siguiente es también un momento del

---

físico terrible. Curiosamente, los bebés que estaban más cerca de la puerta del dormitorio se veían ligeramente menos afectados que los que estaban más lejos, ¡porque experimentaban con mayor frecuencia las escasas visitas de las enfermeras!

> que debemos ser plenamente conscientes. El instante del cambio, del desplazamiento a una nueva posición, debe percibirse con gran concentración.
>
> Al valorar cada punto y transición en la trayectoria del Tai Chi, mantenemos, de forma incidental, todo su potencial para una infinidad de otros movimientos. Además, comprendemos la discontinuidad y la continuidad del tiempo.
>
> Un movimiento tiene poco valor si no se es plenamente consciente de todos los segmentos que lo componen. Por esta razón, el Tai Chi se considera una meditación y debe practicarse lo más lentamente posible.

El Tai Chi ilustra el principio estoico de que "la virtud es su propia recompensa" [121]. Nos enseña cómo cada virtud es un valor, y cómo la expresión de muchas virtudes diversas también lo es.

Una lección de vida como esta puede ser valiosa incluso en el momento de nuestra muerte.

En lugar de temer a lo desconocido, sea cual sea la forma que adopte nuestra muerte, ¡podríamos considerarla una gran oportunidad! Así como debemos transitar por la vida contemplando su curso con ecuanimidad, viendo tanto lo malo como lo bueno como un espectáculo grandioso e interesante, así también, cuando llegue la muerte, deberíamos observarla con serenidad.

Imagínate: *¡tu única oportunidad* de vivir este misterioso acontecimiento en primera persona! Vale la pena entrenarse a

---

121 Véase la discusión anterior sobre este principio, en el capítulo 10.3 de *Volition* .

lo largo de la vida para ser consciente en todas las circunstancias. Al ver la propia muerte, aunque sea por un instante, uno puede finalmente comprender qué es la muerte, o qué es la vida.

Otra disciplina oriental que enseña el mismo concepto es el karma yoga. El karma yoga consiste en realizar las actividades diarias sin preocuparse por los beneficios personales que puedan reportar. Se practica en ashrams de yoga y lugares similares; por ejemplo, un monje zen puede barrer el patio o dedicarse un poco a la jardinería a diario.

Muchas personas sufren mucho en su vida laboral, preguntándose por qué tienen que realizar ciertas rutinas aburridas para ganarse la vida. El karma yoga enseña: ¡disfrútalo! Haz el trabajo sin involucrar tu ego, sin "motivos egoístas". Esto es, por supuesto, una idealización, no una incitación ni una justificación de la amoralidad o la inmoralidad. Simplemente significa: concéntrate en la tarea que te has propuesto realizar; haz una cosa a la vez, y todas las tareas se irán completando.

Es importante comprender que la fe es un pilar fundamental de todos los sistemas éticos.

Algunas personas ridiculizan religiones como el judaísmo o el budismo debido a su exigencia de "fe". Argumentan que, en una ética basada enteramente en la razón y la experiencia, nada se consideraría valioso a menos que *primero se estableciera* que las acciones propuestas tendrían, o probablemente tendrían, ciertas consecuencias positivas que merecen la pena perseguir. En cambio, en la ética religiosa, *no podemos* conocer la verdad y el valor del objetivo (Dios o el Nirvana, según sea el caso) antes de alcanzarlo, y debemos dar por sentado que los supuestos medios (sugeridos por la tradición en cuestión) conducen a ese supuesto objetivo.

Así pues, la ética religiosa parecería, en principio, contraria a la razón, puesto que su característica definitoria es la fe, tanto en el fin como en los medios. Se presenta como una especie de gigantesca estafa, en la que se pronostican acontecimientos futuros *inaccesibles a* la experiencia o a la inferencia estricta a partir de ella (el cielo o el infierno, o nociones similares), y se nos dice (como una revelación o «testimonio») que debemos hacer esto y aquello, y abstenernos de hacer lo otro, para lograr las consecuencias positivas y evitar las negativas.

Si bien tales argumentos tienen peso, no son del todo justos ni concluyentes. En realidad, toda acción intencionada implica fe. Nuestro conocimiento del mundo empírico a través de la razón es esencialmente inductivo y provisional. Consiste principalmente en generalizaciones y argumentos aductivos, basados en la experiencia pasada y cuya confirmación depende de la experiencia futura; lo que significa que, en última instancia, se construye mediante ensayo y error. La mayoría de las proposiciones que creemos son intentos de alcanzar la verdad, que esperamos que se mantengan, pero que tal vez debamos corregir más adelante.

Aún se podría argumentar que, mientras que la ética secular plantea exigencias relativamente pequeñas o, al menos, discretas, los sistemas religiosos exigen que invirtamos *toda nuestra vida* en un propósito cuya validez y valor pueden ser meras invenciones de la imaginación de alguien, y cuya eficacia para alcanzarlo dista mucho de ser evidente. Pero, ¿es justa esta crítica? Sin duda, en actividades cotidianas como criar a un hijo o desarrollar una carrera profesional, invertimos toda nuestra vida en propósitos sin garantías de éxito. Los seres humanos inevitablemente se arriesgan, sea cual sea su curso de acción, sea cual sea el estilo de vida que elijan.

Por lo tanto, la exigencia de fe que plantea la ética religiosa no debe considerarse un argumento determinante a favor de la ética secular. En lo que respecta a la religión, entra en juego la apuesta de Pascal: quienes la rechazan por completo aún se enfrentan a grandes incertidumbres. Así pues, el deontólogo debe mantener una mente abierta, sin rechazar la religión de plano ni, por supuesto, aceptar ingenuamente sus pretensiones.

En otros lugares he [122]criticado el principio del karma, tan apreciado en la filosofía india, señalando las dificultades epistemológicas que implica (para nosotros, simples mortales) establecer supuestas relaciones kármicas. Objeciones similares pueden plantearse respecto a las afirmaciones de recompensa o castigo divinos: ¿cómo podrían probarse tales afirmaciones? Pero aquí deseo señalar cómo incluso los principios éticos seculares a menudo se basan en meras suposiciones, y no por ello pierden su fuerza.

Si afirmo, de acuerdo con la ley kármica, que lo mejor para mí es no realizar una acción perjudicial para los demás, porque seguramente me ocurrirá lo mismo *si* la realizo, estoy cayendo en una especie de razonamiento circular. Puedo afirmar esto como una generalización basada en experiencias amargas pasadas, pero esa generalización no se pondrá a prueba en el caso particular si creo en ella y me abstengo de realizar la acción, por lo que, paradójicamente, ¡permanecerá para siempre sin fundamento empírico!

Por otro lado, me bastaría con afirmar, hipotéticamente, que si se me infligiera un daño similar, como bien podría ocurrir, no podría quejarme sistemáticamente de ser víctima de crueldad e injusticia, al haber permitido que yo mismo

---

122 Véase *La ilógica budista* , capítulo 9.

hiciera lo mismo. De este modo, se pueden mantener los beneficios del principio kármico —la conciencia de la reciprocidad— sin necesidad de demostrar relaciones causales concretas.

Otro ejemplo: puedo seguir el ideal budista de la «cesación del deseo para evitar el renacimiento», *por si acaso* existe tal cosa como el renacimiento y *suponiendo que* sea causado por el deseo. Aunque estas suposiciones no están probadas, y ni siquiera podemos imaginar cómo podrían probarse, aún pueden usarse legítimamente como hipótesis de trabajo. De manera similar, se podría argumentar: *si* Dios existe y le dio al hombre la Torá, más me vale actuar de esta manera. Tengo que hacer algo, así que bien podría ser eso.

En otras palabras, el comportamiento *no tiene por qué basarse en certezas* , que de todos modos rara vez están disponibles, sino que puede fundamentarse en *juicios francamente condicionales* . El condicionamiento implicado puede adoptar cualquier modalidad: no solo la natural, sino también la extensional y la lógica. Dado que el conocimiento humano es inevitablemente limitado, presenta cierto grado de incertidumbre. Sin embargo, esta verdad no puede impedir la vida; la voluntad aún necesita orientación. Por lo tanto, la acción basada en el razonamiento hipotético tiene validez ética.

16. CAPÍTULO DIECISÉIS

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 18.

MÁS TEMAS EN DEONTOLOGÍA

1. Inducción de la ética

¿Cómo se construye realmente la ética en la mente de las personas y cómo se justifica epistemológicamente? Mi respuesta propuesta a estas preguntas es la siguiente.

Todos tenemos nuestras propias «intuiciones» sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo amable y lo cruel, etc. Algunas son primarias: valoraciones arbitrarias del individuo. Otras son básicamente emocionales, sentimentales o sensoriales. Otras se derivan de ideas conceptuales, basadas en conceptos y valores acumulados de los que podemos ser más o menos conscientes, y que podemos haber justificado en mayor o menor medida. En esta etapa, solo necesitamos considerarlas como nociones, como meros fenómenos, tal como se presentan, sin tener en cuenta sus orígenes, estructura, coherencia o validez.

Consideradas individualmente, aisladas de otras experiencias de valoración similares y del conocimiento en su conjunto, estas intuiciones pueden ser, por supuesto, reales o ilusorias. No son necesariamente «correctas» ni «justificadas» por el mero hecho de existir, ni quedan automáticamente invalidadas por el hecho de que aún no se hayan establecido como verdaderas y válidas. Esto es análogo a mi tratamiento [123]de las apariencias en general como neutrales, antes de comenzar a clasificarlas como realidades o ilusiones.

Así, inicialmente, se reconoce que estas intuiciones de valor o desvalor tienen cierta credibilidad simplemente por el hecho de existir, pero no la suficiente como para determinar si son fiables o no. Sin embargo, mediante un procedimiento inductivo que trata estas percepciones individuales de lo correcto e incorrecto como *datos brutos hipotéticos* , y luego las contrasta con todos los demás datos, *comparando y contrastando* estas percepciones de valor entre sí y con el contexto más amplio del conocimiento no evaluativo, logramos construir gradualmente una estructura coherente que incluye algunas de ellas y excluye otras.

De este proceso de ordenación surgen las modalidades de las proposiciones éticas (deber, poder y no poder, no poder). Mediante técnicas silogísticas y factoriales similares a las empleadas con proposiciones no éticas [124], las ideas éticas se ordenan estadísticamente, dando lugar colectivamente a sistemas éticos. Por «estadístico» me refiero a que, para *todas, la mayoría, algunas, pocas o* ninguna valoración (según sea el caso), esta es compatible o incompatible,

---

123 Véase *Lógica del futuro* , capítulo 2.

124 Las proposiciones no éticas se han denominado «aléticas». En cuanto al análisis «factorial», véase *Lógica del futuro* , Parte VI.

implícita o no implícita. Así pues, sugiero que la lógica ética se construye de forma muy similar a como se construye la lógica en general.

Cabe señalar que las proposiciones éticas no solo tienen forma categórica, como «X debe hacer Y». Algunas tienen forma condicional, como «si ocurre Z, X debe hacer Y; pero si Z no ocurre, X no tiene por qué hacer Y». Las primeras son aplicables en condiciones generales, mientras que las segundas en condiciones particulares; pero, aparte de esa diferencia, su fuerza imperativa es la misma.

Por lo tanto, mi teoría es igualmente intuicionista. Sin embargo, esta no es una postura relativista en absoluto. Algunas éticas son más fiables que otras. Lo que distingue los sistemas éticos de distintas personas en diferentes épocas es, sencillamente, la claridad y la cantidad de intuiciones éticas y no éticas que se han tenido en cuenta, y el rigor lógico con el que cada uno de nosotros ordena estos datos brutos para formar un todo coherente. Las personas con mentes confusas se dejan llevar por sus sentimientos e ideas, y no logran desarrollar una ética fiable. Otras son más cuidadosas y producen un resultado final más sólido.

Así pues, las experiencias de bien-mal o correcto-incorrecto que fundamentan la ética son técnicamente similares a las experiencias de verdadero-falso o correcto-incorrecto que fundamentan el conocimiento no ético. El procedimiento para juzgarlas es el mismo: les otorgamos cierta credibilidad *inicial* , pero reservamos nuestro juicio final hasta que una investigación posterior las confirme en todos los aspectos (a menos que surjan nuevas pruebas o argumentos en contrario). De este modo, en efecto, las intuiciones de valor se tratan como datos empíricos; esto les confiere cierta importancia, pero no constituye en sí mismo una

justificación completa, que requiere un proceso de revisión más extenso y holístico.

Como datos brutos, las intuiciones éticas no solo son comparables a cualidades sensibles como los colores o las sensaciones, sino también a razonamientos lógicos. Con esto, sugiero que, *con el mismo nivel de inteligencia e información, dos personas en circunstancias similares tendrían, en teoría, las mismas intuiciones éticas* . Al aceptar esta audaz suposición, reconocemos cierta «objetividad» en el juicio ético. Por supuesto, esta suposición no puede probarse definitivamente mediante experimentos, ya que en la práctica no podemos esperar que dos personas —ni siquiera la misma persona en momentos diferentes— sean suficientemente iguales.

Esta hipótesis nos permite desarrollar conceptos éticos a partir de nociones éticas, del mismo modo que en el discurso general las modalidades lógicas se construyen a partir de aparentes intuiciones lógicas de identidad, contradicción, compatibilidad o implicación, mediante el análisis factorial y la selección de factores. Recurrimos a métodos aductivos: ensayo y error, eliminación de datos dudosos, hasta que lo que queda parece razonablemente bien probado y confirmado.

Los juicios éticos restantes se ordenan lógicamente entre sí, como fines y medios, de modo que la lista de *fines finales* se reduce al mínimo, que implícitamente incluye todos los valores subsidiarios. Esta es la etapa *teleológica* del proceso. Estos fines finales constituyen los «criterios de valor» para el sujeto particular (hombre o mujer) que los ha concluido.

Por supuesto, estos estándares están, en cierta medida, en constante cambio, transformándose con las nuevas experiencias vitales, las reflexiones, la información recibida

y la influencia de otras personas. Algunos aspectos de los sistemas de valores de las personas permanecen firmemente arraigados en ellos, en la medida en que se identifican personalmente con ellos. Algunos valores disminuyen o pierden importancia con el tiempo; otros la adquieren o la incrementan posteriormente. Cabe destacar que aquí hablamos de *valores aparentes* , es decir, de la apariencia de valor para una persona en particular en un momento determinado.

Por lo tanto, pueden existir divergencias de opinión entre las personas respecto a sus valores, incluso si viven en el mismo entorno. A la inversa, muchas personas en una comunidad o período histórico pueden compartir los mismos valores, de modo que estos *valores comunes* les parecen inmutables y objetivos.

Así pues, la lógica ética, al igual que la lógica del conocimiento no ético, debe considerarse un proceso inductivo. No se trata de un sistema deductivo, en el que, desde el principio, se nos proporciona, de una u otra forma, un conjunto de «principios morales fundamentales» a partir de los cuales se infieren silogísticamente todos los juicios morales, como proponen muchos filósofos morales. La ética no es casuística, basada en «axiomas» arbitrarios y más o menos consensuados. Más bien, desarrollamos gradualmente criterios de valor a lo largo del tiempo: constituyen nuestra breve lista de las ideas morales más relevantes e importantes.

Estas normas (o "bienes supremos"), una vez establecidas, pueden utilizarse *como* axiomas, pero permanecen siempre abiertas a revisión y verificación, reconociendo que fueron producto de la inducción. Si bien muchos tendemos a consagrar ciertas normas e insistir en su eternidad, tal rigidez no está justificada ni es necesaria. Una norma tiene mayor

convicción si se la considera suficientemente segura como para afrontar y resistir desafíos, que si se bloquea toda reconsideración.

Sin embargo, algunas normas son lógicamente muy seguras, si no inamovibles. Esto se refiere a las normas que se ajustan al argumento teleológico general: « *cualesquiera que sean tus valores particulares, debes considerar tal o cual (la norma segura) como un valor supremo, porque es una condición previa para la búsqueda de cualquier valor»* . De este modo, podemos argumentar que la vida, el cuerpo, las facultades cognitivas, la consciencia, las facultades volitivas, la libertad, la salud, la cordura, etc., son condiciones previas que cualquier sistema de valores que propongamos debe aceptar.

Si bien cabe señalar que estos valores básicos no permiten por sí solos dar respuesta a todas las cuestiones éticas, sí proporcionan un marco para todos los demás valores.

Esto es comparable al papel que desempeñan las leyes del pensamiento, y de hecho la lógica en general, dentro del conocimiento. Estos principios o axiomas fundamentales son evidentes por sí mismos, ya que están implícitos incluso en proposiciones que intentan negarlos. Sin embargo, no se deduce que la lógica por sí sola nos permita deducir el mundo sin recurrir a la experiencia. Aún dependemos en gran medida de ella. La lógica simplemente nos ayuda a comprender esa experiencia.

> En el ámbito de los valores, algunos actúan como condiciones *sine qua non* para todos los demás. Dado que todos los valores son, en cierta medida, relativos a estos, pueden considerarse valores prácticamente absolutos. Si podemos argumentar sobre un valor Y que « **tanto si valoras X como si no X, debes**

> **perseguir o conservar Y y/o evitar o eliminar no Y** », Y se establece como tal condición previa. Cabe destacar que X y no X son valores supuestos, y no meros objetos indiferentes. Se trata esencialmente de un argumento dilemático, similar al utilizado en lógica general para establecer proposiciones necesarias.

Se trata de un aspecto del razonamiento teleológico, que (como ya se ha dicho) investiga los medios para alcanzar los valores intuidos, a la luz de las herramientas y obstáculos naturales y artificiales disponibles. El razonamiento teleológico se refiere a los modos de modalidad naturales y extensionales, más que al modo lógico. Realiza comprobaciones de coherencia entre nuestros diferentes objetivos y los jerarquiza y prioriza. Busca los medios más eficaces para alcanzar dichos objetivos, considerando todas las condiciones del entorno y los factores temporales. El uso de este razonamiento no debe interpretarse como una visión esencialmente utilitarista o epicúrea de los sistemas de valores.

Con frecuencia, la gente declara la «felicidad», o alguna versión particular de ella, como su meta suprema. Sin embargo, a la mayoría le resultaría difícil definir qué entienden por felicidad: ¿es la consecución de sus objetivos principales, una emoción positiva o la plenitud de placeres? Paradójicamente, el budismo sugiere que la *búsqueda activa* de la felicidad no suele conducir a ella. En cualquier caso, este «eudemonismo» no es una condición indispensable para todos los valores, y por lo tanto, no es un valor absoluto. Es decir, podemos vivir sin felicidad, y la mayoría lo hacemos. No obstante, naturalmente preferimos sentirnos bien a sentirnos mal; y, dentro de ciertos límites, esto suele ser

posible si se vive con virtud. La dignidad y la decencia generan cierto grado de satisfacción.

Por último, cabe destacar esta importante observación. Si bien poseemos intuiciones de valor, independientemente de cómo surjan, *nunca nos vemos obligados* a actuar conforme a ellas. Todos (hombres y mujeres) somos agentes libres en todo momento, responsables de nuestras decisiones finales. Incluso cuando desarrollamos un sistema ético complejo, seguimos siendo libres de actuar o no actuar de acuerdo con nuestras creencias. Podemos ignorarlas o incluso actuar en contra de ellas. Nuestras creencias tienen poder causal como influencias, pero nada más. Esta es la libertad de voluntad, sin la cual no se puede afirmar la existencia de una ética.

2. Fórmulas éticas

Los sistemas éticos y jurídicos pueden, al menos parcialmente, basarse en ciertas consideraciones lógicas.

La gente suele decir «¡No seas tan crítico!» y «¡Vive y deja vivir!», o bien se burlan, mostrando desprecio por semejante idiotez. Esto se presenta como un argumento contra las distinciones éticas, un intento de invalidar la ética en general al afirmar que todo juicio moral es relativo e incierto. Sin embargo, quienes defienden esta tesis no se dan cuenta de su inconsistencia lógica, puesto que está compuesta en sí misma de juicios.

Decir « *no* juzgues» o « *deja* vivir», o implicar de cualquier otro modo que juzgar es incorrecto, equivale a proponer la paradójica proposición ética de que «no se deben formular proposiciones éticas», lo cual es *contradictorio* . De ello se

deduce lógicamente que la postura opuesta es verdadera, a saber, que «de hecho, es lícito formular proposiciones éticas».

De este modo, hemos demostrado de forma concluyente, como algo lógicamente evidente, la existencia y la demostrabilidad de ciertas proposiciones éticas. Hemos establecido un axioma para la deontología. Quienes afirman «sean tolerantes» (hacia cualquier cosa) están, en efecto, haciendo una declaración intransigente e intolerante; por lo tanto, según sus propios términos, no pueden tener razón.

Estos argumentos no son meros trucos retóricos; aclaran la realidad tal como es, gracias a nuestra consciencia y voluntad, y a nuestra capacidad de dialogar y argumentar. Los conceptos de momento ético surgen naturalmente de nuestra experiencia del mundo y de nuestra interacción con él. No son construcciones arbitrarias que puedan manipularse a voluntad. Una vez desarrollados, poseen una lógica que debemos conocer y respetar.

> Muchos juicios morales, e incluso muchas leyes, se basan en **el principio de reciprocidad** : «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti» [125].

---

125 En la tradición judía, este adagio se encuentra por primera vez en el Talmud (Shabbat 31a), en la forma «lo que odias, no se lo hagas a tu amigo», como una interpretación del sabio Hillel del mandamiento de la Torá «ama a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19:18). Nótese que la forma que le da es negativa; es un llamado minimalista a abstenerse de causar daño, más que un mandato a hacer el bien (que se aborda de manera más específica en muchos otros mandamientos). En la tradición budista, se enseña de manera similar que actuaremos con humanidad hacia los demás si recordamos que todos los seres sintientes tienen, como nosotros, un deseo natural de ser felices y no sufrir. Esto también es un llamado a la reciprocidad.

> Esta es una fórmula ética que la mayoría de la gente aceptaría intuitivamente, aunque discrepen sobre lo que ellos u otros querrían o no que les hicieran.

Cuando un asesino mata, o intenta matar, tácitamente, por la implicación de su acto, reclama el derecho a matar. Dado que, en realidad, no se diferencia de su víctima humana, otorga así a otros el derecho a matarlo , al menos en legítima defensa, si no como castigo. No puede argumentar de forma coherente que tiene derecho a matar a otros, pero que otros no tienen derecho a matarlo a él.

> ***La ética considera cada afirmación como un principio universal, a menos que se puedan aducir buenos argumentos para particularizarla*** [126]. Uno no puede eximirse de los imperativos que impone a los demás, ni permitirse lo que ha prohibido a otros, a menos que se ofrezca una distinción muy convincente entre uno mismo y los demás (por ejemplo, que los otros pertenecen a una especie diferente). Es razonable suponer que las afirmaciones morales particulares derivan de principios generales.

Esta es una aplicación del principio de reciprocidad, en virtud del cual otorgamos al Estado el derecho a ejecutar a los asesinos para mantener la paz. Algunos argumentan que la pena de muerte no es necesaria ni útil, y muchos países la han abolido, pero ese no es el tema que me ocupa aquí. No pretendo pronunciarme al respecto, sino simplemente aclarar nuestro razonamiento en relación con la reciprocidad.

---

126 Nótese bien la diferencia entre este principio y la famosa máxima de Kant. No afirmo que la mera posibilidad de generalización establezca reglas éticas, sino que contemplo la particularización de dichas reglas.

Cabe señalar, en cualquier caso, que la sociedad castiga al asesino con la pena capital es muy diferente a que el asesino mate a una víctima inocente. El asesino ha iniciado la violencia; el Estado simplemente responde. Cuando la sociedad venga a la víctima y castiga al culpable, protegiéndola de futuros daños, no hay fundamento para tomar represalias contra el verdugo ni contra quienes lo designaron. Todo esto, por supuesto, se basa en la suposición teórica de que se ha respetado el debido proceso, conforme a leyes justas, más allá de toda duda razonable, etc. En la práctica, es cierto que estas salvedades a menudo no se respetan adecuadamente.

Un argumento similar puede aplicarse al robo. Cuando un ladrón roba, ignora o niega la existencia de la propiedad privada y, por lo tanto, no puede indignarse si otros (en la práctica, a través del Estado) le confiscan sus bienes o le imponen una multa. Si es indigente, puede ser encarcelado con el argumento de que esto le priva de la libertad de enriquecerse y, de paso, le impide seguir robando. En este caso, la justicia se hace efectiva mediante la lógica de la reciprocidad.

A menudo argumentamos: "si todos hicieran esto (o no hicieran aquello), todo sería fantástico (o todo sería terrible)", pero tales argumentos generales son ***idealistas*** , ya que en la práctica es improbable, si no imposible, que literalmente *todos* hagan (o dejen de hacer) algo al unísono; ¡siempre hay recalcitrantes!

Una persona podría argumentar que está dispuesta a vivir en un mundo donde cada quien haga lo que quiera: está dispuesta a asumir el riesgo que esto conlleva. No podemos negarle a un anarquista que él también podría salir

perjudicado, puesto que apuesta a que no lo estará. Nuestro argumento es circular e impráctico.

De ello se deduce que ninguna persona con argumentos racionales podrá convencerla de no matar ni robar, sino que deberá ser obligada por la sociedad a acatar la ley. El principio de reciprocidad, tal como se utiliza aquí, no es ética abstracta, sino una justificación para el uso de la fuerza.

En este contexto, cabe destacar que muchos delitos no solo tienen efectos directos y evidentes sobre la víctima, sino también consecuencias mucho más amplias e insidiosas para la sociedad en su conjunto. ***Todo delito, en la medida en que las personas son víctimas, testigos o se enteran de él, provoca que pierdan parte de la confianza natural que tienen en los demás .***

Cuando un asesino mata, la gente empieza a temer que alguien pueda matarlos a ellos. Cuando un ladrón roba, la gente tiene que esconder su dinero y cerrar las puertas con llave. Cuando un violador viola, las mujeres empiezan a temer a los hombres en general. Cuando un profesor abusa de un alumno, todos los educadores se vuelven sospechosos. Y así sucesivamente con cada acto criminal; y este principio es aún más cierto hoy en día, cuando los medios de comunicación dan amplia y sensacionalista cobertura a los crímenes más atroces.

Este es, pues, el crimen más grave de todo delincuente: socavar la confianza entre las personas. La sospecha crece y la libertad de todos se ve restringida. Las «víctimas potenciales» (es decir, cualquiera que se parezca de alguna manera a las víctimas del delito en cuestión) deben tomar medidas de protección, y los «delincuentes potenciales» (es decir, cualquiera que tenga algún parecido, por remoto que sea, con delincuentes reales) deben limitar sus movimientos.

La sociedad pierde así su cohesión y todos se sienten un poco menos felices. En algunos casos, las relaciones entre las personas se vuelven agresivas.

Parte del razonamiento que subyace a este distanciamiento entre las personas es, por supuesto, lógicamente injustificable. Si un noticiero informa sobre un marido que mata a su esposa por su dinero, otras esposas adineradas podrían llegar a imaginar que sus propios maridos bien podrían hacer lo mismo. Si la noticia es que un jefe violó a su secretaria, muchas secretarias mirarán al día siguiente a sus jefes con cierta preocupación. Las categorías de «marido» y «esposa rica», o «jefe» y «secretaria», bastan para generar cierta analogía y sembrar dudas, *incluso si las condiciones psicológicas y de otro tipo involucradas son totalmente diferentes* .

Las estadísticas a veces se interpretan, o se malinterpretan, de maneras que refuerzan este tipo de razonamiento. Si un número considerable de ladrones son extranjeros, todas las personas de apariencia extranjera se convierten en ladrones "probables" a ojos de la gente, incluso si la proporción de ladrones entre los extranjeros es menor que entre los locales; el grado real de probabilidad involucrado se vuelve irrelevante para la gente. (Por ejemplo: supongamos que el 20% de la población son extranjeros y el 10% son ladrones; podría ser que solo el 5% de los extranjeros sean ladrones, en cuyo caso el 11,25% de los locales serían ladrones).

La gente también malinterpreta proposiciones, pensando que “todos los X son Y” implica “todos los Y son X”. Por ejemplo, para algunas mujeres, “todos los violadores son hombres” se convierte en “todo hombre que conozco podría ser un violador”, y actúan como si lo fuera. Puede parecer absurdo, pero así son las personas.

La sociedad es, por tanto, víctima *colectiva* de cada delito, y es apropiado que el Estado (como instrumento de la sociedad) intervenga enérgicamente para prevenir, reprimir y castigar el delito.

En todas estas situaciones negativas, el principio de reciprocidad se utiliza para impedir, limitar o reparar el daño causado a otras personas o a la sociedad en su conjunto por algunos individuos o grupos. Sin embargo, cabe destacar que, en la mayoría de los casos, el principio de reciprocidad desempeña un papel mucho más positivo en la mente de las personas, fomentando el respeto y la confianza mutuos. Esto ocurre cuando las personas implicadas reflexionan *antes de* cometer una falta, pensando: «No me gustaría que me hicieran eso, así que no se lo haré a los demás» o «No me comportaré de esta manera para no perjudicar aún más nuestro mundo», o similares.

Algunas personas van un paso más allá y aplican una versión positiva del principio de reciprocidad, pensando: «Si yo estuviera en esta situación difícil, esperaría que otros me ayudaran, por lo tanto, ofreceré mi ayuda». Esta es una actitud admirable. Claro que quienes reciben la ayuda quizás no la deseen, o no ese tipo de ayuda en particular, o al menos no la forma en que se ofrece. No se les puede obligar. Por esta razón, la versión positiva del principio es más difícil de formular: *quien recibe nuestra atención debe estar dispuesto a participar en la transacción* . Aun así, a menudo se da, fomentando la tolerancia, la amistad e incluso el amor. Esto, a su vez, fortalece los lazos sociales y facilita la vida de todos.

3. Filosofía del Derecho

La ética surge, en primer lugar, en el individuo, en el sentido de que este puede tener ciertos imperativos, inhibiciones o libertades. La ética como fenómeno social presumiblemente surgió en la familia, donde el cabeza de familia (basándose en su ética personal) daba consejos u órdenes y era obedecido (ya fuera por amor o temor). En un sentido más amplio, la comunidad circundante tendría tradiciones y normas que respetar, así como consejos u órdenes de los líderes, quienesquiera que fueran, para mantener los lazos sociales. Con el tiempo, el chamán local u otra figura religiosa impartía instrucciones en nombre de la deidad o deidades del grupo. A medida que estas éticas sociales informales se convirtieron en instituciones más formales, surgió el concepto de ley.

Lo que deseo abordar aquí es la distinción entre principio ético y legalidad, para recalcar que *legalizar algo no lo convierte en moral, ni ilegalizarlo en inmoral.*

Una distinción que suele generar confusión es la que existe entre derecho ético y derecho político. En general, la gente entiende que las leyes vigentes en un país (a las que nos referimos como leyes "políticas", es decir, las promulgadas y aplicadas por el cuerpo político, aunque puedan referirse a cualquier asunto) no tienen necesariamente un contenido moral; pero también suelen considerar que lo que dichas leyes permiten es, en última instancia, permisible y lo que prohíben es mejor evitarlo.

Por este motivo, la sociedad puede, en algunos casos, prohibir prácticas que sus defensores consideran inofensivas, al tratarse de «actos privados entre adultos que consienten»,

basándose en que tales actos, sin embargo, afectan indirectamente a personas que no participan directamente en ellos. Por ejemplo, la homosexualidad puede ilegalizarse razonablemente porque su legalización da a algunos jóvenes la impresión de que es moral, lo que provoca que este comportamiento se propague, para consternación y en contra de la voluntad de muchos ciudadanos (incluidos muchos padres), de modo que deja de ser un asunto privado para convertirse en una cuestión de interés público.[127]

Consideremos brevemente los conceptos implicados. Idealmente, una ética absoluta se derivaría de una reflexión sabia e informada sobre la naturaleza humana y el lugar del hombre en el mundo. Armado con tales directrices morales generales, todo ser humano bienintencionado sería capaz, en principio, de distinguir entre el bien y el mal en cada situación particular que se le presente, y actuaría en consecuencia. No habría necesidad de leyes impuestas por la sociedad.

En la práctica, un escenario utópico como este solo puede conducir al caos social. Incluso en una sociedad llena de buena voluntad, las personas tienen ideas diferentes sobre lo que está bien o mal, y es difícil encontrar pruebas absolutas. Más aún, dado que los seres humanos poseen libre albedrío, muchos de ellos —bajo diversas influencias— suelen optar por lo que consideran malo, en lugar de hacer el bien (como dictaría la lógica). De este modo, surgen inevitablemente conflictos que, en última instancia, perjudican a todos. Por estas razones, existe un consenso general en que la mayoría o

---

127 Aunque quienes practican esta disciplina no hicieran nada para promoverla, su mera *influencia negativa* en la sociedad sería razón suficiente para prohibirla; mucho más si se esfuerzan por propagarla.

una minoría con poder de decisión deben imponer, por convención, algunos estándares comunes mínimos.

En consecuencia, constituimos estados, gobiernos, legislaturas, poderes judiciales y fuerzas policiales, que en conjunto elaboran y hacen cumplir las leyes. Un principio rector para la promulgación y aplicación de dichas leyes sería que «los derechos de una persona terminan donde comienzan los de otra». Otro adagio útil es «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti». Pero, evidentemente, estas afirmaciones no constituyen una ciencia exacta. No siempre es fácil decidir qué requiere legislación y qué es mejor dejar sin tratar. La ciencia política es una disciplina empírica y en constante evolución.

Desde esta perspectiva corregida, el derecho ético abarca toda la acción humana, mientras que el derecho político solo abarca una parte. Idealmente, el primero es universal; sin embargo, solo una fracción o subconjunto de él se promulga y aplica políticamente, siendo el resto responsabilidad del individuo descubrirlo o, al menos, ponerlo en práctica.

El alcance de la ley política es vasto, pero no tanto como el de la ley moral. Incluye el derecho penal (contra el asesinato, el robo, etc.), el derecho civil (sobre el matrimonio, la herencia, etc.), el derecho mercantil (relativo a la propiedad, los contratos, etc.) y, en definitiva, cualquier cuestión jurídica que pueda surgir en las interacciones entre seres humanos.

En teoría, al menos, el propósito de estas leyes es garantizar la paz social, el bien común, la seguridad personal, la justicia, etc., aunque en la práctica, como todos saben, suelen ser instrumentos de explotación e injusticia. En principio, lo que las distingue del resto de las leyes éticas es la necesidad de reducir las fricciones entre las personas a un mínimo

razonable. Históricamente, este minimalismo no siempre ha sido aceptado; algunas sociedades han sido totalitarias, intentando controlar prácticamente todo.

En la práctica, por razones epistemológicas ya mencionadas, los ámbitos de la ética y el derecho político tienden a distanciarse en cierta medida, de modo que, si bien ambos se interrelacionan hasta cierto punto, el ámbito político no se encuentra totalmente dentro del ámbito ético, sino que queda parcialmente fuera de él. Las leyes promulgadas por la sociedad, ya sea por medios democráticos o de otra índole, pueden diferir de las leyes sugeridas por la conciencia individual o por el estudio y el debate razonados de los filósofos de la ética.

En algunos casos, esta divergencia es razonable; pero a menudo es irracional. En un sistema de gobierno no democrático, los prejuicios de la minoría gobernante se imponen a la mayoría, sin posibilidad de debate. En una democracia, donde, en principio, el argumento racional es la norma, *los grupos de presión* a veces logran aprobar leyes que se ajustan a sus puntos de vista aberrantes, simplemente por el poder de su número o mediante otras consideraciones que obligan a los políticos a someterse a su voluntad. En las últimas décadas, muchas actividades tradicionalmente consideradas inmorales han sido declaradas legales en los países occidentales.

Ahora bien, permítanme aclarar que esto no es un panfleto político [128]; no espero que nada de lo que diga o haga pueda

[128] Generalmente evito entrar en comentarios o debates políticos en mis escritos, ya que mis objetivos filosóficos se sitúan en un nivel más profundo de epistemología y ontología. La controversia inevitablemente alejará a algunos lectores, quienes

frenar esa desafortunada tendencia. Mi filosofía de la historia es muy escéptica. *En cada generación, alguna creencia errónea, sostenida por amplios sectores de la población, sale a la luz y se impone, hasta que llega a su absurda conclusión natural, como una herida abierta que supura, y sobreviene el desastre, de modo que suficientes personas aprenden a evitar esa particular insensatez en adelante.*

El nazismo y el comunismo fueron ejemplos típicos: irrumpieron en la historia entre vítores populares y se marcharon entre innumerables lágrimas. En Europa, la gente aprendió ciertas lecciones sobre el uso de la fuerza bruta, la persecución de las minorías raciales, el odio nacional y de clase, etc.; y, en cierta medida, modificaron su comportamiento a partir de entonces. Podrían haberse ahorrado tanto sufrimiento si hubieran recurrido a la razón, en lugar de dejarse llevar por sus peores emociones.

Recuerden que Hitler fue elegido democráticamente (más o menos). Siendo realistas, la democracia es sin duda el mejor y más justo sistema de gobierno disponible; pero, como todos sabemos, no es perfecta. El hecho de que se apruebe una ley no prueba el apoyo popular, y mucho menos su rectitud [129]. La mayoría de las leyes se basan en la democracia indirecta; los legisladores y jueces involucrados en el asunto bien podrían ser cobardes, amorales o tener intereses personales comprometidos. Si se hubieran utilizado referendos, los resultados podrían haber sido muy diferentes. Pero incluso en el caso de leyes establecidas por democracia

---

podrían considerar algunas de mis opiniones demasiado «liberales» o demasiado «conservadoras».

[129] Es más, el apoyo de los principales medios de comunicación no significa nada.

directa, *el número de votos no determina lo que es correcto o incorrecto* .

De esta reflexión se desprende que el hecho de que algunas leyes prescriban, permitan o prohíban social y políticamente ciertos patrones de comportamiento no implica que dichos patrones estén prescritos, permitidos o prohibidos desde un punto de vista ético y moral. Lo que la sociedad ha favorecido (o prohibido) puede, sin embargo, ser ético (correcto o incorrecto). Los argumentos empleados podrían haber sido falaces o basarse en información insuficiente.

Debe entenderse que lo «legal» y lo «moral» son categorías distintas e independientes, aunque conceptualmente estén relacionadas en parte (como ya hemos explicado). Que algo sea legal no lo convierte en moral; que sea ilegal no lo convierte en inmoral. Es fundamental que los jóvenes comprendan esta importante distinción.

Es posible que el individuo no considere razonablemente la existencia de ciertas tendencias legales en los códigos legislativos como indicativas de verdad ética, ya que la legislación no se basa exclusivamente en la reflexión racional, sino que depende de *fuerzas sociales* . Si bien se puede culpar al legislador por desorientar a sus conciudadanos, estos siguen siendo responsables de sus propios actos.

El individuo sigue teniendo la responsabilidad de pensar por sí mismo y, al menos, de considerar los consejos éticos de las sabias doctrinas que la humanidad ha producido. La existencia de libertades o límites políticos no exime al individuo de la responsabilidad moral por sus decisiones. La legislación no sustituye la conciencia ni justifica la abdicación moral. Si bien una amenaza o protección legal puede atenuar la responsabilidad moral, no la exime.

Desde un punto de vista ético, las leyes son solo un factor influyente entre otros en el comportamiento, que en ciertos casos puede ser prudente ignorar u oponerse voluntariamente.

17. CAPÍTULO DIECISIETE

Extraído de *Rumiaciones* (2005),
Capítulo 8 (secciones 8 y 9).

1. Contra Kant sobre el libre albedrío

Diversos comentarios en contra de la visión de Kant sobre la libertad de la voluntad .

Como explico en otro lugar [130], la libertad de la voluntad no debe concebirse como «hacer lo que uno quiere», en el sentido de «hacer lo que uno desea», pues dejarse llevar por deseos arbitrarios no es libertad, sino esclavitud. De ello no se deduce que, como sugiere Immanuel Kant, el libre albedrío sea «hacer lo que la razón te dicta».

La definición coloquial de libertad, «hacer lo que uno quiere», debería aclararse para que signifique que nuestras acciones expresan *nuestra voluntad personal* . Es el «tú», y no el «querer», lo que constituye el centro de esa definición popular. Aquí, «querer» no se refiere a valores, deseos o propósitos (sean racionales o irracionales) que pudieran haber precedido a la acción, sino que es simplemente una inferencia *a posteriori* ; es decir, una interpretación de la voluntad que surgió después de que esta se produjo. El autor

130 Véase de nuevo *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulos 5-7.

o quien realiza la acción es, por lo tanto, responsable de ese «querer».

La libertad de la voluntad se refiere a nuestra capacidad de querer independientemente de influencias como deseos, juicios racionales o cualquier otra . El objetivo de caracterizar la voluntad como libre es enfatizar *que es el agente* quien quiere, y que las influencias no son causas determinantes. En ese caso, *ya sea que el agente quiera de acuerdo o en contra de algún precepto ético, es responsable de su acción* .

Kant parece afirmar que la voluntad solo es libre cuando se alinea con los dictados de la razón, sugiriendo que la única alternativa es seguir ciegamente las pasiones. Argumenta: si desobedeces a la razón, eres una marioneta; por lo tanto, obedécela y sé libre. *¡No es lógico* !

Lógicamente, si la tesis de Kant sobre la voluntad es cierta, las personas carecen de libertad y responsabilidad, y no pueden ser culpadas ni alabadas por lo que les suceda. Desde esta perspectiva, si se escucha y se obedece la razón, su mandato ético (o quien lo haya sugerido) se convierte en *la causa* de la acción virtuosa, y el sujeto no merece elogios; del mismo modo, si se ignora o se desobedece la razón, los deseos e impulsos del sujeto toman el control, y este queda exento de culpa. Por lo tanto, Kant no desarrolló su propuesta lo suficiente.

Es evidente que la decisión de someterse a la razón implica un acto *previo* de libre albedrío, que debe ser espontáneo; de lo contrario, la razón controlaría al individuo en contra de su voluntad. Algunas personas permanecen impasibles ante los argumentos racionales, aunque la razón influye en muchos de nosotros. Por lo tanto, la voluntad es fundamentalmente tan independiente de la razón como de las pasiones. El

individuo tiene la opción de elegir entre ambas. Si no sigue la razón, se deja llevar por las pasiones; si las sigue, ignora la razón. Pero, en última instancia, la elección es espontánea: esa es la libertad de la voluntad.

Resulta interesante observar que algunos filósofos poskantianos han llegado a la conclusión contraria: que solo somos «libres» cuando actuamos *en contra de* la razón. Esta postura posmoderna es, en cierto modo, una consecuencia previsible de la postura racionalista-moralista de Kant. Si uno comprende que la adhesión rígida a principios como los propuestos por Kant no es más que otra forma de esclavitud, el único espacio que queda para el libre albedrío parece ser la anarquía moral.

Pero esta postura de «todo vale» no es más que la cara hedonista de la misma moneda; no es una respuesta lógica a Kant. Simplemente vuelve a la idea de que la libertad es «hacer lo que uno quiera». La objeción de Kant a esto sigue

siendo válida [131], incluso si su alternativa propuesta, «hacer lo que la razón ordena», también resulta objetable.

Este dilema solo puede superarse mediante una comprensión más profunda de la relación entre el agente y la voluntad, y de influencias como los deseos o las percepciones racionales y morales.

Es importante distinguir el yo (o alma o espíritu) del cuerpo y la mente. Estos últimos incluyen todos los pensamientos y emociones involuntarias, es decir, todos los afectos y deseos que se experimentan. Es un error cognitivo identificarse con cualquier evento *pasivo* del cuerpo o la mente, es decir, pensar: «esto soy yo o una expresión de mí». El yo puede disociarse de tales eventos; estos se encuentran esencialmente «fuera» de él. (El yo está «vacío» de tales eventos relativamente materiales y mentales, para usar una expresión budista).

---

131 Kant, por supuesto, reafirma una sabiduría ancestral presente en las principales tradiciones religiosas. Cuando el hombre occidental del siglo XX rechazó la religión judeocristiana en favor del «principio del placer», la sabia visión de Kant pareció un moralismo anticuado y rígido. Pero ahora, quizás gracias en parte a la difusión de las ideas budistas en Occidente, muchas personas comienzan a darse cuenta de nuevo de que la búsqueda desenfrenada del placer es fea, débil y destructiva para uno mismo y para los demás. La caracterización del hedonismo como esclavitud se percibe cada vez más como acertada, una vez que se reflexiona sobre las múltiples maneras en que los intereses comerciales y políticos utilizan este astuto medio para explotar y controlar a la población. La revolución «hippie» de finales de la década de 1960 no fue la liberación que prometía, sino una completa esclavitud a las drogas, la promiscuidad sexual (que desembocó en la depravación) y la música rock and roll (es decir, el ruido omnipresente).

Sin embargo, esto no significa que podamos desentendernos de nuestras *acciones físicas o mentales voluntarias* . Estas últimas deben considerarse extensiones y expresiones del yo que las desea; el yo es responsable de ellas, por mucho que influyan factores pasivos del cuerpo y la mente. No podemos, en un intento de actuar con malicia sin asumir la responsabilidad, argumentar: «dado que este cuerpo y esta mente no me pertenecen del todo, todas sus acciones no me pertenecen». Esto también —es decir, la incapacidad de identificarnos con los eventos activos del cuerpo y la mente— es un error de juicio.

El papel de la razón en este caso es claro: sirve principalmente para distinguir con honestidad lo activo de lo pasivo, es decir, las áreas de responsabilidad de las de no responsabilidad en la vida del individuo. Tal lucidez no garantiza la moralidad, aunque es una condición previa para ella (y, por lo tanto, en sí misma un acto moral). La razón actúa aquí como contrapeso a la influencia de la emoción. El individuo aún debe intuir la elección «moral» y ejercer su libre albedrío en ese sentido.

Un acto de voluntad puede considerarse más "libre" y "responsable" cuando su agente es plenamente consciente de todas las influencias positivas y negativas que le afectan, *y* de que, a pesar de ello, tiene libertad de acción y responsabilidad por sus actos.

Por definición, las influencias son condiciones de las que uno es más o menos consciente y que, por lo tanto, influyen en la voluntad en cuestión. Cabe destacar que el grado de dicha conciencia afecta al grado de libre albedrío. Una persona plenamente despierta tiene mayor libertad y responsabilidad que alguien que actúa a un nivel subconsciente.

Nótese la diferencia radical entre la libertad a través de la conciencia y la libertad de la conciencia. Quienes afirman la existencia y la libertad de la voluntad lo hacen con la buena intención de tomar las riendas de sus vidas. En cambio, quienes la niegan o dudan de ella generalmente lo hacen para excusarse de actos vergonzosos o malvados del pasado, o para facilitar tales actos en el presente y el futuro. Rechazan el libre albedrío para liberarse de su conciencia, adormeciéndola. Astutamente utilizan esta negación filosófica como una mala influencia sobre su voluntad, posibilitando la búsqueda desenfrenada de valores inmorales.

2. Supuestas influencias

Una *supuesta influencia* sobre la voluntad no implica necesariamente una influencia real. El mero hecho de afirmar que algo influyó en la acción de alguien no significa que así haya sido; es decir, no convierte la supuesta influencia en una influencia real a posteriori. Esto puede parecer obvio, pero vale la pena mencionarlo, ya que se suele confundir la influencia inicial con la posterior.

> Por ejemplo, un deudor podría decirle a un acreedor: «No pude pagarle hoy por la boda de mi hijo», cuando en realidad la boda no influyó en la decisión de no pagar, ni tomó tanto tiempo que el pago fue imposible, sino que se usó como una excusa falsa, un *pretexto* . Si ni la boda en sí *ni la idea de* la boda afectaron de alguna manera la falta de pago, no se puede afirmar con certeza que este último evento haya sido causado *o influenciado* por el primero. Sin embargo, esto no implica que el acreedor no

pueda verse influenciado posteriormente por la excusa dada, ya sea que la haya creído o no.

Para que X 'influya' en alguna voluntad Y, es necesario que el pensamiento de X *preceda* a la acción Y, así como que la haga más fácil o más difícil en algún grado. Si el pensamiento de X solo ocurrió después de Y (por ejemplo, como cuando X se declara falsamente ex post facto como la razón de Y), la realidad de que X *no* haya influido en Y no cambia. Sin embargo, X bien puede después, después de que dicha declaración falsa se haya hecho y registrado mentalmente, comenzar a influir *en otros,* acciones *subsiguientes* del agente inicial (el agente de Y) o de algún otro agente(s).

Decir que algo es así no lo convierte en realidad, ni siquiera en el ámbito espiritual. Existe una verdad objetiva, incluso en lo que respecta a las relaciones subjetivas. Por falta de atención, introspección o memoria débil, uno puede no estar seguro de lo que quiso o de lo que influyó en su voluntad. En tales casos, el testimonio sobre los propios procesos internos, aunque sincero, puede ser erróneo. Además, en algunos casos, aun conociendo la verdad, uno puede mentir deliberadamente con la intención de manipular a alguien con sus mentiras.

Un observador externo, por supuesto, se encuentra en clara desventaja al evaluar la voluntad de otra persona y las influencias que la afectan. En tales contextos, a menudo recurrimos a lo que podría interpretarse como un razonamiento *post hoc ergo propter hoc* , pero que, más precisamente (generalmente de forma tácita, claro está), consiste en descartar todas las explicaciones alternativas que se nos han ocurrido sobre el comportamiento observado,

excepto una, o en optar por la explicación que parece más probable desde nuestra perspectiva actual.

(Este es, por supuesto, todo un campo de la lógica en sí mismo, que no puedo abarcar en unos pocos comentarios).

Por cierto, cuando decimos que alguien tiene cierto « **espíritu** », nos referimos originalmente a que la persona en cuestión actúa según un determinado *patrón de actitud* , es decir, a aspectos de *su propia* voluntad. Por ejemplo, una persona puede tener «buen espíritu» (como ser trabajadora y entusiasta) o «mal espíritu» (como quejarse constantemente y resistirse).

Pero algunas personas han *reificado este sentido de la palabra «espíritu», dando a entender que una entidad* externa e inmaterial (algo así como un fantasma) *invade y habita* a las personas, obligándolas a comportarse de una u otra manera. En ese caso, las acciones de la persona en cuestión ya no le pertenecen, sino que son de otra persona. Su alma ha perdido su libre albedrío y ha sido sometida a una posesión espiritual.

Este modo de explicación se encuentra, por ejemplo, en la religión cristiana y entre los chamanes africanos. «El espíritu santo», «el diablo me obligó a hacerlo», son buenos ejemplos. Otra creencia común es que el vino o el licor inducen un estado de embriaguez en quien lo bebe.

El problema con tales explicaciones, lógicamente, es que en lugar de explicar la voluntad por la influencia de condiciones no determinantes, anulan ipso facto la voluntad y dejan sin efecto la responsabilidad.

18. CAPÍTULO DIECIOCHO

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 3 y 8.

1. Los objetivos de la meditación

La meditación es un medio para elevar la consciencia. Por consiguiente, el objetivo último de la meditación es alcanzar *el nivel más alto de consciencia* posible. Este *summum bonum* (bien supremo) se entiende generalmente como triple, aunque los tres aspectos constituyen, en última instancia, un mismo acontecimiento, que puede denominarse « **realización** ».

El primer aspecto es la « **iluminación** », que puede definirse como la superación de toda ignorancia, ilusión o engaño personal, en el sentido más amplio. Se trata de una conciencia máxima e integral; el potencial más amplio y profundo para el conocimiento (que incluye información y comprensión).

El segundo aspecto es la « **liberación** », que puede definirse como la superación de todas las debilidades, dificultades u obstáculos personales, en el sentido más amplio. Así, *la iluminación se relaciona con el conocimiento, mientras que la liberación concierne a la voluntad* . Si bien son logros posibles, necesariamente van de la mano y no por separado,

siendo la liberación un complemento necesario de la iluminación. El conocimiento es libertad.

> Cabe señalar que el término «iluminación» suele interpretarse como una experiencia interna de luz. Sin embargo, esta analogía mental con la visión física de una luz, aunque a veces útil, no refleja la esencia del término. Es más apropiado imaginar a un hombre caminando con cautela en la oscuridad, tanteando lentamente, cuando de repente se enciende una luz brillante. Ahora, por fin, puede ver todo a su alrededor y hacia dónde se dirige, caminar libremente y encontrar cualquier objeto que busque sin tropezar con nada. Esta analogía es preferible, ya que ilustra la unión entre luz y libertad. Un hombre en la oscuridad es como un hombre encadenado, apenas capaz de moverse, inseguro y temeroso, incapaz de llegar directamente a ningún destino y teniendo que esforzarse demasiado para recorrer cualquier distancia. Cuando se enciende la luz, se libera instantáneamente de sus cadenas invisibles y puede saltar, brincar y dar saltos a su antojo, y bailar de alegría.

La tercera consecuencia que se presume de alcanzar la cúspide de la conciencia es una comprensión ética —o « **sabiduría** »— notablemente mejorada [132]. *Esto se relaciona*

---

[132] Algunos sostienen que alcanzar la iluminación o la liberación nos sitúa «más allá del bien y del mal». Sin embargo, no debemos malinterpretar esta frase como una independencia de la moral. Todo lo contrario: significa alcanzar tal sabiduría que nos resulta imposible concebir el más mínimo valor en las prácticas inmorales o amorales. Prueba de ello es que los maestros iluminados siempre predican la moral a sus seguidores. No porque el maestro necesite recordar tales normas, sino para evitar

con la tercera función del alma: la valoración. Sugiere una máxima sagacidad en los juicios y acciones que se realizan en materia de valores. No bastaría con tener conocimiento y libertad si uno ignorara los valores y, por lo tanto, fuera incapaz de la virtud.

Así como la valoración en general implica el funcionamiento de las funciones de la cognición y la voluntad, la sabiduría es el resultado natural y necesario de la iluminación y la liberación. En todos los niveles de la experiencia humana, la valoración perspicaz es indicativa de una intersección armoniosa entre el conocimiento y la voluntad. La sabiduría, o sagacidad extrema, surge cuando estas funciones alcanzan su máximo esplendor.

Cabe destacar que la sabiduría no solo implica *discernir* entre el bien y el mal en cualquier situación, sino también *obrar* correctamente y evitar el mal de forma natural. No se trata de una mera comprensión teórica de los valores, sino que conlleva, además, una práctica de la virtud que demuestra la plena interiorización de dicha comprensión. Las facultades cognitivas y volitivas del sabio son concordantes.

Si bien la iluminación plena, la liberación y la sabiduría pueden considerarse el objetivo último de la meditación, también podemos considerar valiosos objetivos intermedios como un mayor conocimiento, libertad y discernimiento (entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto), aunque no sean completos. No se trata de una disyuntiva: o ceguera total, impotencia y estupidez, o perfección absoluta. Es posible que debamos avanzar gradualmente hacia el ideal, experimentando mejoras parciales hasta alcanzar el resultado deseado.

---

que sus seguidores se extravíen en el camino hacia la iluminación.

Nuestras experiencias probablemente serán proporcionales a nuestro progreso en ese Sendero o Camino. Podemos tener experiencias místicas momentáneas, de menor intensidad que la experiencia última de la iluminación, pero encontrar esa recompensa alentadora y estimulante. Si practicamos la meditación de forma correcta y regular durante un período prolongado, nuestra sensación de libertad puede aumentar notablemente. Las cosas parecen más claras y sencillas, y demostramos cada vez más sabiduría en nuestras decisiones.

Las tradiciones hablan así de una *vía perfectionis* o *dhammapada* (camino de la perfección), lo que implica un largo camino espiritual que recorrer, hasta que el paso final lo cambie radicalmente todo para nosotros y alcancemos la plena realización.[133]

Cabe señalar que el término "realización" tiene un doble significado, uno relativo y otro absoluto:

- Significa, en primer lugar, la realización del pleno potencial personal de uno como ser humano, es decir, la plena maduración de nuestras facultades de cognición, voluntad y valoración.
- Además, sugiere que esta autoperfección coincide con el logro extremo del conocimiento de la realidad absoluta, la máxima libertad y la sabiduría de elección.

---

133 Debo añadir que, hasta el momento, no puedo *dar fe* de la viabilidad de la iluminación, la liberación y la sabiduría absolutas. Supongo que es posible, ya que muchas tradiciones humanas afirman que algunos individuos las han alcanzado: esto constituye un testimonio indirecto a favor de la tesis. Además, me parece concebible y razonable que tales logros sean posibles. Sin embargo, para ser sincero, yo mismo no los he alcanzado. Pero incluso si yo también fuera testigo directo, el lector tendría que considerar la información como de segunda mano, hasta que, si acaso, algún día alcanzara personalmente dicha realización.

Lógicamente, estos dos logros no son necesariamente idénticos: podría argumentarse que el máximo potencial de una persona en términos absolutos aún no es suficiente. Sin embargo, algunas filosofías espirituales superan esta posible objeción al considerar la posibilidad de extender la búsqueda de la perfección última a lo largo de más de una vida.

Además, existen dos maneras de concebir la práctica meditativa; en el Zen, estas maneras se denominan búsqueda de la realización gradual frente a la realización repentina.

- Podemos imaginarnos en la cima de una montaña, ansiosos por alcanzarla, trabajando diligentemente en nuestro desarrollo personal. Debemos encontrar la mejor manera de lograrlo, ya sea explorando a tientas en solitario, utilizando los mapas heredados de nuestros antepasados o viajando con otros buscadores. A veces retrocedemos y debemos volver a escalar para alcanzar nuestro punto de partida. En ocasiones, la cima parece cercana; luego, al acercarnos, descubrimos que la montaña es mucho más grande de lo que parecía desde abajo. Esta ascensión puede requerir toda una vida de arduo trabajo; algunos dicen que muchas vidas.
- Otra forma de ver el desafío es como un rompecabezas por resolver. Si tan solo encontráramos la llave, se nos abriría la puerta a la comprensión. No hace falta escalar ni mover montañas. Basta con estar constantemente alerta, atento a alguna pista, a algún indicio, que puede surgir fugazmente de cualquier parte [134]. Si lo

[134] Este es el espíritu proactivo de la meditación *koan* , defendida por la escuela zen Rinzai, en contraposición a la meditación *zazen , de apariencia más "pasiva"* , defendida por la escuela Soto. Esta última, que se clasificaría dentro del

> detectamos, se levantará un velo y todo se aclarará justo donde estamos. La montaña desaparecerá al instante y, de repente, nos encontraremos en su eje central (como alguien en la cima). No hay que escalar; el trabajo requiere labor de detective.

Por supuesto, ambas perspectivas son válidas y conviene tenerlas en cuenta. La ascensión a largo plazo parece ser nuestro destino común; pero también anhelamos desvelar de inmediato el misterio de la existencia. Esto último no es tanto un atajo en el camino hacia la cima, sino más bien una ruptura con las ilusiones subyacentes y su disolución. Además, el escenario de nuestra búsqueda de conocimiento no se sitúa tanto «ahí fuera» como «aquí dentro».

Otra distinción importante es la que existe entre la realización temporal/parcial y la permanente/plena. En el camino hacia la realización completa, uno puede experimentar momentáneamente atisbos de ella. Sin embargo, tales afortunados anticipos del cielo no constituyen una realización en sentido estricto. Uno solo alcanza la verdadera realización cuando se instala de forma irreversible en dicha experiencia.

En cuanto a la terminología, cabe señalar que los términos realización, iluminación, liberación y sabiduría se utilizan, en la práctica, casi siempre indistintamente, ya que no se puede alcanzar ningún aspecto de este proceso sin los demás. En ocasiones, «realización» se escribe con mayúscula inicial (Realización) para distinguir la realización completa y definitiva de la parcial o temporal. Generalmente, el contexto aclara a qué variante se refiere.

---

paradigma anterior del alpinismo, no es, en realidad, tan pasiva como podría parecer a simple vista.

Otro término comúnmente utilizado para referirse a la realización es « **despertar** ». Este término sugiere que nuestra existencia, tal como la experimentamos habitualmente, es como un sueño: un sueño de problemas que no se pueden resolver desde dentro del sueño, sino solo saliendo completamente del estado de sueño. He tenido sueños así ocasionalmente: me encontraba acorralado en una situación muy difícil y no podía imaginar una salida, ningún escenario favorable; entonces (al darme cuenta de que debía estar soñando), simplemente me desperté por voluntad propia [135], resolviendo el problema de forma radical.

Para quien acaba de despertar, el mundo del sueño, con todas sus dificultades aparentemente ineludibles, pierde toda importancia, convirtiéndose instantáneamente en algo sin importancia. Esta metáfora ilustra cómo el despertar espiritual es más que un conjunto de soluciones puntuales a los problemas de la existencia cotidiana: es una solución integral que disipa las ilusiones y nos lleva directamente a la realidad subyacente. Esta imagen facilita la comprensión de la realización.

135 La experiencia puede compararse con estar a cierta profundidad bajo el agua y nadar deliberadamente hacia la superficie.

2. El yo individual en el monismo

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

Si nuestro ser es relativo a un Ser absoluto (o un «No-yo», en el budismo), es *ilusorio* . ¿En qué sentido ilusorio? Podríamos decir que la ilusión consiste en diferenciar artificialmente lo particular de lo Universal; es decir, consiste en un acto paracognitivo, algo arbitrario, de ***individuación*** . Aparentemente, entonces, pequeñas fracciones de la Totalidad original se han dado a sí mismas la falsa impresión de estar separadas de su Fuente común. Ellas (es decir, todos nosotros) han perdido el contacto con su verdadera Identidad y, confundidas por su perspectiva limitada, creen tener una *identidad separada* .[136]

Para ilustrar el la ilusividad de En el caso de la individuación, podemos mencionar las olas en una masa de

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

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

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

Esta tesis es, por supuesto, suficientemente empírica con respecto a la impermanencia de los fenómenos; pero (en mi opinión) presenta una laguna conceptual. Podemos señalar que rechaza cualquier idea de constancia subyacente sin justificación suficiente (es decir, mediante una *falacia lógica*); y podemos abogar, en cambio, por una sustancia subyacente (material, mental o espiritual), con una justificación igualmente insuficiente, o quizás con mayor justificación (a saber, que esto ayuda a explicar más cosas).[137]

Además, podemos —y creo que lógicamente debemos— admitir que somos conscientes de nosotros mismos, no solo a través de la percepción de fenómenos externos e internos,

[137] Más adelante, en *Meditaciones,* debatiremos con mayor profundidad la cuestión de la impermanencia .

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

Así pues, si bien comprendo y respeto la doctrina budista de la no-identidad, personalmente prefiero creer en la espiritualidad del yo individual y en Dios. Además, me gustaría plantear los siguientes argumentos. Para empezar, estas ideas (del alma y de Dios) no excluyen lógicamente, sino *que incluyen* la noción de «vacuidad»; es decir, sigue siendo cierto que las almas particulares y el Alma universal *no pueden* reducirse a experiencias fenoménicas.

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

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

Sí, pero subsiste una distinción. El monoteísmo considera que la Fuente última tiene personalidad, mientras que para el budismo, el Fundamento Original es impersonal. Para el primero, existe un «Quién», mientras que para el segundo, solo un «Qué», si acaso. Me parece improbable (al menos a mí) que una persona derive de algo inanimado. Más bien, el alma particular debe tener este sentido de identidad personal como reflejo de la personalidad del alma universal.

Pero, en realidad, aún podemos conciliar intelectualmente ambas doctrinas, si admitimos que tales argumentos no son más que diferenciaciones verbales y que deberíamos, en cambio, destacar sus convergencias y complementariedades.[138]

En cualquier caso, el aparente éxito meditativo de los budistas no excluye lógicamente la posibilidad de que su doctrina, que niega el alma y a Dios, sea un error de interpretación, puesto que otras religiones también reportan

---

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

éxitos meditativos aunque recurrieron a otras interpretaciones. Si aceptamos generosamente todas o la mayoría de estas afirmaciones humanas al pie de la letra, lógicamente debemos concluir que ***la interpretación correcta no es necesaria para el éxito meditativo*** .

Esto sugiere que la meditación es, en última instancia, independiente de las disputas doctrinales. Las doctrinas contrapuestas, incluso contradictorias, pueden ser igualmente útiles, dependiendo del contexto cultural o personal. Por lo tanto, la meditación es, en definitiva, una cuestión pragmática; no necesita dogmas específicos para dar resultados. Cualquiera que sea tu preferencia religiosa, o la falta de ella, solo necesitas añadir un ingrediente: la meditación; esta simple medida, con el tiempo, obrará maravillas de forma natural.

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

Esta sustancia se concibe como una especie de epifenómeno de combinaciones específicas de materia (a saber, las que componen un cuerpo humano vivo, y en particular su sistema neurológico). En efecto, consideran la mente como una materia enrarecida. Los defensores de esta tesis no distinguen claramente entre la materia de los recuerdos, los

sueños y las fantasías, por un lado, y la experiencia de estos fenómenos internos y, de hecho (a través de los sentidos), de los externos, por otro. Por lo tanto, rechazan toda noción de una sustancia espiritual o alma adicional como esencia del yo.

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

Los secularistas de hoy, por supuesto, se hacen pasar por «científicos» [139]y, de este modo, otorgan prestigio a su doctrina entre quienes no son filósofos y entre los filósofos superficiales. Pero esta postura no es científica, en el sentido estricto del término. *La ciencia física no ha producido hasta la fecha una sola fórmula matemática que demuestre la reducibilidad de la vida, la mente, la conciencia o el espíritu/alma a la materia.* Los materialistas simplemente *presumen* que tal fórmula reductiva universal se demostrará

---

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

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

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

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

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

19. CAPÍTULO DIECINUEVE

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 12-14.

1. Distinguir el ego

El yo se definió anteriormente —desde una perspectiva filosófica— como *el aparente Sujeto de la cognición y Agente de la voluntad y la valoración* . Sin embargo, en el lenguaje común, la mayoría de las personas se identifican con mucho más que esta definición mínima. Para aclarar las cosas, resulta útil distinguir dos significados del término.

En su sentido más puro, el término «yo» se refiere a lo que generalmente se denomina alma o persona. En un sentido coloquial, el término es más amplio e incluye lo que los intelectuales llaman « **ego** ». Este último término —de nuevo desde la perspectiva de un filósofo— alude a los fenómenos materiales y mentales que, si bien parecen estar correctamente *asociados con* nuestro yo, tendemos erróneamente a *identificarnos con* él. Por lo tanto, por ego entenderemos todos los aspectos del yo superior, *distintos* del alma; es decir, todos los aspectos ajenos a la experiencia, comúnmente malinterpretados como parte del yo.

Esto es simplemente una forma de reconocer y enfatizar que solemos cometer errores de identificación respecto a lo que

constituye el yo [140]. Si intentamos desarrollar un sistema filosófico coherente, analizando los problemas desde una perspectiva fenomenológica, debemos admitir el yo en el sentido de alma (es decir, Sujeto/Agente) como el sentido central del término. Este último es una entidad no fenoménica, muy distinta de cualquiera de los fenómenos materiales y mentales que las personas suelen considerar como propios.

Tendemos a considerar nuestro cuerpo, incluyendo sus facultades sensoriales y motoras, como nuestro yo, o al menos como parte de él. Pero muchas partes de nuestro cuerpo pueden estar incapacitadas o desconectadas, y aun así seguimos presentes. Y, a la inversa, nuestro sistema nervioso puede estar vivo y en buen estado, pero nosotros estamos ausentes de él. Por lo tanto, es inexacto identificar nuestro yo con nuestro cuerpo.

Sin embargo, está justificado que nos identifiquemos con nuestro cuerpo, pues evidentemente mantenemos una relación especial con él: recibimos más información de él y ejercemos más poder sobre él que sobre cualquier otro cuerpo. Nuestra vida se desarrolla en el contexto de este

---

140 La palabra «ego», originalmente en latín, significaba «yo». Hoy en día, en inglés, se suele entender con el sentido peyorativo que utilizo en este ensayo. No comparto el sentido empleado en la teoría psicoanalítica, que presenta el yo como un segmento de la psique que «media entre la persona y la realidad». Esta noción me resulta conceptualmente incoherente, puesto que atribuye una personalidad separada (es decir, una identidad propia) a este supuesto segmento, ya que «mediar» algo implica tener facultades cognitivas, volitivas y evaluativas. El yo de los psicoanalistas implica una circularidad, pues plantea la pregunta: ¿quién o qué media entre la persona y la realidad, y sobre qué base? El sentido común de «ego» se asemeja, a mi parecer, al «ello» del psicoanálisis.

cuerpo. Por esta razón, lo llamamos «nuestro» cuerpo, lo que implica posesión o delimitación.

En lo que respecta a la mente, un análisis similar conduce a la misma conclusión. Por «mente», cabe destacar, me refiero únicamente a los *fenómenos mentales aparentes* de la memoria y la imaginación (reorganizaciones de recuerdos), que parecen asemejarse a los fenómenos materiales que aparentemente se experimentan a través del cuerpo (incluido el cuerpo mismo, por supuesto) y surgir de ellos. La mente no es un sujeto, sino un mero objeto (no físico); la mente no tiene conciencia propia, solo el sujeto la tiene.

Este sentido limitado de la mente no debe confundirse con el sentido más amplio que suele implicar el término, que incluiría lo que aquí llamamos alma. Considero muy importante esta aclaración de la palabra mente, porque las filosofías "de la mente" en las que este término se usa de forma imprecisa y ambigua están destinadas a ser incoherentes [141].

El término que utilizo para referirme a la unión de alma y mente es «psique». Por supuesto, por debajo de la psique, a nivel inconsciente, se encuentra el cerebro o sistema nervioso central, que desempeña un papel fundamental en la producción de eventos mentales, aunque no se clasifica como parte de la psique, sino como *parte del cuerpo* . Algunos de los elementos a los que nos referimos como «mente» deberían llamarse propiamente cerebro.

---

[141] El uso equívoco del término mente lleva a algunos filósofos a un razonamiento silogístico que implica la falacia de los cuatro términos, en la que el término medio tiene diferentes sentidos en las premisas mayor y menor, por lo que la conclusión no es válida.

> El término "mente inconsciente", cabe destacar, se refiere a *elementos potenciales* (pero no actuales) de la conciencia. *Almacenados en el cerebro* (y posiblemente en el sistema nervioso en general); por ejemplo, recuerdos potenciales. Estos elementos se denominan mente solo en la medida en que puedan aparecer eventualmente como objetos mentales de la conciencia; pero, estrictamente hablando, no deberían llamarse mente. El término «mente inconsciente» es, además, una imprecisión lingüística, ya que la mente nunca es consciente de nada; somos nosotros, los sujetos, quienes somos conscientes de los elementos mentales (equivalentes mentales de los fenómenos sensoriales, así como de las ideas y las emociones).

Así pues, la mente se refiere a un conjunto de fenómenos efímeros, sin conexión directa entre ellos, que se suceden en nuestra «mente» (o «mente»), pero que carecen de continuidad mental; su única continuidad reside, presumiblemente, en su surgimiento del mismo cerebro material subyacente. La mente no puede identificarse con el yo, simplemente porque los eventos mentales se experimentan como meros objetos de la conciencia y la voluntad, y no como el Sujeto y Agente de tales eventos psíquicos. Además, la mente puede dejar de mostrar imágenes o sonidos momentáneamente sin que desaparezca nuestro sentido del yo.

Sin embargo, nuestra mente nos pertenece solo a nosotros. Solo nosotros experimentamos directamente lo que ocurre en ella y solo nosotros tenemos poder directo sobre sus fantasías. Incluso si algún día los científicos logran penetrar en la mente de otras personas y encontrar maneras de influir en su contenido, cada persona mantiene una relación privilegiada con la mente de los demás. Por lo tanto, es

apropiado llamar a nuestras mentes «nuestras», del mismo modo que llamamos a nuestros cuerpos «nuestros».

Así pues, el yo, en sentido coloquial, es un conjunto de tres elementos: alma, mente y cuerpo; es decir, experiencias espirituales, mentales y materiales. Pero, en retrospectiva, solo el alma constituye el yo propiamente dicho; el ego, que comprende la mente y el cuerpo, está, en efecto, «asociado» a nuestro yo estricto (es decir, el alma) durante toda nuestra vida, pero no debe «identificarse» con él. El ego es simplemente un apéndice del yo o alma, algo «accidental» (o, en el mejor de los casos, «incidental») para él.

Sin embargo, esto no significa que el alma no participe del ego. Muchos de los rasgos físicos y mentales que lo componen se deben, al menos en parte, a las decisiones y acciones pasadas del alma. Por lo tanto, el alma es responsable en cierta medida del ego; este último es, en efecto, una expresión acumulativa de la primera. Algunas personas tienen egos grandes y mezquinos, lo cual es perjudicial; otras tienen egos más pequeños y amables, lo cual es positivo. Además, el alma tiende a funcionar en el contexto del ego o de lo que percibe como tal.

En términos psicológicos más estrictos, el ego es una autoimagen particular que uno se esfuerza por construir y a la que se aferra. Es una construcción mental compuesta por imágenes seleccionadas del propio cuerpo y mente: algunas basadas en hechos, otras imaginarias. Comparada con la realidad, esta autoimagen puede ser inflacionaria (halagadora, pretenciosa) o despectiva (poco exigente, autocompasiva). Idealmente, por supuesto, la autoimagen debería ser realista; es decir, uno debe esforzarse siempre por ser lúcido.

2. Desestimar el ego

En la práctica, estas reflexiones implican que debemos clarificar poco a poco lo que consideramos nuestra «identidad personal». Gradualmente, sobre todo con la ayuda de la meditación, nos damos cuenta de la atención desproporcionada que reciben nuestras experiencias materiales y mentales, y de las manipulaciones a las que las sometemos.

Debido a la multiplicidad e intensidad de nuestras impresiones sensoriales y mentales, desde nuestro nacimiento nos confundimos con los fenómenos que nos afectan. Como gritan tan fuerte, danzan a nuestro alrededor con tanta ostentación, nos pesan tanto, creemos que nuestras experiencias corporales y mentales son todo lo que existe, y nos identificamos con ellas. Para complicar aún más las cosas, esta autoidentificación es selectiva y a menudo autoengañosa.

Se requiere un esfuerzo para distanciarse y comprender que los fenómenos corporales y mentales son solo apariencias fugaces, y que nuestro ser no es el fenómeno en sí, sino quien lo experimenta. Aunque este ser no sea fenoménico (llámese alma, o como se quiera), debe ser incluido en la ecuación. *Podemos asociarnos con nuestros fenómenos corporales y mentales, pero no debemos identificarnos con ellos* . Es innegable que nuestra identidad está íntimamente ligada a un cuerpo, una mente, un entorno social, etc., pero esto no los convierte en una sola cosa con nosotros.

Gradualmente, se hace evidente que nuestra confusión personal con estos factores relativamente externos de nuestra existencia es la causa de muchas de las dificultades en

nuestra relación con la vida. Nos apegamos a nuestra corporalidad o psicología, o a vanas cuestiones de posición social, y nos volvemos ignorantes de quiénes (y, más profundamente, Quién) somos realmente.

Para combatir estas ilusiones dañinas y ver las cosas como realmente son, hay que trabajar en uno mismo. Es necesario intentar disminuir la influencia del ego.

En concreto, hay que superar las tendencias del egocentrismo y el egoísmo. El egocentrismo se refiere al aspecto estético del yo, es decir, a nuestras preocupaciones narcisistas por la apariencia y la posición, nuestro anhelo de admiración y superioridad, y nuestro temor al desprecio y la inferioridad. El egoísmo se refiere al aspecto ético del yo, es decir, a nuestra afán de adquirir bienes materiales e intelectuales y a nuestro proteccionismo.

La cuestión radica en el grado. Un mínimo de amor propio y egoísmo puede ser biológicamente necesario y normal, pero un exceso de estos rasgos resulta sin duda muy perjudicial para uno mismo y para los demás. Gran parte del sufrimiento cotidiano se deriva de las preocupaciones egoístas descontroladas. El egoísmo produce constantes molestias y resentimiento, y conduce a todo tipo de ansiedades y tristezas.

En este punto, todas las tradiciones coinciden: ningún gran logro espiritual es posible sin vencer el egocentrismo. La autoestima y la autoconfianza son cualidades valiosas, pero es necesario reemplazar la vanidad con modestia y la arrogancia con humildad. La meditación puede ser de gran ayuda en esta ardua tarea.

Por supuesto, *¡es el yo (es decir, el alma) quien es egocéntrico!* El ego no es otra entidad que compite con el

alma en un yo dividido, un «villano» al que culpar. No tenemos a quién culpar de nuestras fallas psicológicas más que a nuestra alma, cuya voluntad es esencialmente libre. ***El ego no tiene conciencia ni voluntad propias: carece de individualidad.***

El ego *parece* ser, en efecto, un yo rival, porque —y solo mientras y en la medida en que— nos identificamos con él (nuestro ser o alma). Es como una máscara inanimada, a la que le damos la ilusión de vida cuando confundimos nuestro verdadero rostro con ella. Pero no debemos engañarnos: somos nosotros quienes estamos vivos, no la máscara.

Más bien, el cuerpo y la mente (es decir, los factores que conforman el ego) son dominios mecanicistas que *influyen fuertemente* en el alma, a veces de forma negativa. Producen inclinaciones naturales como el hambre, el deseo sexual o la necesidad de pertenencia social, que en ocasiones son contrarias a los intereses superiores del alma. Por esta razón, solemos considerar nuestra vida espiritual como una lucha contra las inclinaciones de nuestro ego.

No todas las inclinaciones del ego son naturales. Muchas de las cosas que creemos necesitar son, de hecho, bastante fáciles de prescindir. Como solemos decir: «Todo está en la mente». En el mundo actual, podríamos añadir a menudo: «Es solo publicidad» con fines, en última instancia, comerciales o políticos. La gente exagera las cosas. Por ejemplo, algunos creen que no pueden pasar el día sin fumar o beber, cuando en realidad no solo es fácil prescindir de estas sustancias, sino que uno se siente mucho mejor sin ellas.

Con frecuencia, las inclinaciones naturales se utilizan como pretexto para inclinaciones antinaturales. Por ejemplo, si se distingue entre la sensación natural de hambre y el deseo

mental de estimular el paladar, se puede reducir considerablemente la ingesta de calorías y evitar un aumento de peso excesivo. Del mismo modo, el deseo natural de tener relaciones sexuales con fines reproductivos y como expresión de amor no debe confundirse con la lujuria física fomentada por la industria pornográfica, que tiene consecuencias espirituales devastadoras.

Así pues, la lucha contra las inclinaciones del ego no debe presentarse como una lucha contra la naturaleza, sino más bien como una lucha contra las ilusiones de valor, contra la necedad. Son especialmente las tendencias antinaturales que las personas adoptan o se ven obligadas a adoptar las que constituyen un problema. Es este aspecto artificial del ego el más problemático. Y la primera victoria en esta batalla es la comprensión: «esto no soy yo ni me pertenece».

Una vez que uno deja de confundirse con el ego, una vez que deja de considerar sus inclinaciones dañinas como propias, resulta mucho más fácil neutralizarlo. Apenas hay necesidad de «combatir» las influencias negativas; basta con ignorarlas como perturbaciones incapaces de afectar el curso de acción elegido. No es necesario reprimir el ego; simplemente se le considera irrelevante. Se le derrota con la mera revelación de su debilidad esencial.

La meditación enseña esta poderosa actitud de *ecuanimidad* . Uno se sienta (y, con el tiempo, vive) observando cómo las perturbaciones van y vienen, imperturbable, libre de toda su influencia. El alma permanece desapegada, cómoda en su nobleza, sin encontrar valor alguno en las fuerzas impuras y, por lo tanto, completamente ajena a ellas.

Por supuesto, esto no debería ser otro acto de egocentrismo. No es un papel que uno deba interpretar, alimentando con autoengaño la vanidad. Al contrario, se experimenta esta

meditación como una forma de abnegación, como si uno se volviera transparente a las perturbaciones, como si ya no estuviera allí para ser afectado por ellas.

Dicho con mayor precisión, se trata de un desapego del ego, puesto que uno deja de identificarse con las fuerzas inherentes al mismo. Este desapego no debe confundirse, por supuesto, con la evasión. Es el abandono de las insensatas artimañas psicológicas, pero esto implica estar muy atento para detectarlas y observarlas cuando se presenten.

No se requieren prácticas ascéticas difíciles. Basta con tomar mayor consciencia y comprometerse sinceramente; así se pueden esquivar con destreza o desviar suavemente las tendencias negativas que puedan surgir. Al estar en profunda paz, uno no se deja impresionar por ellas ni tiene interés personal en ellas.

Muchas personas dedican mucho tiempo y esfuerzo a ayudar a los demás, ya sea materialmente o en su educación. Esto se considera, con razón, una forma eficaz de combatir el egocentrismo, aunque siempre hay que estar atentos a las oportunidades de egoísmo oculto que tales actividades pueden ofrecer.

Si se acepta el monismo como la verdadera filosofía, parecería lógico abogar por el altruismo como el comportamiento ético supremo. Sin embargo, este estándar moral suele malinterpretarse como velar por los intereses ajenos ignorando los propios. Tal postura sería simplista, si no deshonesta. Si todos somos uno, esa unidad nos incluye a todos y no nos excluye.

Por lo tanto, diría que si bien el comportamiento altruista es sumamente loable y admirable, trabajar primero en uno mismo parece un complemento y una condición previa muy

necesarios. Es posible que, al alcanzar la plena realización, uno pueda olvidarse casi por completo de sí mismo y dedicarse enteramente a los demás; pero hasta entonces, es necesario prestar atención a las propias necesidades legítimas, aunque solo sea porque uno está en la mejor posición para hacerlo.

3. Alivio del sufrimiento

Muchas personas ven en la meditación un oasis momentáneo de paz, un refugio del ajetreo del mundo, un remedio contra el estrés y las tensiones de la vida diaria. La utilizan para encontrar un poco de paz y calma a diario, para reencontrarse consigo mismas y recuperar el autocontrol, y así afrontar mejor sus vidas. Aun así, si la practican con regularidad, durante un tiempo suficiente y a diario, seguramente descubrirán sus beneficios espirituales más profundos y transformadores.

Un objetivo general de la meditación que aún no hemos mencionado es el alivio del sufrimiento. Todos, en mayor o menor medida, experimentamos sufrimiento en distintos momentos de nuestra vida, y a nadie le gusta [142]. El deseo de evitar o liberarse del sufrimiento suele ser el principal impulso o motivo para meditar, antes de desarrollar una perspectiva más amplia (como el "desarrollo espiritual", por ejemplo) relacionada con esta práctica.

---

142 Ni siquiera los masoquistas, que utilizan un tipo de dolor como paliativo contra otro. Por ejemplo, podrían buscar el dolor físico para evitar enfrentarse a algún sentimiento de culpa o para olvidar alguna experiencia desagradable de la infancia.

Así, a menudo se entiende por "liberación" en primer lugar como "liberación del sufrimiento", antes de comprenderse como "liberación de las restricciones a la voluntad". Estas dos interpretaciones no son tan opuestas como podrían parecer, porque el sufrimiento es *una influencia negativa. Por voluntad propia* , al liberarnos de lo primero, experimentamos la liberación de lo segundo. La satisfacción, antítesis del sufrimiento, implica una vida que fluye armoniosamente.

> La relación entre la meditación y el alivio del sufrimiento no siempre es simple ni directa. Si bien es cierto que, con el tiempo, la meditación nos vuelve inmunes a muchas perturbaciones, al principio puede hacernos mucho más sensibles a ellas [143]. Cuando estamos más inconscientes, nuestras facultades funcionan de forma menos precisa, por lo que sentimos menos. A medida que refinamos nuestras facultades y nos volvemos más conscientes, naturalmente sentimos con mayor claridad. Por esta razón, un meditador puede incluso, en ocasiones, encontrar la paz interior un tanto intimidante y desarrollar resistencia a ella, como quien evita con cautela una superficie que sospecha que tiene carga

143 Un meditador apenas nota un ruido fuerte y repentino como una explosión, ¡pero encuentra música como el rock o el techno (con muy pocas excepciones suaves) totalmente insoportable! En contraste, una persona que no medita, que podría sobresaltarse con la explosión, encuentra relajante la música enlatada del supermercado.

electrostática [144]. La paz también requiere un tiempo de adaptación.

El sufrimiento no debe confundirse con el dolor, sino que se refiere a nuestra respuesta psicológica ante la sensación de dolor. Algunas personas no toleran el dolor; mientras que otras, aunque lo sienten, no lo toman tan a pecho. Además, el sufrimiento no solo se refiere al dolor experimentado, sino que también puede aludir a la falta de placer; es decir, a la frustración de no obtener el placer deseado o esperado, o de haber perdido el placer que se había tenido durante un tiempo.

Todo esto, por supuesto, concierne tanto al dolor como al placer, tanto físico como mental. El dolor o el placer pueden experimentarse como una sensación puramente física (por ejemplo, una quemadura en un dedo o una punzada de hambre); como una sensación visceral que se produce en el cuerpo pero que tiene una causa mental (por ejemplo, un frío temor en el estómago o un cálido amor en el pecho); o, de nuevo, como una experiencia puramente mental (por ejemplo, una vaga sensación de depresión o euforia).

El sufrimiento se refiere principalmente al dolor real; pero a menudo alude a dolores recordados o anticipados. Por ejemplo, alguien puede sufrir durante años por una mala experiencia infantil; o bien, puede sufrir mucho ante la perspectiva de un trabajo importante y difícil que debe

144 Esta resistencia se ha denominado «el temor a la iluminación». De hecho, la mayoría de quienes han oído hablar de la meditación pero nunca se han atrevido a practicarla experimentan este temor. Piensan que, de alguna manera, se perderán y se ahogarán en el mar de la iluminación. Y, en efecto, así será, en el sentido de que perderán su individualidad. Pero lo que hay que entender es que esta perspectiva no es aterradora, sino motivo de júbilo.

realizar pronto. El sufrimiento también puede estar relacionado con aspectos abstractos o conceptuales, ya sean del pasado, del presente o del futuro. Por ejemplo, uno puede sufrir por la injusticia general de la vida. En todos estos casos, sin embargo, se experimentan sentimientos negativos concretos en el presente, y el sufrimiento puede interpretarse como una referencia a ellos.

La enseñanza budista tiene el sufrimiento humano como eje central. Esto se evidencia en las Cuatro Nobles Verdades enseñadas por el fundador de esta religión, a saber: (1) que la vida es sufrimiento, es decir, que el sufrimiento de una u otra índole es inevitable en la existencia de seres sensibles como nosotros; (2) que dicho sufrimiento tiene una causa, a saber, nuestros *apegos* a las cosas de este mundo, nuestro deseo de placeres y nuestra aversión al dolor; (3) que podemos librarnos del sufrimiento si nos libramos de su causa (el apego); y finalmente, que el camino para librarse del sufrimiento es a través del Óctuple Sendero.

Esta última lista de recursos incluye la meditación, una herramienta muy eficaz para descubrir nuestros apegos y las maneras de liberarnos de nuestra adicción a ellos. Tan pronto como uno comienza a practicar la meditación, descubre su poder para hacernos relativamente indiferentes al dolor o la falta de placer, es decir, para que suframos con menos facilidad e intensidad.[145]

---

145 En yoga, se enseña una actitud llamada *pratyahara* , que consiste en concentrarse claramente en el dolor que se siente, evaluando con calma su extensión e intensidad exactas; después de un tiempo, un dolor así observado tiende a desaparecer o, al menos, se siente menos urgente. Se trata, pues, de una especie de desapego o trascendencia del dolor, no evitándolo, sino enfrentándolo.

Los budistas argumentan, además, que el obstáculo último para liberarse del sufrimiento es la creencia en un yo, pues tener un yo implica tener *intereses particulares* y, por lo tanto, experimentar dolor cuando estos intereses se ven frustrados (algo inevitable tarde o temprano) y placer cuando se satisfacen (momentáneamente). De ello se deduce, según su punto de vista, que la liberación del sufrimiento (la tercera Noble Verdad) sería inconcebible si no se defendiera la «vacuidad» del yo. Porque solo un «no-yo» puede estar libre de los embates inherentes a un mundo impermanente como el nuestro.

Sin embargo, discrepo de esta doctrina, no para rechazarla categóricamente, sino para señalar que una doctrina alternativa es igualmente posible. Desde una perspectiva monoteísta, podríamos argumentar que cuando el alma individual se disuelve en el Alma universal, que es Dios, queda libre de toda sujeción a las vicisitudes de este mundo material-mental. La ilusión de la individuación, más que la supuesta ilusión de la individualidad, puede considerarse una causa suficiente de la predisposición al sufrimiento; y la eliminación de esta causa puede bastar para eliminar el sufrimiento.

Insisto: el debate sobre el yo es teórico y no afecta (en mi opinión) a la eficacia de la meditación.

La lección práctica que se desprende de la enseñanza budista es la importancia del apego en la psicología humana. Esta comprensión, de que la raíz del sufrimiento reside en la búsqueda de supuestos placeres o en la evitación del dolor, es fundamental. La ansiedad, la frustración, el enfado, la ira, la decepción y la depresión son emociones inevitables bajo el régimen del apego, dada la impermanencia de todos los valores mundanos.

Si se persigue cualquier tipo de placer mundano, el dolor es inevitable. Si la búsqueda del placer tiene éxito, este será necesariamente efímero, y uno se verá obligado a proteger el placer existente o a buscarlo de nuevo, o de lo contrario sufrirá por su pérdida. Si la búsqueda del placer fracasa, se experimentará el dolor de no haber conseguido lo que se deseaba, y uno se verá condenado a seguir intentándolo una y otra vez hasta lograrlo. De igual modo, evitar el dolor es una tarea constante sin fin a la vista: un dolor en sí mismo.[146]

Por lo tanto, es prudente evitar los apegos y cultivar una actitud más distante hacia los aspectos más mundanos de la vida. Esto no solo previene el sufrimiento futuro, sino que también libera energías para la búsqueda de valores espirituales duraderos.

La meditación nos ayuda (al yo, al alma) a objetivar y, por lo tanto, a trascender los sentimientos experimentados en el cuerpo y la mente. Esto se puede comprender contrastando dos formas proposicionales:

(a) "Siento [este o aquel sentimiento]", y

(b) "Estoy experimentando [una cierta sensación cuerpo-mente]".

Estas dos oraciones podrían considerarse superficialmente equivalentes, pero su estructura diferente busca resaltar

---

146 El sufrimiento adopta muchas formas intrincadas y complejas. Consideremos, por ejemplo, la frustración de un hombre rico que ya tiene todo lo que podría necesitar o desear, y por lo tanto no encuentra nada nuevo en qué gastar su dinero. No está libre de apegos materiales, posee los medios materiales necesarios, pero el mundo no tiene nada más que ofrecerle. Este es un peligro de la riqueza, ya que en tales situaciones la tendencia es a buscar sensaciones nuevas y cada vez más perversas.

importantes diferencias semánticas. En (a), el sujeto «yo» es un término vago, y el verbo y su complemento se interpretan literalmente. En (b), el sujeto «yo» es un término más específico, y el verbo y el complemento se interpretan con mayor precisión.

En (a), el sujeto considera el acto de sentir una emoción como un acto propio, una extensión de sí mismo. En (b), el sujeto solo se atribuya el hecho cognitivo de experimentar, considerando todo lo demás como un mero objeto relativo a este acto exclusivamente cognitivo. Por lo tanto, el sentido de «yo» es claramente diferente en ambas oraciones: en (a) se refiere al ego, mientras que en (b) se refiere al yo o alma.

Esto sirve para ilustrar que, para trascender los sentimientos, tenemos que objetivarlos e identificar con mayor precisión nuestro "yo" o ser con nuestra dimensión espiritual (o alma) en lugar de con nuestro cuerpo y mente.

20. CAPÍTULO VEINTE

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 15 y 16.

1. Aceptando el desafío

Las personas sin vida espiritual son como muertos vivientes; son como cáscaras vacías y ocupadas. Tienen cuerpo y mente, para los que trabajan de muchas maneras; pero es como si no tuvieran alma, ya que casi no le dedican energía. Solo cuando uno vive una vida espiritual, una vida llena de inquietudes cada vez más espirituales, puede decirse que está verdaderamente vivo. Inténtalo y lo entenderás.

Una vez que uno desea y decide alcanzar su máximo potencial [147], debe dedicarse a hacer todo lo necesario o útil para lograrlo, sin vacilar ni involucrarse en actividades contradictorias o inútiles. Debe esforzarse con determinación, inteligencia y disciplina.

El buscador debe asumir la responsabilidad personal de su iluminación y liberación. Ábrete a la guía espiritual y búscala, pero, fundamentalmente, sé tu propio "gurú" (maestro sabio).

Es importante comprender que la vida es corta y el trabajo por hacer, largo. De joven, uno suele tener la impresión de

147 Una postura que los budistas llaman " *bodhicitta* ".

que le queda mucho tiempo para hacer lo que debe hacer, y piensa que tiene tiempo para darse algún capricho (o mucho). Al llegar a la mediana edad y mirar atrás, uno se da cuenta de lo rápido que pasa el tiempo y cuánto tiempo desperdició en cosas sin importancia. Y al envejecer, uno lamenta profundamente no haber hecho el esfuerzo necesario cuando era joven y tenía más energía.

Y, por supuesto, nadie sabe cuán pronto morirá. Podría ser hoy, mañana, esta semana, este mes, este año, dentro de unos años… nadie lo sabe. Todos somos como una flor: primero un capullo, luego un despliegue fresco y tierno de belleza, y después nos marchitamos para no ser vistos jamás.

Una buena metáfora del proceso de espiritualización es la de un bebé en el útero. El útero simboliza «este mundo» (es decir, el mundo material), y fuera de él se encuentra «el mundo venidero» (es decir, el mundo espiritual). Así como un bebé en el útero se forma y crece gradualmente, preparándose para su salida hacia una existencia más independiente, nuestro trabajo espiritual nos prepara para la «muerte» de este mundo y el «nacimiento» en el siguiente. La espiritualidad facilita nuestra transición.

En cuanto a la calidad de la respuesta volitiva requerida, mi recomendación general es: es preferible usar una «voluntad suave» a una «voluntad brusca». Nuestra voluntad es brusca cuando intentamos usar la «fuerza» para lograr un cambio, es decir, cuando actuamos de manera relativamente inconsciente, sin un objetivo preciso, desperdiciando energía. La voluntad suave es el enfoque opuesto: es una fuerza «reflexiva», serena, aplicada con maestría cómo, dónde y cuándo es apropiado, durante el tiempo que sea necesario.

> Podemos ilustrar la diferencia con un ejemplo de lucha. El luchador menos experimentado lanza golpes

> al azar, a ciegas, con la esperanza de que alguno impacte por casualidad. El luchador ganador, en cambio, espera con calma el momento oportuno y apunta sus golpes con precisión; se mantiene cerca de su oponente y lo empuja con la fuerza justa, continuando su avance hasta completar la tarea.

No pretendo escribir una guía para buscadores espirituales. No me considero suficientemente capacitado. Simplemente estaría repitiendo lo que muchos otros han dicho o escrito en todas las tradiciones. Además, hay tanto que decir, tantos detalles que mencionar, que la tarea es, en verdad, interminable.

No obstante, quisiera hacer algunas observaciones sobre la situación cultural actual. La sociedad actual, bajo la influencia de educadores, medios de comunicación y políticos que apelan a los instintos más bajos de la gente, ha virado de forma muy evidente (en el transcurso de mi vida) hacia la superficialidad absoluta y el hedonismo insensato. Me gustaría responder aquí a algunos aspectos de esta tendencia y ofrecer a los lectores algunos consejos.

Quien esté sinceramente interesado en la meditación, debe adoptar un estilo de vida propicio para ella. Esto puede no ser fácil al principio. Hay muchos malos hábitos que superar, pero con un esfuerzo constante e inteligente, es totalmente factible.

De hecho, se requiere poco esfuerzo, más allá de una práctica de meditación constante y regular, cada día con mayor frecuencia. Porque, a medida que uno avanza en la meditación, su comportamiento tiende a alinearse naturalmente con el nivel de consciencia que produce. Aquello que antes nos parecía valioso deja de impresionarnos tanto y simplemente desaparece por sí solo.

Sin embargo, se necesita cierta determinación personal, o se corre el riesgo de perder el tesoro de la meditación. Hay que tener carácter para seguir adelante.

2. Afronta la realidad con ecuanimidad.

Un primer paso en el trabajo espiritual es considerar la situación actual como un hecho consumado, es decir, aceptarla tal como está, sin quejarse ni lamentarse por cómo se han repartido las cartas. Esto no implica fatalismo, pues la intención es mejorar la situación. Se trata simplemente de comprender que cualquier situación en la que uno se encuentre en un momento dado es mero paisaje, mero *decorado teatral* en torno a la obra de la vida, que es esencialmente una obra *interna* . Las cosas y las personas que nos rodean son solo decorados y actores secundarios; lo que cuenta es el drama interior.

En particular, uno no debe permitirse distraerse ni angustiarse por personas y acontecimientos del mundo que percibe como estúpidos o malvados, hasta el punto de obstaculizar o bloquear considerablemente su trabajo espiritual. La meditación requiere y fomenta la ecuanimidad y la serenidad; si esto se manifiesta como indiferencia, nace de la perspectiva, no de la estrechez de miras. Si estuviéramos en el nirvana en lugar del samsara, no habría necesidad de desarrollo espiritual.

Es absurdo malgastar tiempo y energía valiosos en el resentimiento. Debemos aceptar el mundo en el que nos encontramos como un hecho consumado: *este mundo, por su propia naturaleza* (como un entramado complejo con particularidades cambiantes e interactivas), *es imperfecto y*

está habitado por personas imperfectas . Es inútil entristecerse o enojarse por las situaciones o las personas; las cosas y las personas son como son. Una vez que se reconocen y aceptan estos hechos, en lugar de evadirlos o rechazarlos, uno puede comenzar a actuar (principalmente sobre sí mismo) para mejorar las cosas.

Cualquiera que sea la situación de uno —ya sea sano o enfermo, rodeado o solo, libre o esclavizado, rico o pobre, empleado o desempleado, casado o soltero, etc.—, la vida siempre nos exigirá ejercer ciertas virtudes, como el coraje, el esfuerzo, la perseverancia, la pureza, la fortaleza, la bondad, la integridad, etc. Aparentemente, a una persona rica le resulta más fácil que a una pobre, pero la pobreza, de hecho, puede facilitar ciertas virtudes, mientras que la riqueza las dificulta; lo mismo ocurre en todos los demás casos.

La vida nos impone las mismas *exigencias morales* a todos, y cambiar el entorno no altera el desafío fundamental. Es inútil culpar a Dios, envidiar o culpar a los demás por la situación actual. Debemos considerar nuestra situación presente (sea cual sea) como *el mejor contexto y marco posible* para las virtudes que necesitamos cultivar espiritualmente ahora mismo.

Hay que reconocer que la situación actual brinda la oportunidad ideal para cultivar las virtudes necesarias. Se puede interpretar como la voluntad divina o como el karma; en cualquier caso, como el mejor lugar para el progreso espiritual. Con esta comprensión, se puede afrontar la situación con gratitud y optimismo, y lidiar con las dificultades con energía e incluso con entusiasmo.

> Recientemente tuve una experiencia directa e intensa de desapego. Fue después de un día completo de

> ayuno y oración (Yom Kippur), incluyendo momentos de meditación. Estaba en mi habitación, en la penumbra que entraba por la ventana, dándome cuenta de que todas las cosas y los acontecimientos pueden compararse con los muebles dispuestos en una habitación. Todas las experiencias, sean buenas o malas, agradables o dolorosas, pueden considerarse meras partes del escenario, sin apego ni identificación personal. Todo lo que encuentres, puedes aceptarlo con serenidad, igual que te mueves alrededor de los muebles.

Afronta cada situación con ecuanimidad. Acepta la realidad y concéntrate en las soluciones, no en los problemas. No hay justificación para sentirse abrumado por las tareas: aborda una a una y todo se logrará. Sigue adelante sin importar las dificultades; la resiliencia es señal de vitalidad, de voluntad de vivir.

No cabe duda de que la voluntad es fundamental en la meditación, tanto a nivel físico como mental y espiritual. En la meditación sentada, debemos permanecer sentados, controlando nuestra postura y dirigiendo nuestra atención. Del mismo modo, en la meditación en movimiento (como el yoga o el tai chi), debemos realizar los movimientos adecuados, al ritmo apropiado y con la atención necesaria. Debemos cultivar las actitudes correctas, dirigir e intensificar nuestra consciencia, desapegarnos de nuestras pasiones, practicar la atención plena con paciencia, etc.

Todo esto implica voluntad, aunque no siempre en el sentido simple de "obligarse a hacer" algo, sino generalmente de una manera más refinada y precisa. Gradualmente, a medida que se desarrolla la disciplina, resulta fácil hacer lo correcto en el momento adecuado, aparentemente sin esfuerzo.

21. CAPÍTULO VEINTIUNO

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 17-19.

1. Detener las adicciones a las sustancias

La meditación consiste en conocerse a uno mismo: el cuerpo, la mente y el alma. Casi al empezar a meditar, uno se da cuenta de que desea conocerse tal como es, y *no* como una versión modificada por diversas sustancias.

En este sentido, no hay diferencia entre el consumo y el abuso de sustancias. Cualquier cantidad que tenga un efecto perceptible, ya sea perjudicial o indiferente para la salud física, es excesiva para quienes practican la meditación.

Si consumes drogas, como sustancias psicotrópicas [148], marihuana, tabaco o alcohol, o incluso café, de forma ocasional o regular, en pequeñas o grandes cantidades, sea cual sea tu pretexto o excusa, tanto tu mente como tu cuerpo se verán necesariamente afectados.

Si estás teniendo una experiencia meditativa y has consumido recientemente alguna sustancia, es natural que te preguntes si lo que estás experimentando es "real" o simplemente un efecto de la misma.

---

148 Heroína, opio, LSD, cocaína, crack, anfetaminas, éxtasis, etc.

Si la experiencia es negativa, queda claro que debes dejar de consumir esas sustancias. Si es positiva, pregúntate si te basta con engañarte a ti mismo creyendo que estás en un plano espiritual digno de tal experiencia, o si, de ahora en adelante, exigirás de ti mismo "lo auténtico".

En el plano mental, aunque el efecto de las sustancias parezca o se sienta bien, en realidad es perjudicial. Desde la perspectiva meditativa, no aporta ningún beneficio, solo una pérdida; no es un atajo hacia la experiencia espiritual, sino un obstáculo constante.

A nivel físico, independientemente de la sustancia que consumas, sin duda dificultará tu progreso en la meditación. Por ejemplo, si fumas marihuana, hachís o tabaco, no podrás practicar correctamente la meditación en la respiración. Del mismo modo, si estás borracho o bajo los efectos de las drogas e intentas practicar yoga o tai chi, notarás que tu equilibrio y coordinación son insuficientes.

Además de sus efectos directos sobre la mente y el cuerpo, las sustancias que aquí analizamos tienen implicaciones espirituales nefastas. El mero hecho de recurrir a alguna sustancia —ya sea para paliar las dificultades de la vida o por puro hedonismo— constituye una debilidad y una rendición espiritual. Independientemente de si dichas sustancias son dañinas o meros placeres inútiles para el cuerpo y la mente, el simple hecho de no haber logrado controlar la situación indica una falla del alma. O bien no se ha reflexionado lo suficiente sobre los problemas en cuestión, o bien no se ha ejercido la fuerza de voluntad de acuerdo con la razón.

El desarrollo espiritual requiere tomar las riendas de la propia vida. Es imperativo purificarse por completo de los aportes materiales artificiales lo antes posible. Por supuesto,

esto no siempre se logra de inmediato, pero es mucho más fácil de lo que parece (como se comprende más adelante, al mirar hacia atrás). Utilice todos los medios a su alcance.

Existen servicios sociales dispuestos a ayudar a drogadictos de todo tipo. La medicina convencional y la medicina alternativa ofrecen diversas soluciones a los problemas de dependencia del tabaco y el alcohol. Haz lo que te funcione, ¡pero hazlo! Si te tomas en serio la meditación y te niegas a fingir que meditas, sé absolutista y deshazte de todos los impedimentos materiales sin demora y para siempre [149].

Practicar algún deporte es muy útil en esta lucha por la salud física. Al caminar, correr, andar en bicicleta, nadar o jugar a la pelota, pronto te das cuenta de los efectos negativos del consumo de sustancias; y cuando dejas de consumirlas, el amor por el ejercicio te quita cualquier deseo de volver a tus viejos hábitos. Sigue meditando durante todo este proceso, porque eso te motivará y te mostrará el camino a seguir.

2. No te atiborres hasta hartarte.

El consumo de drogas es solo una faceta de un vicio mayor: la búsqueda de sensaciones. Nuestros cuerpos y mentes ansían constantemente estímulos sensoriales; esa es su naturaleza. Es su forma de autoafirmación, su expresión de

---

149 Una política de tolerancia cero tiene muchas probabilidades de éxito a largo plazo. Por ejemplo, un exfumador solo necesita dar una calada a un cigarrillo para recaer; por lo tanto, no se debe ceder ante ninguna tentación, ni siquiera en la imaginación. Cuando uno se libera de esa dependencia, no siente remordimientos, solo alivio e incredulidad ante la posibilidad de haber encontrado atractivo algo así.

existencia. Este sensacionalismo, si se desata sin control, inevitablemente nos debilita. Afortunadamente, contamos con recursos internos que nos permiten discernir y controlar estas tendencias: nuestra razón y nuestra fuerza de voluntad.

La principal dependencia sensorial de muchas personas hoy en día (en nuestras ricas sociedades occidentales) es, sencillamente, la comida. La comida es, por supuesto, natural y necesaria para nuestra vida y salud, en cantidades razonables. Pero algunas personas comen durante gran parte de sus horas de vigilia; o, si logran limitar su alimentación a comidas regulares, comen mucho más de lo que necesitan o de lo que les conviene.

Un estómago lleno no favorece la meditación. La energía necesaria para enfocar la consciencia se desvía hacia la digestión. La comida produce somnolencia, o al menos cansancio. Por esta razón, quienes meditan controlan su ingesta de alimentos, no solo la cantidad y la frecuencia, sino también la calidad. Es recomendable abstenerse de alimentos pesados y difíciles de digerir, por ejemplo. Muchos optan por dietas vegetarianas en mayor o menor medida.[150]

El deporte (aunque sea un poco de ejercicio diario o una caminata) es beneficioso para la digestión, además de desarrollar resistencia y mejorar la condición física. El ejercicio físico es energizante y aumenta el estado de alerta durante la meditación, pero no hay que emocionarse demasiado hasta el punto de perder la calma. Para evitar la somnolencia durante la meditación, es necesario dormir lo suficiente (pero no demasiado) con regularidad.

---

150 Por supuesto, tampoco hay que comer demasiado poco. Esto también estresa el cuerpo y dificulta la meditación.

Una buena manera de reducir la ingesta de alimentos es, paradójicamente, dedicar tiempo a disfrutar de la comida: cultivarla (si es posible) o comprarla, prepararla y cocinarla con esmero, poner y recoger la mesa, lavar los platos. Comer se convierte entonces en un acto más consciente, casi un ritual [151]. Con el tiempo, uno aprende a distinguir entre complacer el paladar y satisfacer el hambre natural.

Uno se da cuenta gradualmente de la imposibilidad de saciar jamás el hambre de sensaciones orales, y de la necesidad de resistir ese pseudohambre aunque solo sea para aliviar al cuerpo del estrés de la digestión incesante, por no hablar de la acumulación de grasa.

Todo esto es obvio y generalmente conocido. Pero hay que tomar el control. Para ello, hay que comprender que es *posible* hacerlo fácilmente, considerando el despertar del deseo como algo externo a uno mismo, un mero fenómeno que puede influir en el libre albedrío, pero que no puede anularlo.

3. Limitar la entrada de contenido desde los medios.

Hoy en día, para la mayoría de nosotros es casi imposible evitar la influencia, de una u otra forma, de los diversos medios de comunicación entre los seres humanos. Mientras que en el pasado muchas personas podían pasar la mayor parte de su vida relativamente aisladas y libres de influencias externas, hoy esto es muy difícil.

---

151 Algunos lo han denominado “comida lenta”, en contraposición a la “comida rápida”.

Por supuesto, en el pasado, las relaciones familiares y los vecinos podían tener, y generalmente tenían, una influencia abrumadora. En el contexto actual, más individualista, en un mundo mucho más poblado y tecnológico, la influencia predominante proviene de los medios de comunicación.

El término «medios de comunicación» abarca principalmente la prensa escrita, el cine y los medios electrónicos de información, propaganda y entretenimiento. Novelas y libros de no ficción, periódicos y revistas, películas de ficción y documentales, radio y televisión, internet y telefonía móvil: estos son los principales medios a los que estamos expuestos, en el momento de escribir estas líneas, en mi región.

En apariencia, los medios de comunicación son libres (de controles gubernamentales) y competitivos. Sin embargo, dada la pobreza espiritual e intelectual de la mayoría de productores y consumidores, tienden a desarrollar, y durante un tiempo perpetuar, ciertas creencias y valores comunes. A esta tendencia casi generalizada hacia el mínimo común denominador la llamamos nuestra «cultura».

El pensamiento se estandariza y se presenta en fragmentos fáciles de digerir, y las tendencias del momento se difunden masivamente. Si bien las modas son cada vez más efímeras, la homogeneidad persiste. Esto, por supuesto, refleja la naturaleza humana: «el hombre es un animal social», y la imitación es fundamental para la cohesión social.

Si bien no todo en nuestra cultura es espiritualmente debilitante, muchas cosas sí lo son, y es importante ser conscientes de ello. Por ejemplo, es fundamental tener en cuenta la devastadora influencia emocional de los informativos diarios, e incluso horarios, en la prensa, la radio, la televisión y los nuevos medios de comunicación. Al centrarse en noticias negativas y dramáticas, nos

bombardean con información que parece diseñada para despertar emociones negativas en nosotros [152].

Todo esto alimenta las sensaciones y el pensamiento ocioso. Quien se propone desarrollar el arte de la meditación debe superar las fuertes tentaciones que ofrecen los medios de comunicación. Es importante reducir al mínimo estos estímulos sensoriales, pues solo sirven para mantenernos en un estado de agitación constante. No podemos sumergirnos verdaderamente en la profundidad de nuestra naturaleza, en el auténtico autoconocimiento, si permitimos que tales distracciones nos dominen continuamente.

Por supuesto, como ciudadanos responsables y preocupados, necesitamos información para fundamentar nuestros juicios y acciones. Pero consideremos la enorme cantidad de información que recibimos de los medios y preguntémonos cuánta de ella realmente necesitamos para cumplir con nuestras obligaciones. Tras estas reflexiones, busquemos maneras de limitar dicha información al máximo.

Gradualmente, a medida que uno avanza en la meditación, se da cuenta de que la mayoría de los estímulos mediáticos son una interferencia inútil en nuestras vidas, que bloquea en lugar de potenciar el contacto con la realidad. Los medios bombardean nuestra mente con imágenes y sonidos, y se requiere mucho esfuerzo y tiempo para eliminarlos. Es más fácil, simplemente, evitar que entren en ella desde el principio.

---

152 Compasión por las víctimas de desastres naturales, crímenes civiles atroces, guerras y terrorismo. Indignación hacia los criminales, los funcionarios injustos o incluso el periodismo mentiroso y engañoso. Odio hacia quienes parecen destruir el mundo, o simplemente como respuesta al odio ajeno. Y así sucesivamente.

En este sentido, la música pop es una influencia particularmente tóxica. Es como un virus mental, pues sus sonidos se memorizan fácilmente, incluso contra nuestra voluntad. Consiste en una melodía simple, generalmente repetitiva y a menudo estridente, que parece diseñada para penetrar en la mente de cualquiera que la escuche y permanecer allí el mayor tiempo posible. Esto provoca que la gente se habitúe y se apegue a esos sonidos, y compre el disco (como bien saben las discográficas).

Esta "música" difiere considerablemente de la música clásica en cuanto a sus propiedades adhesivas. Cuando un virus de este tipo se instala en la mente, a veces resulta difícil deshacerse de él. Podemos intentar escuchar o recordar otro sonido para acallar el primero. O bien, el virus puede permanecer durante bastante tiempo, desapareciendo de la conciencia (aunque a menudo permanece en la memoria para reaparecer en algún momento futuro).

22. CAPÍTULO VEINTIDÓS

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 20-22.

1. Olvida tu cara

Vivimos en una era de absoluto narcisismo. Muchas empresas multimillonarias, como las de la moda y los cosméticos [153], se basan en convertirnos en egocéntricos y mantenernos así. Claro que uno debe verse bien y oler bien; pero existen límites razonables para estas preocupaciones externas. En algún momento, dejan de ser expresiones de higiene, autoestima y respeto por los demás, y se convierten en obsesiones y compulsiones del ego.

La confusión entre el yo, el rostro y el cuerpo lleva cada vez más a hombres y mujeres a pasar gran parte de su tiempo frente al espejo. Esta cultura del cuerpo es materialismo en su forma más radical. Indica un fracaso de la espiritualidad.

Algunas personas "hablan consigo mismas" frente al espejo. En mi opinión, quien lo hace sufre una profunda *alienación de sí mismo* . Mirarse a los propios ojos y hablarle a la imagen, como si fuera otra persona, denota confusión entre

153 También debo mencionar la industria fotográfica y del cine casero, que prospera gracias al deseo de la gente de detenerse en su propia apariencia física.

el yo y los aspectos del ego. ¿Por qué dirigirse a uno mismo de forma tan indirecta, cuando se puede hacer directamente en la mente (o en voz alta, pero sin espejo)?

Muchas personas se miran fijamente al espejo durante largos periodos, preocupándose por la forma y el tamaño de cada rasgo de su cuerpo, y en particular de su rostro. Recurren a métodos artificiales para disimular sus defectos y realzar sus virtudes. Algunas pasan horas en gimnasios para mejorar su figura (no su salud, sino sus contornos). Otras incluso llegan a recurrir a la cirugía plástica (de rostro, senos o genitales) [154].

Estos patrones de comportamiento son contrarios a la práctica meditativa. Al meditar, nos esforzamos por no identificarnos con el rostro ni el cuerpo. Al principio, parecen muy presentes, porque vemos el mundo a través de nuestro rostro y algunas partes de nuestro cuerpo son visibles, y también por la intensidad de las sensaciones táctiles dentro del cuerpo y en las superficies de contacto entre el cuerpo y su entorno físico. Pero nos esforzamos por llegar a ser verdaderamente «transparentes» a estas y a todas las demás impresiones fenoménicas.

Esta transparencia se facilita hasta el punto de que uno olvida su rostro y su forma corporal. ¡Literalmente, olvídese! Tenga cuidado incluso con los encuentros accidentales con un espejo. Uno puede mirarse ocasionalmente en un espejo, por ejemplo, para peinarse o afeitarse, pero en ese caso no debe mirarse el rostro completo, y mucho menos los ojos. Es

---

154 A veces, en el supermercado, veo mujeres cuyos rostros se han transformado en algo monstruoso mediante cirugía plástica. Me pregunto si estas mujeres realmente se creen que se han embellecido. Me dan muchísima pena.

mejor evitar los espejos grandes; prefiera los más pequeños o limitarse a los bordes de los espejos grandes [155].

Puede sonar absurdo al principio, pero hay que resistir la vana atracción por el propio reflejo en los espejos si se desea liberarse del ego. Una vez que uno olvida su apariencia (lo cual es posible, ya que los recuerdos también se desvanecen), ya no puede evocar imágenes de sí mismo durante la meditación, y la carga del ego disminuye. Y, por cierto, la belleza (la verdadera belleza) surge naturalmente de un estilo de vida sano y espiritual.

2. Renuncia a la sensualidad

Se requiere cierto nivel de realización espiritual para superar otra debilidad común en la actualidad: la sensualidad, entendida aquí como *el anhelo y la búsqueda de sensaciones sexuales* . La sensualidad incluye fantasías, recuerdos y anticipaciones sexuales, ya que toda recreación mental del sexo provoca sensaciones sexuales, casi con la misma eficacia que los actos sexuales reales (de hecho, la vida sexual de algunas personas es completamente imaginaria).

La actividad sexual es, por supuesto, normal y necesaria desde un punto de vista biológico [156], al igual que la

---

155 A las suites de hotel con espejos de pared a pared en el baño, que son comunes hoy en día, las llamo "paraísos para los pajilleros".

156 Los seres humanos no existirían como tales sin la reproducción. Además, las relaciones sexuales que no tienen como objetivo específico la reproducción están biológicamente justificadas, ya que sirven para mantener el vínculo familiar, lo cual es fundamental para la supervivencia de la pareja y sus hijos.

alimentación. El problema radica en que constituye una fuerza muy poderosa en nuestro cuerpo y mente, capaz de impulsarnos a una búsqueda frenética de gratificación a cualquier precio. Esto es especialmente cierto en la juventud, cuando nuestros instintos y capacidades reproductivas están en su apogeo. Pero también puede ocurrir en la madurez tardía y la vejez temprana, cuando muchas personas se aferran a sus menguantes capacidades sexuales (para seducir y tener relaciones sexuales).

Desde la perspectiva meditativa, un problema del sexo es la energía que consume, la cual se podría emplear mejor para el desarrollo espiritual. Sin suficiente energía, no se puede meditar de forma prolongada ni profunda. La pérdida de esperma en los hombres (y supongo que existe un fenómeno similar en las mujeres), incluso si es involuntaria, supone un obstáculo para el desarrollo espiritual; más aún si es provocada voluntariamente.

En términos más generales, la sensualidad desvía la atención de lo verdaderamente importante en la vida, de las cuestiones más profundas. Refuerza la confusión entre el yo y el ego [157]. Reduce las preocupaciones a meras vanidades, volviéndolas

---

Esta perspectiva biológica es, por cierto, la vía intermedia judía respecto al sexo: una doctrina más moderada que la que se encuentra en otras religiones, basada en la idea general de que la vida en la tierra (si se vive adecuadamente) es algo bueno, previsto por el Creador.

157 Como indicador, observe la *desfachatez* que, con el tiempo, se refleja en el rostro de quienes participan en actos sexuales antinaturales, por ejemplo. Estas personas confunden su descaro, insolencia e insolencia con seguridad en sí mismas. Se jactan del «orgullo gay», solo para enmascarar su profunda tristeza y vergüenza. Pero incluso el sexo heterosexual (incluso basado en el «amor») tiene consecuencias negativas, aumentando el narcisismo y el egoísmo.

superficiales. Sus pensamientos se vuelven frívolos y lascivos, y su lenguaje, plagado de obscenidades. Les resulta imposible concentrarse o pensar con claridad.

Una vez esclavizado por la sensualidad, uno se vuelve dependiente de la receptividad y la complicidad de los demás. Cuando hay pareja disponible, todo parece ir bien por un tiempo. Pero cuando las relaciones se vuelven más frágiles o complicadas, o simplemente desaparecen, surgen muchas dificultades emocionales y sociales. A veces, la ira se desata hasta el punto de generar violencia física. Se pierde mucho tiempo intentando "arreglar las cosas" en la pareja; y muy a menudo, la situación se complica aún más. La vida se enreda terriblemente, ¡por algo que en última instancia tiene muy poco valor: meras sensaciones!

La gente considera el «amor romántico» como la máxima justificación del sexo (aparte del vínculo afectivo y la reproducción) [158]. Pero, sinceramente, la mayoría de las relaciones sexuales no se basan en el amor, sino en la lujuria [159]mezclada con posesividad y dependencia. La palabra «amor» se utiliza como un edulcorante, como una mentira seductora; quien miente incluso se miente a sí mismo para que la mentira resulte más creíble ante su pareja. El verdadero amor que las personas pueden sentir sinceramente

---

158 Según nos dicen los historiadores, se trata de un argumento relativamente reciente.

159 La lujuria puede ser egoísta (en cuyo caso se busca la propia gratificación, sin importar el placer o incluso el dolor de la pareja), o puede ser cooperativa (en cuyo caso, los actos sexuales implicados se describen con mayor precisión como masturbación mutua). Cabe señalar que la lujuria cooperativa a veces se confunde con el amor. En cuanto al sexo con prostitutas (algunas de las cuales, por cierto, son parejas involuntarias, prácticamente esclavas), se basa claramente en la lujuria, pero su cinismo inherente no lo justifica.

no tiene nada que ver con el sexo: es una cuestión de respeto mutuo, confianza y apoyo.

Por supuesto, la atracción sexual hacia personas del sexo opuesto es normal y natural. Cuando un hombre ve a una chica o mujer joven, guapa, bien formada y fresca, no puede evitar sentirse atraído; y de igual manera, una mujer se siente atraída por un hombre. Estos son instintos biológicos, inscritos en nuestros genes, para la perpetuación de nuestra especie. Sin esto, no estaríamos aquí. Hay que aceptar este hecho y tenerlo en cuenta al intentar aumentar la castidad. Es bueno recordar que «la gracia es engañosa y la belleza es pasajera» [160].

Considera tus impulsos y deseos sexuales como meros visitantes en tu vida, como sucesos pasajeros que jamás podrán dominarte si no lo permites. La fortaleza de carácter es posible, incluso fácil, y muy gratificante. No busques placer ni siquiera en sensaciones pasajeras, ni siquiera en tus sueños. Mantén tu mente y tus manos limpias. La pureza de pensamientos, palabras y acciones es esencial para el éxito espiritual. Y también trae felicidad.

3. Sobre la "liberación sexual"

Contrariamente a lo que enseña la psicología popular, la llamada liberación sexual es, en realidad, una esclavitud a las pasiones. Las indulgencias sexuales de diversa índole pueden brindar una sensación momentánea de alivio ante la presión de los impulsos sexuales, pero sus efectos a largo plazo,

160 Proverbios 31.

tanto espirituales como físicos y psicológicos, suelen ser devastadores.

La masturbación no es una solución a los impulsos sexuales, sino un problema más. Disminuye la potencia sexual, la energía y la salud en general; reduce la autoestima y la confianza en uno mismo, y disminuye el atractivo para el sexo opuesto; produce conflictos internos y genera melancolía [161]. Por muy fuertes que sean los impulsos, se pueden superar. ¡Nunca te masturbes! ¡No vale la pena!

Hoy en día, haciéndose pasar por «sexólogos», psicólogos, periodistas y otros formadores de opinión les dicen descaradamente a los jóvenes que la masturbación es inofensiva e incluso beneficiosa. Pero en realidad, tales enseñanzas y exhortaciones son espiritualmente destructivas; sus propósitos son, en última instancia, comerciales y políticos. Solo sirven para someter a las personas a sus impulsos más bajos y, por lo tanto, debilitarlas física, psicológica y socialmente.

Los mismos formadores de opinión y "liberadores sexuales" han propiciado la proliferación **de la pornografía** y **la homosexualidad en la sociedad moderna** . Las actividades sexuales, que hace menos de una generación se consideraban

---

161 Además, sugiero que atrae a muchos hacia la homosexualidad, o al menos aumenta su tolerancia hacia ella, por dos razones: primero, la masturbación es un acto intrínsecamente sexualmente ambiguo, ya que quien la practica desempeña ambos roles sexuales, el activo y el receptivo; segundo, los estímulos pornográficos que se utilizan suelen incluir imágenes de personas del mismo sexo (en parejas o grupos), o peor aún, de personas del mismo sexo (propio o del sexo opuesto) en situaciones homosexuales. Este comportamiento licencioso es contrario al progreso espiritual.

entre las más feas y depravadas, se han puesto de moda y se defienden con una indignación "justificada" [162].

Los efectos destructivos de semejante comportamiento innoble, tanto para los individuos como para la sociedad, se ignoran deliberadamente. No te dejes engañar por las modas; no creas en estas figuras mediáticas que pretenden liberar (de las restricciones y normas morales) cuando en realidad esclavizan (a las sensaciones). Solo buscan justificar su vulgaridad y perversidad, manchando a los demás.[163]

a continuación vendrán **la pedofilia** y **la bestialidad** . Hoy en día son actos reprobables e ilegales, pero ¿quién sabe por cuánto tiempo más? Acabo de leer en internet que ya se están haciendo esfuerzos para cambiar eso [164]. Desde el punto de vista espiritual, esto es simplemente una consecuencia

---

162 Este cambio en los roles morales debe ser observado y comprendido, especialmente por los jóvenes inexpertos.

163 No dejes que te digan que “está bien, es natural” (como insisten *hasta la saciedad*); ciertamente no está bien ni es natural. Todo depende de la perspectiva. Si una persona es espiritualmente débil, sus opiniones serán consecuentemente confusas. Por el contrario, si una persona es espiritualmente elevada, su pensamiento será consecuentemente claro. No es necesario creer en ninguna tradición para despreciar la homosexualidad; basta con vivir una vida pura y podrás comprobar por ti mismo la corrupción espiritual que causa en quienes la padecen. Oponerse a ella no es “solo un prejuicio religioso”, como afirman sus defensores, sino una clara comprensión que emana de la pureza espiritual.

164 “En los Países Bajos, pedófilos están registrando un partido político para presionar por la reducción de la edad legal para las relaciones sexuales de 16 a 12 años y para legalizar la pornografía infantil y la bestialidad. El partido, que planea registrarse mañana, afirma que su objetivo final es eliminar el límite de edad para las relaciones sexuales” (alerta de noticias de worldnetdaily.com, 30/05/2006).

lógica: una vez que se desata la sensualidad, las personas pierden la cordura y se convierten en esclavas de pasiones cada vez más extrañas. Lo anormal entonces parece normal.

Es bueno y prudente tener ciertas inhibiciones. Quien aspire al progreso espiritual debe aprender a *dominar* sus impulsos y comportamientos sexuales. Esto abarca toda la sensualidad, en cualquiera de sus formas, desde la normal hasta la desviada. Controla tus pensamientos, palabras y acciones; recuerda: primero vienen los pensamientos tentadores, luego las palabras alentadoras y, finalmente, las acciones.

En este asunto, como en todos los demás, la secuencia psicológica de los acontecimientos es la siguiente [165]: primero, percibimos algo (o a alguien, por ejemplo, una chica guapa); luego lo evaluamos, encontrándolo agradable (o desagradable); luego deseamos tener un contacto mayor o más permanente con ello (o evitarlo); luego vienen las imaginaciones (que alimentan el deseo proyectando su satisfacción) y las racionalizaciones (para que encaje, aunque artificialmente, la idea de tal acción en nuestro sistema de creencias); finalmente, actuamos (y eventualmente tenemos que afrontar las consecuencias).

Decir que tenemos libre albedrío implica admitir que podemos, en cualquier etapa de esta secuencia de eventos, intervenir en nuestro comportamiento interno o externo, y detener o revertir las cosas; si bien esto no significa negar que dicha voluntad pueda volverse más difícil a medida que avanzan los acontecimientos. Para comprender esta libertad de voluntad, es necesario entender que las percepciones, los afectos, los deseos, las imaginaciones y las justificaciones que preceden a la acción volitiva son solo *influencias* (de

165 Basado en gran medida en descripciones de la psicología budista.

intensidad variable) sobre dichas acciones; jamás pueden *determinarlas* .

La intervención más sencilla consiste en evitar la percepción inicial, es decir, alejarse deliberadamente de las posibles tentaciones o apartar la mirada cuando se presenten accidentalmente. A continuación, podemos cuestionar la evaluación y sugerir que el objeto no es tan agradable como parece. O bien, podemos admitir que el objeto es agradable en sí mismo, pero aun así evitar el deseo señalando sus desventajas incidentales. Si el deseo persiste, podemos controlarnos evitando las fantasías o racionalizaciones que lo refuerzan y lo hacen más probable.

Finalmente, por muy débiles que hayamos sido hasta ahora, aún podemos, en el último momento, desistir de la mala acción en cuestión; o, si ya la hemos iniciado, podemos cambiar de rumbo. Puede que cada vez sea más difícil, pero sigue estando en nuestras manos. Por eso somos moral y legalmente responsables de nuestros actos, y este poder de elección es también nuestra gran dignidad como seres humanos. Así que nunca digas «No puedo evitarlo»: ¡solo estarías mintiendo para excusarte!

23. CAPÍTULO VEINTITRÉS

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulo 23.

PRACTICA EL DESAPEGO

1. Anexo

Como se ha insinuado anteriormente, **el sufrimiento** es una respuesta personal negativa a imágenes, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles o sentimientos o emociones de cualquier tipo, que han sido, son ahora o se anticipa que serán experimentados (por cualquier motivo) como dolorosos o como pérdida de placer. Es una *actitud o volitividad respuesta* del alma a ciertas entradas de información reales o potenciales: una respuesta de rechazo, de deseo o intento de evitar o deshacerse de ciertos objetos psicológicamente desagradables.

Cabe señalar que existe un equivalente positivo de esta respuesta: el **disfrute** . Esta actitud o voluntad, hacia sensaciones o impresiones mentales percibidas como positivas (es decir, placenteras o como ausencia de dolor), consiste en desear o intentar aferrarse a ciertos objetos. El disfrute no debe confundirse con el placer. El disfrute es al

placer (y a la negación del dolor) lo que el sufrimiento es al dolor (y a la negación del placer).

El sufrimiento y el goce son, pues, dos caras de la misma moneda, a la que podemos llamar *apego (como los budistas)* [166]. Cabe destacar que no se trata de fenómenos, sino de reacciones espirituales ante ellos. Es decir, mientras que el placer y el dolor pertenecen al ámbito del cuerpo y la mente, el goce y el sufrimiento son expresiones directas del alma.

En el caso del sufrimiento, experimentamos dolor a partir del dolor o la falta de placer; nos sentimos tristes, deprimidos, etc., *al* experimentar fenómenos negativos. En el caso del disfrute, experimentamos placer a partir del placer o la reducción del dolor; nos sentimos alegres, eufóricos, etc., *al* experimentar fenómenos positivos. Esto se aplica principalmente al dolor o placer presente de cualquier tipo, pero también a dolores o placeres recordados o anticipados.

El sufrimiento consiste en añadir dolor al dolor (o a la falta de placer); lo agrava y lo prolonga al reforzar nuestra susceptibilidad. Por ejemplo, supongamos que un conductor entra bruscamente en el aparcamiento que yo ocupaba primero; primero siento dolor ante la experiencia de una persona tan descortés, así como por la pérdida del aparcamiento y la perspectiva de tener que buscar otro; pero si permito que la ira se apodere de mí, ese es el dolor adicional del sufrimiento.

De igual modo, el disfrute consiste en obtener placer del hecho de aumentar el placer (o disminuir el dolor). Por ejemplo, supongamos que el conductor maleducado siente

---

166 Esto es, por supuesto, solo una faceta de la connotación de «apego», que abarca todos los afectos y apetitos: gustos y aversiones, deseos y aversiones, esperanzas y temores, etc. Véase mi obra *Volición y conceptos causales afines* , capítulo 10.

placer por haber conseguido el lugar de estacionamiento primero; si empieza a felicitarse y a presumir de ello ante su pasajero, eso es un placer adicional derivado del disfrute.

2. No apego

El desapego o ascetismo, o (menos peyorativamente dicho) *no apego* , consiste en tomar conciencia de *la distinción entre* el apego del yo a los placeres o dolores, y los objetos, eventos, sensaciones, impresiones mentales, ideas, etc., primarios placenteros o dolorosos. Una vez que uno desarrolla esta conciencia, se vuelve capaz de *abstenerse de Extraer* placer del placer y dolor del dolor, es decir, ser capaz de dejar de enfatizar las sensaciones placenteras o dolorosas con el disfrute o el sufrimiento. Tal énfasis (es decir, el apego) es, en última instancia, una complicación innecesaria del problema que plantean el placer y el dolor.

Es sabido que el dolor influye negativamente en la voluntad; sin embargo, si ignoramos o superamos esta influencia, convertimos el dolor en un instrumento para fortalecerla. De igual modo, debemos comprender que el placer puede ser una influencia negativa si nos aferramos a él; es decir, es igualmente prudente desapegarse del placer que del dolor. Ambos polos deben tratarse de la misma manera, pues *no se puede independizarse de uno mientras se permanece dependiente del otro* .

Para lograr desapegarse del dolor, uno también debe desapegarse del placer. No se puede ser hedonista y esperar evitar el dolor o el disgusto. En el momento en que uno se permite disfrutar (es decir, aferrarse) al placer, se expone al sufrimiento del dolor (es decir, intenta evitarlo, alejarlo o

huir de él). Ambos implican la misma adicción espiritual, la misma aflicción espiritual. Uno debe renunciar al disfrute del placer o a la disminución del dolor para alcanzar la verdadera libertad.

Por supuesto, es más fácil renunciar al sufrimiento que al placer. Pero hay que entender que ambos hábitos fortalecen el ego (o, más precisamente, la identificación con el complejo cuerpo-mente). Si el ego se nutre del placer, seguirá alimentando el sufrimiento. Estos hábitos no se pueden erradicar de la noche a la mañana, pero, con delicadeza, se pueden eliminar con el tiempo.

Así pues, al experimentar placeres, no te detengas en ellos ni intentes maximizarlos, como solemos hacer, sino obsérvalos con atención y serenidad. Esto te permitirá también liberarte del dolor, es decir, contemplarlo con calma, sin temerlo ni intentar minimizarlo.

Las causas o razones de los placeres o dolores son interesantes de conocer, pero en última instancia resultan irrelevantes. Quienes meditan no dedican demasiado tiempo a indagar en su historia de vida para encontrar las fuentes específicas de sus problemas psicológicos; el psicoanálisis freudiano es en sí mismo una forma de apego y confusión con los fenómenos. La meditación se centra en remediar y prevenir de forma proactiva las causas profundas de los problemas, del mismo modo que un mecánico repara un coche sin necesidad de saber cómo se estrelló.

Subyacente tanto al sufrimiento como al disfrute se encuentra una especie de descontento radical. El sufrimiento expresa esta condición mediante la autocompasión; el disfrute, mediante el intento de autoenaltecerse. Lo opuesto a ambas reacciones es la actitud de *contentamiento* . Cabe destacar que no se trata solo de lo opuesto al sufrimiento,

sino de la antítesis tanto del sufrimiento *como* del disfrute [167]. Es la liberación del espíritu de los fenómenos materiales y mentales pasajeros, de cualquier polaridad, la liberación de los altibajos de las emociones aleatorias.

El desapego no significa un distanciamiento fingido o forzado (este último es una connotación peyorativa del término, pero no su único significado). El desapego no es una parálisis emocional, como la de alguien que ha desarrollado rígidas defensas contra las emociones. Consiste en mantener la calma y la compostura, no en estar paralizado o reprimido. Es «estar en estado zen» (como se dice hoy en día en francés), es decir, no alterarse por prácticamente nada. Si uno medita lo suficiente y bien, el desapego surge de forma natural.

3. Moderación sabia

Es importante recalcar, para evitar malentendidos, que recomendar la «no-satisfacción» (en el sentido antes definido) no *significa* estar *en contra* del placer. Ser

---

167 La mayoría de las traducciones de textos budistas implican que lo opuesto al sufrimiento es la felicidad; pero esto es inexacto. El término contentamiento es más apropiado aquí, y este es lo contrario no solo del sufrimiento, sino también del gozo, como se acaba de explicar. Cabe destacar que el contentamiento no es una emoción, algo que el alma siente pasivamente, sino *una actitud* , una postura activamente elegida por la voluntad del alma. El término felicidad quizás sea mejor reservarlo para la dicha suprema de la iluminación, pues nadie puede considerarse verdaderamente feliz si no ha alcanzado permanentemente dicha realización.

impasible no es ser apático. Naturalmente, el placer es preferible al dolor o incluso a la indiferencia.

Si uno experimenta placer (o se alivia un dolor), perfecto; no hay daño intrínseco en ello. En principio, no hay razón para rechazar el placer cuando se presenta, ni siquiera para evitarlo si se anticipa; de hecho, hacerlo constituiría otra forma de apego. Por otro lado, no se debe intentar prolongar o aumentar un placer existente, ni, con mayor razón, buscar el placer por sí mismo ni pasar el tiempo soñando con él cuando se carece de él. Este comportamiento hedonista inevitablemente conduce a la infelicidad (tristeza, resentimiento, conflictos, debilidad, etc.); no vale la pena.

Cabe señalar, sin embargo, que, debido a las polaridades implicadas, nuestra postura respecto al sufrimiento no es del todo simétrica a la que acabamos de formular en relación con el disfrute. Nuestro consejo de evitar el sufrimiento no implica lógicamente una aceptación fatalista del dolor como tal. En el caso del dolor, si se puede evitar (antes de que ocurra) o eliminar (después de que ocurra), por supuesto que se debe hacer, a menos que existan razones más apremiantes que justifiquen lo contrario.

Es necesario hacerlo, ya que el dolor obstaculiza la consciencia y la voluntad, como se evidencia en situaciones trágicas (como ciertas enfermedades o la tortura). El problema del sufrimiento surge únicamente cuando el dolor se convierte en el principal foco de atención, es decir, cuando cualquier cantidad de dolor (real o imaginario) resulta insoportable. La hipersensibilidad al dolor es perjudicial para la salud espiritual.

Es natural proteger y cuidar los apéndices cuerpo-mente de nuestra alma, velando por su bienestar. La cuestión radica en determinar hasta qué punto estas preocupaciones y

búsquedas son biológicamente valiosas y en qué momento se vuelven perjudiciales. El límite se alcanza cuando nuestras inquietudes y búsquedas más materialistas comienzan a obstaculizar o dañar nuestros valores espirituales, que en última instancia son más importantes.

Por lo tanto, la postura que aquí se defiende es: ni hedonismo desmedido ni ascetismo extremo, sino moderación y sabiduría.

24. CAPÍTULO VEINTICUATRO

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),
Libro 1, capítulos 6 y 7.

1. Libre albedrío

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

Dado que Hume negó la existencia del yo, no se puede esperar que creyera en la voluntad en el sentido ordinario, es decir, en la libertad del alma individual para querer o no querer algo independientemente de las influencias externas. Por lo tanto, cabría esperar que optara por algún tipo de determinismo [168]. Si bien negó la causalidad, o nuestro conocimiento de ella, en el ámbito físico, esto no excluye

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

lógicamente la causalidad en el ámbito mental, por lo que dicho determinismo sería coherente con él.

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

Esto, por supuesto, no es lo que llamaríamos libre albedrío. Es más bien esclavitud a pasiones arbitrarias. Hume lo admite cuando dice: «La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y jamás puede pretender otra función que la de servirlas y obedecerlas» [169]. Con esto quiere decir que, si bien la inducción y la deducción nos proporcionan información que puede influir en nuestras acciones, no pueden determinarlas. Según él, solo las pasiones pueden movernos verdaderamente; en última instancia, es con ellas con las que nos identificamos y actuamos.

Esto nos dice mucho sobre el funcionamiento de la mente de Hume, e incluso sobre el de muchas otras personas, pero no refleja con exactitud la totalidad de la naturaleza humana. Puede aplicarse a algunas personas en ciertos momentos, pero no a todas en todo momento. Porque si bien es cierto que la razón no necesariamente afecta nuestras acciones,

169 *Tratado* , Libro II, Parte III, Sec. iii.

también lo es que las pasiones no tienen por qué hacerlo. Así como la información que nos brinda la razón puede influir en nuestras acciones, pero bien puede ser ignorada, es decir, no es determinante, lo mismo ocurre con las pasiones. No tenemos por qué ser esclavos de nuestras pasiones ni identificarnos con ellas; de hecho, somos distintos de ellas y capaces de trascenderlas.

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

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

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

capacidad de la voluntad aumenta (o disminuye), pero la persona sigue teniendo la última palabra.

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

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

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

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

2. La dicotomía ser-deber ser

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

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

Según Hume, las afirmaciones prescriptivas son, en el mejor de los casos, meros consejos prácticos sobre cómo perseguir

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

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

La visión de Hume sobre la lógica ética es una interesante mezcla de verdad y falsedad, razón por la cual muchos han coincidido con él y a otros les ha resultado difícil refutarlo. La ética es, sin duda, un tema vasto y complejo, y no pretendo aquí abordarlo en detalle [170]. Simplemente quiero mostrar brevemente cómo y por qué el enfoque de Hume, a

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

pesar de su aparente dominio escéptico, resulta aquí, una vez más, superficial y limitado.

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

Tales proposiciones condicionales no son descriptivas en sí mismas, sino que se derivan deductivamente de formas descriptivas. Cuando decimos «si queremos tal cosa, entonces esta es la manera de conseguirla», afirmamos que «así y así» es/son *causa(s) de* «tal cosa» [171]. Esta última es una afirmación fáctica, que puede ser verdadera o falsa. De ello se deduce que la proposición prescriptiva también puede juzgarse como verdadera o falsa, al menos en lo que respecta a la corrección de la conexión implícita entre su antecedente y su consecuente.

Cabe mencionar que las proposiciones pueden ser positivas (imperativos) o negativas (prohibiciones). Asimismo, las negaciones de las proposiciones, es decir, «no imperativo» (exento) y «no prohibido» (permitido), también constituyen

---

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

modalidades éticas importantes. Sin embargo, por brevedad, nos centraremos aquí únicamente en los imperativos, ya que el resto se deduce lógicamente.

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

Nuestra tarea consiste en demostrar que podemos llegar de alguna manera a imperativos [172]*categóricos* , es decir, estándares éticos que puedan fundamentar y justificar todos los imperativos condicionales subsiguientes. Una forma concebible de hacerlo es mediante un argumento dilemático:

---

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

«Tanto si se desea esto como aquello o cualquier otra cosa, la búsqueda de tal o cual cosa sería, en cualquier caso, una condición previa».

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

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

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

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

automático o instintivo, y no pueden comprender ni aplicar la ética voluntariamente.

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

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

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

Si se consideran todos los hechos relevantes, entonces un «deber ser» engloba una gran cantidad de información sobre el «ser» y, por lo tanto, puede considerarse un tipo especial de «ser». Es decir, si se desarrolla adecuadamente, una afirmación ética puede declararse verdadera, como cualquier

otra afirmación fáctica. Es un hecho ético, en contraposición a un hecho «alético». Por supuesto, si no se induce y deduce correctamente, una proposición ética puede declararse falsa, pero no todas las proposiciones éticas son falsas.

Hume no logró comprender las condiciones lógicas fundamentales de la ética y, por lo tanto, se estancó en la idea superficial de que la ética no puede fundamentarse profundamente en los hechos. Dado que el alcance de sus consideraciones era parcial, al menos pudo ver que un "deber ser" comienza siendo condicional, pero no pudo comprender cómo podría llegar a ser incondicional. Por consiguiente, concluyó erróneamente que inferir un "deber ser" a partir de un "ser" es un razonamiento falaz. Esto fue posteriormente denominado, con aires de grandeza, "la falacia naturalista" [173].

3. Las normas de ética

En la discusión anterior sobre los medios y fines éticos, señalé que, por ejemplo, la vida y el alma eran dos cosas que lógicamente podían afirmarse como estándares de valor naturales y absolutos, ya que son condiciones previas de cualquier discurso ético, es decir, ya que el discurso ético

---

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

solo es aplicable a seres con vida y más específicamente con alma, es decir, seres con poderes de conciencia, voluntad y valoración como nosotros los humanos.

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

Una consecuencia obvia de esta extensión del significado es que quienes creen en la vida después de la muerte (como en el judaísmo, el cristianismo y el islam) o en la reencarnación (como en el budismo y el hinduismo) pueden construir una ética sin cometer un error lógico. Es decir, la ética no se limita necesariamente a esta vida y a este mundo.

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

Quienes conciben su vida terrenal como una mera visita en un viaje más largo, naturalmente y con toda lógica, evalúan sus pensamientos, palabras y acciones en función de ese contexto más amplio, en lugar de centrarse únicamente en la

supervivencia física. Si bien la supervivencia es importante para la ética, en ocasiones puede verse supeditada a consideraciones más abstractas, amplias o superiores. Estas ocasiones nos brindan la oportunidad de poner a prueba nuestros verdaderos valores.

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

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

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

25. CAPÍTULO VEINTICINCO

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),
Libro 3, capítulos 20 y 21.

1. Las leyes del pensamiento en la meditación

Muchos comentaristas actuales suelen considerar que las tres leyes del pensamiento [174]son, en el mejor de los casos, relevantes únicamente para el discurso racional, y que no tienen ninguna relevancia, o incluso son contrarias, a la meditación, y mucho menos a su culminación en la iluminación. Nada más lejos de la realidad, como se explicará a continuación.

Las leyes del pensamiento son principalmente imperativos morales para el pensador, que le exigen ciertas actitudes cognitivas en todos sus procesos de pensamiento. Le instan a esforzarse para garantizar la máxima eficiencia y precisión de sus pensamientos. El aspecto metafísico de las leyes del pensamiento constituye un sustrato y resultado de este aspecto práctico.[175]

---

174 A juzgar por las publicaciones en Internet y los debates sobre este tema.

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

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 [176].

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

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

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: si bien se da crédito inicial a todas las apariencias tomadas individualmente, no aceptar dos apariencias contradictorias como ambas verdaderas (o reales), sino colocar una o ambas en la categoría de falsedad (o ilusión); buscar resolver o trascender todas las contradicciones aparentes; buscar la coherencia en los

176 Véase Kamalashila, pág. 253 .

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 [177].

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

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

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: participar en la investigación y el estudio para llenar las lagunas en el conocimiento y ampliar sus fronteras; participar en la especulación y la teorización, pero siempre bajo la supervisión y guía de la racionalidad; evitar evasiones fantasiosas de la realidad, distorsionar los hechos y mentirse a uno mismo o a los demás; aceptar la necesidad de tomar decisiones definitivas y firmes en el futuro; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **claridad** , juicio y comprensión. La antítesis de estas actitudes son la ignorancia, la incertidumbre y el engaño, que dan lugar a la duda y la indecisión [178].

---

177 Véase Kamalashila, pág. 249.

178 Véase Kamalashila, pág. 258.

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

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

Cuando se alcanza tal comprensión final [179], 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.[180]

---

179 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.

180 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,

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

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

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

Pero no pueden afirmar que algo carece por completo de "naturaleza", pues entonces, ¿qué es ese "algo" del que hablan? Si realmente no existe, ¿por qué y cómo lo estamos discutiendo? ¿Quiénes somos nosotros? Seguramente estas mismas personas admiten la existencia de una "realidad última" de algún tipo, aunque sea un sustrato único, infinito y universal [181]. Lo llaman "vacío", pero sin duda tal negación

---

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.

181 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

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

---

que estamos sujetos a diversos renacimientos según nuestro karma; implica que alcanzarlo es una comprensión ardua, no algo que se concede *gratuitamente* a cualquiera. Algunos identifican esta realidad última subyacente con el " *Deus sive Natura* " de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-1677). Pero me apresuro a añadir que no comparto la equiparación que hace Spinoza de Dios y Naturaleza, que implica que Dios, al igual que la Naturaleza, está sujeto al determinismo. Para mí, como en el judaísmo normativo, Dios es el creador libre y volitivo de la Naturaleza. Él la sustenta y la incluye. Es un mero producto suyo y solo una pequeña parte o aspecto de Él.

admitir que *alguien* sufre, piensa, medita o alcanza la iluminación.

Otra afirmación frecuente es que nuestra experiencia común del mundo es como un sueño comparada con la realidad última. Esto implica que las leyes del pensamiento no se cumplen en un sueño. Pero, en realidad, incluso en un sueño, aunque las imágenes y los sonidos aparecen y desaparecen y parecen entrelazarse, no existe ninguna contradicción si observamos con 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.

2. 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 [182].

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.

---

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

Sin embargo, es interesante señalar a este respecto que existe una ley talmúdica [183]sobre dos personas que encuentran un manto de oración y lo llevan juntas al tribunal rabínico, reclamóndo ambas su propiedad (según el principio de "quien lo encuentra se lo queda"); a estas personas no se les permite jurar ambas que lo encontraron primero, ya que estos juramentos serían contradictorios y eso haría que al menos una de ellas hiciera un uso vano del nombre de Dios (un pecado grave).

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

De igual modo, en el budismo, muchos maestros insisten en la importancia de mantener los pies en la tierra incluso cuando la mente se eleva hacia el cielo. Enseñan que la ley kármica no debe ignorarse ni negarse [184], 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.

---

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

184 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).

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

La lógica es una de las grandes dignidades del ser humano, un logro evolutivo. Pero es cierto: la lógica por sí sola, sin meditación, moralidad ni otros valores humanos, no puede sacar lo mejor del hombre. Tomada aisladamente, puede, y a veces lo hace, llevar a las personas a visiones estrechas y estériles, y a personalidades marchitas. Pero, en última instancia, las personas así son simplemente pobres de espíritu; su condición no es culpa de la lógica en sí. De hecho, la malinterpretan; tienen una visión errónea de ella, generalmente excesivamente deductiva e insuficientemente inductiva.

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

extremo, la irracionalidad sería una fórmula segura para la locura y el caos social.

La respuesta de Aristóteles a la irracionalidad consistía, en esencia, en entrenar y perfeccionar nuestra razón. No creo que esta sea la única solución completa a la condición humana, pero sin duda forma *parte de* una solución integral. La lógica es solo una herramienta que, como cualquier herramienta, puede quedar sin usar, usarse poco, usarse mal o abusarse. La lógica solo puede generar opiniones, pero, como ya he dicho, ayuda a generar la mejor opinión posible dentro del contexto del conocimiento disponible en un momento y lugar determinados. No es magia, solo trabajo duro que requiere mucho estudio.

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

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

muchas creencias, en consonancia con la ciencia, pueden aceptarse por fe, pero deben reconocerse como artículos de fe.

Cabe señalar que esto no significa que debamos aferrarnos eternamente a las apariencias como la única y definitiva verdad. Es posible que exista un nivel de realidad «nouménico» más allá de nuestra experiencia ordinaria y de las conclusiones racionales que solemos extraer de ella. Sin embargo, lógicamente estamos obligados a tomar en serio nuestra experiencia y razonamiento actuales, a menos que entremos en contacto directo con lo que supuestamente se encuentra más allá. Quienes no hemos alcanzado lo nouménico podemos ser, en esencia, «ignorantes» (como dice el budismo), pero sería una insensatez negar nuestra experiencia y lógica actuales antes de lograrlo.

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

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

mejor manera de asegurarnos de no desviarnos insensatamente de la realidad. La racionalidad es sabia.

26. CAPÍTULO VEINTISÉIS

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),
Libro 4, capítulos 6 y 9.

1. Salud mental

Así como nuestra salud física se define en referencia al cuerpo humano y sus diversos miembros, órganos y sistemas, como la condición y el funcionamiento óptimos de ese cuerpo, lo mismo ocurre con la salud mental. La salud mental es ***la condición y el funcionamiento óptimos de la psique*** .

La psique, objeto de estudio de la psicología, es, sin duda, un concepto muy amplio. Incluye, en cierta medida, el cuerpo, puesto que nuestra vida mental es en gran parte psicosomática, y dado que el cuerpo es el sustrato de la llamada mente; especialmente, nuestra salud mental depende del buen estado y funcionamiento de nuestro sistema nervioso, incluyendo el cerebro y los órganos de los sentidos. En un plano menos físico, la psique tiene dos dominios principales: el espiritual y el mental (en un sentido estricto del término).

Por dominio espiritual me refiero al alma, y por mente (en sentido estricto) me refiero a los fenómenos mentales que ocurren (por así decirlo) alrededor del alma. En cuanto a estos fenómenos mentales, son cosas o eventos perceptibles

(en diversos grados), como pensamientos, sueños y emociones. Estrictamente hablando, están fuera del alma. El alma puede experimentarlos y manipularlos, pero su existencia también depende del sistema nervioso; de hecho, a veces son enteramente producto del sistema nervioso.

El alma es el verdadero yo, aquello que nos constituye como personas. Puede ser activa o pasiva con respecto a los fenómenos mentales y a los aspectos físicos de la psique (es decir, el sistema nervioso). El alma posee tres facultades [185] o poderes evidentes: la cognición (intuitiva, perceptiva, lógica y conceptual), la volición (nuestra voluntad) y la valoración (nuestros valores). Si bien la salud mental es un aspecto fundamental, el tema abarca mucho más.

La salud mental se refiere principalmente al correcto funcionamiento de las tres facultades del alma. Consta de tres componentes, correspondientes a estas tres facultades. Estas están, por supuesto, estrechamente interrelacionadas, y cada una requiere de las otras para funcionar. La salud mental tiene diferentes grados. El grado de salud mental general es proporcional a los grados y combinaciones de grados de salud en estas tres áreas de la actividad humana.

- La facultad cognitiva alcanza su máximo potencial cuando está bien preparada y entrenada para comprender el mundo que nos rodea y cómo interactuar con él. Esto es indudablemente cierto e importante, pero el principal aspecto de la salud cognitiva es **el autoconocimiento.**

185 El término «facultades» no debe interpretarse como que el alma contiene entidades o departamentos; simplemente se refiere a las capacidades de conocer, de querer y de valorar.

Este se logra mediante la introspección [186]y la autoobservación en acción. Sin un conocimiento lúcido, profundo y extenso de nuestro propio funcionamiento interno (motivaciones, deseos, miedos, emociones, capacidades, etc.) y de nuestro comportamiento externo, es inevitable sentirse atrapado o perdido en un terreno desconocido.

- Asimismo, es necesario mantener la capacidad de voluntad para lograr la máxima eficacia al afrontar los fenómenos mentales y físicos. Pero la esencia de la salud en relación con ella reside en **el autocontrol** (en el mejor sentido del término, sin implicar opresión), es decir, adquirir el hábito de hacer lo que se debe hacer (energía) o de no hacer lo que se debe evitar (autocontrol). Esto es fundamental para la autoconfianza y la seguridad en uno mismo. Pues es evidente que si uno se deja llevar por cualquier capricho, impulso, deseo, obsesión, compulsión o mal hábito pasajero, pronto experimentará una gran ansiedad, ya que cualquier cosa puede suceder en cualquier momento. Sin disciplina, uno se convierte en su peor enemigo.

---

186 Cabe señalar que la «introspección» abarca un círculo cada vez más amplio de significados. El nivel más profundo es la autoconciencia *intuitiva* (es decir, la del alma), de sus cogniciones, voliciones y valoraciones. El siguiente nivel es la autoconciencia (perceptual y conceptual) de los fenómenos mentales en la mente (en sentido estricto), como recuerdos, imaginaciones, pensamientos verbales, estados de ánimo, etc. El tercer nivel, el más superficial, es la conciencia (de nuevo, perceptual y conceptual) de los fenómenos corporales, como sensaciones físicas, sentimientos viscerales, la visión del cuerpo en diferentes posturas y posiciones, etc. Todos estos niveles son significativos, pero en el juicio ético, la introspección intuitiva es la que tiene mayor impacto.

- La facultad de valoración se utiliza adecuadamente cuando los valores de una persona son propicios para la vida, el autoconocimiento y el autocontrol. Esto puede denominarse **autoestima** (en el mejor sentido del término, sin implicar egoísmo, vanidad ni vanidad). Evidentemente, si una persona tiene valores distorsionados o contradictorios, una inclinación a la perversión, etc., pronto se confundirá y, en última instancia, provocará su propia autodestrucción.

En resumen, los tres aspectos más espirituales de la salud mental son el autoconocimiento, el autocontrol y la autoestima. Son espirituales porque atañen al alma (o espíritu o yo), el núcleo de nuestra psique o existencia mental. Cuando se cuida adecuadamente al Sujeto de las cogniciones, Autor de las voliciones y Valorador de las valoraciones, la persona goza de buena salud y todo lo demás se da por añadidura. Si, por el contrario, se descuidan las facultades del yo, ocurre lo opuesto. Podemos hablar, pues, de salud espiritual o, en el caso contrario, de un alma enferma.

Este es un aspecto de la salud mental, su aspecto más íntimo. Por supuesto, la salud mental no se refiere únicamente a cómo cuidamos nuestra alma, sino a todo el abanico de condiciones y tareas necesarias para la supervivencia. Necesitamos mejorar nuestras capacidades cognitivas generales, por ejemplo, estudiando lógica inductiva y deductiva, prestando atención, manteniéndonos sobrios, etc. Nuestras capacidades de acción mejorarán controlando nuestra alimentación y nuestra vida sexual, manteniéndonos en buena forma física, etc.

En resumen, sin entrar en detalles, la salud mental se relaciona con una amplia gama de patrones de comportamiento internos y externos. Por lo tanto, está estrechamente vinculada a lo que llamamos ética, el estudio de lo que contribuye a la vida. Quien cultiva su salud mental obtiene como recompensa equilibrio interior y autoestima, y alcanza la felicidad, o al menos una satisfacción básica. En cambio, quien no lo hace, se condena a sí mismo a un profundo conflicto interno y al autodesprecio, y termina sufriendo considerablemente.

Además, si bien la higiene mental se centra principalmente en uno mismo, tiene un fuerte impacto en las relaciones sociales. Es decir, una persona con buena salud mental tratará naturalmente a los demás con respeto y consideración, puesto que así es como está acostumbrada a ser tratada. Por el contrario, una persona con problemas de salud mental experimentará numerosos conflictos interpersonales y sufrirá miedo, ira, odio y otras emociones negativas similares.

Así, la salud mental engendra dignidad y decencia. E inversamente, la enfermedad mental arruina la vida, tanto la propia como la ajena. La salud mental ennoblece; la enfermedad mental degrada.

Cuando se tiene buena salud mental, la tarea constante es mantenerla y mejorarla. Cuando se carece de ella, la primera tarea es obtenerla, es decir, curarse de la enfermedad mental. Una forma muy eficaz de obtener, mantener y mejorar la salud mental es *la meditación* . A través de la meditación, uno llega a conocerse a sí mismo, a tomar el control de sí mismo y a discernir lo bueno y lo malo en la vida, lo correcto y lo incorrecto en el comportamiento.

2. Trascendiendo el sufrimiento y el karma

Bodhidharma deja claro que las causas dentro de este mundo no pueden producir efectos fuera de él; lo Absoluto solo puede alcanzarse independientemente de lo relativo. Por lo tanto, la clave para superar el sufrimiento y el karma negativo subyacente no se encuentra en rituales externos ni en acciones que busquen el mérito, sino en un cambio interno de mentalidad.

Él insiste en que "invocar a los budas, recitar sutras, hacer ofrendas, observar preceptos, practicar devociones o realizar buenas obras" son inútiles; solo "viendo tu naturaleza [de Buda]" puedes "alcanzar la iluminación". Como explica:

> *Si consigues algo, es condicional, kármico. Resulta en retribución* [es decir, recompensa o castigo] . *Hace girar la rueda* [del karma] ... *A menos que comprendas tu naturaleza, toda esta charla sobre causa y efecto* [es decir, adquirir mérito religioso] *es un disparate.* (Pág. 17).

Así pues, la meditación zen no es una forma de cambiar algo, de anular nuestro mal karma y el sufrimiento que de él se deriva, sino una forma de despertarnos a algo que ya está siempre presente, algo más allá del karma, es decir, nuestra «naturaleza búdica». Esto es liberador, porque:

> *Una vez que una persona comprende su naturaleza original, deja de generar karma* (p. 41). *Aquello que es verdaderamente así, el dharma-yo indestructible y desapasionado, permanece para siempre libre de las aflicciones del mundo* (p. 93).

De ello se deduce que: «La esencia del Camino es el desapego» (p. 47). En su *Esquema de la Práctica* [187], Bodhidharma describe cómo se recorre este camino espiritual. Se refiere a la «razón y la práctica». Por razón, entiende meditaciones que «regresan de la ilusión a la realidad»; mientras que por práctica, entiende: «sufrir la injusticia, adaptarse a las circunstancias, no buscar nada y practicar el Dharma» (p. 3) [188]. Estas cuatro prácticas se centran en el desapego o la ausencia de apego.

1. " *Sufrir injusticia* ": cuando te enfrentes a alguna dificultad que te parezca injusta, convéncete de que en algún momento de tu vida (no importa dónde) te la has merecido de alguna manera. Así, neutralizas el sufrimiento que produce creer que te tratan injustamente. Trasciendes la cuestión académica y agotadora de la justicia o la injusticia, y permaneces internamente impasible ante circunstancias relativamente externas.[189]

---

187 Este ensayo también se reproduce en la Primera Serie de Ensayos de DT Suzuki (págs. 180-183), bajo el título "Meditación sobre cuatro actos".

188 A primera vista, estas "cuatro prácticas integrales" parecen estar destinadas a ser paralelas a las "cuatro nobles verdades" del Buda: el hecho del sufrimiento (es decir, que la existencia es sufrimiento), la causa del sufrimiento (se debe al apego), la cura del sufrimiento (eliminar la causa, desapegarse) y el camino hacia la cura (el noble óctuple sendero prescrito). Pero si bien ambos conjuntos están obviamente relacionados, no son idénticos. El cuarteto del Buda consta de tres elementos descriptivos y uno prescriptivo; mientras que la lista del Bodhidharma es completamente prescriptiva (con tres negativas y una positiva).

189 Cabe señalar que yo (a diferencia de Bodhidharma) no creo que la justicia universal exista necesariamente. Sin embargo, coincido en que uno debe esforzarse por ser lo más indiferente posible al tema de la justicia, pues enfrascarse en tales

2. “ *Adaptación a las circunstancias* ”: esto no se refiere a adaptaciones externas a las circunstancias, sino a una actitud de disposición para conformarse con cualquier situación actual o con cualquier cambio que se produzca. De esta manera, uno no está a merced de las circunstancias, sean favorables o desfavorables, sino que permanece en todo momento mentalmente (o, más precisamente, espiritualmente) preparado y capaz de afrontar lo que la vida le depare.
3. « *No buscar nada* »: esta virtud se basa en la comprensión de que uno se expone a experiencias negativas cuando depende de las positivas. Todo lo que parece deseable en este mundo viene acompañado de cosas indeseables. Puede que durante un tiempo encuentres satisfacción en ciertas personas o posesiones; pero tarde o temprano, estas se convertirán en experiencias menos placenteras, ya que todo es impermanente. En definitiva, es más agradable mantenerse al margen y sereno.
4. “ *Practicar el Dharma* ” parece referirse a actitudes y actos altruistas. Pero incluso aquí se enfatiza el desapego, para evitar que surja el egoísmo. El objetivo es trascender la distinción entre el yo y el otro, para trabajar por el bien común.

---

preocupaciones es sin duda un obstáculo para el desarrollo espiritual. No obstante, la sabiduría pragmática de no preocuparse por la justicia para uno mismo no debe interpretarse como una indiferencia hacia la justicia *para los demás* . Esta última preocupación se enmarcaría en el cuarto apartado: la práctica del Dharma. Obviamente, uno no debe infligir injusticias a otras personas, ni (en la medida de lo posible) permitir que terceros las inflijan.

Así pues, estas cuatro prácticas pueden describirse como diferentes formas de desapego. No preocuparse excesivamente por lo que uno cree merecer; no preferir una cosa a otra, sino ser capaz de afrontar lo que venga; no perseguir diversas cosas materiales y sociales, pensando ingenuamente que así se encontrará la felicidad; y, por otro lado, ser útil a los demás.

El desapego nos libra a todos del sufrimiento. Es el apego lo que nos ata al karma y nos causa sufrimiento; mediante el desapego trascendemos inmediatamente este mundo finito y vivimos nuestra vida desde la perspectiva infinita de nuestra naturaleza búdica (es decir, en el nirvana). Esta naturaleza búdica es, por supuesto, vacía, «como el espacio» [190].

190 Pág. 43.

27. CAPÍTULO VEINTISIETE

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),
Libro 5, capítulos 8-10.

1. La Ilustración sin idolatría

El yo fenoménico. Cuando los budistas hablan de la «conciencia» o la «mente», suelen referirse a lo que podría describirse como la esfera de experiencia de cada persona en un momento dado. Instante tras instante, alrededor del punto central donde se produce la cognición, existe una nube de fenómenos: sensaciones y sentimientos corporales, apariencias de imágenes y sonidos del entorno, imágenes y sonidos mentales, pensamientos verbales y no verbales, y estados de ánimo. Es importante durante la meditación (y, posteriormente, más allá de ella) ser consciente de esta totalidad de experiencias variadas y mantenerse consciente de ellas, y comprender la gran importancia que tienen en la vida.

Según los budistas, esta masa fenoménica es todo lo que realmente existe en la vida de una persona, y de ahí concluyen que no existe el yo. Esta nube fenoménica, afirman, es lo que llamamos el yo, es la totalidad del yo. Además, según la escuela Yogacara, esta nube es *solo* la mente (ya que, argumentan, toda experiencia está necesariamente mediada por la conciencia). Pero discrepo de

tales puntos de vista y afirmo que también debemos prestar atención al *centro* de esa esfera de la experiencia.

En el centro está el yo, aquel que experimenta. Este Sujeto que experimenta los objetos fenoménicos cambiantes es el verdadero significado de la palabra yo. Es una entidad no fenoménica, que no se experimenta fuera de sí misma, sino que se conoce a sí misma por intuición. Esa es el alma o espíritu. Los filósofos budistas lo niegan, pero no me convence su razonamiento. Aun así, estoy convencido de que la Iluminación es (como afirman) el objetivo central de la existencia humana: el sentido de todo.

El valor fundamental del judaísmo es, por supuesto, el servicio a Dios, es decir, el cumplimiento de los mandamientos de la Torá escrita y oral. Pero, a mi parecer, cuanto más elevado sea el nivel espiritual, mejor podrá cumplir dicha misión. La iluminación significa la perfección de la sabiduría. Por lo tanto, no hay contradicción entre estos valores. Cuanto más perfecta sea la herramienta, mejor cumplirá su función.

El valor de la Iluminación . La idea budista de la Iluminación (*boddhi*) es una de sus mayores contribuciones a la aspiración e inspiración humanas. Me gustaría que el judaísmo valorara y buscara este objetivo de forma más consciente, a través de la meditación. Por supuesto, el judaísmo jamás aceptaría la idea de que la Iluminación convierte a uno en un «dios». Estoy de acuerdo con esta importante salvedad.

Existen importantes similitudes entre el grupo de religiones judeocristianas e islámicas y el grupo hindú-budista. Un punto en el que todas (o al menos algunas escuelas) podrían estar de acuerdo es la idea de que todos tenemos nuestro origen en un Dios infinito o Fundamento Original, y que

algún día todos regresaremos a esta Fuente. De hecho, estas grandes religiones pueden considerarse enseñanzas sobre cómo prepararse para dicho regreso o cómo acelerarlo.

Ahora bien, ambos grupos considerarían que cuando un ser humano logra fusionarse de alguna manera con Dios (o como se llame la Fuente), Dios permanece inalterado, es decir, no se le añade nada. Desde este punto de vista, nunca hubo separación ni ruptura de la unidad. Sin embargo, la diferencia entre ambos grupos radica en el estatus adquirido por quien se fusiona con la Deidad. Las religiones de origen indio considerarían a dicha persona como un «dios», o incluso identificada con el único Dios; mientras que las religiones de Oriente Medio considerarían que el individuo deja de existir como entidad distinta.

Me referiría a la imagen tácita de una gota de agua que regresa al océano: ciertamente, esa gota pierde toda "personalidad" y, además, se convierte en una mera parte del océano en su conjunto, sin equipararse con él.

La práctica religiosa judía a menudo se asemeja a una carrera frenética y constante para realizar innumerables rituales. Parece diseñada para mantenerte ocupado y estresado, como si la agitación fuera prueba de devoción. Sesiones de oración programadas, algunas de ellas de varias horas de duración, obligaciones de estudio sin límite de tiempo y muchos otros deberes exigentes llenan los días, las noches y los fines de semana de quienes siguen fielmente este camino.[191]

---

191 Cabe mencionar también que, en ocasiones (por ejemplo, a altas horas de la noche durante Pésaj), la ley nos obliga a comer y dormir en horarios poco saludables, sin mencionar el consumo de alimentos y bebidas perjudiciales (carne y alcohol). Además, se presta poca atención al aire fresco y al ejercicio

Si bien ese camino brinda cierta satisfacción, aunque solo sea la sensación de tener la conciencia tranquila, al haber hecho todo lo necesario de forma completa y correcta (lo cual no siempre es fácil), no se puede decir que traiga paz mental en el sentido de dejar de perseguir cosas. De hecho, algunos comentaristas se jactan de ello:

> *La concepción judía de la vida considera que el hombre… que experimenta una sensación de plenitud, de paz, de una gran luz celestial que le ha traído descanso, es alguien que se ha extraviado.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

En mi opinión, esta actitud supone una lamentable devaluación de la Ilustración. De hecho, es una especie de evasión: los rabinos, al admitir que su camino de desarrollo es incapaz de brindar la satisfacción interior y la iluminación que todos los seres humanos anhelan, presentan esta inquietud como una virtud superior a la paz.

El ingrediente que falta aquí, a mi parecer, lo que se necesita para bajar el ritmo y darnos tiempo para respirar, es la meditación en silencio y quietud. Cito aquí al místico indio del siglo VI [d] . C. y fundador del zen chino, Bodhidharma (p. 49):

> *No pensar en nada es zen. Una vez que lo sabes, caminar, estar de pie, sentarte o acostarte, todo lo que haces es zen... Usar la mente para buscar la realidad es un engaño. No usar la mente para buscar la realidad es consciencia. Liberarse de las palabras es liberación.*

Las prácticas judías tradicionales, en general, cumplen su función: acercarnos a Dios. Lo creo sinceramente, por eso

---

regular. Con demasiada frecuencia, se ignoran los ciclos naturales y las necesidades del cuerpo humano.

personalmente sigo practicando el judaísmo y lo recomiendo a otros judíos. Sin embargo, a veces tengo la impresión de que el judaísmo obstaculiza o bloquea la relación personal y natural con Dios.

En mi opinión, el principal problema reside en el formato de «mandamientos» de la ley judía, que da lugar a un ritualismo y legalismo excesivos y a una verborrea casi incesante. Los judíos se encuentran constantemente en la posición de esclavos que reciben órdenes perentorias bajo amenaza, en lugar de hombres y mujeres libres a quienes se les aconseja amablemente que actúen voluntariamente de forma sabia, objetivamente buena y naturalmente virtuosa. Los mandamientos parecen con demasiada frecuencia de valor incierto, cuando no contrarios a la razón; y quienes se oponen a ellos son vistos con gran desaprobación. Se argumenta que, al ser órdenes de Dios, deben ser imperativos sabios; pero su falta de sabiduría evidente en algunos casos hace que su supuesta fuente resulte dudosa para algunos.

En esos momentos, es la meditación lo que me mantiene firme en el judaísmo. Gracias a ella, no le doy mucha importancia a las imperfecciones que percibo en él y me concentro en lo que me parece esencial: acercarme personalmente a Dios.

Contra la idolatría . La idolatría está claramente prohibida por Dios. Según los Diez Mandamientos [192], Dios debe ser el único objeto de adoración; no hay otro "dios" a su lado ni en oposición a Él al que adorar.

---

192 La cuestión de la idolatría en el judaísmo es compleja, y no pretendo conocer todas sus ramificaciones. Estas observaciones bien podrían ir más allá de la letra, adentrándose en el espíritu de la ley judía. Su propósito es ofrecer un análisis filosófico independiente, no una opinión jurídica religiosa.

Además, Dios no se "encarna" en forma humana, ni en ningún otro cuerpo material o forma etérea de tamaño limitado; la sola idea de encarnación es idolátrica. Por lo tanto, nos está prohibido adorar mentalmente a cualquier supuesto dios o encarnación mediante la fe, el miedo o el amor. Más aún, no debemos adorar físicamente ninguna representación de supuestos dioses o encarnaciones, inclinándonos ante estatuas, imágenes planas, películas o actos similares. Esta prohibición sugiere, obviamente, que la adoración de imágenes de cualquier supuesta divinidad, o incluso del Dios verdadero, es espiritualmente extremadamente dañina, tanto en este mundo como en el venidero.

Según los rabinos, la prohibición de la idolatría se aplica no solo a los judíos, sino también a los gentiles. Es uno de los siete mandamientos bíblicos dirigidos a los «hijos de Noé» (es decir, los no judíos o gentiles). Esto se afirma en la «ley oral» y en los comentarios rabínicos posteriores. En ese caso, el judaísmo puede considerarse como una religión que rechaza categóricamente todas aquellas que implican creencias y prácticas idolátricas en cualquier grado. En principio, se encuentran enseñanzas similares en el islam, sin duda gracias a la influencia judía.

En lo que respecta al cristianismo, la cuestión es más compleja. Algunos comentaristas judíos (como Maimónides) parecen clasificarlo como una religión monoteísta. Argumentan que los cristianos *pretenden* adorar al único Dios sin forma, incluso cuando veneran supuestas encarnaciones de Dios (el Hijo, el Espíritu Santo) postrándose ante imágenes y realizando actos similares. La mayoría de los cristianos estarían de acuerdo con esta valoración y se considerarían monoteístas. En mi opinión, ciertos aspectos del hinduismo e incluso del budismo podrían

clasificarse de manera similar como «monoteístas» en su intención o en sus efectos.

Sin embargo, desde un punto de vista puramente racional, sería claramente preferible que todas las religiones prescindieran de todo pensamiento o acto que pudiera considerarse idolátrico en su currículo.

2. Buena gente

Discernir entre el bien y el mal . «¡Que todos sean felices!», dicen los budistas. Desde mi perspectiva judía, este deseo budista debe entenderse en el orden correcto. No como un deseo indiscriminado e injusto de que todos sean felices *tal como son* ahora, pues entonces los malvados quedarían impunes. Más bien, como un deseo de que esas personas cambien para mejor, y cuando así alcancen la felicidad, esta les llegará. Esto es similar a la historia talmúdica de un rabino talmúdico a quien su esposa le dijo (si no recuerdo mal) que no maldijera a los malvados para expulsarlos de este mundo, sino que deseara que el mal se fuera.

Y, en realidad, creo que ese es el significado de la expresión budista. El budismo no considera que la felicidad llegue a nadie *en contra de su karma* , sino que quien *alcanza la iluminación* encontrará la felicidad en ella. Pues entonces habrán perdido la ignorancia, la intriga y la violencia que esta genera, y sus problemas desaparecerán. Por lo tanto, el piadoso deseo debería expresarse con mayor precisión como: «¡Que todos alcancen la iluminación!». Y, en esta forma no provocativa, ¿quién se opondría a la idea?

Por supuesto, la cuestión persiste: ¿pueden todas las personas llegar a ser buenas? Supuestamente, si todos partimos del Uno, todos podemos regresar al Uno; al parecer, eso es lo que afirma el budismo.

Por otro lado, ¿querríamos que un Hitler se redimiera alguna vez? ¿Acaso no debería haber redención alguna para él y para quienes son como él?

El hombre bueno . El hombre bueno [193]es, por supuesto, un hombre fuerte, en el sentido de alguien con una fuerza de voluntad suficientemente desarrollada como para superar las influencias y tentaciones moralmente negativas y avanzar hacia fines moralmente positivos. Tiene carácter; no está a merced de impulsos fortuitos.

Sin embargo, esa fortaleza de carácter no es su secreto más profundo. Su verdadero poder reside en su inteligencia moral: su comprensión de que el bien es valioso y el mal es inútil y contraproducente. No se deja engañar por ilusiones ni repulsiones. Es precisamente por eso que no le resulta tan difícil evitar el mal y buscar el bien.

Es decir, mediante la lúcida comprensión, el hombre virtuoso neutraliza el poder de las influencias negativas que buscan frenarlo o detenerlo, y potencia las positivas para facilitar su camino hacia el éxito espiritual. Es consistentemente sabio: no se deja llevar por los espejismos que le presenta el mal impulso, sino que, por el contrario, fortalece su lado bueno. Nunca vacila entre el bien y el mal.

En contraste, el hombre espiritualmente inferior o malvado es, en esencia, estúpido. Se convence a sí mismo (a veces mediante argumentos complejos y superficialmente

193 O buena mujer; aquí el término "hombre" se refiere a "ser humano".

ingeniosos) de que el mal es atractivo y el bien no lo es; por esta razón, se ve abrumado por el mal y desinteresado por el bien. O bien, equipara mentalmente el bien y el mal. Es él, con su propia imaginación distorsionada, quien ha otorgado poder al mal sobre sí mismo y ha debilitado su bondad innata.

Así, el hombre virtuoso no triunfa tanto por una voluntad excepcionalmente fuerte, sino por su perspicacia y sabiduría, que hacen que su fuerza de voluntad ordinaria sea más efectiva. El hombre malvado, en cambio, se ha creado tal *engaño* sobre el valor del mal o la falta de valor del bien, o a través de la duda, que se debilita e incapacita en cualquier intento de evitar el mal y obrar bien.

Por lo tanto, en última instancia, coincido con la idea budista de que la raíz del mal reside esencialmente en un fallo *cognitivo* : una ficción, ilusión, necedad y estupidez autoinfligidas. El problema volitivo que subyace al fallo moral es relativamente secundario; es subsidiario al debilitamiento del yo y al fortalecimiento de los obstáculos derivados de convicciones erróneas. Por esta razón, tanto la meditación como el razonamiento sólido son antídotos esenciales.

Esto explica por qué se dice que el hombre perfecto (el *tzadik* en el judaísmo o el iluminado en el budismo) está libre del bien y del mal. Esto no significa que tenga permiso moral para hacer el mal, sino que no tiene ningún deseo de hacerlo. Tampoco significa que se vea obligado deterministamente a obrar bien, sino que comprende claramente que el mal carece de interés y es una necedad. Por lo tanto, nunca cae en el vicio ni deja de ser virtuoso, *no por falta de libre albedrío* , sino por una inteligencia moral activa.

Esta concepción de la moralidad puede aclararse aún más al considerar el caso extremo: el de Dios. Lo concebimos como poseedor de libre albedrío omnipotente, y sin embargo, como alguien que jamás comete el mal ni se abstiene del bien. Estas características se consideran coherentes entre sí si entendemos que Dios, obviamente, no está obligado por nada (ninguna fuerza determinista ni influencia sobre su voluntad) a ser perfecto, sino que, al ser omnisciente y omnisciente, simplemente nunca se deja engañar por el mal y, en cualquier caso, siempre es lo suficientemente fuerte como para superar sus atractivos superficiales. Por esta razón, se puede afirmar con seguridad que la bondad absoluta es la «naturaleza» de Dios, sin que ello implique que esté determinado o influenciado a actuar de esa manera. Aunque siempre opta por el bien, siempre es una elección libre suya.

Debemos esforzarnos por avanzar en esa dirección, siguiendo el principio de *imitatio Dei* . El tzadik es aquel que ha encontrado la chispa de la divinidad en su interior hasta tal punto que actúa de forma natural en perfecta concordancia con ese principio.

El peligro de la religiosidad . Si bien las religiones, en principio, buscan mejorar a las personas, a veces pueden ser un obstáculo para el crecimiento personal, pues pueden generar una falsa sensación de perfección. Uno parece estar en conformidad con sus exigencias esenciales y, por lo tanto, llega a ignorar las pequeñas imperfecciones. Nuestras deficiencias pueden ser comportamientos sociales inapropiados, como la falta de respeto, consideración, cortesía, etc. (lo que en el judaísmo se denomina *derekh eretz*); o quizás una actitud de superioridad moral o una forma más marcada de fanatismo.

Esta observación no es nueva. Mucha gente se aleja de la religión precisamente para evitar sus desagradables consecuencias. Vemos a nuestro alrededor, y la historia nos lo ha demostrado con frecuencia, numerosos casos de esta enfermedad: en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y sin duda también en las demás religiones. Para ser justos, estos aspectos desagradables de la religiosidad a veces surgen de filosofías seculares o de la ciencia. La presunción y la arrogancia no son monopolio de ninguna doctrina en particular.

La verdad es que todas las religiones y filosofías (incluida la ciencia) *forman parte del samsara* . Pueden ayudarnos a acercarnos al nirvana, pero no pueden llevarnos hasta allí. Su estructura como búsquedas racionales y volitivas las invalida intrínsecamente, mientras que la verdadera trascendencia requiere un desapego fundamental de este mundo y de nuestro lugar en él. Por lo tanto, sea cual sea la doctrina a la que uno se adhiera, no debe dejarse cegar por ella. Siempre es un medio, no el fin.

3. Un mundo de misericordia

Existe una doctrina judía según la cual este es un mundo de misericordia (que modera la justicia), mientras que después de la muerte vamos a un mundo de justicia (estricta). La primera reacción ante esta afirmación podría ser: «¿Cómo? ¿A esto le llaman un mundo de misericordia?». Sí, la idea es que los sufrimientos que padecemos en este mundo son muy leves comparados con lo que merecemos. Por lo tanto, es mejor saldar nuestras deudas sufriendo en este mundo, en

lugar de que se nos exijan en el más allá. Allí, se requerirá el pago completo, sin piedad.

La enseñanza aquí impartida es que debemos aprovechar las oportunidades de redención que nos ofrece este mundo, pues aquí tenemos libre albedrío y podemos arrepentirnos y hacer buenas obras. En cambio, en el más allá, ya no podemos enmendar nuestros errores ni cumplir con los preceptos (*mitzvot*), sino que debemos aceptar pasivamente lo que nos depare el destino. Por lo tanto, esta enseñanza busca impulsarnos a actuar mientras aún tenemos la oportunidad de hacerlo.

Esta idea es comparable a la doctrina budista que afirma que nacer como ser humano es una oportunidad excepcional para alcanzar la iluminación/liberación (*nirvana*). Tal oportunidad no debe desperdiciarse en vanidades ni en actividades negativas, sino que se debe esforzar uno por eliminar el mal karma y por el crecimiento espiritual. De lo contrario, la próxima vez uno podría renacer en un estado menos favorable y quedar atrapado en el ciclo del *samsara* (nacimiento y muerte, que implica sufrimiento) durante eones.

Huelga decir que, en este contexto, se evidencia la estupidez del suicidio [194]. Según esta enseñanza, tal acto no es una forma eficaz de escapar de una situación difícil, sino solo una manera de empeorarla (en el más allá). Intentar evitar los desafíos es inútil y contraproducente. Siempre se debe afrontar con valentía las dificultades de la vida y esforzarse

194 Menciono esto porque últimamente he leído con frecuencia sobre jóvenes —en Japón y en Gran Bretaña— que se suicidan. Sin duda, sienten miedo a la vida y, presumiblemente, no han recibido ninguna formación espiritual que les dé la fuerza y el valor para afrontarla.

con alegría por mejorar la situación en la medida de lo posible. La vida es, sin duda, un gran regalo. Y el tiempo pasa volando.

Últimamente, los medios de comunicación, como promotores de la moda, han comenzado a presionar sin cesar a favor de la eutanasia voluntaria o el «suicidio asistido». La mayoría de los países occidentales ya han legalizado la eutanasia pasiva (es decir, la suspensión del soporte vital), y ahora algunos han legalizado la eutanasia activa (es decir, el asesinato), y el tema se ha vuelto candente en la mayoría de los demás. Los defensores de esta innovación social la presentan como un acto de misericordia, exhibiendo a personas con enfermedades incurables y terriblemente dolorosas para despertar nuestra compasión. Estos defensores son, por supuesto, materialistas que no creen en ningún tipo de vida después de la muerte ni en la reencarnación.

No consideran que tal vez sea más misericordioso permitir que el mal karma del afligido se manifieste en esta vida terrenal, en esta existencia, que interrumpirla artificialmente. No consideran que las cosas podrían empeorar después, precisamente porque no se permitió que el karma se manifestara. ¿Cómo lo sé? ¡No lo sé! ¿Pero lo saben ellos? ¡Desde luego que no! Tampoco tienen conocimiento certero, solo meras especulaciones.

Además, quienes defienden la eutanasia no consideran que ayudar a alguien a suicidarse, sea cual sea el motivo, pueda considerarse asesinato. Suelen ser las mismas personas, o del mismo tipo, que legalizaron el aborto a demanda, indiferentes al sufrimiento y la privación de la vida de los bebés asesinados. Son cercanos a quienes apoyan la homosexualidad, y en particular la adopción de niños por

parejas homosexuales. Son personas que consideran la búsqueda de cualquier placer o la evitación de todo dolor como verdades absolutas e incuestionables. No reconocen que podemos merecer ciertos dolores ni que no tenemos derecho a ciertos placeres. Tienen poca o ninguna consideración por la espiritualidad o la ética.

Y no tienen nada que ofrecer a las almas que sufren, salvo una muerte rápida y supuestamente indolora. Al menos la religión ofrece la esperanza de curación o redención. En situaciones de gran sufrimiento, ¿por qué no intentar la oración y el arrepentimiento? Podría ayudar, psicológicamente si no existencialmente. Además, cuando sea posible, intente meditar.

28. CAPÍTULO VEINTIOCHO

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),
Libro 5, capítulos 11-13.

1. Entender la injusticia

La justicia se produce cuando uno hace algo bueno o malo —ya sea por intención o mediante algún otro acto mental, por palabra o por algún otro acto físico— y recibe lo que le corresponde en proporción a esa acción. La injusticia significa que un bien no va seguido de un bien equivalente o que va seguido de un mal inmerecido; o que un mal no va seguido de un mal equivalente o que va seguido de un bien inmerecido.

Así pues, la justicia y la injusticia son conceptos que dependen de nuestra noción de qué actos son buenos o malos, y de qué es merecido o inmerecido en relación con ellos y en proporción a estos. Nuestra «percepción» de justicia o injusticia tiene un efecto emocional propio. Cabe señalar, en primer lugar, que dado que la justicia y la injusticia son esencialmente juicios racionales, el término «percepción» en este contexto puede resultar engañoso. Si bien percibimos la situación, su evaluación como justa o injusta depende, por supuesto, de un proceso conceptual.

Cuando, con razón o sin ella, percibimos que se ha hecho justicia, nos sentimos reconfortados y satisfechos. Por el

contrario, cuando, con razón o sin ella, percibimos que se ha cometido una injusticia, nos sentimos amenazados e indignados. (Cabe señalar que tales juicios pueden ser erróneos en ocasiones; no hay garantía de que sean correctos).

Dado que las percepciones de justicia o injusticia nos afectan profundamente, es importante comprender estos conceptos. Dicha comprensión tiene un efecto tranquilizador en la mente e incluso en el alma. Doctrinas religiosas como la de la justicia divina (en las religiones basadas en el monoteísmo de Abraham) o la del karma (en el hinduismo y el budismo) sin duda fueron diseñadas para apaciguarnos en este sentido. Pero antes de considerar [195]estas doctrinas, conviene realizar algunas reflexiones filosóficas.

La justicia y la injusticia no son conceptos propios de un mundo puramente mecanicista. En un sistema universal de determinismo o espontaneidad, nada es justo ni injusto; todo simplemente «es». Además, al no existir seres conscientes que sientan o evalúen los efectos, estos conceptos resultan irrelevantes e inaplicables. En un mundo donde solo existe Dios —es decir, un Ser omnisciente, omnipotente y perfecto en todos los sentidos—, existe una justicia universal automática y ninguna injusticia.

Los conceptos de justicia e injusticia, lógicamente, solo entran en juego en un mundo con un número cualquiera de seres vivos dotados de conciencia, voluntad y capacidad de valoración limitadas. Ese número podría ser solo uno, siempre que ese ser no sea Dios, es decir, una simple criatura con poderes limitados (esto podría asumirse bajo una

---

195 O bien, reconsiderarlas, pues he abordado este tema en muchos de mis trabajos anteriores. Aquí pretendo aportar aclaraciones adicionales.

filosofía solipsista). Pero, en realidad, nuestro mundo parece tener muchos seres de este tipo, con cierta capacidad de cognición, libre albedrío y valoración (aparentemente hay al menos 6 mil millones de humanos que encajarían en esta definición, sin mencionar otros animales).

Esta idea —que *los conceptos de justicia e injusticia dependen de la existencia de entidades no mecanicistas y subdivinas en el mundo*— es válida tanto si se considera dentro del marco del ateísmo (como en el materialismo moderno o en el budismo primitivo) como del monoteísmo (como en el judaísmo, el cristianismo y el islam). Es aún más válida bajo el politeísmo (como en el hinduismo, en algunas formas de budismo y en otras religiones), puesto que, por definición, dicha forma religiosa implica numerosas voluntades en conflicto.

Si, por brevedad, nos referimos a las entidades en cuestión como entidades con libre albedrío (ya que este poder presupone conciencia e implica valoración), lo que queremos destacar aquí es que **cierta injusticia es inevitable en un mundo con voluntades en conflicto** [196]. En un mundo sin voluntad alguna, no hay ni injusticia ni justicia. En un mundo donde solo Dios tiene voluntad, solo hay justicia y ninguna injusticia. Solo en un mundo como el nuestro se produce la injusticia, y, de hecho, es inevitable que ocurra ocasionalmente.

Una vez comprendido este principio, resulta mucho más fácil aceptar emocionalmente la existencia de la injusticia. La

---

196 El término «libre albedrío» implica una redundancia. Una acción que no es libre no se denominaría «voluntad», sino un «evento» mecánico. Se llama «voluntad» simplemente para enfatizar este hecho obvio. Por lo tanto, voluntad y libre albedrío son sinónimos.

injusticia en el mundo no se debe a que el mundo esté mal construido o mal administrado, sino que es una *inevitabilidad lógica* dada la existencia de multitud de entidades en competencia con capacidades limitadas de conciencia y voluntad.

Si bien Dios creó el mundo y a nosotros en él, no podría haberlo hecho de otra manera. Para darnos cierta capacidad de voluntad, tuvo que abstenerse de ejercer su voluntad plena (omnipotencia). Tener libre albedrío significa poder obrar bien o mal; es decir, no hacer el bien que se debería hacer en ocasiones, e incluso hacer el mal que no se debería hacer, también en ocasiones. Aun si algunas personas obraran siempre bien, es muy probable que otras, ocasionalmente, obraran mal, no hicieran el bien o simplemente cometieran errores.

Esto es igualmente cierto en un sistema de creencias desprovisto de Dios (que muchos prefieren hoy en día). En un mundo mayoritariamente mecanicista que contiene algunas entidades con cierta capacidad de libre albedrío, es improbable que dichas entidades actúen siempre de forma totalmente beneficiosa. Algunas personas, inevitablemente, por un juicio erróneo o mala voluntad, causarán daño a sí mismas o a otros, de una manera que no guarda relación racional ni proporción con sus acciones previas.

Esta "inevitabilidad", cabe señalar, es un hecho *estadístico* , que no implica determinismo (de lo contrario, no podríamos referirnos lógicamente a tales eventos como actos de voluntad). Sin embargo, la intención aquí no es reducir todos los eventos de la vida humana a la suerte. Se trata simplemente de negar que pueda existir una justicia *universal automática.* En nuestro mundo, es necesario reconocer que cierta injusticia debe existir debido a la

complejidad del mismo. Esto no significa que todo sea injusto, sino simplemente que tanto la justicia como la injusticia existen.

Y, en efecto, así es como vemos el mundo en el sentido común, como una mezcla de ambos. Es precisamente por esta razón que tenemos nociones tanto de justicia como de injusticia. Dado este hecho empírico, surgen dos preguntas.

La primera pregunta es: incluso si la injusticia *parece* ocurrir a corto plazo, ¿no podría *restablecerse la justicia más adelante en la vida o en la otra vida* ? Esta suposición es una premisa de muchas religiones. En el hinduismo y el budismo, existe la creencia en un sistema natural de karma, mediante el cual cada buena o mala acción se compensa *automáticamente* (en esta vida o en alguna posterior). En el judaísmo, el cristianismo y el islam, existe una fe similar en la recompensa o el castigo futuros, con la salvedad de que estos *dependen de* la voluntad de Dios, quien puede optar por la misericordia y la abstención del castigo.

En este último caso, se concibe que el comportamiento de Dios hacia nosotros *depende de nuestro comportamiento posterior (arrepentimiento, remordimiento, etc.) y de nuestras oraciones* . También existe, en menor medida, en todas estas religiones, la doctrina de que una persona puede a veces asumir el sufrimiento de otros y así aliviar su carga. En este contexto, en algunas religiones se considera útil dirigir las oraciones a los santos [197].

---

197 En el judaísmo, nadie reza a *personas vivas o muertas* (por ejemplo, Moisés o algún Rebe). De igual modo (que yo sepa) en el islam (no rezan a Mahoma). Sin embargo, en otras religiones es común rezar a santos y a personas consideradas dioses encarnados: los cristianos rezan a Jesús o a María, los

En un plano más secular, la conciencia de que la justicia no es automática y que cierta injusticia es inevitable da lugar a esfuerzos públicos y privados para repararla. A veces, los individuos recompensan una buena acción o vengan una injusticia cometida por otra persona. Las sociedades suelen establecer sistemas de justicia complejos para garantizar que algunas de las injusticias que se producen sean compensadas de alguna manera.

Cabe señalar que, si creyéramos que la justicia natural o divina garantiza una retribución justa para todas las buenas y malas acciones, no tendría sentido la justicia humana ni un sistema social de justicia. Al contrario, tal injerencia por nuestra parte podría generar confusión. Precisamente porque entendemos que la justicia es, al menos en parte, una responsabilidad moral humana, elegimos parlamentarios para promulgar leyes y nombramos jueces y una fuerza policial para implementarlas.

Esto nos lleva a la segunda pregunta: *¿qué hacer ante la injusticia?* Desde una perspectiva de desarrollo espiritual, es fundamental exigir la máxima justicia *de uno mismo* (hacia uno mismo y hacia los demás). También se debe ayudar a otros a obtener justicia, siempre que sea posible. Pero esperar justicia constante y plena, o peor aún, exigirla *de los demás* (hacia uno mismo), no es muy sensato; es condenarse a un conflicto y sufrimiento innecesarios.

Uno debería, en la medida de lo posible, ignorar las malas acciones de los demás hacia uno mismo y seguir adelante. Enredarse en preocupaciones como la venganza es una pérdida de tiempo valioso y una distracción de búsquedas espirituales más importantes. Uno debería comprender la

budistas a Budas o bodhisattvas, e incluso los hindúes a sus gurús de carne y hueso.

naturaleza samsárica de este mundo en el que vivimos: está hecho de tal manera que no se puede esperar justicia absoluta en él. Por lo tanto, lo mejor es aceptar las cosas como son y afrontarlas con serenidad, en la medida de lo posible. Uno puede entrenarse para estar por encima de todo y volverse relativamente inmune.

Por supuesto, en algunos casos sería erróneo e incluso suicida aceptar la injusticia. Por ejemplo, no sería prudente (por el bien de los demás, si no por el propio) permitir que una dictadura asesina siga su curso. Por otro lado, a menudo nuestras frustraciones se deben a la envidia o a un deseo excesivo. Por ejemplo, uno puede sentirse molesto por no ganar tanto como sus compañeros de trabajo. Busque el justo medio.

Aquí conviene hablar del concepto de «justicia social». Este concepto se basa en la idea naturalista de que todos los seres humanos nacen iguales, y el contexto en el que nacen (genes, familia, entorno social, riqueza, etc.) es cuestión de suerte . Esto podría interpretarse como una noción relativamente materialista, a la que dan menos importancia quienes creen en el karma o en la intervención divina. Pero eso no la invalida.

A menudo, es cierto que quienes exigen justicia social (principalmente igualdad económica) simplemente sienten envidia y desean obtener beneficios inmerecidos. Por otro lado, es cierto que todos estamos en el mismo barco (en este mundo) y que, con un esfuerzo sensato, podemos construir un mundo con el máximo de oportunidades y el mínimo sufrimiento para todos. Esta es la verdadera premisa de la justicia social: en última instancia, beneficia a todos. Ayudar a los demás no empobrece a los que tienen, sino que los

enriquece al mejorar el mundo que los rodea y su propio interior.

2. El perdón

No siempre es fácil perdonar a quienes nos han causado algún daño, real o percibido. Sin embargo, perdonar, en circunstancias normales, parece prudente si se quiere evitar complicaciones innecesarias. Por lo tanto, vale la pena reflexionar sobre este tema. Perdonar significa abstenerse de exigir reparación por el daño sufrido; o, dicho de otro modo, abstenerse de buscar venganza.

El perdón varía en su naturaleza, dependiendo de la actitud de la víctima hacia el agresor:

- Uno no castiga a quien cree culpable.
- O bien uno "comprende" al culpable, considerándolo en cierto nivel o en cierto grado menos culpable de lo que aparenta ser estrictamente.
- O bien, uno está dispuesto a renunciar al juicio, llegando incluso a dejar el asunto de lado y olvidarlo por completo.

El perdón puede adoptar diferentes formas:

- *Indulto condicional* : esto no es perdonar sin antes recibir al menos una disculpa sincera, un reconocimiento de culpa y la promesa de no repetir la ofensa, para que uno no sea tomado por un "tonto" y "estafado" de nuevo.
- *Perdón incondicional* : se trata de un perdón generoso, que no depende de una señal previa de

arrepentimiento por parte del ofensor, considerando que tal gracia puede eventualmente hacer que su conciencia se dé cuenta del daño causado y de la deuda contraída.

- *Perdón pragmático* : ignorar la ofensa y seguir adelante. Esto puede significar evitar al ofensor a partir de entonces o retomar la relación como si nada hubiera pasado. Se puede adoptar esta actitud por necesidad práctica o para no quedar paralizado por el odio, dejando el asunto de lado para liberarse emocionalmente.

Estos son algunos aspectos del perdón y las motivaciones más comunes para perdonarlo. Cabe señalar que perdonar no implica necesariamente olvidar. Incluso al perdonar, uno puede jurar no olvidar para no volver a ser víctima. En tales casos, uno permanece alerta ante un peligro comprobado, preparado para defenderse.

En este contexto, conviene reflexionar sobre la afirmación cristiana «perdónalos, porque no saben lo que hacen» [198]. Tal motivo para el perdón puede considerarse contradictorio, ya que el perdón presupone cierta responsabilidad, la cual presupone acciones que fueron, en cierta medida, voluntarias y conscientes; si fueron totalmente inconscientes e involuntarias, no hay nada que perdonar, es decir, el concepto de perdón *no es aplicable* . Aun así, se puede

198 Si mal no recuerdo, estas palabras fueron pronunciadas por Jesús contra los judíos o los romanos involucrados en su crucifixión, en algún lugar de la Biblia cristiana. Lamentablemente, este dramático suceso se utilizó durante siglos como pretexto para atacar a los judíos en general. Es decir, la declaración de «perdonadlos» se interpretó paradójicamente como una invitación *a no* perdonar.

afirmar con coherencia «no te enojes, porque no saben lo que hacen»; pues uno bien podría enojarse ante un fenómeno natural e intentar calmar su ira, aunque no tenga a quién reprocharle o perdonar. Por supuesto, también es coherente decir: «perdónalos, porque *apenas* saben lo que hacen», lo que implica cierta autoconciencia; pero hay que considerar hasta qué punto «ellos» han elegido ser tan inconscientes. En cualquier caso, no se debe perdonar engañándose a uno mismo.

El perdón suele ser la opción más sabia, pues la ira y el odio son apegos, es decir, debilidades. No debemos permitir que nuestro enemigo nos domine, debilitándonos y alejándonos de la serenidad y la nobleza. Ya es bastante grave haber sido agraviado; es preferible no empeorar las cosas obsesionándose con el incidente. Dejemos que pase, en la medida de lo posible. Sin embargo, algunos crímenes son imperdonables y perdonarlos sería un crimen. A veces, por pereza o egoísmo, uno se niega a castigar la culpa. Entonces, para justificar su inacción, cae en la defensa del relativismo moral o la amoralidad. No, uno debe cumplir con sus responsabilidades con diligencia, cuando corresponda. Por lo tanto, no seamos ni impulsivos ni indiferentes, sino que busquemos el equilibrio adecuado entre la misericordia y la justicia.

La meditación requiere y produce perdón. No se puede avanzar mucho en la meditación si no se está dispuesto a «dejar ir» las experiencias desagradables. Además, cuanto más se avanza en la meditación, menos interés o importancia tienen las experiencias desagradables. La influencia mental de los sucesos negativos disminuye, de modo que parecen menos negativos y, por lo tanto, cuando corresponde, son más fáciles de perdonar.

Perdón general . Los budistas tienen el concepto de « *metta* », que enfatiza el amor y la compasión universales, incluso hacia los enemigos y quienes han cometido grandes crímenes. Se trata, por supuesto, de un perdón total, inmediato e incondicional. La idea es que, mediante este desapego magnánimo al odio y la venganza, uno se vuelve capaz de transformar a las personas para mejor y forjar la paz. Se argumenta que aferrarse al resentimiento solo perpetúa la espiral de violencia.

Me resulta difícil suscribir tal punto de vista, que en el mundo moralmente confuso de hoy sirve cada vez más como justificación de la pasividad ante la injusticia. Es una visión paradójica que sitúa a nazis y cazadores de nazis —o al terrorismo palestino y la autodefensa israelí— en el mismo plano moral. El resultado final de esta idea budista es que las víctimas son reprendidas por quejarse o defenderse, y sus agresores son tolerados y apaciguados por muy atroces que sean sus crímenes.

Permítanme dudar de que tal actitud pueda conducir a la paz mundial, a la paz social o a la paz interior. Es, en cambio, una fórmula para el suicidio y la anarquía absoluta; la justicia debe hacerse cumplir en algún nivel, o la injusticia inevitablemente reinará. Al no resistir el crimen, debilitamos a las víctimas inocentes y las hacemos cada vez más vulnerables, y fortalecemos y alentamos a los delincuentes. La justicia debe ser rápida y firme, para dejar claro a todos los potenciales criminales que no hay beneficio alguno en su comportamiento antisocial y, por lo tanto, para proteger a los inocentes en la medida de lo posible.

En cuanto a la compasión universal que promueve el budismo, me pregunto si es justo describirla como una virtud elevada. Si analizamos la motivación del practicante

individual, quien en la meditación se entrena para perdonar y amar a su enemigo, o a cualquiera que perciba como malvado, vemos que, con la esperanza de alcanzar la elevación espiritual o la liberación personal, está dispuesto a ser indiferente al sufrimiento de las víctimas de los delincuentes, o incluso a tenderles la mano amistosamente. Esto se puede describir como una evasión egoísta o una traición.

Sin embargo, si evitamos los extremos, la bondad amorosa (metta) es sin duda encomiable. Se puede cultivar una bondad amorosa casi general al reflexionar sobre el hecho de que todos estamos juntos en este mundo difícil (samsara). Todos somos pobres desgraciados que aterrizamos aquí de repente, sin saber de dónde venimos ni adónde vamos ni cuándo. Este es nuestro destino común. Algunos de nosotros podemos parecer tener un destino más afortunado, pero todos experimentamos alguna dificultad. No debemos juzgar demasiado. Quizás si yo hubiera nacido y crecido en el lugar de esa otra persona, habría salido peor parado que él o ella.

3. Acciones y reacciones

Las consecuencias de las acciones . Todas las acciones humanas tienen algún tipo de consecuencia; esto es evidente e indiscutible. Sin embargo, surgen debates sobre si nuestras acciones siempre tienen, necesariamente, consecuencias justas (para bien o para mal, según el caso), o si pueden tener consecuencias injustas o desproporcionadas (es decir, más o menos de lo que merecemos).

Según la teoría del karma del budismo (y también del hinduismo), la justicia se garantiza de forma natural. Las

acciones provocan automáticamente reacciones simétricas, aunque quien realiza la acción (es decir, quien la lleva a cabo) deba reencarnarse tras la muerte para recibir el castigo (es decir, para que se cumpla la ley del karma). Sin embargo, el budismo no ha descrito claramente este proceso de reencarnación ni ha aportado pruebas empíricas convincentes (algún tipo de demostración de continuidad entre las supuestas encarnaciones). Cabe señalar que, en última instancia, esta concepción no contempla la misericordia, salvo quizás la que cada individuo [199]decida ejercer.

En el judaísmo (y religiones similares), la justicia está garantizada condicionalmente por la intervención divina. Dios ve la mala acción y reacciona según su voluntad, con estricta justicia o con misericordia. Esta concepción podría significar que Dios siempre toma el control absoluto de la relación (de modo que sin Él las acciones humanas no tendrían consecuencias necesarias), o, más probablemente, que ha instituido un proceso natural de justicia de acción-reacción que ocasionalmente puede modificar con misericordia. En este caso, las reacciones a nuestras acciones no están (o no del todo) preprogramadas, sino que dependen de la decisión específica de Dios en cada caso. Obviamente, tales decisiones implican cierto grado de voluntad propia, de lo contrario nunca se apartarían misericordiosamente de la justicia.

En el judaísmo, al igual que en el budismo, la responsabilidad ética puede resolverse en la vida presente o en la otra. Resulta evidente, desde un punto de vista empírico, que no todas las cuentas se resuelven en esta vida, pues de lo contrario no tendríamos la impresión de que

---

199 O sus contrapartes más iluminadas, es decir, los Budas, bodhisattvas o *devas* ("dioses").

algunas personas malvadas a veces quedan impunes e incluso disfrutan de más de lo que merecen, y que algunas personas buenas sufren injustamente o no reciben recompensa por sus buenas acciones. Por lo tanto, ambas corrientes de pensamiento tienden a coincidir en la existencia de un «cielo» y un «infierno» de algún tipo tras la vida actual. Estos podrían ser lugares distintos, o simplemente caracterizar condiciones específicas de renacimiento dentro de este mismo mundo.

En tercer lugar, por supuesto, está la filosofía del naturalismo, basada en una evaluación realista de fenómenos empíricamente evidentes, sin presuponer nada más allá de ellos (es decir, una reencarnación vaga e indeterminada, y mucho menos la intervención divina). Esta hipótesis considera que las buenas o malas acciones a veces impactan en el universo y son absorbidas por él, sin beneficiar ni perjudicar respectivamente a quien las realiza. Esta visión también es lógicamente creíble, aunque resulta menos satisfactoria para nuestro sentido innato del bien y del mal. Es (supongo) la visión que sostiene la mayoría de la gente en Occidente hoy en día.

No puedo pretender prescribir lógicamente una de estas posturas excluyendo a las demás. Todas son teorías, todas basadas en cierta medida en hechos y todas implican propuestas que, inductivamente, van más allá de estos hechos. ¿Quién puede afirmar con certeza cuál es objetivamente correcta? Sin embargo, haciéndome eco de la apuesta de Pascal, puedo decir que quienes ignoran la advertencia judía o budista sobre la eventual retribución si no obramos bien y evitamos el mal, *podrían* encontrarse en una situación muy difícil. Comparativamente, no se arriesga mucho al no optar por la tesis naturalista: la única "pérdida" es no poder hacer lo que uno quiera o no hacer lo que le

disguste, es decir, un abanico más limitado de acciones posibles.

Siguiendo este razonamiento, parecería prudente actuar *como si* la justicia existiera (aunque no se pueda probar con certeza), obrar el bien y evitar el mal. Además, sería prudente tener fe y orar por la misericordia de Dios (de nuevo, aunque no haya garantías de obtenerla). De lo contrario, como ya he dicho, uno podría encontrarse con sorpresas desagradables.

El concepto de karma . El concepto budista (y también el hindú) de karma es inconsistente e imperfecto en varios aspectos.

Para empezar, presupone un mundo que ha existido eternamente, de modo que cada acontecimiento en la vida de una persona tiene un precedente kármico en vidas anteriores en una regresión infinita. Pero esto contradice las ideas modernas en astronomía y biología, según las cuales el mundo material tiene un comienzo indiferenciado (quarks o incluso antes) y la vida tiene un comienzo (al menos en la Tierra, hace unos cuatro mil millones de años). Los budistas, por supuesto, podrían replicar que dicho comienzo aparente es una mera continuación de existencias en mundos materiales anteriores o de existencias puramente espirituales previas.

Las acciones *tienen* consecuencias, pero estas *no* siempre son justas (aparentemente). La hipótesis de que las acciones siempre *tienen* consecuencias justas implica un acto de fe. Es un intento de hacer el mundo más razonable, un intento que a veces solo produce dolorosas decepciones y desilusiones. Debemos ser honestos y estar dispuestos a aceptar que la naturaleza a veces es justa, pero *no* siempre. Esta desagradable observación podría mitigarse mediante una

teoría kármica (o monoteísta), pero a nivel empírico es indudable y conviene tenerla presente.

A continuación, consideremos que, lógicamente, debe existir un *primer* delito (una agresión, o lo que sea) y una *víctima inocente* de ese primer delito. Porque si creemos en el *libre albedrío* , el delito es una elección gratuita, *ex nihilo* , y su víctima es inocente. Si afirmamos que la víctima sufre las consecuencias porque cometió el mismo delito o uno similar anteriormente (en esta vida o en una anterior), en efecto estamos diciendo que *no es* inocente, sino *que merece* ser victimizada esta vez. Deberíamos entonces felicitar al criminal por cometer un acto de justicia, castigando a una persona malvada y cerrando el círculo kármico (inevitablemente, según la premisa kármica). ¡Así, la teoría kármica convierte a la víctima en criminal y al verdadero criminal en un ejecutor de la justicia!

Además, el verdadero criminal no puede merecer karma negativo posteriormente por su acción (ya que fue, de hecho, un acto «justo»), independientemente de si la eligió libremente o si fue impulsado deterministamente a realizarla (por la fuerza de la ley kármica universal). Queda en gran medida exculpado. A lo sumo, podría ser culpado por su motivo inapropiado. En ese caso, el ciclo infinito del karma se interrumpe; es decir, no hay razón para esperar que a su vez sea una víctima más adelante. Esta es la *inconsistencia inherente* a la perspectiva del karma eterno: se autodestruye lógicamente. Los conceptos de víctima/criminal *solo son* relevantes en el contexto de la doctrina del libre albedrío. En otros contextos, estos conceptos se desvirtúan .

En mi opinión, *existen* víctimas inocentes, personas que cometen delitos por primera vez y delincuentes verdaderamente culpables. Justificar *el* crimen con

concepciones kármicas o deterministas equivale a acusar, sin pruebas (es decir, «por principio»), a la víctima de ser un exdelincuente (privándola así de su dignidad como víctima) y a elogiar al delincuente por impartir justicia. Esta explicación genera confusión: invierte los papeles de los protagonistas. Se trata de una postura ideológica, y manifiestamente injusta.

Podemos suponer que la teoría del karma se introdujo como una explicación para consolar a quienes se sentían conmocionados por la injusticia de las agresiones físicas y otros sucesos similares. Evidentemente, contiene algo de verdad: existe cierto *karma* , en el sentido de que algunas acciones humanas aparentemente tienen *consecuencias satisfactoriamente justas (* para bien o para mal) a nuestros ojos. El problema es que *no todos* los actos humanos tienen manifiestamente consecuencias tan apropiadas; algunos parecen tener consecuencias inapropiadas, ya sean neutrales o contrarias a las expectativas o exigencias éticas. Por lo tanto, la teoría no puede probarse inductivamente mediante generalización, sino, en el mejor de los casos, mediante aducción.

También podemos objetar la universalidad de la explicación kármica señalando que no todo sufrimiento se debe a la victimización *de otra persona* . Esto significa que no podemos atribuir la culpa a un delito *similar* cometido por quien sufre, como sugiere la explicación. Me refiero aquí a accidentes y desastres naturales (por ejemplo, terremotos, epidemias, hambrunas, etc.). Dado que en estos casos (generalmente) no hay una acción humana subyacente *y* , de hecho (nuevamente, generalmente), ninguna acción humana podría haberlos evitado, no podemos establecer una conexión *causal* y afirmar que el suceso desafortunado ocurrió *porque* la víctima lo merecía (¡y mucho menos que

se pueda inferir que la víctima lo merecía porque el suceso ocurrió!).

La teoría kármica tendría que postular equivalencias, es decir, calcular algún tipo de tasa de conversión o intercambio, entre ciertos actos humanos y diversos accidentes y desastres naturales. Estas complejas complicaciones teóricas implican que la teoría kármica carece de precisión técnica (es decir, no está suficientemente desarrollada, como exige la epistemología) y resulta muy difícil de fundamentar. Además, no solo debemos considerar los eventos naturales *negativos* , sino también los *positivos* ; ¿y cómo podríamos determinar si alguien a quien la Naturaleza ha protegido bien lo merecía?

REFERENCIAS

Anónimo. *El Dhammapada* . Londres: Penguin, 1973.

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

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

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

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

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

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana* . Texto electrónico del Proyecto Gutenberg (Internet).

Johnson, Paul. *Historia de los judíos* . Nueva York: Harper, 1987.

Kahan, rabino Aharon Israel. *Taryag Mitzvot* . Nueva York: Keser Torá, 1987.

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

Lichtenstein, Aaron. *Las siete leyes de Noé.* Nueva York: Berman, 1981.

Ortega y Gasset, José. *El origen de la filosofía.* Trans. Toby Talbot. Nueva York: Norton, 1967.

Rand, Ayn. *La rebelión de Atlas* . 1957. Nueva York: Signet, 1959.

Steinsaltz, Adin. *La rosa de trece pétalos: un discurso sobre la esencia de la existencia y la creencia judías* . Edición ampliada. Trad. Yehuda Hanegbi . Nueva York: Basic, 2006.

Suzuki, DT *Ensayos sobre el budismo zen, Primera serie* . Londres: Rider, 1970.

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: 978-1495971938