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.

EL YO

Una recopilación temática

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© Avi Sion , 1990-2008, 2016.

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. Edición ampliada, 2017.
Por Avi Sion. Ginebra, Suiza.

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
El yo. Una recopilación temática.

ISBN: 978-1495972089

Abstracto

«El yo» es una indagación sobre los conceptos de yo, alma, persona, ego, conciencia, psique y mente, abarcando la fenomenología, la lógica, la epistemología, la ontología, la psicología, la espiritualidad, la meditación, la ética y la metafísica. Este libro es una recopilación temática de obras anteriores del autor.

La presente edición ampliada incluye un ensayo escrito en 2016 sobre la doctrina budista de los cinco skandhas.

Contenido

1. Capítulo uno 7
   1. La conciencia es una relación 7
   2. Tipos de conciencia 10
   3. La mente 17
   4. Psicología popular 22
2. Capítulo dos 24
   1. El yo o el alma 24
   2. Autoconocimiento 35
3. Capítulo tres 44
   1. Ser o no ser 44
   2. El yo 47
   3. Factores del "Yo" 56
   4. Identificación-Con 63
   5. Críticas falaces a la identidad personal 69
   6. Qué podría ser el "vacío" 80
4. Capítulo Cuatro 89
   1. Contexto cultural y consideraciones epistolares 89
   2. Contexto teórico 93
   3. Etapas del proceso de la voluntad 103
   4. El alcance del libre albedrío 114
5. Capítulo cinco 119
   1. El ego aborrece el vacío 119
   2. Desenredando la mente 126
   3. El yo abstracto frente al yo concreto 129
   4. Diversas reflexiones sobre el alma y Dios 142
6. Capítulo Seis 154
   1. El yo individual en el monismo 154
   2. La impresión de uno mismo 161

7. Capítulo siete 168
1. No es una esencia, sino una entidad 168
2. Distinguir el ego 176
3. Desestimando el ego 181
8. Capítulo Ocho 187
1. El yo o alma 187
2. La dicotomía mente-cuerpo de Descartes 195
3. Negación budista del alma 205
9. Capítulo Nueve 212
1. Conciencia de uno mismo 212
2. Meditación sobre el Ser 215
3. Contempla la mente 219
4. La teoría budista de la no existencia del alma .228
5. El yo y la iluminación 237
10. Capítulo Diez 241
1. Mi propia lectura fenomenológica 242
2. Una lectura psicológica más ortodoxa 247
3. Los aspectos metafísicos 256
4. En conclusión 281
Referencias principales 287

Diagramas

1. Dominios material, mental y espiritual 68
2. Tres tipos de continuidad 7 3
3. Mapeo del proceso de la voluntad 10 4
4. Cómo los sujetos y objetos momentáneos dan lugar a abstracciones 13 0
5. Materia, mente y espíritu presentados como tres dimensiones de la existencia 263

1. Capítulo uno

Extraído de *Lógica del futuro* (1990),
Capítulo 61.

La conciencia y la mente

Mi propósito aquí es proponer un marco y una terminología coherentes para la epistemología.

1. La conciencia es una relación

La consciencia es una *relación* específica y peculiar entre una entidad como nosotros mismos (denominada Sujeto) y cualquier «apariencia», «fenómeno» o «cosa» que se nos presenta (denominada Objeto). Figurativamente, la consciencia puede visualizarse como una línea que une al sujeto y al objeto. (Nota: En ocasiones, se utilizan mayúsculas para estos términos, para evitar confusiones con su uso en otros contextos).

La consciencia es, por supuesto, un fenómeno en sí mismo, muy difícil de comprender y definir, pues constituye una parte fundamental, única y distintiva del mundo. Aquí simplemente la mencionamos, sin pretender conocer con mayor precisión qué es ni cómo funciona.

Lo que se plantea aquí es que se trata principalmente de un fenómeno relacional, una «visión» apacible; no es una

actividad en sí misma, aunque esté rodeada de muchas actividades. El «esfuerzo» de atención, el «estado» de consciencia o la «actividad» del pensamiento son aspectos secundarios de este fenómeno, cuya comprensión depende de la definición relacional.

La razón por la que la conciencia se describe mejor como una «relación» es que no podemos afirmar consistentemente que la conciencia es «subjetiva», porque esa afirmación es en sí misma un evento de la conciencia que pretende ser «objetivo». Esto significa que *el sujeto y el objeto deben estar relacionados por la conciencia de tal manera que ninguno afecte al otro cuando están relacionados* .

La consciencia, entonces, es una relación que no es ni pasiva ni activa. No puede decirse que la consista en cambios del sujeto o dentro de él causados por el objeto, porque tales cambios no garantizarían la existencia de un objeto, y mucho menos que el mismo objeto siempre provoque el mismo cambio o que diferentes objetos nunca lo provoquen. Tampoco puede decirse que la consista en la creación de un objeto por parte del sujeto, porque aún tendríamos que explicar cómo se aprehende el objeto una vez producido.

El ***Sujeto*** es también un fenómeno, difícil de comprender y definir, pues constituye una parte fundamental y singular del mundo. Podemos afirmar que permanece inalterado por la conciencia o su Objeto. Si la conciencia fuera pasiva o activa (según la definición anterior), el Sujeto sería incapaz de ser consciente de sí mismo, ni siquiera hipotéticamente.

El ***objeto*** es, cabe destacar, aquello que se nos presenta tal como es, sin preocuparnos inicialmente por si debe considerarse «real» o «ilusorio»: estos son juicios posteriores sobre el objeto. Asimismo, el objeto permanece inmutable ante la conciencia o ante el sujeto como tal.

Lo importante aquí es que, en última instancia, toda conciencia es esencialmente observación, por parte de alguien, de algo. La naturaleza, el tipo, la fuente o el estatus del observador, la conciencia y lo observado son otras cuestiones que la filosofía, sin duda, debe debatir extensamente e intentar resolver, pero que no nos conciernen en este momento.

Tanto si el sujeto se enfrenta al objeto con desapego, con imparcialidad, con objetividad, como si no está dispuesto o no es capaz de "distanciarse" del objeto, estos son aspectos actitudinales que atañen a la reacción y no afectan a la naturaleza esencialmente "observatoria" de la conciencia.

La existencia del objeto se manifiesta inmediatamente en su aparición como fenómeno. Independientemente de cómo interpretemos lo que ha aparecido, podemos estar seguros de que *algo* ha aparecido. Si nada hubiera aparecido, no habría nada que discutir. La existencia del sujeto y la conciencia no es tan evidente; se requiere una especie de reflexión para percibirlas.

Los objetos parecen ser de diversa sustancia: algunos parecen «materialmente concretos» (por ejemplo, una piedra), otros «mentalmente concretos» (por ejemplo, un sueño); otros parecen «abstractos» (por ejemplo, la entropía o la humanidad). Se cree que los sujetos son de una sustancia distinta a la de estas entidades materiales o mentales: los consideramos «entidades espirituales» o «almas». La consciencia también parece ser un componente muy especial del mundo.

A veces denominamos conjuntamente « *autoconciencia* » a nuestra percepción del sujeto y de la consciencia. Al menos para nosotros, los humanos, esa percepción parece acompañar periféricamente cada uno de nuestros

conocimientos sobre otros objetos, si tan solo hacemos un mínimo esfuerzo por activarla. Esta impresión directa se confirma indirectamente mediante la observación de otras personas y animales superiores. La extrapolación del objeto a la consciencia y al sujeto nos resulta obvia.

Sabemos muy poco sobre qué constituye un Sujeto, qué otorga a algunos seres la capacidad de cognición. A juzgar por su comportamiento, los humanos y los animales superiores la poseen (los animistas creen que todas las cosas tienen conciencia en cierto grado).

No se puede postular que la conciencia sea necesariamente distorsionadora sin poner en duda el propio principio escéptico. Sin embargo, no sería inconsistente afirmar que *la conciencia es ocasionalmente distorsionadora* . El poder de nuestra conciencia es evidentemente más o menos limitado; solo Dios es considerado omnisciente.

2. Tipos de conciencia

El término conciencia debe entenderse de forma genérica. En común a todos *los tipos* de conciencia, el hecho central de la misma es, aparentemente, siempre la misma relación Sujeto-Objeto.

a. La consciencia recibe diferentes nombres, según **el tipo de fenómeno que sea su objeto** . Pero esto no implica que la consciencia como tal sea estructuralmente diferente en cada una de sus subdivisiones.

Así, llamamos ***percepción*** a la consciencia con un fenómeno concreto como objeto; y ***concepción*** (o ***comprensión conceptual***), que con un fenómeno abstracto o un fenómeno que mezcla componentes concretos y abstractos.

La identificación es la conciencia de las identidades entre las partes de un fenómeno o entre dos o más fenómenos. ***La distinción*** es la conciencia de las diferencias entre las partes de un fenómeno o entre dos o más fenómenos. Dado que la semejanza y la disimilitud son en sí mismas aspectos abstractos de los fenómenos, tales *comparaciones y contrastes* son conceptuales. Estas ideas nos permiten *discernir* los diversos componentes o aspectos de los fenómenos individuales y *clasificar* varios fenómenos juntos o por separado.

La comprensión se refiere a la conciencia de la causalidad (en el sentido más amplio) de los fenómenos: las causas naturales de los fenómenos materiales o mentales como tales, o los significados o explicaciones de las ideas. La comprensión es, ante todo, una conciencia del orden de las cosas; es conceptual, puesto que la causalidad es un fenómeno abstracto. La reacción de plenitud o satisfacción que sigue a dicha comprensión es secundaria.

b. La conciencia se clasifica de diversas maneras, en referencia a **la ubicación en el espacio o el tiempo del objeto** .

Así, clasificamos la conciencia como ***introspectiva*** (o interna) o ***extrospectiva*** (o externa), según si su objeto se sitúa dentro o fuera de nosotros (los términos son ambiguos, dependiendo de cuánto consideremos como "nosotros": nuestras mentes, nuestros cuerpos o incluso nuestro segmento de la sociedad).

Los objetos de percepción suelen estar ubicados temporalmente en el presente. La percepción directa de eventos lejanos del pasado o del futuro nos parece imposible, aunque se dice que los profetas poseen este poder. ***Recordar*** eventos concretos parece ser la percepción de imágenes

mentales presentes de eventos pasados, más que de los eventos en sí mismos.

Sin embargo, la concepción no parece estar igualmente sujeta al tiempo, en el sentido de que podemos ***predecir , más o menos*** , acontecimientos pasados a partir de sus efectos presentes, o acontecimientos futuros a partir de sus causas presentes, o ambos a partir de leyes generales. Tales predicciones son intuiciones conceptuales, incluso cuando se refieren a acontecimientos concretos, puesto que las premisas de la conclusión son relaciones abstractas. Aun así, el resultado es una conciencia del pasado o del futuro, por lo que podemos afirmar con razón que la concepción (predictiva) como tal trasciende el tiempo: el sujeto y el objeto se relacionan a través de ella a lo largo del tiempo.

c. Muchas subdivisiones de la «conciencia» se refieren a **los procesos que la acompañan** , así como a la ubicación y el tipo de fenómeno. Pero que diferentes procesos conduzcan a un evento de conciencia no significa, en sí mismo, que su resultado sea esencialmente diferente; una vez que la conciencia se despierta, puede ser la misma.

Así, la percepción mediada por la actividad de los órganos de los sentidos se denomina percepción ***sensorial*** (o sensación). Se denomina vista, oído, gusto, olfato o tacto, según intervengan los ojos, los oídos, la boca, la nariz o los órganos táctiles. Las percepciones de diversos placeres y dolores en el propio cuerpo, así como de movimientos o quietud en él, también son sensoriales y se denominan sensaciones (o sentimientos, si se quiere distinguir de las sensaciones táctiles).

La percepción de imágenes mentales podría denominarse percepción ***«íntima »*** . (Adopto esta denominación a falta de una mejor; la expresión coloquial «ojo de la mente» sería

más apropiada si no fuera por su connotación limitante de imágenes visuales). Resulta difícil clasificarla como percepción sensorial, puesto que los órganos sensoriales habituales no parecen estar implicados (aunque se supone que el cerebro desempeña una función análoga). Sin embargo, sigue siendo una forma de percepción, en la medida en que sus objetos son tan «concretos» como los materiales, aunque mentales.

Algunas personas afirman poseer, con razón o sin ella, poderes de percepción ***extrasensorial*** (PES). Es decir, la capacidad de percibir sucesos que se encuentran fuera de la propia mente y cuerpo, y más allá del alcance normal de los órganos sensoriales. Podríamos distinguir entre la PES de fenómenos puramente materiales, como *la clarividencia* , y la PES de fenómenos mentales o de fenómenos materiales vinculados a los mentales, como *la telepatía* .

Personalmente, no puedo afirmar haber experimentado clarividencia, pero he tenido la impresión de telepatía (por ejemplo, pensar en alguien e inmediatamente recibir una llamada de esa persona) con la suficiente frecuencia como para descartar la coincidencia. Sigo abierto a la idea, sin insistir en ella, ya que la transmisión del pensamiento (en estado de vigilia o incluso en sueños) podría ser demasiado frágil para resistir el rigor de la investigación científica. En cualquier caso, menciono la percepción extrasensorial aquí solo con fines de clasificación.

La comprensión conceptual puede ser ***intuitiva*** , inmediata y directa, como cuando consideramos obvio que dos entidades se asemejan de alguna manera o que dos afirmaciones son contradictorias. O puede ser ***reflexiva*** , definitiva e indirecta, surgida al final de un largo y complejo proceso de pensamiento, que comprende experiencias sensoriales e

imaginarias, así como razonamientos inductivos y deductivos: un conjunto complejo de percepciones y comprensiones conceptuales.

La comprensión inmediata y la final son esencialmente iguales; el proceso que conduce a esta última puede considerarse simplemente como ***un posicionamiento preparatorio del yo, las facultades cognitivas y los objetos*** . El proceso solo nos «muestra» el objeto, nos lo presenta, pero aún necesitamos «verlo».

La concepción se considera menos inmediata, directa y espontánea que la percepción, pero no hay razón para pensar así. Ambas suelen implicar un proceso, una alineación del yo, las facultades y los objetos, además de un esfuerzo de atención. Podemos ser conscientes o no de los preliminares. Lo que cuenta es el evento final de la percepción o concepción como tal. Ese evento singular tiene un carácter determinado y específico, cualesquiera que sean sus causas o la naturaleza de sus objetos.

La imaginación no es en sí misma una forma de consciencia. Es un conjunto de tres factores: el *acto (voluntario o espontáneo)* de proyectar una imagen mental concreta o una construcción mental abstracta, la imagen o construcción proyectada como una *entidad* en sí misma, y la consciencia final de ese producto terminado. La proyección previa es simplemente una actividad creativa de la voluntad o del sistema nervioso; solo la observación posterior de su resultado se considera propiamente consciencia. El origen del objeto es irrelevante en este caso, del mismo modo que no consideraríamos la fabricación de una mesa como parte del acto de verla.

Las imágenes formadas por la imaginación existen sin duda; las experimentamos a diario. Algunos ejemplos evidentes:

nuestros pensamientos se expresan como sonidos imaginarios; nuestros sueños pueden representar claramente a personas que conocemos. Sin embargo, se considera que dichas imágenes están compuestas de *una sustancia distinta de la materia común, a la que denominamos «mental»* . Esta sustancia mental, al igual que la materia común, posee componentes tanto concretos como abstractos.

La imaginación concreta, o « **perceptualización** », es la proyección de imágenes mentales concretas de cualquier tipo. Esto incluye no solo la visualización (imaginación visual), sino también sus equivalentes en los demás sentidos (auditivo, olfativo, gustativo, táctil, emocional). La imaginación abstracta, o « **conceptualización** », es la proyección de constructos mentales abstractos de cualquier tipo.

La expresión «proyección de imágenes» sugiere la existencia de una *«matriz» mental* (llamémosla así) en la que se forman o se insertan las imágenes. Esta podría considerarse una pantalla multidimensional, capaz de mostrar fenómenos visibles, audibles y de otra índole. En ocasiones, encuentro esta idea útil (para sustituir el término más amplio «mente»), pero no debe interpretarse literalmente, ya que las imágenes podrían ser «holografías», de una sustancia común pero sin sustrato.

los términos ***«percepción»*** y ***«concepto»*** . Si bien solemos usarlos como referencia a «unidades de pensamiento», prefiero enfatizar su sentido alternativo: *objetos* de percepción o concepción. Un objeto concreto de percepción debería llamarse «percepción», como el verde que percibimos; un objeto abstracto de concepción, debería llamarse «concepto», como el verdor que concebimos.

Una percepción es siempre concreta (es decir, posee cualidades perceptibles); puede ser física (lo que generalmente implica percepción sensorial) o mental (objeto de percepción íntima). En este último caso, puede haber sido creada activamente por nosotros o haber surgido involuntariamente: se implica la perceptualización. Del mismo modo, un concepto es siempre abstracto; puede ser físico o mental; y en este último caso, puede haber sido concebido (concepción reflexiva) o experimentado pasivamente (intuido): se implica la conceptualización.

En la práctica, dado que los factores concretos y abstractos se entrelazan en los objetos que solemos encontrar, a veces ampliamos el término «concepto» para incluir tanto percepciones como conceptos. Alternativamente, aplicamos el término «percepción» a todos los fenómenos físicos, sean concretos o abstractos, y «concepto» a todos los fenómenos mentales, sean concretos o abstractos: esto refleja la comprensión de que no existe una diferencia esencial entre percepción y concepción.

Todos estos objetos, independientemente de cómo se les llame, son en sí mismos objetos. Pero además de esta caracterización, los objetos mentales pueden tener una intención representativa, como vimos en el capítulo anterior: pueden pretender tener alguna analogía con objetos físicos u otros objetos mentales. En sí mismos, todos los objetos son hechos empíricos; la caracterización como ficción solo concierne a las pretensiones de representación, ya sea que el objeto imaginado haya sido perceptualizado o conceptualizado.

Por último, cabe señalar que la conciencia puede ser ***verbal*** o ***silenciosa*** . El papel de las palabras se ha tratado en un capítulo anterior. Nos ayudan a pensar y comunicarnos, y

desempeñan un papel importante en la memoria. La conciencia silenciosa a veces se denomina «subconsciente»: aprendemos o imaginamos, decidimos o tenemos intenciones, pero sin expresarlas verbalmente.

Pero todo uso de las palabras implica una conciencia subyacente del significado que se pretende transmitir (los sonidos sin sentido o los símbolos escritos no se consideran estrictamente «palabras»). Las palabras en sí mismas son solo objetos; no cumplen ninguna función si no somos conscientes de ellas, y si solo somos conscientes de ellas, carecen de significado. No deben confundirse con la conciencia subyacente de aquello a lo que se refieren.

Las palabras pueden referirse tanto a percepciones como a conceptos, o a combinaciones de ambos. Facilitan la imaginación, especialmente la conceptualización. En este último caso, las palabras son muy valiosas, pues son concretas, y los objetos concretos son más fáciles de manipular y retener que los objetos abstractos que representan. Sin embargo, incluso entonces, para que la construcción verbal tenga significado, debe haber existido una reorganización subyacente de elementos abstractos. Huelga decir que la ficción resultante puede o no tener un equivalente fáctico. En cualquier caso, no es estrictamente la combinación de palabras en sí misma lo que constituye un hecho o una ficción, sino la construcción que proponen.

3. La mente

Lo que llamamos "mente" es una amalgama de muchas cosas. Reúne: el yo o **alma** ; nuestras facultades de **cognición** y **voluntad** , **imaginación** y **afecto** ; y los

diversos estados y movimientos de esas facultades, así como las entidades producidas por o a través de ellas.

El *alma* , la entidad espiritual que es nuestro ser en el sentido más profundo, es el Sujeto inafectado de la conciencia y el Agente de la voluntad.

El alma ocupa una posición central, rodeada de ciertas facultades. Por *facultad* entendemos las estructuras que sustentan la capacidad de realizar una función determinada. Estas infraestructuras son disposiciones específicas de entidades físicas que posibilitan el tipo de evento al que se hace referencia. En biología, se las conoce como sistema nervioso e incluyen nuestro cerebro y nuestros órganos sensoriales y motores.

Estas facultades biológicas constituyen, pues, las condiciones físicas bajo las cuales pueden operar la cognición y la voluntad. Como se planteó anteriormente, la cognición es esencialmente un fenómeno relacional; lo mismo ocurre con la voluntad. Los estados y movimientos que rodean la cognición y la voluntad, y las entidades en las que pueden resultar, conciernen a las estructuras subyacentes y no deben confundirse con la cognición y la voluntad en sí mismas. Su función es simplemente brindar apoyo a estas funciones.

Las distintas especies animales e individuos poseen facultades con estructuras diferentes y, por lo tanto, capacidades cognitivas y de voluntad variables. Se presupone que las máquinas y las computadoras carecen de alma y, por consiguiente, nunca pueden ser sujetos o agentes que participen en la cognición o la voluntad; en el mejor de los casos, son tan pasivas y mecanicistas como los sistemas nerviosos.

Se considera que el alma es sustancialmente diferente del sistema nervioso; no forman parte la una de la otra, aunque sean contiguas o habiten el mismo lugar. El alma *no se ve alterada internamente* por los acontecimientos cognitivos, volitivos o fisiológicos y físicos del entorno; solo el sistema nervioso sufre alteraciones, ya sea por las percepciones y acciones del alma o por acontecimientos en el resto del cuerpo o más allá de él.

Sin embargo, la *esfera de influencia* del alma puede maximizarse o minimizarse, según la condición estructural y los estados y movimientos actuales de su sistema nervioso asociado. Esto significa que las cogniciones y voliciones previas del alma, o incluso los eventos externos, pueden —a través de sus alteraciones en el sistema nervioso— facilitar *o* dificultar *,* o incluso detener permanentemente (en caso de daño irreparable al sistema nervioso), sus facultades cognitivas y volitivas posteriores. Puede que tenga que pasar por A, B, C para llegar a D; o puede tener D disponible de inmediato.

Así pues, puede decirse que el alma es un «motor inmóvil», sin que ello implique que sus facultades cognitivas y volitivas estén limitadas por las condiciones físicas. La doctrina ética de la libertad del alma humana sostiene, sencillamente, que ciertas facultades cognitivas y volitivas permanecen inalienables, incluso cuando son muy complejas, mientras la vida continúe y los órganos pertinentes no sufran daños.

Las facultades de la imaginación y el afecto son meros aspectos tributarios de la cognición y la voluntad. *Los afectos* (que van del amor al odio), por ejemplo, se infieren de las actitudes (posiciones) y expresiones (direcciones reales) de la voluntad, así como del contenido y la intensidad

de las pasiones correlativas: placeres y dolores corporales (sentimientos) y mentales (emociones), antes o después de la acción.

En resumen, lo que llamamos "mente" es una agrupación de elementos dispares: un alma central (con capacidades de Sujeto y Agente); facultades circundantes (infraestructuras biológicas, órganos) que permiten, delimitan y asisten sus relaciones cognitivas y volitivas con otras cosas; y una capacidad del alma y del sistema nervioso para producir las entidades especiales que llamamos imágenes mentales.

Las entidades mentales que imaginamos son evidentemente tales que pueden formarse de manera «espontánea» por el sistema nervioso o de manera «voluntaria» por el alma. Estas son experiencias íntimas que todos tenemos. Sospecho que, en este último caso, el alma produce fenómenos mentales actuando sobre el sistema nervioso, en lugar de hacerlo directamente (esta sería la hipótesis más simple, ya que no añade suposiciones adicionales).

las *propiedades interactivas* del alma, la materia (el sistema nervioso y el mundo físico que nos rodea) y las imágenes mentales podrían describirse de la siguiente manera (entro en tanto detalle para mostrar la precisión de la teoría):

a. el alma misma no puede ser alterada por la materia o los fenómenos mentales, aunque (i) aparentemente puede ser empujada en el espacio por la materia, (ii) la esfera de influencia de su voluntad puede ser aumentada o disminuida por los estados de la materia, y (iii) a veces es 'incitada' a actos de voluntad por imágenes mentales;

b. el alma puede, mediante su voluntad, alterar la materia (solo a través del sistema nervioso, a menos que

concedamos la telequinesis), aunque este poder de voluntad tiene límites precisos;

c. el alma puede, mediante su voluntad, producir imágenes mentales (estas últimas probablemente solo a través del sistema nervioso), aunque este poder de imaginación tiene límites precisos; si concedemos la telepatía, un alma puede transmitir imágenes mentales a otras almas, o recibir imágenes mentales transmitidas por otras (es dudoso que esto ocurra a través de la materia);

d. el sistema nervioso puede producir directamente fenómenos mentales, pero otra materia (y probablemente el alma) no puede hacerlo, excepto a través del sistema nervioso;

e. En cuanto a si los fenómenos mentales como tales pueden afectar directamente a la materia, no veo razón para suponerlo, ya que las explicaciones indirectas parecen suficientes: (i) en el caso de la imaginación del alma, el alma actúa sobre el sistema nervioso con esa intención, pero el sistema nervioso puede producir efectos secundarios no deseados en el resto del cuerpo (y por consiguiente más allá); (ii) en el caso de la imaginación involuntaria, los eventos del sistema nervioso que produjeron la imagen pueden tener simultáneamente otros efectos en el resto del cuerpo (y por consiguiente más allá); (iii) alternativamente, la percepción del alma de imágenes (voluntarias o involuntarias) puede incitarla a actuar (o actuar de nuevo) sobre el sistema nervioso (y por consiguiente más allá);

f. Dudo que los fenómenos mentales puedan afectarse entre sí directamente, de la misma manera que lo hacen los físicos; esta puede ser la distinción más significativa entre los dos dominios.

Por último, cabe señalar que no pretendo que las afirmaciones aquí expuestas sobre el alma sean dogmáticamente perfectas y definitivas. Mi objetivo ha sido especificar los requisitos lógicos de una teoría coherente de las relaciones entre conciencia y voluntad: lo que sí es seguro es que el sujeto o agente debe permanecer inmutable *dentro de esa relación* . Sin embargo, no descarto de plano la posibilidad de que las almas puedan experimentar cambios como resultado de otras relaciones o acontecimientos espirituales.

Cabe destacar que la religión sugiere, y muchos creen, que las almas (además de haber sido creadas y, en algunos casos, destruidas permanentemente) pueden ser «purificadas» o «contaminadas» por sus pensamientos o acciones. Sin embargo, esta mejora o deterioro del alma se explica como la sustracción o adición de capas de «impureza» *alrededor* del alma, que en sí misma es pura, en lugar de como un cambio cualitativo intrínseco. La «impureza» interfiere con la claridad de discernimiento y la libertad de acción; «pesa» el alma, provocando su descenso en la escala espiritual y, por lo tanto, alejándola de Dios.

4. Psicología popular

Algunos filósofos excluyen el alma de la descripción de la mente, argumentando que el yo es simplemente la suma total de los demás elementos. Pero esta postura es lógicamente insostenible, porque plantea el espectro de la «subjetividad». Como se señaló anteriormente, el Sujeto de la conciencia debe ser tal que no se vea alterado por los eventos de la conciencia; si equiparamos el yo a los elementos alterados de la mente, transgredimos este requisito lógico. La razón por la

que la hipótesis sin alma parece, a primera vista, tener cierta credibilidad, es la siguiente.

Muchas personas tienen una noción vaga de la mente, considerándola una especie de órgano psíquico superior al cerebro, con funciones paralelas e influencia mutua. En esta concepción, la mente se asemeja a un armario, hecho de alguna sustancia inmaterial, donde almacenamos entidades como «ideas» y «emociones». Estas se guardan en los estantes inferiores de forma «inconsciente», en los intermedios, de forma «subconsciente» y en los superiores, de forma «consciente». Por consiguiente, el pensamiento se considera la producción, alteración y movimiento de dichas entidades.

Algunas versiones de esta hipótesis admiten, explícita o tácitamente, la existencia de un alma situada por encima, junto a o dentro del «armario mental», que experimenta y manipula ideas y emociones en diversos grados. Otras versiones identifican el alma con el «armario mental», admitiendo así que hay alguien que ve, siente y manipula. Otras, en cambio, niegan la existencia de un Sujeto y un Agente, y consideran que estos eventos tienen una causa física o son relativamente incausados.

Sin embargo, este postulado del «armario mental» de la psicología popular es simplista. No hay fundamento para considerar que las ideas y las emociones persistan, que continúen existiendo como entidades mentales en algún lugar, más allá del momento en que se experimentan. Es mucho más sencillo considerarlas simplemente como «perifenómenos» ocasionales de los órganos físicos.

Basta con decir que a cada idea o emoción le corresponde una química específica en las células cerebrales. Cuando las moléculas adecuadas se sintetizan y se colocan

correctamente, se crea la entidad mental; cuando posteriormente se interrumpe el circuito, la entidad mental deja de existir. Lo que se almacena son las moléculas, no la idea o la emoción; esta última se recrea cada vez que se reactiva la primera.

En ese caso, el «almacén mental» es una construcción superflua. Si lo postulamos, el papel del cerebro se vuelve incomprensible. No tiene sentido suponer funciones duplicadas; es una complicación innecesaria. Así pues, las ideas y las emociones son fenómenos mentales, pero su potencialidad es un fenómeno físico.

En conclusión, *no existe la mente como una estructura mental o «psique»* . Solo existe un alma uniforme e inmutable que experimenta y quiere relacionarse con los demás, un sistema nervioso que sirve de infraestructura física y, *de vez en cuando,* la producción por parte de este de apariciones mentales transitorias. Este escenario es mucho más simple, lógico y empírico.

2. CAPÍTULO DOS

Extraído de *La ilógica budista* (2002),
Capítulos 11 y 12.

1. Yo o alma

Nagarjuna, junto con otros budistas, niega la existencia de un "yo" real en el ser humano [1], es decir, que el "yo" de cada persona sea un alma o entidad espiritual distinta de su cuerpo físico. Este concepto, denominado " *atman* ", era considerado en la tradición india (hindú) como "el que siente sensaciones, piensa y recibe recompensas y castigos por las acciones buenas y malas", algo que "persiste a través de los cambios físicos, existe antes del nacimiento y después de la muerte, y permanece de una vida a otra", algo "constante y eterno" y "autosuficiente", que en última instancia era "ontológicamente idéntico a *Brahman* , la realidad esencial subyacente al universo" (es decir, Dios). El atman, o al menos la esencia última de Brahman en cada atman, era considerado como el más "real" de los entes, porque, a diferencia de los fenómenos transitorios de la experiencia, era "permanente, inmutable e independiente".

a) Nagarjuna ataca esta postura, argumentando que si ser «real» significa ser «permanente, inmutable e independiente», entonces los fenómenos que percibimos tendrían que considerarse «ilusiones», puesto que son

[1] Para este tema, véase Cheng, pp. 74-76. Allí se refiere a MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8 y a HT II.

transitorios, cambiantes y dependientes. De ello se desprendería que la transitoriedad, el cambio y la dependencia —al manifestarse únicamente en los fenómenos— tampoco son «reales». Para Nagarjuna esto resulta «absurdo», porque «las disciplinas morales perderían su significado y el esfuerzo espiritual sería en vano».

b) Además, se pregunta si los «fenómenos cambiantes», es decir, «nuestros cuerpos o apariencias físicas», son «características del *atman* » y, de ser así, cuál es la relación entre el atman y sus características: ¿son «idénticas» o «diferentes»? Si fueran «idénticas», el atman estaría sujeto al nacimiento y la muerte (y demás) como el cuerpo, en contradicción con la definición de atman. Si son «diferentes», el atman «se percibiría sin características», lo cual «no es cierto», porque «nada puede percibirse sin características». Por otro lado, si el atman «carece de características», sería «en principio, indefinible y, por lo tanto, inconcebible».

c) Además, ante el argumento de que «aunque el atman difiere de las características y no puede percibirse directamente, su existencia puede inferirse», Nagarjuna responde que «la inferencia y la analogía son inaplicables para conocer el *atman* », ya que solo son «aplicables entre fenómenos directamente perceptibles». Por lo tanto, considera que «es ininteligible afirmar que *el atman* existe tras las apariencias cambiantes».

Nagarjuna llega así a la conclusión de que «nada tiene individualidad» y « *el atman* está vacío». Esto no implica un rechazo por su parte a la idea «convencional» del yo, entendido como una mera «colección de diferentes estados o características», de modo que «el yo y las características son mutuamente dependientes». Esta construcción artificial del

yo, al estar completamente identificada con los fenómenos perceptibles que le atribuimos, no es «permanente, inmutable ni independiente». Permítanme ahora debatir estas cuestiones.

Comencemos con el argumento (a) . Coincido con Nagarjuna en que la realidad y la ilusión no deben definirse como lo hacen sus predecesores, en referencia a la eternidad, la constancia y la independencia causal o sus negaciones. Como se explicó anteriormente, «realidad» e «ilusión» son juicios epistemológicos aplicados a las «apariencias». Estos dos conceptos surgen en primer lugar en relación con los fenómenos. Los fenómenos (cosas percibidas) se consideran, en la práctica y en la teoría, *prima facie* «reales», y luego se degradan al estatus temporal de «problemáticos» si se observan contradicciones entre dos de ellos, hasta que uno o ambos fenómenos se clasifican como «ilusión», ya sea por razones deductivas o inductivas. No existe un concepto de «realidad» o «ilusión» aparte de la apariencia; simplemente se refieren a subcategorías de apariencias.

En una etapa posterior, estos conceptos se amplían, pasando de meramente perceptuales a conceptuales e intuitivos. Ambas apariencias, desde el momento en que se conciben o intuyen, por vaga que sea su naturaleza, poseen una credibilidad inicial, que denominamos estatus de realidad. Sin embargo, al ser menos evidentes y más hipotéticas, su estatus efectivo se acerca más al de problemática, y deben ser definidas y sometidas a pruebas de coherencia interna, de consistencia con datos empíricos y de comparación con tesis alternativas. Las respuestas a estas preguntas determinan el grado de probabilidad que asignamos a los conceptos o intuiciones. Finalmente, si se comprueba que son contrarios a la experiencia, inconsistentes consigo mismos o con un

contexto conceptual más amplio, o menos creíbles que sus alternativas, se les relega al estatus de ilusorios.

Para nosotros, entonces, todas las apariencias son *igualmente* «reales» en el sentido primario de que es un hecho que existen y son objetos de la conciencia [2]. Además, como se explicó anteriormente, con referencia a cuestiones inductivas y deductivas, las percepciones puras (apariencias concretas, fenómenos) son siempre «reales»; pero los conceptos (apariencias abstractas), incluidas las mezclas conceptuales en las percepciones, pueden considerarse en *diversos grados* «reales» (o, a la inversa, «ilusorias»).

Este análisis de la realidad y la ilusión como cualificaciones ontológicas, basado en consideraciones epistemológicas, demuestra que la filosofía hindú carece de fundamento para identificarlas con la eternidad, la constancia y la independencia causal, o con sus negaciones. Esta última parece ser una mera expresión poética, una manifestación de devoción a Dios: el supuesto terreno común de todos los seres se proclama como lo único «real», en contraste con lo cual todo lo demás es mera «ilusión». «Real» en ese contexto significa significativo para el mundo, digno de atención y búsqueda; se trata de un juicio de valor de otra índole.

Si consideramos el estatus epistemológico del *concepto de* Dios, diríamos que es concebible hasta cierto punto; pero no en un grado extremo, porque hay considerable vaguedad e incertidumbre en él (véase el tema anterior del presente ensayo). Apelar a la *revelación* no es una solución, porque las revelaciones a los profetas son para el resto de nosotros mero rumor; y de todos modos, diferentes profetas tienen visiones contradictorias, de modo que incluso si concedemos

[2] Algunos podrían decir que existen *como* objetos de conciencia, pero incluso eso es existencia.

que tuvieron las visiones, tenemos que considerar que algunos (y por lo tanto posiblemente todos) de ellos malinterpretaron sus respectivas visiones. La fe siempre está involucrada y es necesaria con respecto a Dios. Pero incluso suponiendo que se admita la existencia de Dios, y que Él es uno [3], eterno, invariable y completamente independiente, no se sigue que esta sea una definición de la realidad. El universo, que evidentemente existe, también sigue siendo real, incluso si no es más que un producto de la imaginación de Dios, incluso si él y todos sus componentes son transitorios, cambiantes y dependientes. Un evento de corta duración aún puede ser real; Un flujo aún puede tener continuidad, un evento causado aún puede haber ocurrido.

Así pues, podemos coincidir con el rechazo de Nagarjuna a la definición hindú de realidad. Sin embargo, podemos dudar de *su argumento* a favor de dicho rechazo, a saber, que «ninguna persona malvada podría transformarse» si el mundo fenoménico fuera ilusorio en el sentido hindú. Aun estando de acuerdo con él en que las personas pueden mejorar moralmente, debemos considerar que los conceptos de moralidad, o de bien y mal, surgen mucho más tarde en el desarrollo del conocimiento que los conceptos de realidad e ilusión, y por lo tanto no pueden utilizarse lógicamente para definirlos o justificarlos. Además, el significado de los conceptos de moralidad depende de la suposición de que la

---

[3] Cheng no menciona esta característica de Dios, la unidad, pero el brahmanismo filosófico es, en última instancia, monoteísta, aunque muchos hindúes sean politeístas en la práctica. Cabe mencionar, sin embargo, que la unidad no se deduce lógicamente de la eternidad, la invariabilidad y la independencia; es decir, se podrían concebir dos o más entidades con estas características (al menos las dos primeras; la independencia sería discutible). ¿Quizás el zoroastrismo sea un buen ejemplo?

voluntad opera en un mundo sujeto al tiempo, al cambio y a la causalidad; la moralidad carece de sentido en un mundo con solo determinismo o azar, o en una multiplicidad o unidad estática.

Pasemos ahora al argumento (b) . La pregunta que se plantea aquí es cuál podría ser la relación entre el alma y su cuerpo, así como otros fenómenos perceptibles (como la imaginación y las emociones). En mi opinión, y creo que en la de muchas personas comunes y filósofos, el alma es una entidad espiritual (es decir, algo distinto del cuerpo material o de las proyecciones mentales), que es a la vez el Sujeto de la conciencia (es decir, quien percibe los fenómenos y otras apariencias, es decir, quien "siente sensaciones y piensa" como se mencionó anteriormente) y el Agente de la voluntad (es decir, quien evalúa, toma decisiones, pone en marcha actos de voluntad, tiene actitudes y tendencias, y dentro de ciertos parámetros está libre de determinismo, aunque no exenta de influencias y motivos, es decir, quien "recibe recompensas y castigos por acciones buenas y malas" como se mencionó anteriormente).

Así pues, la relación del alma con otros entes del universo, según esta perspectiva, radica en que el alma es capaz (como Sujeto) de conocer, hasta cierto punto, las apariencias concretas y abstractas, y (como Agente) de intervenir, hasta cierto punto, en el curso de los acontecimientos naturales, influenciada y motivada por ellos a través de su conocimiento, pero aún libre para imponer su voluntad sobre algunos de ellos. Cabe destacar que afirmar que el alma posee facultades de conocimiento y voluntad no implica, como es lógico, que dichas facultades sean ilimitadas o invariables; uno puede actuar libremente dentro de ciertos parámetros, y estos parámetros pueden, en diversas circunstancias, ampliarse o reducirse. Por «influencia»,

entiendo que los acontecimientos externos al alma pueden *facilitar* o *dificultar* sus acciones, en grados inferiores al 100 % (siendo este grado extremo el caso límite de la causalidad determinista, es decir, la causalidad). Esta perspectiva deja abierta la cuestión de si el alma tiene una duración limitada (es decir, limitada por la vida del cuerpo, lo cual ocurriría si fuera un epifenómeno de la materia agrupada en células vivas y los organismos complejos que componen), o es eterna (lo cual ocurriría si fuera una chispa de Dios).

Retomando el argumento de Nagarjuna, diríamos que el alma no es «idéntica» a sus «características» perceptibles. El alma puede habitar el cuerpo o ser un epifenómeno del mismo, pero en ambos casos es algo distinto del cuerpo. El alma percibe y concibe el cuerpo (incluyendo las sensaciones viscerales) y la materia que lo rodea, así como los fenómenos mentales que se encuentran dentro de él (es decir, la imaginación), mediante procesos sensoriales y cerebrales; sin embargo, estos procesos no son idénticos a su conocimiento de sus resultados. El alma actúa sobre el cuerpo (o al menos, sobre el cerebro), y a través de él sobre la materia que lo rodea y sobre la proyección de imágenes mentales; pero esta acción (que llamamos voluntad, un poder del espíritu sobre la materia [4]) es un tipo especial de causalidad, ni la misma que la causalidad mecánica ni la mera casualidad. Las «características» del alma son, por lo tanto, meras *manifestaciones perceptibles* (sensaciones, movimientos, emociones) de acontecimientos más profundos (conciencia,

[4] Si aceptamos la universalidad de la ley de conservación de la energía, tendríamos que suponer que la voluntad del espíritu libera de alguna manera la energía contenida en la materia, en lugar de inyectarle nueva energía. Quizás la voluntad afecta la forma de onda de la energía sin alterar su magnitud.

voluntad) que ocurren *en la interfaz entre* la materia y el espíritu, y aún más profundamente *dentro* del espíritu.

Esta teoría del alma difiere de la india en que no implica que el alma sea imperecedera, que no experimente cambios internos o que sea completamente independiente causalmente. Tampoco implica que el alma sea separable (aunque distinguible) del cuerpo, existiendo antes, después o sin su actividad biológica, como un fantasma incorpóreo. Por lo tanto, la crítica de Nagarjuna de que el nacimiento y la muerte son contradictorios con el concepto de alma es irrelevante para esta teoría, ya que su crítica solo se aplica a la definición india específica de "atman". Pero incluso si se concede que el alma es eterna, no creo que la crítica de Nagarjuna sea válida, pues incluso una entidad espiritual eterna podría tener efectos momentáneos, como en el caso de Dios, tal como lo concebimos, creando o interviniendo en el mundo. Cabe señalar que comúnmente también consideramos que el alma humana actúa sobre el resto del mundo natural, sin considerarla necesariamente eterna.

Con respecto a la segunda alternativa del argumento de Nagarjuna, que considera la posibilidad de que el alma sea "diferente" de sus "características" perceptibles, nuestra respuesta sería que no solo son distintas (aunque relacionadas como causa y efecto, recordemos), sino que no necesitamos aceptar su afirmación de que la imperceptibilidad del alma implica que sea "inconcebible" e "indefinible". Estamos de acuerdo en que el alma no puede ser percibida, es decir, no muestra cualidades perceptibles, es decir, no es un fenómeno con modalidades sensoriales como la forma y el color, el sonido, el olor, el gusto o el tacto. Pero, no obstante, podemos concebirla y definirla en gran medida. La prueba es que acabamos de hacerlo, arriba; además, si Nagarjuna no hubiera tenido un concepto y una

definición, por vagos y abiertos a dudas que fueran, de alma con los que trabajar, no habría podido discutir el tema en absoluto. No existe ningún principio epistemológico que diga que lo imperceptible es inconcebible e indefinible; Si así fuera, ningún concepto ni definición sería admisible, ni siquiera los que utiliza el propio Nagarjuna, ni siquiera los que intervienen en la formulación de ese supuesto principio. Los conceptos son precisamente herramientas para trascender la percepción. Los conceptos complejos no son meros resúmenes de percepciones, sino desviaciones imaginativas y añadidos al conocimiento perceptivo, aunque vinculados a este último por reglas lógicas y aductivas. Incluso los conceptos simples, que pretenden ser resúmenes, se rigen, de hecho, por estas mismas reglas.

Esto nos lleva al argumento (c) . Aquí, Nagarjuna sostiene que las inferencias y analogías basadas en la experiencia pueden ser válidas en casos específicos, pero no en el caso del alma. Afirma que podemos, por ejemplo, inferir el fuego indirectamente a partir del humo, porque previamente hemos visto fuego directamente junto con humo, mientras que en el caso del alma, nunca la hemos percibido, por lo que no podemos inferirla a partir de "características" perceptibles. Podemos replicar que, si bien el fuego y el humo proporcionan un ejemplo válido de inferencia, se trata de un ejemplo selectivo. Se pueden citar muchos otros ejemplos en los que inferimos algo nunca percibido a partir de algo percibido. Por ejemplo, nadie ha sentido directamente un "campo de fuerza" magnético, pero si se sostienen dos imanes uno frente al otro, se siente la atracción o repulsión entre ellos; también se puede ver un clavo moverse mientras se sostiene un imán cerca sin tocarlo. El concepto de fuerza o campo se construye en relación con una experiencia, pero no es en sí mismo un objeto de experiencia.

El discurso de Nagarjuna está repleto de conceptos indirectos. Por ejemplo, la conciencia es imperceptible, la percepción es imperceptible, etc. Uno de sus favoritos, la «vacuidad», carece *en sí misma* de cualidades perceptibles. Así pues, emplea un doble rasero al negar tales conceptos, para justificar su negación de que el alma sea inteligible. Estos conceptos se construyen mediante analogías imaginativas (por ejemplo, puedo representar una fuerza magnética como una línea o una flecha) y mediante definiciones y descripciones verbales (utilizando palabras que se refieren a relaciones concebidas inicialmente en relación con eventos empíricos; por ejemplo, «lo que sea *que cause* este movimiento, llamémoslo fuerza» o «la fuerza es igual a la masa por la aceleración causada»). Esta construcción creativa es solo una primera etapa; no valida por sí misma un concepto. El concepto propuesto debe ser posteriormente sometido a pruebas exhaustivas, en relación con la totalidad del conocimiento empírico y la teoría, antes de que pueda considerarse válido. Su validez también depende de su utilidad, es decir, del grado en que nos ayuda a comprender y ordenar mejor nuestra experiencia del mundo.

Personalmente, no creo que el concepto de alma pueda basarse enteramente en una construcción a partir de la experiencia. Me parece evidente que la conciencia implica a alguien que es consciente, un Sujeto-alma, así como algo de lo que uno es consciente, un Objeto. Sin embargo, soy sensible a las objeciones de muchos filósofos, incluidos los budistas, que sostienen que esta idea podría ser simplemente un prejuicio provocado por la costumbre gramatical. Y, como ya se ha admitido, si uno introspecciona y busca manifestaciones fenomenológicas de un yo consciente, no encuentra ninguna. Algunos, incluido Nagarjuna, dirían que

el concepto mismo de conciencia está en duda, que lo único que se puede afirmar empíricamente es la apariencia. En cuanto al concepto de volición, por no hablar del alma como Agente de la voluntad, muchos lo dudan o lo niegan, dadas las dificultades en su definición y demostración.

Pero creo que es muy importante comprender que todas las explicaciones budistas (al menos todas las que he encontrado) sobre ***cómo una ilusión de identidad podría ser construida por un ser no humano*** caen en la falacia de la petición de principio. Se requiere una teoría que responda a todas las preguntas posibles antes de que una idea tan revolucionaria como la negación del yo *real* en el ser humano pueda plantearse con seguridad; y, hasta donde sé, no se ha propuesto ninguna teoría sin lagunas o inconsistencias. Podemos admitir fácilmente la existencia de un yo *ilusorio* (o «ego»), construido y sufrido por un yo real estúpido o desorientado. Pero una aberración o ilusión sin que nadie la construya ni esté sujeto a ella me parece un concepto absurdo. Implica mera casualidad, determinismo, sin conciencia, voluntad, valores ni responsabilidad.

En efecto, si se examinan las teorías que se han intentado plantear, siempre describen (de forma explícita o implícita) a una persona eficaz (el pronombre «él») que construye un falso yo. Nunca logran escapar de la estructura sintáctica con un sujeto personal; por ejemplo: «se engaña gradualmente a sí mismo creyendo que tiene un yo». No proporcionan un escenario creíblemente detallado y coherente de cómo los elementos y procesos inconscientes e impersonales (las «características» de Nagarjuna) podrían agregarse para formar algo que dé la impresión (por falsa que sea) de ser alguien. Una máquina (o un robot con inteligencia artificial) puede «detectar» cosas (por nosotros), pero no tiene conciencia; puede «hacer» cosas (por nosotros), pero no

tiene voluntad; puede proclamar «yo» a viva voz, pero no tiene alma.

También cabe considerar el proceso inverso de *deconstrucción* : cómo un yo artificial, en última instancia impersonal (el no-yo), podría liberarse de la ilusión. ¿Por qué un no-yo tendría algún problema en permanecer engañado (suponiendo que pudiera estarlo), y cómo, si carece de poderes personales, elegiría inteligentemente iniciar el proceso de liberación del engaño? Una simple frase como «para darte cuenta de que no tienes un yo, esfuérzate por meditar a diario» ya es, en mi opinión, una contradicción en sí misma.

2. Autoconocimiento

Consideremos, pues, cómo podríamos argumentar a favor de un alma, compuesta por un Sujeto y su conciencia, y un Agente y su voluntad. Si no menciono mucho los sentimientos aquí, es solo porque los considero derivados de las otras dos facultades del alma; pero también me refiero al alma como autora de valoraciones (juicios de valor, elecciones, afectos).

Como ya se ha dicho, coincido en que el alma no posee *cualidades* perceptibles (visuales, auditivas, olfativas, gustativas o táctiles) comparables a las del cuerpo (materia) o a las de las proyecciones mentales (imaginaciones, sueños). Esto puede interpretarse simplemente como que no está compuesta de sustancia material o mental, aun cuando se entienda por «materia» (en un sentido amplio, incluyendo fenómenos físicos e imaginarios concretos) todo aquello que posee dichas cualidades. Por esta razón, supongamos que el alma está compuesta de una sustancia distintiva, llamémosla

espíritu. [5]Lo único que hemos hecho aquí es hipotetizar, por analogía con el ámbito fenoménico, una entidad (alma) de una sustancia diferente (espíritu); esto es lógicamente legítimo, siempre que lo justifiquemos con mayor profundidad.

Este concepto de alma se construye para explicar ciertos fenómenos, a partir de una gran cantidad de observaciones y teorías. El alma se postula como el Sujeto de la conciencia (o cognición) de, primero, los fenómenos concretos (percepciones) y, segundo, las apariencias abstractas (conceptos); y, posteriormente, como el Agente de la voluntad, la presunta *causa* (en un sentido especial) de ciertas acciones perceptibles de los órganos corporales (movimientos oculares, habla, movimientos de brazos y piernas, etc.), así como de los órganos intelectuales (imaginación, atención, procesos de pensamiento, etc.). Pero si el alma se reduce a tal constructo conceptual, en el mejor de los casos solo logramos ofrecer una descripción *general* de sus poderes y actividades.

Tal enfoque teórico nos deja sin justificación para nuestras proposiciones cotidianas con respecto *a nuestra propia* pensamientos y acciones *particulares* en un momento dado. Porque la concepción no puede proceder de un solo evento; es el resultado de *comparaciones y contrastes* entre dos o más eventos. En cambio, las afirmaciones sobre la situación actual de una persona no se hacen en comparación y contraste con otras personas o situaciones. Una proposición general puede servir como premisa mayor de un silogismo, pero para obtener una conclusión particular, necesitamos una

---

[5] Podemos dejar como cuestión abierta, entre paréntesis, la posibilidad de que la materia y el espíritu sean respectivamente manifestaciones burdas y finas de una misma sustancia.

premisa menor particular. De hecho, para obtener la proposición general en primer lugar, necesitamos admitir algunos casos particulares del mismo tipo, que luego podemos generalizar y aplicar a otros casos particulares (de eso se trata la inferencia silogística).

Es decir, cuando decimos, por ejemplo, «Creo que esto y aquello», «Elijo esto y aquello» o «Deseo esto y aquello», evidentemente no nos referimos a fenómenos *perceptibles en el momento* (la creencia, la elección y el deseo no tienen manifestaciones concretas inmediatas, aunque puedan tener efectos perceptibles a la larga), y evidentemente no inferimos *conceptualmente* tales proposiciones a partir de ningún fenómeno perceptivo (es decir, aquello a lo que se refieren estas proposiciones no son apariencias abstractas). Sin embargo, estas proposiciones son significativas para cada uno de nosotros y podemos declararlas válidamente verdaderas o falsas. Su verdad o falsedad, cabe reiterar, no se basa exclusivamente en la experiencia y en consideraciones racionales, como sugieren los budistas, sino que se *conoce de forma inmediata y directa* mediante la introspección.

Esto es lo que yo llamaría «autoconocimiento»; y dado que este tipo de cognición no es ni percepción ni concepción, merece un nombre específico: por ejemplo, «intuición». El uso que hago de este término no implica aceptar el conocimiento de las almas, pensamientos, voluntades o emociones de otras personas (lo cual es otro tema, abierto a debate, sin excluir el solipsismo); aquí se limita a la autointuición. No utilizo el término «introspección», porque este puede referirse a fenómenos perceptibles, como la imaginación o las sensaciones corporales.

Así pues, desde esta perspectiva, el alma se conoce mediante tres tipos de cognición: directamente por intuición e

indirectamente por conceptualización basada en los efectos perceptivos del alma *y* sus estados y actividades intuidos. Por supuesto, la «cognición» es la misma en los tres casos; solo difiere *el objeto* de la cognición en cada uno. Si limitamos nuestra consideración únicamente a los efectos perceptivos y los conceptos derivados de ellos, solo podemos construir un «alma» *teórico* y referirnos a las « *capacidades* » del alma. Para obtener y afirmar el conocimiento de un alma *individual* y de sus *percepciones* , concepciones, creencias, intenciones, actos de voluntad, juicios de valor, afectos, etc., debemos admitir una cognición directa distinta de la percepción, a saber, la «intuición».

Así pues, podríamos referirnos al alma con varios términos: el «yo» de mis propias intuiciones, el «yo» cuando asumimos que otros tienen un «yo» como el mío (basándonos en efectos perceptibles similares), y el «alma» cuando nos referimos al constructo conceptual basado en mi «yo», tu «yo» y sus efectos perceptualmente evidentes (presuntos). Concediendo todo esto, no es de extrañar que si buscamos una definición o prueba del «yo» en los efectos fenoménicos, ¡no la encontremos!

Volvamos ahora, por un momento, a estas proposiciones intuitivas. Reflexionemos sobre esto. Si te digo: «Creo (o no creo, o no estoy seguro) de tal o cual cosa», ¿lo he deducido de alguna base y puedes refutarlo? Claro, debo ser sincero. A veces, también puedo *engañarme a mí mismo* y afirmar creer en algo (por ejemplo, un halago sobre mí, o una afirmación religiosa o política), cuando en realidad no lo creo. La psique humana tiene sus complejidades, y podemos ocultar y no admitir cosas incluso ante nosotros mismos. En tales casos, la veracidad de la afirmación puede verificarse en un contexto más amplio, comprobando si mis sentimientos y acciones son coherentes con mi creencia declarada. Pero esto

no significa que todas estas afirmaciones personales se conozcan por efectos secundarios perceptibles, como afirman los budistas. Esto solo significa que, al igual que en los campos perceptivo y conceptual, las apariencias tienen una credibilidad inicial pero deben contrastarse con otras apariencias; así también, en el campo de la intuición, se produce un proceso inductivo de verificación, a través del cual se descubre que algunas intuiciones son dudosas (debido a sus conflictos con otras intuiciones y/o fenómenos perceptibles y consideraciones conceptuales).

Además, cabe destacar que no todas las afirmaciones de la forma «yo-verbo-objeto» (siendo el objeto opcional) se basan únicamente en la intuición. Algunas tienen una base perceptiva y/o conceptual, o ambas. Por ejemplo, «creo que deberíamos ir allí» implica factores perceptivos, tal vez una imagen mental de nuestros cuerpos (el mío y el tuyo) caminando en alguna dirección, así como factores conceptuales, tal vez un proceso de razonamiento sobre por qué deberíamos ir allí. Pero algunas afirmaciones de este tipo son puramente intuitivas; por ejemplo, «creo que tal y cual» es definitivo e independiente, independientemente del razonamiento que haya llevado a esa creencia. Además, tales afirmaciones no necesitan verbalizarse. Las palabras «yo», «creo», etc., involucradas en la afirmación, son, por supuesto, producto de la conceptualización; pero la intención de la oración en su conjunto es una intuición particular, que las palabras verbalizan.

También cabe destacar que una proposición como «Creo que tal y cual» no puede basarse en un mensaje codificado del cerebro que indique que «tal y cual debería declararse como "tu creencia" en este momento», por la sencilla razón de que no tenemos conciencia de ningún mensaje *perceptible* de este tipo. Por lo tanto, tal afirmación no es una traducción verbal

de un tipo especial de percepción (al igual que las afirmaciones conceptuales). ¿Quizás la afirmación «Creo que tal y cual» sea *en sí misma* el mensaje perceptible del cerebro? De ser así, estaríamos justificados al negar cualquier intuición del alma y sus estados y actividades. Pero es evidente, a partir de la introspección, que sabemos lo que queremos decir antes de expresarlo con palabras. Las palabras simplemente verbalizan un objeto ya conocido; y esta cognición debe ser «intuición», puesto que no es ni percepción (al carecer de cualidades perceptibles) ni concepción (ya que es particular).

Parece justificado, en conclusión, hipotetizar, además de la percepción y la concepción, una tercera fuente de conocimiento, llamada intuición, una cognición directa cuyos objetos son el yo (yo) y sus cogniciones actuales (sé *lo* que veo, oigo, imagino, pienso, etc., ahora mismo), voliciones (sé *lo* que elijo, decido, quiero, pretendo, quiero, etc., en este momento) y afectos (sé *lo* que me gusta o me disgusta o me es indiferente, lo que espero o temo, etc., en este momento). Conozco *estas* cosas tan íntimas; ¿quién puede decirme lo contrario? ¿Cómo podrían saber mejor que yo cuáles son los contenidos imperceptibles de mi conciencia? El alma y sus supuestos poderes —cognición, volición, afecto— no pueden concebirse por comparación, puesto que no veo otras almas que la mía; solo pueden concebirse por inferencia a partir de fenómenos perceptibles e intuitivos que hipotetizamos que son sus efectos. Los objetos de la intuición pueden estar «vacíos» de cualidades perceptibles; pero aún pueden tener algún tipo de existencia, del mismo modo que los conceptos abstractos no son perceptibles en sí mismos, pero pueden ser afirmados de manera creíble.

Supongamos, por ejemplo, que medito, observando mi respiración; mis pensamientos aleatorios hacen que mi atención se desvíe por un momento [6]; la traigo de vuelta al objeto de mi meditación, mi respiración. Aquí, *la dirección e intensidad de mi atención* requieren un acto de voluntad. El desvío de la atención de la respiración *no es* mi voluntad; *mi* voluntad es lo que la hace regresar a la respiración. Fenomenalmente, la atención en la respiración y la pérdida de esta atención (o más bien el fenómeno de la respiración y su ausencia) están en un mismo plano. Lo que me permite considerar una como mía y la otra como ajena, es la conciencia de que tuve que hacer *un esfuerzo* en un caso y que no [7]hubo ningún esfuerzo involucrado en el otro. Este "esfuerzo" es la volición intuida y el hecho de que sea "mía" indica la intuición del alma. Puedo concentrarme solo en el esfuerzo, o mediante un acto adicional de voluntad concentrarme en el hecho de que es mío. En esta autoconciencia no hay ningún "acto reflejo", porque es una parte de mí observada por el resto de mí.

Por supuesto, todo esto es muy misterioso. Cuando decimos: «Pienso esto» o «Haré aquello», no tenemos ni idea de dónde surgió ni cómo apareció. Ciertamente, desconocemos el origen profundo y la creación de un pensamiento o una voluntad del alma, por lo que no podemos atribuirnos su plena propiedad. No tenemos un plan de acción previo al

---

6 Mientras meditamos, innumerables pensamientos surgen, tentándonos a seguirlos. Finalmente, uno logra atraparnos, captando nuestro interés y llevándonos a través de una serie de asociaciones. Así, totalmente absortos, olvidamos nuestro objeto de meditación por un momento, hasta que nos damos cuenta de que nos hemos distraído.

7 Los pensamientos en los que me desvié pueden haber implicado procesos voluntarios, pero el hecho de haberme desviado hacia ellos fue involuntario.

pensamiento o la voluntad, mediante el cual los construimos conscientemente. Cada pensamiento o voluntad, en definitiva, simplemente existe. No hay pasos ni etapas, simplemente lo hacemos. Pero aun así, no se trata de mera casualidad; hay un autor: nosotros mismos. En la mayoría de los casos, podemos distinguir entre pensamientos o voluntades que simplemente nos suceden y otros que «creamos»; incluso podemos identificarlos como voluntarios o involuntarios en distintos grados.

Todo esto para decir que la crítica de Nagarjuna al alma y sus poderes, y a la posibilidad de conocerlos, dista mucho de ser concluyente. Los budistas tienen razón al dudar e indagar sobre estos temas, pero desde un punto de vista puramente filosófico, la conclusión Madhyamika de la "vacuidad" puede considerarse demasiado radical y extrema. Puede ser obviamente válida desde la perspectiva de alguien que ha alcanzado una forma superior de conciencia (lo cual, *lo sé,* no es mi caso), pero sus argumentos *racionales* no son decisivos. Lo más importante, como hemos visto, es que Nagarjuna basa su negación en *una* teoría particular del alma (la teoría del atman) y no ha considerado todas las teorías posibles. Para refutar (o más precisamente, para poner en duda) sus argumentos, basta con proponer una teoría alternativa (como se hizo anteriormente) que él haya ignorado; no es necesario demostrar la alternativa: si es simplemente concebible (coherente, consistente), eso es suficiente.

En mi opinión, Nagarjuna no responde satisfactoriamente a preguntas como "¿quién percibe, piensa, desea o actúa?", "¿quién medita en busca de la liberación o finalmente la alcanza?", cuando explica el alma como un mero conjunto de percepciones o conceptos, como algo inferido

(ilegítimamente) a partir de fenómenos perceptibles mediante una supuesta relación de causa y efecto.

Cabe mencionar, de paso, que si bien la doctrina de la no-identidad es fundamental para el budismo, no todos los budistas la han interpretado como un rechazo total del alma (en algún sentido del término). Una escuela Theravada, conocida como los "personalistas", que data de alrededor del año 300 a. C. y cuyos adeptos en el siglo VII d. C. incluían a casi un tercio de todos los monjes budistas de la India, "motivados por el sentido común, sostenían que, además de los acontecimientos impersonales, todavía existe una 'persona' que debe tenerse en cuenta". [8]Según el *Abhidharmakosha* , una obra Mahayana de Vasubhandu (siglo IV d. C.), los personalistas interpretaron la doctrina de la no-identidad del Buda como que "algo que no es el verdadero Ser se confunde con el verdadero Ser".

Así pues, es posible comprender la doctrina del no-yo como un rechazo, no del «alma» («yo real o profundo»), sino del «ego» («yo convencional o superficial»). El ego es una construcción confusa de la «identidad» por parte del alma, debido a su *autoidentificación con* opiniones ilusorias (adquiridas por sí misma y a través de influencias sociales) y, en consecuencia, con ciertas actitudes y acciones que adopta como mecanismo de autoprotección. Al predefinirse a sí misma y a su mundo, el alma se aprisiona en patrones de respuesta acordes a dicha definición. Corresponde al alma liberarse de la perspectiva egocéntrica, al comprender su insensatez y su imposibilidad de evitarla.

---

8 Según Conze. Véanse las páginas 190 y 192-7.

3. CAPÍTULO TRES

Extraído de *Fenomenología* (2003),
Capítulos 1:3 y 5:1-3,5-6.

1. Ser o no ser

Una diferencia radical y notable con el pensamiento común en nuestro tiempo y lugar es la noción budista de que no tenemos un yo. La perspectiva budista surge de la postura de la filosofía india según la cual todo lo que podemos conocer son *dharmas* , es decir (en un sentido primario) fenómenos concretos de percepción, y eventualmente (en un sentido más amplio) sus derivados abstractos. La «realidad» de los dharmas se consideraba «ilusoria», puesto que eran impermanentes, sin carácter permanente; y más aún, las nociones derivadas sobre los dharmas. La rama hindú de la filosofía india optó por la tesis de que más allá de tales existencias elusivas existe una existencia espiritual (más «real» y «permanente») (con yoes o almas individuales y un Ser o Dios universal). La filosofía budista, por otro lado, se bifurcó, negando tales existencias adicionales (al menos superficialmente, porque posteriormente admiten un fundamento del ser, conocido solo en el nivel más elevado de conciencia). Además, algunas escuelas budistas consideran que algunos dharmas son materiales, mientras que otras los consideran todos mentales.

Algunos pensadores occidentales modernos coincidirían con la postura de la no-identidad, desde una perspectiva más mecanicista, considerando al hombre como una máquina

(una computadora orgánica o un robot) desprovista de alma. René Descartes (siglo XVII) fue el primero en la historia de la filosofía occidental en plantear la cuestión de la identidad (o plantearla de forma tan explícita y clara). Infirió (*ergo*) la existencia del yo (*sum*) a partir de la existencia del conocimiento (*cogito*). Sería más preciso decir que inferimos (al menos en parte) el Sujeto y la conciencia a partir de la aparición del Objeto. Algo aparece, *¿ a qué (a quién)?* ¡ A un Sujeto! *¿Cómo?* ¡ A través de la conciencia! Algunos filósofos considerarían este razonamiento como compulsivo, influenciado por el mero hábito gramatical. Pero, en mi opinión, estas caracterizaciones no son meras certezas habituales ni deductivas; son *hipótesis inductivas* [9]necesarias para resolver ciertas cuestiones lógicas.

El término «Sujeto», por cierto, se usa aquí en relación con «Objeto», en la relación denominada «conciencia» [10]. En la relación de «voluntad», la misma entidad se llama «Agente», en contraposición a la «voluntad» (el acto de querer o aquello que se quiere). El término « alma» alude al fundamento común de Sujeto y Agente (así como a los roles afectivos y otros). El término « yo» subraya la personalidad del alma, a diferencia de otras entidades que carecen de conciencia, voluntad y afecto. El término « espíritu» subraya la sustancia distintiva del alma, en comparación con las entidades materiales o mentales (sin excluir de entrada que las tres puedan, en última instancia, estar compuestas de la misma sustancia).

---

9 Hipótesis, por cierto, formuladas por el Sujeto a través de la conciencia.

10 Utilizo mayúsculas para el "Sujeto" y, ocasionalmente, para el "Objeto" de la conciencia, para evitar confusiones con el sujeto o el objeto de una proposición y otras ambigüedades.

En mi opinión, la cuestión del yo es relativamente secundaria en importancia, en la (re)construcción del conocimiento desde cero que Descartes buscaba aquí. Observó correctamente que incluso los objetos aparentemente percibidos pueden ser soñados. Pero (hasta donde sé) pasó por alto la conclusión principal de que «ya sean estas apariencias realidad o ilusión, al menos es seguro que lo son». *Ese* debería haber sido su pilar fundamental. En ese caso, la segunda inferencia se convierte en «algo parece ser (por lo tanto, existe), por lo tanto yo y mi conciencia de esa apariencia también existimos», ¡lo contrario! Pero quizás estoy siendo quisquilloso. Su « [11]Pienso, luego existo» también puede interpretarse, con justicia, como « ***las cosas aparecen, por lo tanto yo estoy aquí viéndolas*** ». Nótese también que el «por lo tanto» implica que alguien infiere; así, no solo la experiencia, sino también la razón están implícitas en la idea y la afirmación.

En este volumen, nos distanciaremos radicalmente de las tesis budistas o mecanicistas occidentales. Es lógico suponer que si todo lo que podemos conocer son los fenómenos físicos e imaginarios concretos que percibimos, es decir, las manifestaciones *visuales, auditivas, táctiles, olfativas o gustativas* del ser, y las ideas abstractas que formamos en relación con esos fenómenos, entonces no existe el yo. Nadie puede afirmar ver, oír, tocar, oler o saborear el yo;

---

[11] Puse entre paréntesis el «yo» implícito en «cogito» para enfatizar que el verbo «pensar» está implícito principalmente. El «yo» es gramaticalmente necesario al principio de la oración, pero lógicamente se da por sentado en la cláusula «sum», solo después de una inferencia indicada por la conjunción «ergo». Esta observación justifica mi reformulación de la afirmación de Descartes como «piensa (aparecen los pensamientos), luego existo (se le aparecen a alguien, llamémosme a mí)».

ciertamente, carece de cualidades *perceptibles* . Sin embargo, la solución a este dilema reside en abandonar el dogma subyacente (sobre los dharmas) y admitir que tenemos otro tipo de relación cognitiva con el yo y sus propiedades exclusivas (conciencia, voluntad y valoración): una experiencia directa del yo que podría denominarse «intuición».

Esta tesis debe considerarse inicialmente solo como una hipótesis. Sin embargo, como veremos, pronto se hace evidente que dicha autoexperiencia es necesaria y sumamente útil para resolver diversos problemas epistemológicos y ontológicos. Por ejemplo, ¿cómo se distinguen los recuerdos presentes (de sensaciones pasadas) de las sensaciones presentes? ¿O cómo se determina la intención de las palabras? Así pues, el yo y sus funciones no se establecen mediante una superstición arbitraria, sino mediante la utilidad y la confirmación gradual de la hipótesis de la intuición. Las teorías del conocimiento que ignoran o excluyen la intuición simplemente parecen subsistir sin ella, porque no abordan explícitamente ciertas cuestiones, dejándolas tácitas y sin resolver.

2. El yo

Según nuestra explicación, el «yo» se percibe inicialmente de forma experiencial, a través de la facultad de la intuición. Esta misma facultad (del yo) es capaz de experimentar las cogniciones, voliciones y afectos del yo (es decir, sus «funciones»), así como al yo mismo. Ni el yo ni sus funciones inmediatas poseen características fenoménicas, por lo que no pueden ser percibidos. Sin embargo, el hecho de que no puedan ser percibidos no implica que no existan; en

su caso, cabe reiterar, interviene otro tipo de cognición experiencial: la intuición. Las experiencias acumuladas del yo y sus funciones nos permiten construir conceptos de yo, cognición, volición y valoración.

Además, consideramos que el yo y sus funciones tienen *efectos mentales y materiales* . La imaginación y las sensaciones mentales, así como los movimientos y sentimientos corporales, se consideran (dentro de nuestra cosmovisión actual) causados indirectamente por el yo, a través del ejercicio más inmediato de sus facultades cognitivas, volitivas y emocionales. Lo que es causado por el yo no es, estrictamente hablando, «parte» del yo, pero aun así «pertenece» a él en el sentido de ser su responsabilidad. Se puede decir que este sentido *ampliado* del yo posee características fenomenológicas.

Además, aparentemente, en el momento en que experimentamos algo fenoménico, pensamos en términos abstractos, tomamos decisiones, actuamos o sentimos emociones de cualquier tipo, la presencia de una persona como sujeto gramatical parece lógicamente necesaria. Es decir, un «yo» que realiza estas acciones parece estar implícito. Cada objeto que aparece genera una conciencia paralela de un **Sujeto** al que se le presenta y una relación de **consciencia** entre este y el objeto. De igual modo, cada acto de voluntad o valoración, por muy desprovisto que esté de características fenoménicas, despierta en nosotros la convicción de que interviene un Agente (o autor o actor). Esto se denomina «autoconciencia», pero resulta algo impreciso, pues lo que implica no es solo la intuición del yo y las eventuales experiencias perceptivas, sino también una comprensión lógica, algo abstracto y conceptual.

Concebimos el yo, en sentido estricto, como compuesto de una sustancia uniforme que denominamos «espiritual» (para distinguirla de la materia y la mente). También lo concebimos como una entidad que llamamos «alma», la cual subyace a todos los acontecimientos y cambios relativos al yo (es decir, a sus funciones), constituyendo una continuidad permanente y unificadora [12].

Contrariamente a lo que algunos suponen y algunos filósofos (a favor o en contra) sugieren, asumir (ya sea intuitiva o conceptualmente) la existencia de un alma o entidad espiritual subyacente a la cognición, la voluntad y la valoración, no *implica* lógicamente que dicha entidad sea eterna. La constancia en medio de la variación no implica que un alma carezca de principio o fin en el tiempo (o el espacio). Así como una entidad material o mental se concibe como algo permanente en relación con ciertos aspectos transitorios, y a la vez como un todo transitorio en relación con el universo, así también una entidad espiritual puede tener una línea de universo limitada en el espacio-tiempo.

La intuición, la percepción y la comprensión lógica solo requieren la existencia de un yo: el Sujeto de estos actos de

---

[12] El término «yo» podría definirse (de manera algo circular) como «todo lo que no es objeto de conciencia». Por supuesto, se refiere a lo mismo que «alma». El concepto de alma alude a algo muy unitario, el Sujeto último de la cognición y el Agente de la valoración y la voluntad. El concepto de ego se refiere a una capa más superficial de la psique, un conjunto complejo de actitudes y comportamientos actuales y habituales, unidos por ciertos patrones de pensamiento. El primero es relativamente libre y responsable; el segundo funciona bajo una considerable compulsión. El ego es la expresión pasiva de la *historia* de experiencias, pensamientos y elecciones del alma, mientras que el alma es la creadora activa de esa historia. (Véase la siguiente sección).

conciencia. El solipsismo sigue siendo concebible. Nuestra creencia común de que existen muchas almas como la nuestra en el mundo es una construcción conceptual y una hipótesis, perfectamente legítima y que, de hecho, ayuda a explicar muchas experiencias. Tampoco se excluye la creencia de que en realidad solo existe una gran Alma (que tal vez impregna o trasciende el universo de la materia y la mente), subyacente a las aparentes almas pequeñas; esta es la creencia del monoteísmo. Es decir, la creencia en un alma no prejuzga la cuestión de la *individuación* . Así como las entidades materiales pueden, tras una reflexión, considerarse meras ondas en un tejido universal, también es posible que ocurra lo mismo con las entidades espirituales.

Pero tales repercusiones podrían ser permanentes o transitorias. No hay necesidad lógica de suponer que, al morir, el alma perdure en otro lugar (en el cielo o el infierno), o que permanezca o renazca en la tierra de alguna forma, aunque tales posibilidades no deben descartarse de plano. La dificultad con cualquier idea de transmigración radica en demostrar experimentalmente algún tipo de transferencia de espíritu o energía (reacción kármica) de una encarnación a la siguiente. Imaginar dicha transferencia, afirmar que ocurre, no constituye una prueba. Tampoco se me ocurre ninguna teoría para la cual una «ley de conservación del espíritu» pudiera ser una necesidad hipotética para explicar ciertos datos empíricos.

Además, postular la existencia del alma no implica necesariamente que esta sustancia, al igual que la sustancia de la imaginación, pueda existir fuera e independientemente de la sustancia material. El espíritu podría ser simplemente un *epifenómeno* del peculiar conjunto de materia que constituye la entidad biológica de un cuerpo humano, animal

y vivo, que surge al nacer (o unos meses antes) y deja de existir al morir.

(No obstante, podríamos afirmar igualmente que la materia y la mente son arreglos más complejos de la materia espiritual, como que el espíritu y la mente son formas más sutiles de materia; en última instancia, las distinciones pueden ser verbales más que sustanciales).

La cuestión de dónde se ubica el alma en relación con el cuerpo, si en alguna región del cerebro o en todo el cuerpo, sigue siendo objeto de debate. Asimismo, el alma podría extenderse por el espacio de la materia o ser un simple punto en ella. Pero tales cuestiones son, en la mayoría de los casos, irrelevantes.

En torno al concepto de yo surgen numerosas preguntas filosóficas, y es legítimo intentar responderlas si es posible. Pero no debemos olvidar la cuestión central: ¿quién o qué, si acaso existe, es el Sujeto de la conciencia? Esta pregunta surge en cuanto somos conscientes y no puede eludirse con artificios.

Como ya se mencionó, algunos filósofos budistas niegan la existencia del Sujeto, el yo, el alma o el espíritu. En la medida en que su argumento se basa en la imposibilidad de identificar cualidades perceptibles del alma, tiene cierta validez. En Occidente, David Hume presentó un argumento similar. Sin embargo, su intento de desmentir la impresión común de que poseemos un alma, estableciendo una distinción entre existencia relativa/ilusoria y existencia independiente/real, resulta confuso [13].

---

13 En mi *libro *Ilógica budista** , critico esta idea por basarse en generalizaciones dudosas e infinitudes.

Los filósofos budistas explican nuestra creencia en el yo como una ilusión debida a la superposición de innumerables eventos perceptivos (sensaciones e imaginaciones), llamados *dharmas* , que integramos mentalmente proyectando un yo en su centro. Tienen una teoría ontológica de la " **codependencia** " o "interdependencia", según la cual no solo el yo, sino todas las esencias asumidas, son meras proyecciones que surgen en nuestra mente, debido a que las cosas no tienen existencia por sí mismas (solitarias e independientes), sino que existen solo en relaciones (causales y de otro tipo) con todas las demás cosas [14].

Quisiera sugerir aquí, de paso, cómo la teoría de la codependencia pudo haber surgido erróneamente. Toda teoría posee un núcleo de verdad que le otorga credibilidad; el problema con algunas teorías es que tienen una capa de falsedad que debe ser separada. En el caso de esta teoría, el error radica en una confusión entre ontología y epistemología. Coincido en que ningún *conocimiento* es verdadero independientemente de los demás. Cualquier apariencia, por el mero hecho de existir (ya sea como experiencia o como afirmación en un discurso abstracto), posee un grado de credibilidad. Este mínimo básico no basta por sí solo para que dicha apariencia sea «verdadera». Simplemente le otorga consideración dentro del esquema general de las cosas. Solo después de que cada elemento haya sido confrontado y sopesado con todos los demás,

---

[14] En *La lógica de la causalidad* , demuestro que si todo está causalmente relacionado con todo lo demás (en el mismo sentido de causalidad), ¡entonces nada está causalmente relacionado con nada! Porque la causalidad solo puede distinguirse del conjunto de apariencias si algunas cosas tienen esta relación *mientras que otras no* . La noción de que «todo causa todo» es contradictoria en sí misma.

podemos declarar definitivamente «verdaderos» aquellos que han superado todas las pruebas. Por lo tanto, la verdad de algo no se debe únicamente a su credibilidad inicial, sino a la fuerza combinada final de todas las credibilidades presentes en todos los datos disponibles.

Los filósofos budistas, mediante un pensamiento impreciso, han transformado este hecho metodológico en la idea de una codependencia universal «real». Además, su teoría sostiene que los entes son aparentes solo porque una infinidad de «relaciones» se entrecruzan. Se afirma que estas relaciones están «vacías» de términos, es decir, que relacionan «nadas» entre sí. No se especifica qué tipo de entes son estas relaciones ni por qué están exentas de ser, a su vez, meros productos de otras relaciones hasta el infinito. Tampoco se explica cómo una infinidad de ceros puede sumar un valor distinto de cero. En contraste, cabe señalar que, en mi versión epistemológica, cada elemento aparente posee una caída inicial de «credibilidad», y el producto final tiene un valor de verdad que puede equipararse a la suma de todos esos cuantos iniciales. No se trata de una interdependencia de ceros.

En cuanto a la conciencia, los budistas la consideran directamente accesible a sí misma, al menos en la meditación profunda. Esto es lo que parecen querer decir con expresiones como «no-mente» o conciencia «vacía» de contenido, sin objeto alguno más que ella misma. Así, parecen plantear la posibilidad de una instancia de la relación de la conciencia dirigida hacia sí misma (en contraposición a la visión común de la «autoconciencia», que es «conciencia

de la conciencia de algo distinto de la conciencia» [15]). Esto podría interpretarse como una admisión tácita por su parte de la posibilidad de la intuición. Obsérvese también que a menudo utilizan los términos Sujeto, conciencia y mente indistintamente, lo que da lugar a confusiones y errores.

Cabe mencionar que términos como «no-mente» o «vacuidad» son negativos y, como ya se indicó, la negación es un acto racional. Sin embargo, sería injusto considerar estos conceptos como meramente conceptuales. Los budistas que los utilizan afirman que se refieren a una experiencia positiva. Los términos negativos solo pretenden enfatizar que el contenido de dicha experiencia es incomparable a cualquier otra.

El enfoque fenomenológico de las cuestiones anteriores es diferente. Para empezar, basta con destacar el aspecto *doctrinal* del Sujeto y la conciencia. Ya sea que los comprendamos intuitivamente, a través de la percepción o conceptualmente, lo que más importa es el papel que desempeñan en nuestra organización del conocimiento, en nuestra visión del mundo. Si su premisa nos permite proponer una *explicación coherente y repetidamente confirmada* de la aparición de los fenómenos, es decir, que estos aparecen (de alguna manera, no sabemos cómo exactamente) principalmente a través de los sentidos o mediante la memoria y la imaginación, a una entidad con mente y cuerpo rodeada por un mundo físico, etc., entonces su valor y veracidad quedan demostrados inductivamente.

Los conceptos de Sujeto y conciencia no son inserciones arbitrarias y aisladas en el rompecabezas del conocimiento,

---

[15] Es decir, una instancia de la relación cognitiva tiene como término *otra instancia de la relación, que a su vez tiene* como término algo *distinto a una instancia de la relación.*

sino elementos interdependientes dentro de una estructura compleja. Forman parte integral del conjunto de conceptos que hacen inteligibles nuestras experiencias; eso es todo. Basta con considerarlos hipótesis; no es necesario rechazar de plano las alternativas, si se proponen algunas plausibles. Nuestra seguridad no reside en un apego ansioso a un dogma más, sino en la trayectoria de estos conceptos, junto con otros similares, para resolver ciertas cuestiones.

El «yo» podría considerarse fenoménico, *en el sentido de que* los fenómenos se perciben como modificados (refractados o ligeramente alterados) por una presencia presunta, que se asume como el yo del perceptor. El yo es, por lo tanto, fenoménico indirectamente, por ser *«inferible»* a partir de los fenómenos . Este es el procedimiento inductivo habitual: algún acontecimiento empírico destaca y se explica mediante alguna hipótesis, que se considera coherente y posteriormente se confirma repetidamente (a menos que sea refutada específicamente por la lógica o la experiencia).

Para ilustrar el razonamiento implicado: si observo la superficie de un cuerpo de agua y veo que el patrón general de las olas se interrumpe en algún punto, delineo mentalmente la zona que parece afectada (es decir, la que presenta un patrón de ondulación diferente) y propongo alguna razón para la modificación (por ejemplo, rocas bajo la superficie, una ráfaga de viento, el paso de un barco, etc.). Del mismo modo, si veo una sombra, supongo que algo la está proyectando (es decir, bloqueando la luz); y según la forma de la sombra, estimo qué podría ser ese algo.

El budismo parece querer impedir este proceso de pensamiento. Nos dice que no infiramos nada detrás de la supuesta «modificación» en el campo fenoménico, sino que

la aceptemos tal como es. Para el budismo, hablar de «modificación» ya es un aislamiento artificial y, por lo tanto, una distorsión de la realidad; es una proyección de la «forma» sobre el contenido, que implica actividades ajenas de comparación y contraste. Además, buscar una «causa» que explique la modificación es simplemente añadir otra capa de proyección a una realidad empírica ya eclipsada. Esto es cierto no solo con respecto a la suposición de que las cosas tienen «esencias» subyacentes, sino también con respecto a la suposición de un «yo» que percibe e infiere. Es mejor, se nos dice, observar los eventos fenoménicos (las ondas visibles o la sombra, por ejemplo) y verlos como son, en lugar de verlos como indicativos de otras cosas y perdernos buscando tales fantasmas.

Este argumento puede parecer convincente, pero no es coherente. Al ser en sí mismo un discurso conceptual del tipo que critica, genera dudas sobre sí mismo. Podemos admitir las interferencias inherentes al pensamiento conceptual (como las funciones de aislamiento, proyección de esquemas, comparación y contraste, razonamiento causal e hipótesis), sin por ello negar su validez cuando se lleva a cabo correctamente. De hecho, esta es la única postura coherente.

Además, mi postura es que nuestra alma (o yo) no solo se infiere de la apariencia de los fenómenos, sino que también se «intuye» directamente, o al menos se infiere a partir de intuiciones. Ciertamente, las funciones no fenoménicas del alma (conciencia, voluntades, preferencias) deben intuirse directamente, ya que no pueden explicarse completamente con referencia a los fenómenos mentales y materiales. Posiblemente, el alma se infiere a su vez de estas intuiciones; o, igualmente posible, se intuye directamente. Que yo sepa,

el budismo no considera esta tesis fenomenológica, ni, por supuesto, la refuta.

3. Factores del "yo"

En lo que respecta al concepto de yo, necesitamos identificar las diversas maneras en que desarrollamos la creencia en un yo, es decir, las bases de dicho concepto en la práctica, es decir, ***con qué nos identificamos, correcta o incorrectamente*** . A continuación, se presentan algunos ejemplos que se desarrollarán con mayor detalle:

a) Nos identificamos personalmente con ***las sensaciones de y en El cuerpo*** , incluyendo el tacto y otras sensaciones que nos presentan su extensión y delimitan sus límites en relación con un mundo percibido como más "externo", así como las sensaciones físicas viscerales y los sentimientos. De este modo, sentimos, vemos, oímos, olemos y saboreamos nuestro "propio" cuerpo, o partes de él, y nos identificamos con la suma de estas percepciones. Esto se debe en gran medida a la enorme "presencia" del cuerpo en nuestra experiencia, a su insistente y manifiesta. Exige tanta atención que nos centramos en él casi exclusivamente.

Consideremos cómo la mayoría de las personas se confunden (en gran medida) con sus impulsos y emociones sensuales. Si sienten hambre, buscan comida rápidamente. Si sienten deseo sexual, buscan pareja o se masturban. Si les apetece alcohol, tabaco o drogas, se entregan sin reparos. En busca de sensaciones, charlan sin parar, ven películas o escuchan música. Es común pensar que cuando sienten orgullo o autocompasión, o amor u odio hacia alguien, están en

contacto con su ser interior [16]. Confundimos cada impulso o sentimiento con nosotros mismos y, por lo tanto, creemos acríticamente que satisfacerlo es fundamental para nuestro bienestar.

b) Nos identificamos con nuestra ***percepción del mundo más allá de*** nuestro propio cuerpo, el mundo exterior. Si bien estas experiencias se consideran externas y transitorias, nos definen personalmente al constituir un conjunto específico de realidades dentro del amplio abanico de posibilidades. Es decir, nos identificamos con nuestra historia de vida, nuestro contexto personal, nuestro entorno y destino. Olvidamos nuestra falibilidad e ignoramos el papel que desempeña el azar en nuestras vidas.

Aprendemos mucho sobre nosotros mismos, no solo mediante la introspección en soledad, sino también observando nuestro comportamiento en relación con el mundo exterior, los desafíos de la naturaleza y las interacciones con otras personas. Asimismo, aprendemos sobre nosotros mismos observando el comportamiento de los demás y reconociendo en ellos patrones de conducta similares.

c) Nos identificamos con nuestros recuerdos y fantasías (incluidas las anticipaciones del futuro, nuestros ideales y planes, sueños ociosos, etc.): nuestras ***proyecciones mentales***. Vemos nuestra identidad en función de nuestras

---

16 Por supuesto, no quiero decir que los sentimientos sean ajenos a la persona que los experimenta, sino que pueden ser más superficiales de lo que aparentan, o tener motivos subconscientes distintos a los que se expresan, etc. Por ejemplo, un aparente «amor» puede resultar ser un simple «enamoramiento», estar motivado por la convención o el deber, o incluso por un odio no admitido.

experiencias y aventuras pasadas específicas, y de nuestros deseos y expectativas presentes para el futuro. Obviamente, este aspecto no es meramente perceptivo, sino que implica un ***marco conceptual*** que genera ciertos pensamientos y emociones. Aunque estos cambien gradualmente, nos identificamos con su evolución y dirección de cambio, así como con sus elementos constantes [17].

d) Nos identificamos con nuestras ***creencias y decisiones pasadas y presentes*** . Este aspecto se relaciona con la Conciencia y la Voluntad, que dan forma a nuestra singularidad e identidad, así como a nuestras intuiciones, pensamientos, comportamiento, caprichos, valores, aspiraciones y emociones. Aquí se implica lo que he llamado la intuición del yo, es decir, el autoconocimiento en un sentido profundo. También nos identificamos con nuestras *supuestas decisiones futuras* , es decir, con lo que esperamos, pretendemos, estamos decididos o planeamos hacer.

e) ***discurso*** verbal y preverbal . Como se evidencia en la meditación, no todos los pensamientos son generados por nosotros mismos. Somos receptores pasivos de muchos, o incluso de la mayoría. Simplemente surgen en nuestra mente como un ruido mental *incesante* , un sinsentido repetitivo, una charla compulsiva. Pero la mayoría de nosotros solemos apropiarnos de estos eventos internos, nos consideramos sus autores y, por lo tanto, definimos nuestra identidad en relación con ellos.

f) Una forma muy importante de autoidentificación es la que tenemos con nuestra ***imagen mental de nosotros***

---

[17] Esto se afirma para oponerse a la idea budista de que la inconstancia implica que no hay nada con lo que identificarse. De hecho, uno puede identificarse con un conjunto cambiante de cosas.

mismos , ya sea mayoritariamente realista o fantasiosa. Esto incluye recuerdos y fantasías —en todas las modalidades sensoriales— de nuestros rasgos y expresiones faciales y corporales, rasgos de carácter, voz y escritura, y otros aspectos de la personalidad, así como de nuestros pensamientos y acciones. Los recuerdos y las fantasías se basan en reflejos en espejos y fotografías, y otras grabaciones visuales y auditivas de nosotros mismos, así como en percepciones directas de partes de nuestro cuerpo y sus movimientos, y de nuestro mundo interior.

Esta autoimagen es a la que nos referiríamos con mayor facilidad si nos pidieran que señaláramos quiénes somos. Lo importante es que se trata de una construcción, una proyección mental; no debe confundirse con el yo que conoce, quiere o valora. Es un efecto, no una causa. Carece de capacidad cognitiva, de voluntad o de emoción, sino que es solo una imagen que puede influir en el yo real.

El egoísmo o amor propio consiste en tener una opinión exagerada del propio valor (belleza, inteligencia, etc.). Uno de los principales atributos o patrones de comportamiento del «ego» (en el sentido coloquial peyorativo) es su vanidad.[18]

g) Al construir nuestra identidad personal, también nos influye, positiva o negativamente, ***cómo nos ven o nos imaginan los demás*** . Sus percepciones o ideas sobre nosotros pueden ser, por supuesto, ciertas o falsas.

---

18 Paradójicamente, los narcisistas, personas vanidosas que tienden a mirarse excesivamente en los espejos o a buscar ser fotografiadas o filmadas, son profundamente inseguros psicológicamente sobre su existencia e identidad. Los grandes egos son en realidad globos inflados, frágiles ante un simple pinchazo.

Asimismo, debemos tener presente la diferencia entre cómo sabemos *que* nos ven o nos imaginan y cómo imaginamos *que* nos ven.

Estos problemas se complican aún más por la ***proyección social*** : a menudo intentamos proyectar imágenes en el ámbito social, a través de nuestro discurso y comportamiento, para influir en la opinión que los demás tienen de nosotros y en la nuestra. Así, podemos editar deliberadamente y de forma subconsciente nuestra autoimagen —modificando, ocultando o añadiendo información— hasta perder de vista la realidad. Incluso cuando lo hacemos simplemente para confundir o engañar a los demás (con el fin de obtener beneficios materiales o sociales), podemos acabar perdiéndonos a nosotros mismos la perspectiva.

Este factor desempeña un papel importante en la cohesión y la regulación social, pero también puede volverse tiránico. Muchas personas pasan toda su vida intentando influir en los demás para que las vean de cierta manera, con el fin de ganarse su amor, respeto o admiración. Y si no logran adaptarse a las supuestas exigencias sociales, fingirán hacerlo.[19]

h) Como bien señalan los budistas, nuestro ego también se define en función de sus supuestas ***"posesiones" externas*** . "¿Quién soy yo? Soy el dueño de esto y aquello... Soy el

[19] Ayn Rand y Nathaniel Branden identificaron este problema como una aflicción generalizada. A estas personas, cuyos pensamientos, valores y acciones dependen neuróticamente de los demás, las denominaron «independientes». El conformismo o la excentricidad, el miedo a perder la reputación y la búsqueda de prestigio son algunas de las manifestaciones de este problema.

esposo de esta mujer, el padre de estos hijos, el descendiente de estos antepasados, el dueño de esta casa y estas riquezas, el líder de una corporación, el ganador de un premio literario, el vencedor de un concurso, etc." Cabe destacar que aquí no solo se incluyen las posesiones materiales, sino también la posesión de personas en cualquier sentido (conquista sexual, dominación política, etc.) y posesiones abstractas (escribí este ensayo, etc.).

En cierta medida, esta identificación del "yo" con lo "mío" es una expresión de los factores internos mencionados anteriormente: "Esta es mi sombra, *porque* tengo este cuerpo", "Soy dueño de estas cosas o personas, *porque* tengo ciertos rasgos de carácter y tomé ciertas decisiones, desarrollando así una historia determinada", nos decimos a nosotros mismos. Pero además, como enfatizan los budistas, sirve como expansión territorial para el ego, solidificando su existencia y anclándolo aún más al mundo.

El egoísmo consiste en velar por los propios intereses (supuestos) de forma exclusiva o predominante. Uno de los principales atributos o patrones de comportamiento del «ego» (en el sentido peyorativo coloquial) es su afán arrogante de apropiación, sin importar a quién perjudique. Como dice el refrán: «Solo importa uno mismo».

i) El hecho de que a cada uno de nosotros se nos pueda llamar por un ***nombre propio*** (o pronombres que lo reemplacen temporalmente) también, como subraya el budismo, sirve para imponer y consolidar en nuestra mente la idea de que tenemos un yo distinto. Las cosas a las que se hace referencia únicamente mediante un nombre común (por ejemplo, «un hombre») tienen menos identidad para nosotros.

Podemos incluir aquí todos los *convencionales*. *Aspectos* de nuestra identidad: nuestro documento de identidad, por ejemplo. Esto se relaciona con consideraciones sobre *la pertenencia a un grupo* : pertenencia a una familia (apellido, certificado de nacimiento), una nación (certificado de naturalización, pasaporte), una clase social (rico o pobre, plebeyo o gobernante, diferentes niveles educativos y profesiones), una denominación religiosa, una organización o un club. Todos estos factores contribuyen a nuestra «identidad» en gran medida [20]por mutuo acuerdo, al igual que un nombre.

j) El ***concepto teórico*** del yo o alma también se proyecta sobre uno mismo: «Yo soy esta entidad abstracta». Que este concepto sea verdadero o falso es irrelevante aquí; lo que importa es que existe tal proyección teórica para la mayoría de las personas instruidas, es decir, nos identificamos con el yo concebido por las religiones, las filosofías y las psicologías.

En la religión, el enfoque se centra en la esencia perdurable del yo (alma, espiritualidad) y en su responsabilidad moral y perfectibilidad (libre albedrío). La característica principal del yo filosófico es su carácter *reflexivo* : remite a la persona consciente y con voluntad propia; es a la vez Sujeto y Objeto, Agente y Paciente. La psicología, en cambio, se centra más en las complejidades existenciales del yo, algunas de las cuales se exponen aquí.

---

[20] Por supuesto, también pueden intervenir aspectos fácticos, además de los meramente convencionales. Así, la familia, la nación o la religión suelen basarse en los padres biológicos; el nivel educativo o la profesión, en los estudios y la práctica reales; y así sucesivamente.

Como deja claro el uso coloquial de estos términos, el concepto de ego no es idéntico al de sí mismo. El ego es una creación del yo. Cuando nos sentimos inseguros, podemos intentar tranquilizarnos mediante «viajes del ego». Esto se refiere a tendencias comparativas y competitivas, como la dominación, la búsqueda de admiración o la avaricia. El poder, la fama o la fortuna nos dan la impresión de tener ventaja sobre los demás y, por lo tanto, de ser más capaces que ellos para afrontar la vida. Lo que llamamos ego, entonces, es el lado mezquino o producto de nosotros mismos. Al darle un nombre, podemos distanciarnos de él, hablar de él y, con suerte, superarlo. Este campo de la psicología, por supuesto, merece (y recibe) mucho estudio y desarrollo.

4. Identificación con

El término recurrente en el análisis anterior es "identificarse con". ¿Qué significa exactamente? Se refiere a algún tipo de mecanismo epistémico y psicológico mediante el cual cada uno de nosotros asume, por un tiempo, una identidad determinada, descrita en la imaginación y verbalmente.

En cuanto al mecanismo mediante el cual nos identificamos con cada uno de estos aspectos de la identidad, consideremos cómo, tras conocer a una persona admirable, leer un libro de ética o una novela, escuchar una canción o ver una película, uno puede identificarse durante un tiempo con la persona, el tipo de personalidad o el protagonista encontrado. Incluso se puede llegar a fusionarse virtualmente con este modelo a seguir durante un tiempo, no por artificio consciente, juego de roles o imitación, sino por una especie de « *inducción de la personalidad* ».

Los pensamientos, actitudes y acciones de una persona reflejan los del modelo, e incluso puede experimentar que su propio cuerpo se asemeja al del modelo [21]. Esta experiencia se produce cuando se interpretan las sensaciones corporales a través de la imagen mental del modelo. Más precisamente, las sensaciones táctiles provenientes del rostro o del resto del cuerpo se *unifican mentalmente* mediante esa imagen (en lugar de la propia). Este mecanismo integrador se relaciona con la «correlación de modalidades» e implica una proyección visual (ya sea interna o alucinatoria).

Propongo [22]dos sentidos del "yo": (a) el **yo real** , una entidad natural con cierta continuidad durante su existencia, quizás un epifenómeno espiritual que emerge dentro de la materia viva de cierta complejidad, del cual el yo es el Sujeto de la conciencia y el Agente de la Voluntad; y (b) el yo imaginado o **ego** , una descripción construida y supuesta del yo, que carece de conciencia o voluntad, pero que es en sí mismo un producto de ellas. El primero es nuestra identidad fáctica, el segundo es con lo que nos identificamos engañosamente, confundiéndolo con el conocimiento de nuestra identidad.

Inicialmente, el ego se construye como un intento legítimo de resumir la información producida directa o indirectamente por el yo real. Pero el proyecto se descontrola, dada su extrema complejidad y las exigencias sobrehumanas de

---

21 Personalmente, bloqueo inmediatamente esas fantasías cuando me doy cuenta de ellas, aunque en mi juventud a veces me dejaba llevar por ellas. Es evidente que muchas personas son incapaces, o más bien no están dispuestas o no tienen la formación necesaria, para controlar esa inducción de personalidad, y terminan deambulando entre identidades prestadas.

22 Por ahora, al menos, seguimos la tradición occidental en lugar de la tesis budista más radical.

objetividad y honestidad que implica. Así, en contraste con nuestra identidad —o más precisamente, con el conocimiento de nuestra identidad— nos encontramos ante una construcción, en parte o en gran medida fantasiosa, que no se corresponde del todo con la original. Esta identidad falsamente proyectada influye negativamente en el yo real, provocando que pierda el contacto consigo mismo. El ego, por lo tanto, implica *cierta* autoconciencia, además de mucha falsedad. Es una verdad a medias que interfiere con la cognición, la voluntad y la valoración adecuadas, y que, por consiguiente, nos plantea problemas epistemológicos, psicológicos, conductuales, emocionales y sociales que debemos resolver. La mejor solución es la meditación regular, que nos permite separar gradualmente el grano de la paja y regresar a un autoconocimiento sano y realista.

Así pues, tenemos dos conceptos de yo, que se distinguen lógicamente de la siguiente manera.

a) Un concepto es *ideal* , ya que su objeto o contenido es el yo real, el yo tal como es en realidad, sea como sea. Este es un concepto hipotético y filosófico, porque apunta a algo que conocemos en cierta medida, pero no en detalle; lo necesitamos para poder decir algo sobre el supuesto yo real, así que tenemos este concepto separado y minimalista, que por definición es verdadero, es decir, el receptáculo de lo que sea que resulte ser verdadero.
b) El otro concepto es el *práctico* , en el que construimos fácilmente nuestro conocimiento e imaginación sobre nosotros mismos. Este, por definición, es imperfecto, ya que todo conocimiento es imperfecto debido a nuestra falibilidad, y más aún el conocimiento de uno mismo, debido a las subjetividades y las presiones psicológicas y sociales que intervienen en su formulación. El objeto o contenido de este concepto es, en parte, el yo real

> (conocimiento básico) y, en gran medida, el yo imaginado (algunas proposiciones verdaderas, otras falsas). Por esta razón, denominamos específicamente al referente «ego», para enfatizar que, para la mayoría de nosotros, este concepto inevitablemente será considerablemente falso.

Así pues, es correcto afirmar, como hacen los budistas, que el yo, en el sentido de ego, no existe. Pues es el objeto o contenido de un concepto que, para la mayoría de las personas, resulta parcialmente falso (excepto para los «Iluminados», si es que existen). En sentido estricto, entonces, no hay ego; el concepto está vacío, carece de referente real [23]: lo que pretende en la práctica no existe en realidad, sino que implica proyecciones de la imaginación y construcciones verbales. Sin embargo, el yo, en su sentido minimalista, sí existe. El concepto de sí mismo reúne únicamente nuestro conocimiento verdadero y certero sobre el yo, excluyendo cualquier detalle fantasioso.

El lector habrá notado que, aun luchando valientemente contra la doctrina budista del "no-yo", sigo sintiéndome intrigado y atraído por ella [24]. Sobre todo porque esa filosofía

---

23 Del mismo modo que, por ejemplo, el concepto de "unicornio" no tiene un referente real (aunque los caballos y los cuernos sí son reales, por separado).

24 Para mí, la idea de que no existe un yo tiene la misma fascinación que la conclusión de la teoría de la relatividad de Einstein de que no existe el éter. Este concepto de una sustancia en el espacio vacío, o de la existencia como tal, fue sugerido originalmente (creo) por Descartes. Personalmente, me resulta difícil comprender cómo las ondas de la teoría de campos pueden ser ondas de la nada. Sin embargo, soy muy consciente de que la conclusión de Einstein es inevitable, dada la constancia de la velocidad de la luz independientemente de la dirección del

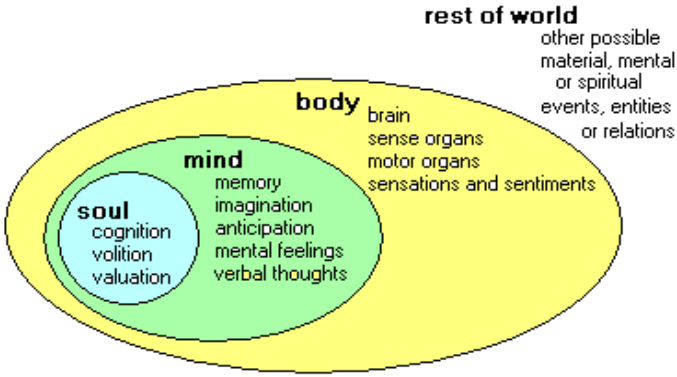
parece afirmar que *solo* desprendiéndonos de la idea de que tenemos un yo podemos alcanzar la iluminación y la liberación. No quiero cometer el error de desechar lo bueno junto con lo malo. Una posible interpretación de esta doctrina, que la explicaría sin renunciar al concepto de alma (que para mí sigue siendo inevitable), sería que busca contrarrestar nuestra tendencia, descrita anteriormente, a identificarnos con algunos de los aspectos del yo.

Cuando nos identificamos con alguna idea teórica o fantástica del yo, *simplemente proyectamos un yo fenomenal y decimos: «¡Ese soy yo!»*. Una imagen proyectada se confunde con quien la proyecta. Esto es muy diferente de *ser consciente del yo real a través de la intuición directa* . Así, en esencia, se nos dice: «Si quieres encontrarte a ti mismo, no te busques en diferentes conceptos o imágenes, sino simplemente mira dentro de tu alma. En lugar de *pensar* en ti mismo, o peor aún, inventarte un yo, simplemente *sé* tú mismo y así te conocerás naturalmente». Quizás sea así de simple.

La distinción entre yo y ego se puede ilustrar con referencia a la Figura 1 .

Figura 1. Dominios materiales, mentales y espirituales supuestos.

movimiento del observador. A la inversa, si es concebible un no-éter, ¿por qué no un no-yo?



El círculo concéntrico más interno (llamado alma, que incluye las funciones de cognición, voluntad y valoración) simboliza el yo en el sentido más preciso del término. A veces se le denomina yo real o verdadero, o yo superior o profundo, para indicar su posición relativa.

Los círculos etiquetados como mente y cuerpo (incluidas sus funciones) constituyen, en conjunto, el ego o «yo» en un sentido impreciso del término. A este se le denomina a veces yo ilusorio o falso, o yo inferior o superficial, para indicar su posición relativa. (Ciertamente, las personas más materialistas se identifican especialmente con su cuerpo, mientras que las personas más intelectuales se identifican especialmente con su mente. Pero mente y cuerpo están inextricablemente entrelazados en sus funciones sensoriales, motoras, emocionales e intelectuales).

Lo importante es comprender que el alma (el yo) es de una sustancia distinta (espíritu) a la mente o la materia (el ego). La primera es la esencia de la existencia; los segundos son meras envolturas externas. Cuando nos identificamos con el ego en lugar del alma, perdemos el contacto con nuestra verdadera posición como observadores, hacedores y seres que sienten.

5. Críticas falaces a la identidad

Desde que escribí **Ilógica budista** , he estado revisando con más detenimiento los argumentos budistas contra la idea de un yo, y debo decir que, si bien continúan inspirándome una mayor comprensión de las cuestiones filosóficas, cada vez me resultan menos convincentes, especialmente en lo que respecta a los criterios lógicos.

Los budistas conciben el yo como una no-entidad, una ilusión producida por un conjunto de circunstancias circundantes («causas y condiciones»), como un vacío en medio de una estructura (de materia, mente o lo que sea). Pero hasta ahora no he encontrado una formulación detallada y convincente de esta curiosa (pero interesante) tesis, ninguna declaración clara que explique cómo un vacío puede aparentemente tener conciencia, voluntad y valores. Hasta que se presente tal teoría, sigo aceptando el yo como una entidad (llamémosla alma) de alguna sustancia (espíritu, por ejemplo). Tal yo es aparentemente individual, pero bien podría, en un nivel más profundo, resultar ser universal. La individuación del alma podría ser una ilusión debida a una visión limitada, al igual que parece serlo la individuación de los cuerpos materiales.

Las críticas a la idea del yo no sustituyen una afirmación positiva. Es cierto que resulta difícil demostrar públicamente (en lugar de introspectivamente) e indudablemente la existencia de un alma, con facultades personales de cognición, voluntad y afecto. Sin embargo, esta teoría sigue siendo la más creíble, puesto que las categorías abstractas que utiliza (entidad, sustancia, propiedad, causalidad) ya son familiares y funcionales en otros contextos. En cambio, la tesis impersonal sigue siendo misteriosa, por muy abiertos que intentemos ser. Puede resultar útil para la meditación, pero como propuesta filosófica parece insuficiente.

En general, observo que quienes intentan racionalizar la tesis budista de la no-identidad recurren a formulaciones demasiado vagas, generalizaciones injustificadas y otras *falacias* . Un ejemplo de ello es la obra *«Loto en un arroyo»* de Hsing Yun [25], que he releído recientemente. Las citas que aparecen a continuación, a modo de ejemplo, provienen de esta obra.

> *"No solo son impermanentes todas las cosas, sino que además carecen de naturaleza propia. La falta de naturaleza propia implica que todas las cosas dependen de otras para su existencia. Ninguna es independiente ni capaz de existir sin otras" (págs. 86-87).*

Aquí, la imprecisión del término «existencia» o «existir» da lugar a tergiversaciones. El pensamiento occidental admitiría fácilmente que todas (o quizás la mayoría) de las cosas *llegan* a ser, *continúan* siendo, *dejan* de ser y *dejan* de ser como resultado de la llegada, presencia, partida o ausencia de diversas cosas. Pero eso es muy diferente de decir que su

---

[25] Véanse en particular los capítulos 7 a 9. (El autor es un monje budista chino, nacido en 1928).

ser mismo depende de otros: para nosotros, los hechos son hechos; es decir, una vez que algo es un hecho pasado o presente, nada puede cambiarlo, no «depende» de nada. Sin embargo, sostengo que los budistas parecen intentar negar esto y causar confusión al difuminar la distinción entre el cambio *en* diferentes momentos y lugares, y el cambio *dentro* de un mismo tiempo y lugar.

> *"El significado de la palabra 'cosas' en estas afirmaciones es todos los fenómenos, tanto formados como informes, todos los acontecimientos, todos los actos mentales, todas las leyes y cualquier otra cosa que se te ocurra."*

Aquí, la sugerencia es que la impermanencia no solo concierne a los fenómenos, que en sentido estricto son objetos materiales o mentales de percepción, sino también a los objetos abstractos. Los términos «sin forma», «leyes» y «cualquier cosa que puedas imaginar» lo sugieren. Pero, por supuesto, tal afirmación introduce subrepticiamente algo que no aceptaríamos fácilmente, aunque admitiríamos sin problema que los fenómenos son impermanentes. La esencia de una «ley» radica en su constancia en medio del cambio, algo que concebimos mediante nuestra facultad racional como el carácter común de multitud de eventos fenoménicos cambiantes. El principio de impermanencia no se aplica a los abstractos. De hecho, ¡es en sí mismo un abstracto, considerado no impermanente!

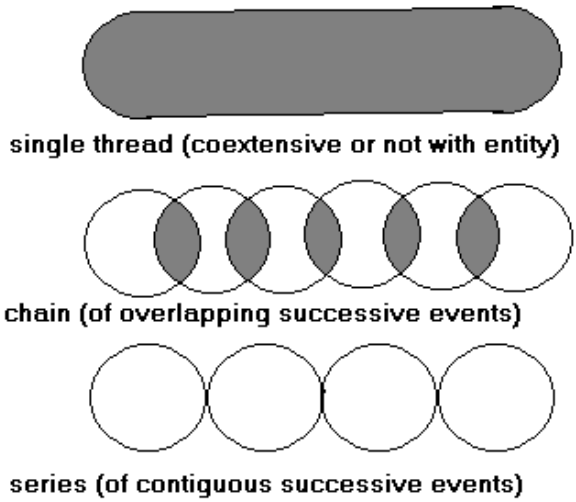
> *Decir que nada tiene una naturaleza propia es decir que nada posee ningún atributo que perdure a lo largo del tiempo. No existe una "naturaleza" que permanezca inmutable en nada ni en ningún lugar. Si la "naturaleza" de algo no puede permanecer igual, ¿cómo puede considerarse realmente una*

> *naturaleza? Con el tiempo, todo cambia y, por lo tanto, no se puede decir que nada tenga una "naturaleza", y mucho menos una naturaleza propia.*

Aquí, el autor oscurece la cuestión de *la duración* de un período de tiempo. Aun admitiendo que los fenómenos no pueden perdurar eternamente, no se deduce que no perduren en absoluto. ¿Quién puede afirmar entonces que un atributo no puede durar tanto como aquello de lo que es atributo? Ambos son fenómenos, por lo tanto, ambos son impermanentes, pero nada impide que perduren durante el mismo tiempo. La verdad empírica es que algunos atributos aparecen y desaparecen durante la vida de un fenómeno, y otros se extienden igualmente en el tiempo. Además, las tasas de cambio varían; no todas son iguales. El autor evidentemente intenta imponer una visión de las cosas que respalde su tesis extrema.

Podemos, incidentalmente, concebir diferentes tipos de continuidad de conjunciones de fenómenos (véase la Figura 2).

Figura 2. Tres tipos de continuidad.



Un atributo esencial de algo coexistiría plenamente, como un *hilo conductor subyacente* de igual duración. Un escenario de continuidad más débil sería el *encadenamiento* de distintos eventos, de modo que el primero comparte tiempo con el segundo, este con el tercero, y así sucesivamente, sin que el primero y el tercero, el segundo y el cuarto, etc., tengan tiempo en común. En algunos casos, la continuidad puede ser completamente ilusoria, ya que los eventos *se suceden* contiguamente en el tiempo sin compartirlo.

Hsing Yun continúa argumentando:

> *"El cuerpo… es una ilusión causada por una breve congregación de los componentes físicos y mentales de la existencia. Así como una casa está hecha de muchas partes que crean una apariencia, así también*

> *el cuerpo… Cuando esas partes se separan, no se encontrará ninguna naturaleza propia en ninguna parte."*

Que una casa o un cuerpo humano sean un conjunto de muchos elementos separables no prueba que, cuando estos elementos se combinan (de una manera apropiada, por supuesto), no produzcan colectivamente algo nuevo. El todo puede ser más que la suma de sus partes, porque no es simplemente la suma de las partes, sino el *efecto* de estas. Los ladrillos de una casa no solo se suman para formar una casa, sino que, al colocarse uno al lado del otro de ciertas maneras, la conforman; si se colocan separados (o de forma incorrecta), no constituyen una casa (sino, en el mejor de los casos, un montón de ladrillos). Lo mismo ocurre con los átomos que forman una molécula, las moléculas que forman una célula viva y las células que dan origen a un organismo humano. En cada nivel, existe una interacción *causal* entre las partes, que produce algo nuevo que es más que la suma de las partes, algo que llamamos el todo, con sus propios atributos y propiedades distintivas.

Es, pues, perfectamente legítimo suponer que cuando la materia se une de cierta manera, formando lo que llamamos un cuerpo humano vivo, se produce algo nuevo: el yo, el alma o el espíritu. Consideramos que esta entidad constituye la esencia del ser humano, pues le atribuimos las facultades de conciencia y voluntad que manifiestamos (y que, hasta donde sabemos, la materia que nos conforma no manifiesta por separado). Que esta idea del yo sea una hipótesis puede admitirse fácilmente; pero para cualquiera que sea consciente de la base inductiva de la mayor parte del conocimiento humano, esto no constituye una crítica (toda la ciencia se desarrolla a través de hipótesis). Lo importante a destacar es

que comentaristas budistas como este presentan argumentos que no logran demostrar lo que pretenden demostrar.

Aquí hay algunos ejemplos más relacionados con la noción de "vacío":

> *«La originación dependiente implica que todo se produce a partir de condiciones y que nada tiene una existencia independiente. Todo está conectado con todo lo demás y todo está condicionado por todo lo demás. "Vacío" es la palabra que se utiliza para describir el hecho de que nada tiene una naturaleza independiente» (p. 94).*

Aquí, el lector debe notar la vaguedad de términos como "conexión" o "condicionamiento". Se utilizan aquí sin matices, sin mencionar que pueden estar involucrados muchos tipos y grados de relación causal. La impresión que se crea en el lector es que todo es *igualmente vinculado* a todo lo demás, por muy lejos o cerca que esté en el espacio y el tiempo. Pero eso no solo es falso, ¡es conceptualmente insostenible! Los conceptos de causalidad surgen en referencia a una relación específica, que algunas cosas tienen entre sí *y otras no* . Si todas las cosas tuvieran *la misma* relación causal con *todas* las demás, no surgiría ni sería necesario ningún concepto de relación causal. Podemos *muy Se suele* decir que la causa de la causa de algo está causalmente relacionada con ello, pero la lógica causal nos enseña que la causa de la causa de algo no siempre es, en sentido estricto, una causa de ello. E incluso si lo es, puede que no lo sea en el mismo grado. Por lo tanto, Hsing Yun nos está engañando de nuevo.

> *"El vacío no significa la nada… todas las cosas tienen ser porque todas existen de forma interdependiente" (p. 97).*

Aquí, la imagen que se nos comunica es que cada cosa, aunque en sí misma vacía de sustancia, adquiere existencia a través de su infinidad de relaciones (dependencias) con todas las demás cosas, cada una de las cuales también está vacía de sustancia. Debemos preguntarnos: ¿es creíble este escenario teórico? ¿Acaso una infinidad de ceros da como resultado un valor distinto de cero? ¿Qué son esas «relaciones» entre «cosas»? ¿No son también «cosas»? ¿No están también vacías? En ese caso, ¿qué *les da* existencia? El concepto de relación implica la preexistencia de cosas relacionadas (términos); si todo lo que existe son relaciones, ¿sigue teniendo sentido el concepto?

Además, ¿qué significa exactamente la interdependencia (o codependencia)? ¿Un abrazo en el aire entre dos o más personas equivale a un apoyo mutuo? Si no puedo apoyarme a mí mismo, ¿puedo apoyarte? La idea es inconcebible.

> *"Nada es inmutable ni está exento de cambios. Todos los fenómenos existen en sucesión. Siempre están cambiando, naciendo y muriendo."*

Aquí, el autor simplemente omite el hecho (previamente reconocido) y muy relevante de *la permanencia* . Para convencernos de que el mundo no es más que flujo, menciona el nacimiento, el cambio y la muerte, pero eclipsa el hecho de vivir, ¡aunque sea por un breve instante! La frase «siempre están» no significa necesariamente «cada uno de ellos en cada momento».

> *"Una causa (semilla) se convierte en un efecto (fruto), que a su vez contiene la causa (semilla) de otro efecto, y así sucesivamente. Todo el mundo fenoménico funciona exactamente de esta manera" (p. 98).*

Aquí nos vemos arrastrados precipitadamente a una generalización dudosa. La descripción del ciclo de la vida, con la procreación de generación en generación, no necesariamente se ajusta a otras sucesiones causales. La causalidad en el mundo de la materia inanimada obedece a sus propias leyes, como las leyes del movimiento de Newton, por ejemplo. No existe en él nada verdaderamente equivalente a la reproducción, que yo recuerde. Para convencernos, el autor tendría que ser mucho más preciso en sus analogías. Los filósofos no tienen licencia literaria.

> *"Si descompusiéramos un cuerpo en sus partes constituyentes, el cuerpo dejaría de existir como tal."*

¿Y qué? ¿Acaso esto pretende explicar o demostrar la «vacuidad»? Si matas a un animal y lo descuartizas, por supuesto que no encontrarás en él la vida, ni la consciencia que poseía, ni su «naturaleza animal». ¡Pero eso no implica que, cuando el animal está vivo y sano, carezca de estas cosas!

> *"El significado de las palabras 'arriba' y 'abajo' depende de dónde nos encontremos. No tienen significados absolutos. Esto ocurre con todas las palabras y todas las relaciones entre las cosas" (p. 99).*

De nuevo, una generalización apresurada: de términos específicamente relativos a todas las palabras. Todo gramático sabe que los términos relativos son solo un tipo de término entre otros. Que existan los primeros no implica que los segundos tengan el mismo carácter o propiedades. De manera similar, Hsing Yun argumenta que la relatividad de una palabra como «brillo» (nuestra caracterización del brillo de una luz es subjetiva y variable) ejemplifica la relatividad de todos los términos. Pero aquí, una vez más, pasa de un

caso obvio a todos los casos, aunque muchas calificaciones se basan en mediciones científicas más rigurosas. Además, al describir cómo una pieza de tela puede tener diversos usos, como camisa o falda, argumenta:

> *"En todos los casos se trata de la misma tela, pero como se usa de forma diferente, le damos nombres distintos. Todas las palabras son así; su significado depende de cómo y dónde se utilicen."*

Se supone que esto nos convence de que las palabras son «falsas y vacilantes» y nos ayuda a comprender mejor el vacío. Pero la veracidad y la precisión del lenguaje claramente no están en juego aquí, por lo que la conclusión negativa implícita es injustificada. La prueba es que todos entendemos con precisión su descripción del papel práctico cambiante de la tela. «La tela se puede usar como camisa o como falda» es una oración perfectamente legítima que involucra la modalidad natural «puede» y dos predicados en disyunción para un solo sujeto (A puede ser B o C). Por supuesto, si uno parte de la idea de que el lenguaje solo puede consistir en oraciones con dos términos y una modalidad (A es B), entonces se confundirá ante situaciones más complejas. Pero si la comprensión del pensamiento humano está más desarrollada, no se llega a conclusiones absurdas.

Por último, Hsing Yun se refiere a la "naturaleza relativa de nuestras percepciones" para justificar la idea del vacío. Describe a dos personas que observan una nevada: un poeta sentado en su cálida casa y un indigente que tirita al aire libre. El primero desea que la nieve siga cayendo para poder disfrutar del espectáculo; el segundo teme morir congelado si la nieve continúa. El autor concluye:

> *"Ambos ven el mismo paisaje, pero como sus condiciones son diferentes, lo perciben de forma muy distinta."*

Así, las percepciones son «falsas» y el vacío las «subyace». Una vez más, su interpretación de la situación es tendenciosa, diseñada para apuntalar sus doctrinas preconcebidas. Para ser precisos, las dos personas perciben correctamente la misma escena nevada (más o menos); lo que difiere es su evaluación de *las consecuencias biológicas* de lo que perciben (o, más precisamente aún, lo que anticipan experimentar). ¡No hay relatividad de la percepción involucrada! Tenemos dos oraciones bastante legítimas, ambas probablemente ciertas: «Disfrutaré de más nieve» y «Moriré a causa de más nieve». Siendo «yo» el poeta en un caso y el pobre hombre en el otro, no hay contradicción entre ellas.

Mediante argumentos como los que hemos analizado, Hsing Yun llega a la conclusión general de que:

> *"El universo solo puede existir porque todos los fenómenos son vacíos. Si los fenómenos no fueran vacíos, nada podría cambiar ni llegar a existir. El ser y el vacío son dos caras de la misma moneda" (p. 100).*

Pero ninguna de sus premisas o argumentos nos permite inferir o explicar tal conclusión. Es un hecho que si tu copa está llena, no puedes añadir más; o si no tienes espacio para moverte, no puedes moverte. Pero no es de esto de lo que habla el autor; la tesis que propone es, por supuesto, mucho más radical, aunque sigue siendo bastante oscura. Lo único que se nos ofrece son afirmaciones dogmáticas que repiten una y otra vez lo que supuestamente dijo Buda.

Personalmente, sigo bastante dispuesto a creer que Buda sí dijo algo esclarecedor sobre la interdependencia, la impermanencia, el desapego y la vacuidad, pero al parecer las palabras que usó no fueron muy claras. Solo espero que su dificultad radicara en encontrar las palabras adecuadas para expresar sus ideas, y que el razonamiento detrás de esas palabras no fuera tan erróneo como el que he encontrado hasta ahora en la obra de los comentaristas.

Sin embargo, frases como la siguiente del *Sutra de la Guirnalda de Flores* están deliciosamente cargadas de significado, desafiándonos a seguir indagando [26]:

> *"Cuando el viento sopla en el vacío, en realidad nada se mueve."*

6. Qué podría ser el "vacío".

A continuación, se intenta fusionar de forma ecléctica la idea occidental e india del alma con aspectos de la concepción budista de que carecemos de dicha sustancia. ¿Qué podría ser el alma, cuál es su lugar en el mundo, cuál es su funcionamiento? ¿Podemos interpretar y clarificar intelectualmente la noción de vacuidad?

La noción budista de «vacuidad» (en sus versiones más extremistas) me resulta, hasta la fecha, poco convincente. Si algo es vacío, es el propio concepto de vacuidad tal como lo utilizan, pues nunca lo definen ni lo explican *con claridad* . La filosofía no puede juzgar ideas que permanecen eternamente vagas y se convierten en acusaciones kafkianas.

---

[26] Por ejemplo, ¿existe algún estado de conciencia en el que uno experimente el espacio-tiempo como un todo estático?

Recae sobre los filósofos de la vacuidad la responsabilidad de aprender a expresar sus ideas con mayor claridad.

a. Imagina el alma como una entidad en la multiplicidad, de (digamos) sustancia espiritual, una forma de energía muy fina algo distinta de las sustancias del dominio mental (el de las imaginaciones) y del dominio material (el de los fenómenos físicos, considerados como el propio cuerpo y el mundo más allá del propio cuerpo).[27]

b. Si bien el solipsismo es una proposición lógicamente aceptable, es igualmente plausible la idea de que el alma sea una entre muchas en una vasta población de almas dispersas en el mar de la existencia, que incluye también las energías mentales y materiales más burdas. Estas entidades espirituales bien podrían tener naturalezas y tendencias de comportamiento comunes, e influirse mutuamente y llegar a ser conscientes unas de otras.

Esas múltiples almas podrían ser expresiones de una misma Alma, y de hecho, la mente y la materia también podrían ser expresiones de esa Alma, la cual tal vez se identifique con (desde una perspectiva hindú) o sea una pequeña emanación de (desde una perspectiva judía) lo que llamamos Dios. Alternativamente, las múltiples almas podrían estar interrelacionadas como una red.

Esta última perspectiva podría considerarse más budista, si nos centramos en su doctrina de la interdependencia. Sin embargo, también podemos considerar que el budismo es compatible con la idea de un alma colectiva o raíz, si nos centramos en su doctrina de un fundamento común y original de la mente. Esto se refiere a un océano mental del que

---

[27] Cabe señalar que los animistas consideran incluso a las plantas y las piedras como objetos espirituales.

surgen momentáneamente todos los pensamientos (como se observa en la meditación). Inicialmente individual y psicológica, esta sustancia original se considera finalmente universal y metafísica, basándose en un argumento positivista [28]que sostiene que, dado que incluso las sensaciones materiales solo se conocen a través de la mente, solo podemos suponer que todo es mente. Así, no solo los pensamientos, sino todas las cosas son meras turbulencias en este magma primordial. Incluso los yoes individuales son simples gotas de este mar mental que momentáneamente tienen la ilusión de separación e identidad personal.

c. Para cada alma individual (al igual que para el Alma mayor en su conjunto), la mente, el cuerpo y el mundo más allá, con su mayor riqueza de materia, mente y energías espirituales, podrían ser simplemente «imágenes» proyectadas (una perspectiva cercana a la del obispo Berkeley en Occidente o a la de los filósofos Yogachara en el budismo). Esto no es una afirmación mía; simplemente intento desmitificar esta teoría y tenerla en cuenta.

Aquí, el término imagen no se refiere a la representación *de* nada más. Dichas imágenes son quizás medios de autoexpresión y discurso del alma (o del Alma). Es decir, el «mundo que me rodea» puede ser un lenguaje que el alma crea y utiliza para expresarse y comunicarse consigo misma (y con otras almas, en el futuro).

Si bien es cierto que objetivamente existen muchas almas, podemos observar que estas comparten muchas (quizás la mayoría) de sus características . Esto plantea una pregunta importante, frecuente en relación con este idealismo: *si nuestros mundos (incluidos los aspectos físicos) son*

[28] Como ya he aclarado en otro lugar, personalmente no me convence este argumento tan extremo.

producto de la imaginación, ¿cómo es posible que su contenido coincida tanto y que parezcan estar sujetos a las mismas «leyes de la naturaleza»?

Una posible respuesta es suponer que las múltiples almas son emanaciones de un Alma central (animal, humana o divina). En ese caso, no es de extrañar que compartan experiencias y leyes.

Alternativamente, podríamos responder que imágenes similares simplemente se proyectan repetidamente (o, por su naturaleza y costumbres, son proyectadas por las muchas almas). De esta manera, aparentemente comparten un mundo (al menos en parte), aunque sea imaginario. Al tener delirios en común, comparten percepciones. Así, pueden interactuar de forma regular en un único «entorno natural» aparente y desarrollar conocimiento colectivo, sociedad, cultura, tecnología, ética, política e historia. Por lo tanto, no estamos obligados a asumir un mundo común y objetivo. Bien podría ser que cada alma proyecte para sí ciertas imágenes que otras almas también proyectan para sí mismas, y que estas imágenes proyectadas resulten ser las mismas al compararlas.

d. Vista como una esfera de energía sutil, el alma bien puede tener su propia "mecánica" espiritual: sus formas y movimientos externos e internos, los pliegues y agitaciones dentro de ella y en la interfaz con las energías mentales y materiales (y espirituales) que la rodean, las matemáticas de las olas que la atraviesan a ella y a su entorno, como una criatura flotando en medio del mar.

La consciencia y la voluntad , vistas aquí como diferentes poderes de proyección, son las formas en que el alma interactúa consigo misma y con su supuesto entorno.

Estas capacidades ondulatorias del alma están sujetas, naturalmente, a ciertas «leyes». Si bien el alma individual goza de un margen de maniobra considerable, no puede operar a su antojo, sino que tiende a mantenerse, en la mayoría de las circunstancias, en ciertos patrones fijos o repetitivos. Estas «leyes» (espirituales y psicológicas) suelen ser compartidas con otras almas; sin embargo, cada una puede tener también limitaciones o hábitos propios, lo que le confiere su individualidad. Dichas «leyes», tanto comunes como individuales, constituyen su verdadera naturaleza subyacente, a diferencia de la imagen de «naturaleza» que puedan proyectar.

En caso de que la pluralidad de almas se explique mediante una única Alma suprema, resulta aún más fácil comprender cómo pueden estar sujetas a leyes comunes. Por otro lado, las individualidades de las almas fragmentarias requieren explicación. En este caso, debemos suponer o bien una renuncia intencional y voluntaria de poder por parte del Alma suprema (de modo que las almas menores tengan cierta ignorancia y cierta libertad de acción) o bien un sueño o debilidad involuntarios (esta última tesis es menos aceptable si identificamos el alma suprema con Dios).

En lo que respecta al Alma en su conjunto, esta puede estar sujeta a limitaciones y fuerzas en su conciencia y voluntad, o bien puede ser independiente de tales restricciones o determinaciones naturales, totalmente abierta y libre. Nuestro concepto de Dios se inclina por esta última opción, por supuesto; de ahí las caracterizaciones de omnisciente y omnipotente (y bondadoso, admitiendo que el mal es una aberración debida a la ignorancia y la impotencia).

e. El motivo y el resultado final de tesis como la anterior es ético. Buscan y sirven para convencer a las

personas de que el alma individual puede encontrar la liberación de las limitaciones o hábitos a los que está sujeta, al comprender su unidad con otras almas individuales. Aquí, "comprender" significa trascender la propia individualidad al *tomar conciencia, identificarse con y abrazar la causa de* otras entidades de la misma sustancia, o el Alma colectiva o raíz. Así, la iluminación y la liberación son una y la misma cosa. En última instancia, los individuos deben abandonar la individuación y fusionarse con toda la existencia, reintegrándose a la fuente original.

Esta doctrina presupone que el alma individual se autoconstruye y construye el mundo que la rodea, en el sentido de que se define (y, por lo tanto, se separa) de la totalidad. Esta ilusión de individuación es la suma de su creatividad y actividad, y también su error fundamental. El alma individual, por supuesto, no crea el mundo (que es su origen); sino que produce el mundo virtual de su particular cosmovisión, que es su propia prisión y la base de todo su sufrimiento, su « *samsara* ».

Comprender la vacuidad del yo implicaría la plena consciencia, en la práctica, de que el yo limitado es una expresión de la ignorancia y la estupidez en las que se encuentra atrapado debido a diversas creencias y actos. Comprender la vacuidad de las demás entidades (materiales, mentales y espirituales) que nos rodean implicaría la plena consciencia, en la práctica, de que son proyecciones del yo limitado, en el sentido de que dicha proyección fragmenta el todo en partes. En última instancia, también se aconseja al alma que comprenda que el Alma, las almas y sus respectivas proyecciones conforman un continuo.

Quienes hacen las promesas implícitas de iluminación y liberación alegan justificación a través de experiencias

meditativas personales o revelaciones proféticas. No poseo tal experiencia directa ni autoridad, sino que aquí me limito a informar y dilucidar dichas doctrinas, a comprobar su plausibilidad y a comprenderlas. En mi opinión, nadie que formule reflexiones filosóficas puede reclamar privilegios especiales; todos los filósofos están igualmente obligados a presentar ideas claras y argumentos convincentes.

f. El camino hacia esa realización es a través de la meditación, así como de la acción altruista y sensata.

En el marco de la filosofía budista del «fundamento original» (también llamada «mente búdica»), la meditación puede considerarse un intento de regresar a esa calma profunda, natural y eterna. Quienes alcanzan este nivel de consciencia se encuentran en el *nirvana* . La ilusión de la individualidad surge de las perturbaciones [29]y desaparece al aquietarse. La doctrina de que el yo ilusorio está vacío implica que no debemos identificarnos con ningún destello superficial de excitación material o mental, sino permanecer arraigados en la mente búdica.

Por ejemplo, la obra tibetana *Resumen de los sistemas filosóficos* [30]advierte contra la diferenciación o identificación del yo con los «componentes psicofísicos». Interpreto esta afirmación (ignorando deliberadamente su intención

---

29 No me queda claro cómo se supone que esta teoría da origen a estas perturbaciones. Pero este problema no se limita al budismo: para los filósofos en general, la pregunta es *cómo lo uno se convirtió en muchos* ; para los físicos, es *qué originó el Big Bang* ; para los monoteístas, es *por qué Dios decidió repentinamente crear el universo* . Una pregunta aún más profunda es *cómo surgió la existencia en primer lugar* , o en el budismo, *¿ de dónde provino el fundamento original* ?

30 Véase Guenther, pág. 67.

paradójica [31]) en el sentido de que el yo ilusorio no es más que estas manifestaciones fenoménicas y, por lo tanto, que no pueden ser el yo real. Los budistas dogmáticos [32]insisten provocativamente en que no existe un yo real, pero los moderados parecen admitirlo como equivalente al fundamento universal y original.

Los filósofos budistas generalmente admiten la percepción y la concepción, pero ignoran o niegan la autoconciencia directa. De manera consistente, rechazan cualquier pretensión de tener un alma (sustancia espiritual), ya que consideran que no la experimentamos realmente. Para ellos, los "constituyentes psicofísicos" son todo lo que experimentamos o en lo que pensamos habitualmente, por lo que el alma debe ser "vacía" (de todo menos de estos constituyentes) e ilusoria (ya que estos no bastan para constituir un alma). Sin embargo, esta teoría no especifica ni explica el tipo de conciencia involucrada en la mente búdica, ¡ni a través de la cual se conoce la "vacuidad"!

Otra forma de ver las cosas es admitir que existen *tres* fuentes de conocimiento: la perceptiva (que nos proporciona fenómenos materiales y mentales, manifestaciones concretas), la conceptual (que nos proporciona abstracciones) y, en tercer lugar, la intuitiva (que nos

---

31 Habiendo abordado la falacia del tetralema en mi *ilógica budista*.

32 Al examinar la historia de la filosofía india, resulta inevitable notar la *rivalidad* que caracterizó su desarrollo. El concepto de samsara (que, en mi opinión, se concibió originalmente como una totalidad, aunque cíclica) fue eclipsado por el de nirvana (también una totalidad, aunque más allá de los ciclos), que a su vez fue superado por el de «ni samsara ni nirvana, ni ambos» (la versión del Camino Medio). De manera similar, el concepto de no-yo pretende superar al de Sí mismo.

proporciona autoconocimiento, apercepción del yo y sus cogniciones, voliciones y valoraciones particulares). En consecuencia, debemos reconocer, además de las sustancias materiales y mentales, una sustancia espiritual (de la cual están hechas las almas, o el Alma última). Este último modo de conciencia puede explicar no solo nuestras intuiciones cotidianas del yo, sino quizás también los niveles superiores de meditación.

Lo que solemos considerar nuestro «yo» es, como ya hemos visto, una impresión o concepto basado en la percepción y la concepción, así como en la experiencia intuitiva. Desde esta perspectiva, mientras estemos demasiado absortos en los ámbitos perceptivo y conceptual (sensaciones físicas, imaginación, sentimientos y emociones, palabras y pensamientos, etc.), nos confundiremos y nos identificaremos con un yo ilusorio. Para conectar con nuestro yo real (individual o, eventualmente, universal), debemos concentrarnos más plenamente en el ámbito intuitivo. Con paciencia, si permitimos que las manifestaciones más sensacionales y estimulantes se disipen, comenzaremos a percibir los aspectos más sutiles y espirituales de la experiencia. Eso es la meditación.

4. CAPÍTULO CUATRO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulo 7.

EL FUNCIONAMIENTO DE LA VOLUNTAD

1. Contexto cultural y consideraciones epistolares.

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

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

espirituales, sociales, legales y políticas— para todo ser humano.

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

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

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

Así pues, en lo que respecta al problema de la voluntad, primero debemos intentar formular una tesis minimalista, lo más cercana posible al sistema de creencias de la gente

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

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

En segundo lugar, es importante comprender que toda teoría, por muy confirmada que esté por la experiencia, sigue siendo, en cierta medida, especulativa. Quienes afirman que solo su materialismo extremo es científicamente aceptable y acusan a todas las doctrinas mentales o espirituales de ser mera especulación, son simplemente pretenciosos. Lo que confiere a una teoría «estatus científico» (en el sentido amplio y correcto) es su adhesión a todas las reglas conocidas y convincentes de la lógica inductiva y deductiva.

Lo que hace que una teoría sea preferida en un momento dado no es su contenido materialista, sino que sea la hipótesis disponible más consistente y confirmada. La ciencia no es un prejuicio ni patrimonio de una especie de casta sacerdotal moderna. Es abierta, flexible y democrática, y reside en el poder de aquellos más experimentados y lógicos en su enfoque del conocimiento en un momento dado.

Como veremos, un error común en la etiología actual es confundir el concepto de causalidad *natural* con el concepto más restringido de causalidad *física* . El análisis lógico del concepto de causalidad lo convierte en una cuestión puramente formal de presencias y ausencias de cosas posibles en conjunción y separación. Así, el paradigma de la causalidad natural, su determinación más fuerte, se define como «si X, entonces Y; y si no X, entonces no Y» (o «X y no Y es imposible; y no X e Y es imposible»), donde X, Y, no X y no Y son diversas cosas potenciales [33]. Las «cosas» involucradas no tienen por qué ser objetos físicos concretos, sino que pueden ser abstracciones de estos, o bien fenómenos mentales y sus abstracciones, o incluso cosas intuidas en uno mismo. *Esta forma no tiene limitación intrínseca a los términos físicos* , nótese bien. Por lo tanto, no hay base lógica para la insistencia de algunos en que la causalidad natural es exclusiva de los eventos físicos y se refiere a una ley física.

---

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

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

2. Contexto teórico

Para empezar, debo recordar al lector ciertos aspectos de mi visión del mundo y de mi terminología, desarrollados en trabajos anteriores [34].

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

[34] En particular, mi *Fenomenología* .

conceptualización, la proposición, la inferencia y el pensamiento son derivados de todo lo anterior.

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

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

Mi comprensión del «alma» es que corresponde al yo, la entidad aparentemente en el centro de todas las cogniciones (el alma como sujeto) y voliciones (el alma como agente), así como de las valoraciones (que involucran tanto cogniciones como voliciones, y también median entre ellas). Su sustancia

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

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

> El rol de sujeto/agente no debe ser desempeñado por la materia/cuerpo ni por la mente/sustancia mental, ya que esta última es demasiado variada y cambiante. Por lo tanto, se postula la existencia del alma como una entidad de una tercera sustancia llamada espíritu, aliada con la mente y el cuerpo, para ocupar ese lugar. Sin embargo, este concepto no basta, pues solo ofrece abstracciones generales y no puede explicar nuestra experiencia cotidiana de los eventos *particulares* de la conciencia y la voluntad. Estos últimos solo pueden explicarse mediante la suposición de experiencias no perceptivas, es decir, intuiciones.

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

Existen otras teorías sobre el alma que merecen ser mencionadas. Las religiones del judaísmo, el cristianismo y el islam, considerablemente influenciadas por el neoplatonismo, parecen favorecer la idea del alma como una

entidad individual que reside temporalmente en un cuerpo material y sus prolongaciones mentales, o que está asociada a él, pero que potencialmente sobrevive a la muerte física y es capaz de existir incorpórea durante periodos de tiempo. Las religiones originarias de la India se vuelven más místicas y conciben un alma universal de la cual todas las almas particulares son fracciones (*atman* , en el hinduismo), o al menos un fundamento universal del ser o la mente del cual los yoes individualizados cristalizan mediante un truco de ilusión (*anatman* , en el budismo). Pero, de hecho, el presente análisis de la voluntad no nos obliga a optar por ninguna doctrina particular del alma.

Una observación muy importante:

En cuanto a la identificación del yo con una ilusión de conciencia, presente en algunos textos budistas y cada vez más popular en Occidente, me parece que se hace un uso indebido del término «conciencia». La conciencia no es, como sugieren, una sustancia engañosa. La sustancia de la «mente» (en un sentido amplio, es decir, toda la psique) es doble, a mi parecer, y comprende la sustancia del alma (espíritu) y la de las proyecciones mentales (recuerdos, imaginaciones, etc.; la «mente» en un sentido más restringido). En cuanto a la conciencia, es *una relación* entre dos términos: el sujeto (cualquier alma) y el objeto (ya sea espíritu, mente o materia).

La consciencia no posee consciencia propia. La relación que constituye es desigual, pues implica en un extremo algo conocido y en el otro algo que conoce. El primero existe al menos como apariencia; el segundo «aprehende» o «comprende» esta apariencia como una «experiencia» o una

«abstracción de la experiencia». La consciencia nunca es el sujeto de la relación de consciencia; suele ser la relación, y ocasionalmente (en el caso de la «autoconciencia», que es un término inapropiado [35]) también el objeto. La consciencia o percepción es una función del alma (sujeto), y no idéntica a ella. La consciencia puede tener como objeto los contenidos de la mente, pero eso no las convierte en lo mismo.

Los filósofos budistas y sus imitadores modernos tienden a difuminar la distinción entre los tres términos: alma, conciencia y mente. Esta ecuación tácita, o ambigüedad, sirve para dotar a algunas de sus afirmaciones de una apariencia de profundidad y coherencia psicológica y filosófica. Nos permite asumir un significado u otro según convenga al contexto, sin tener que armonizar sistemáticamente los diferentes significados [36]. Este enfoque de «lógica difusa» es perezoso (si no deshonesto) y, a la larga, obstaculiza el desarrollo del conocimiento en este campo. Debemos admitir que se utilizan tres términos porque nos referimos a tres objetos distintos. No se trata de una distinción arbitraria, sino de precisión objetiva.

Aunque suelo representarla como un círculo en diagramas explicativos (como en la figura que aparece más adelante),

---

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

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

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

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

> No obstante, podemos mantenernos abiertos, en principio, a la idea de *la telepatía* . Sin pretender

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

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

Además, los dominios mental y material parecen compartir espacio (a diferencia del alma) y tiempo. Generalmente se piensa que las proyecciones mentales ocurren en un espacio interior; pero si consideramos las alucinaciones (por ejemplo, ver las gafas puestas después de quitárselas), es evidente que pueden extenderse aparentemente al espacio

exterior que habita la materia. De hecho, este poder de proyección externa aparente de imágenes mentales es una herramienta cognitiva fundamental, que nos permite diseccionar y delimitar mentalmente los fenómenos con el fin de seleccionar percepciones específicas a partir de las cuales se construyen los conceptos.

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

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

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

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

Vale la pena detenerse un momento en la *utilidad* del dominio mental. Tanto el alma (el sujeto de la cognición y agente de la voluntad) como el cerebro (el supuesto aparato físico subyacente al pensamiento y la acción) utilizan la mente o «matriz» mental, como podríamos llamarla, como

una pantalla sobre la cual proyectar imágenes visuales y auditivas (y posiblemente «imágenes» en las otras modalidades fenoménicas: olfato, gusto, tacto, emociones).

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

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

Es decir, lo que aparece en la matriz mental no es necesariamente producido voluntariamente por el alma, sino que puede provenir, en parte o en su totalidad, del cuerpo a través del cerebro. En este último caso, el cerebro no se limita a recuperar datos relevantes o irrelevantes de sus

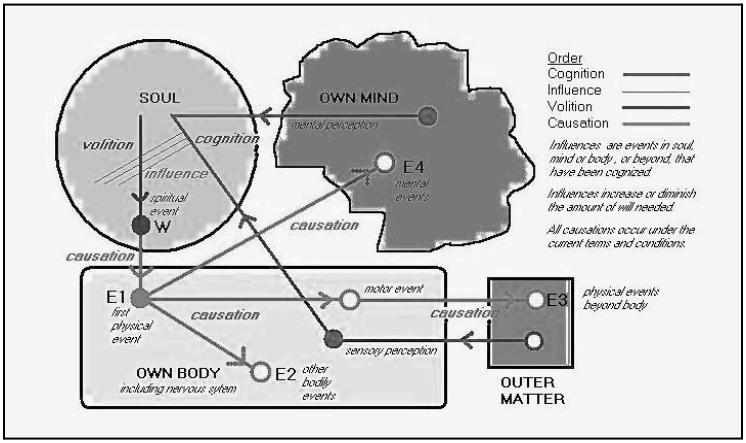
almacenes de memoria tal cual; a menudo los «manipula», supuestamente para informar al alma. Los sueños suelen entenderse así; pero lo mismo ocurre con las fantasías diurnas. En la meditación, uno se da cuenta de la cantidad de este parloteo involuntario y proyección de imágenes ficticias que se produce, de las cuales normalmente apenas somos conscientes, pero que ejercen una influencia considerable sobre nosotros.

3. Etapas del proceso de la voluntad

Nuestra propuesta actual consiste ***en ubicar el acto de la voluntad propiamente dicha completamente dentro del alma que realiza dicho acto*** . A continuación, se remite al lector a la Figura 3, que presenta un esquema o mapa del proceso de la voluntad.

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

Figura 3. Representación gráfica del proceso de la voluntad.



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

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

como sugeriremos más adelante, un evento físico puede causar uno mental.

La postura que sostiene que la voluntad, como tal, reside enteramente en el alma, se adopta aquí en un intento de atenuar el concepto de volición ante los ojos de los críticos materialistas, relegando las cuestiones implicadas a un ámbito distinto: el del espíritu. Este aislamiento permite a los físicos continuar con su labor, formulando principios sobre causalidades y espontaneidades naturales, sin tener que reflexionar sobre el problema de la volición.

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

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

Pero, en cualquier caso, podría argumentarse que dicha posición alternativa, que sitúa el primer efecto de la voluntad fuera del alma, no afectaría en gran medida nuestra visión de la naturaleza. Porque debemos admitir que el primer evento físico, ya sea que surja de la voluntad indirecta o directamente, aparecerá para un observador del dominio material únicamente como un evento sin causa, es decir, como naturalmente espontáneo, puesto que dicho observador sería incapaz de discernir ningún *efecto físico. causante* del evento. Sin embargo, nuestra teoría es que tales primeros eventos físicos, si pudiéramos determinar con precisión dónde buscarlos, no carecen realmente de causa, sino que son causados, directa o indirectamente, por la voluntad. Por lo tanto, la cuestión teórica de cuán pronto surge el primer evento físico puede quedar abierta.

En cuanto a *la ubicación del primer evento físico* tras la voluntad, podemos predecir con seguridad que ocurre en células neuronales [37]*especializadas o combinaciones de células* , muy probablemente en el cerebro (aunque quizás a veces en el resto del sistema nervioso). Pues podemos asumir fácilmente que *la telequinesis* , la voluntad de realizar eventos físicos a distancia, es imposible. La mayoría de las personas (yo incluido) no afirman poseer telequinesis ni tienen una experiencia vicaria irrefutable de ella. Algunos parapsicólogos afirman tener pruebas de ello, pero sus experimentos hasta ahora son considerados (que yo sepa) técnicamente defectuosos por la mayoría de los científicos [38].

---

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

[38] Si esta suposición contra la telequinesis resulta ser empíricamente errónea, podemos adaptar fácilmente nuestra teoría de la voluntad en consecuencia. No es un tema central en

Por lo tanto, parece probable que la voluntad no pueda actuar sobre el mundo más allá de nuestro propio cuerpo, excepto causalmente a través de él; e incluso dentro de nuestro propio cuerpo, la voluntad no puede actuar directamente sobre todos los órganos, sino solo sobre algunos, tras lo cual la causalidad toma el relevo.

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

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

A la luz de la presente presentación de los procesos volitivos, podríamos distinguir cuatro niveles de volición, que implican

---

esta discusión. Parto de una suposición razonable, basada en mi conocimiento. Mi método consiste en atenerme a los hechos generalmente aceptados y evitar especulaciones que puedan parecer descabelladas.

un control personal de los eventos que disminuye progresivamente. El nivel más profundo es la volición dentro del alma: es decir, la volición pura, que es libre. El segundo nivel es la volición del "primer evento físico": esto ya implica causalidad, aunque solo sea en el sentido de que los términos y condiciones deben ser los adecuados para tal evento (por ejemplo, un cerebro que funcione). El tercer nivel es la volición de eventos mentales y corporales posteriores: aquí, la mezcla de causalidad es mucho mayor (ya que cada vez más términos y condiciones deben ser apropiados). El cuarto nivel es la volición de eventos físicos externos y eventos sociales que se derivan de ellos: aquí el grado de control personal de los eventos es mínimo.

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

Pero este ámbito de influencia es solo la última etapa del proceso. Como hemos visto, los elementos influyentes pueden ser internos al alma (acontecimientos espirituales, como actitudes previas) o externos, como sucesos mentales (como recuerdos o imaginaciones), corporales (como sensaciones o emociones viscerales) o que ocurren más allá de los límites del cuerpo (ya sean naturales o artificiales).

Cualquiera que sea su naturaleza, estos elementos deben ser *percibidos* para influir, ya sea mediante la percepción (de fenómenos mentales o materiales), la intuición (subjetiva) o el concepto (abstracto).

Así pues, para rastrear todo el proceso de influencia, debemos considerar la cognición que dio origen a las fuerzas internas que favorecen u oponen la voluntad, y, antes de eso, los objetos de dicha cognición. Es importante recalcar que el poder de influencia depende únicamente de la *creencia* . No importa si una voluntad se basa en conocimiento verdadero o en una opinión falsa; basta con que creamos que lo que hemos cognido es suficientemente real. Las supersticiones pueden ser tan influyentes como los hechos científicos; de hecho, incluso más, puesto que las primeras, a diferencia de los segundos, no se abandonarán fácilmente si se refutan mediante la experiencia o la lógica.

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

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

En lo que respecta al *esfuerzo* , conviene hacer algunas aclaraciones. La emoción del esfuerzo, percibida durante el

trabajo físico o intelectual, no debe confundirse con el concepto más abstracto de «esfuerzo» que hemos introducido en relación con nuestro análisis de la voluntad y la influencia. A este último se le llama esfuerzo solo por analogía [39], refiriéndose más precisamente al grado o intensidad de la voluntad aplicada ante influencias positivas o negativas. Las emociones de esfuerzo son fenómenos concretos, que se sienten en el cuerpo o en la mente. Al ser percibidas, pueden *influir* en la voluntad; pero no son lo mismo que el «esfuerzo» subsiguiente en la voluntad. Este último es no fenoménico, conocido intuitivamente por el yo y que se produce en el alma; es un aspecto de un acontecimiento espiritual, a saber, la voluntad.

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

Existe una actividad previa de *reconocimiento* , que consiste en investigar y recopilar datos potencialmente relevantes

---

39 Del mismo modo, Isaac Newton desarrolló los conceptos mecánicos de fuerza y trabajo por analogía con la emoción del esfuerzo que conlleva empujar y tirar, levantar y bajar, y los cambios ambientales que provocan.

para la acción. Estos datos, ya sean prácticos o teóricos, influirán, por supuesto, en la dirección e intensidad de la voluntad. Sin embargo, el proceso no es tan directo: primero se requiere una *evaluación* . Esta última no es un acto sencillo, sino que implica *concebir escenarios alternativos* , lo que conlleva una proyección mental. Una vez visualizados y evaluados comparativamente los posibles o previstos cursos de acontecimientos, se *elige* cuál de ellos se seguirá.

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

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

Cada etapa de un proceso volitivo puede implicar *actos subsidiarios de voluntad* . La voluntad suele ser «empírica», un proceso de ensayo y error, puesto que no somos ni

omniscientes ni omnipotentes. Se realizan intentos que pueden fracasar. Con perseverancia, otros intentos los reemplazan, los cuales pueden tener éxito. El camino nunca es absolutamente seguro, salvo en segmentos muy limitados de la voluntad. La volición (directa o indirecta) de un evento externo (físico o mental) suele ser el resultado final de numerosos actos *subjetivos* de volición, de los que somos conscientes en diversos grados. Pero, además, una volición externa determinada puede tener que estar precedida por numerosas voliciones *externas* .

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

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

Las emociones influyen en la voluntad en diversos grados, pero en realidad nunca la determinan. Al ser esencialmente «objetos externos» al alma, no pueden condicionarla, salvo como influencias. Es decir, las emociones se perciben, y dicha percepción, a su vez, facilita o dificulta la voluntad del alma. Las emociones, por supuesto, suelen ser consecuencia de actos volitivos; no directamente, sino a través de la causalidad del «primer evento físico» que surge de la voluntad. Por esta razón, nuestras emociones suelen ser resultados finales de nuestras valoraciones; y por eso las equiparamos. Pero dicha equiparación no siempre está justificada, ya que una emoción dada no es inevitable ni invariablemente indicativa de una determinada valoración, puesto que deben tenerse en cuenta los intermediarios físicos.

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

En la práctica, por supuesto, las personas tienen tantas cosas sucediendo en su interior, tanto en términos de entradas como de salidas, que no es de extrañar que las sutiles distinciones que hemos establecido aquí, como la que existe entre alma y personalidad fenoménica, y en particular entre

valoración y emoción, les resulten lejanas y ridículas. Están demasiado ocupadas, demasiado abrumadas. Solo a través de la meditación, cuando uno se distancia y permite que las cosas se calmen considerablemente, puede comenzar a ordenar las cosas y observar su orden.

4. El alcance del libre albedrío

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

Es obvio que incluso el primer evento físico que surge de la voluntad está *sujeto a términos y condiciones naturales* . Hemos sugerido que órganos especializados del sistema nervioso son probablemente necesarios para tales eventos [40]; y dichos órganos dependerían naturalmente de leyes

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

neurológicas, biológicas, químicas y físicas [41]. Si tales órganos están ausentes o dañados, o cuando prevalecen condiciones inadecuadas en ellos, son inoperantes. *El alma no es libre de querer lo que quiera donde quiera en su entorno físico* , sino solo ciertas posibilidades "permitidas" por la ley natural. Este *principio del debido proceso* es la premisa filosófica de la mayoría de las personas, excepto quizás de los locos.[42]

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

Más aún, *las condiciones externas,* sean mentales o físicas, naturales o artificiales, producto de la voluntad de alguna otra alma o almas, que podrían interpretarse como intrusas directas en el agente (es decir, no como influencias, a través

---

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

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

de su conocimiento de ellas), son aparentemente incapaces de hacerlo. Podemos al menos postular tal incapacidad como un principio adicional del libre albedrío. Esta postura es bastante concebible si la expresamos como una *independencia del dominio espiritual respecto de los dominios mental y físico* . Es concebible que, mientras que los dominios físico y mental pueden ser modificados, directa o indirectamente, *dentro de términos y condiciones específicos* , por el dominio espiritual (en nuestro contexto, a través de ciertos actos de voluntad de las almas), lo contrario no sea posible. No es inconcebible que la Naturaleza incluya esta limitación, esta relación unidireccional entre sus dominios.[43]

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

---

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

hace únicamente a través de su cognición por parte del alma, la cual, a su vez, afecta al dominio físico bajo la influencia de dicha cognición.

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

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

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

Pero todo lo que ocurre fuera del alma, nótese bien, no califica esencialmente su libertad de voluntad como tal [44].

La cognición, la voluntad y la valoración no son solo funciones distintivas del alma; presumiblemente son sus únicas formas de funcionar. La cognición del alma no debe confundirse con las operaciones computacionales del sistema nervioso que le sirven de accesorio. La voluntad del alma no debe confundirse con preliminares o consecuencias físicas o mentales. El modo de funcionamiento del alma es la voluntad, es decir, el libre albedrío; presumiblemente ese es su *único* modus operandi: no está sujeta a ninguna causalidad de la naturaleza (los dominios físico y mental), aunque puede verse afectada por la naturaleza a través de la cognición. Pero, por supuesto, su libre albedrío opera solo durante la existencia del alma; pues el alma puede ser generada o destruida por causas naturales (nacimiento o muerte de un cuerpo) [45].

---

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

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

5. CAPÍTULO CINCO

Extraído de *Volición y conceptos causales afines* (2004), Capítulos 11:3 y 16.

1. El ego aborrece el vacío.

Es interesante comparar nuestra conclusión sobre el deseo 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 ende, más deseo, en un ciclo aparentemente interminable). 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 [46], 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» [47]podemos entender la autoimagen (parcial o incluso totalmente errónea) del alma [48]. Es una proyección mental, un conjunto de nociones y suposiciones sobre sí misma, que el alma

---

46 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.

47 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").

48 Resulta interesante observar cómo nos comunicamos con nosotros mismos, a veces en primera persona del singular (yo, mi), a veces en segunda (tú, tu) y, más raramente, en tercera persona (diciendo «uno» o «nosotros», como en este caso). También podemos proyectar, sin palabras, una imagen física de nosotros mismos haciendo o teniendo algo. Todo este discurso, junto con otros acontecimientos, puede añadirse al conjunto que conforma el «ego».

confunde consigo misma [49]. 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 [50], a la que uno se aferra tenazmente creyendo que su pérdida o daño sería insoportable.

Al ser una construcción cognitiva del alma (y no un alma en sí misma), el ego carece *de voluntad propia* (aunque a veces hablemos de él como si la tuviera). No es una entidad separada que compita con el yo, si bien a menudo lo presentamos como tal, pues es una imagen conveniente, una figura retórica útil. Toda supuesta acción voluntaria del «ego» es un acto del alma o del yo, del cual este último sigue siendo plenamente responsable. Sin embargo, la construcción del ego *influye fuertemente* en la mayoría de los pensamientos y acciones del alma, a veces para bien, a

---

49 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.

50 Esto significa, por ejemplo, tratar las apariencias momentáneas como realidades establecidas, o los rasgos transitorios u ocasionales como características de por vida.

menudo para mal, actuando como un velo que oculta el conocimiento y un obstáculo para la voluntad, como un filtro.

Las sensaciones y los sentimientos corporales son componentes fundamentales del yo, y ejercen una influencia particularmente poderosa en la identidad y el comportamiento debido a su enorme e insistente presencia. Pero también entran en juego muchos otros factores, como el constante diálogo interno.

Un problema común hoy en día (tanto en hombres como en mujeres) es mirarse repetidamente en el espejo. Esto no es solo un narcisismo divertido, sino una expresión de la profunda inseguridad del ego y su necesidad de confirmación de la existencia y la identidad, así como una preparación para la proyección social. Un problema similar es mirar fotos o videos de uno mismo y mostrárselos a otras personas.

Nuestro ego también es «relativo» a los demás, ya que proyectamos parte de él (generalmente los aspectos más halagadores, aunque a menudo también aquellos que pueden despertar compasión y caridad) como nuestra imagen social (en parte como una astuta construcción y en parte de forma incidental o accidental). En la medida en que uno logra convencer a los demás de la personalidad proyectada —a través de sus palabras, acciones y apariencia física— refuerza su propia convicción en dicha autoimagen.[51]

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

---

51 La relatividad del ego es, por cierto, una idea extraída de la psicología budista. Sin duda, Oriente es una fuente inagotable de conocimiento humano.

individuo a través de factores fenomenológicos, mientras que este también posee un conocimiento intuitivo (no fenomenológico) de sí mismo. Con los demás, podemos seleccionar lo que queremos mostrar y contar; además, tienden a aferrarse al pasado en lugar de dejarlo atrás, ya que la imagen que se forman de nosotros es acumulativa y bastante rígida.

El ego es esencialmente *inquieto e inseguro* . Prefiere las experiencias placenteras; pero si no las encuentra, buscará igualmente experiencias dolorosas antes que la ausencia total de ellas. Temiendo enfrentarse a su propia vacuidad, buscará sensaciones, pensamientos, distracciones y posibilidades de autoidentificación (por ejemplo, escuchar heavy metal en la radio, ver una película de terror en la televisión, dormirse y soñar, o jugar con alguien). Inventará problemas intelectuales artificiales para tener algo en qué pensar y a través de lo cual expresarse. Creará problemas psicológicos, existenciales o sociales para sí mismo, para tener algo a lo que responder y un papel que desempeñar. Es decir, nuestros problemas a menudo no son accidentales, ni siquiera incidentales, a nuestras búsquedas, sino que constituyen su propósito mismo.

En particular, la necesidad de estímulos del ego ayuda a explicar por qué el ser humano es un animal tan social. Por supuesto, los humanos se necesitan objetivamente: para la supervivencia común, para la procreación, para la crianza de los hijos. Las personas se cuidan, se apoyan y se ayudan mutuamente, trabajan juntas por el bien común y se enriquecen culturalmente. Sin embargo, novelistas, periodistas y psicólogos modernos han promovido una gran dependencia emocional en las personas (lo cual, paradójicamente, a la larga deteriora las relaciones humanas, ya que resulta engañoso). Corregir esta tendencia errónea,

mostrando la subjetividad de muchos vínculos sociales, no es cinismo, sino lucidez y compasión.

La mayoría de las personas se sienten solas rápidamente si están a solas. Si bien esa necesidad de estimulación puede satisfacerse sin compañía (sobre todo al madurar), la forma más sencilla de hacerlo es mediante el intercambio humano. La ventaja reside precisamente en la máxima interacción. Se recibe estimulación sensorial y se tiene con quién proyectar una imagen social. Se actúa, se recibe retroalimentación, se reacciona; casi nunca uno se aburre. Con compañía —un familiar, un amigo, un amante, un colega, incluso un enemigo si fuera necesario— uno siempre se mantiene ocupado y entretenido. Se prefiere una relación agradable y afectuosa; pero uno podría conformarse con una discusión, una pelea o simplemente un paseo por un centro comercial concurrido. Si no se dispone de compañía humana, una mascota servirá.[52]

La motivación detrás de nuestro constante afán por alcanzar objetos de deseo podría no ser más que un intento frenético y desesperado del ego inexistente (es decir, para ser precisos, el yo que se confunde con esta entidad imaginaria) *por afirmarse* mediante estimulantes y «juegos del ego». Esto sería (según dicha tesis) la raíz de todas las compulsiones, sean buenas o malas. Por lo tanto, si lográramos abandonar nuestra engañosa autoidentificación con este yo ilusorio, nos liberaríamos de todas las compulsiones.

---

52 Por supuesto, algunas personas son solitarias contra su voluntad, porque no pueden afrontar los retos de las relaciones. Los ermitaños, por el contrario, evitan el contacto humano o de otro tipo para reducir la estimulación innecesaria y los problemas artificiales que conlleva. Buscan simplificar su vida y su experiencia para facilitar la meditación. Pero algunas personas logran meditar incluso en medio de las distracciones.

Otra explicación que ofrece el budismo es que "la existencia es sufrimiento". El ego, al ser finito, genera necesariamente sufrimiento, pues inevitablemente está sujeto a la frustración, el dolor, el miedo, la ira, el odio, la desesperación, el aburrimiento, etc., ya sea por la presencia de objetos de aversión o por la ausencia de objetos de deseo. Este sufrimiento se expresa emocionalmente, como una especie de ruido de fondo de sentimientos negativos, que subyace en cierta medida a todas nuestras experiencias, incluso a aquellas que superficialmente parecen positivas. Este sustrato negativo, del que a veces somos plenamente conscientes y otras veces solo vagamente, *influye fuertemente* en nuestro comportamiento, llevándonos a pensar y actuar sin cesar, a menudo de forma desviada (como el consumo de drogas), en un intento ciego y desesperado por librarnos de la inexplicable sensación desagradable.[53]

[53] 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 [54]: se refiere a una especie de apego [55]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.

2. Desenredando la mente

¡La genialidad de la psicología oriental! El *Tratado sobre el Olvido Sentado* [56]nos recomienda esforzarnos para que «la mente no se aferre a las cosas». Según esta perspectiva, la

---

54 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.

55 Vea mi siguiente ensayo, *Desentrañando la mente* .

56 Véase *Meditación taoísta* , págs. 84-7. El *Tratado* es “un texto de la dinastía Tang sobre la práctica de la meditación”.

mente ordinaria necesita algún contenido al que aferrarse para poder *actualizarse* . En lugar de dar rienda suelta a los pensamientos (abdicación) o intentar reprimirlos (supresión), recomienda que liberemos nuestra mente repetidamente.

¡Qué acertada es esta descripción de la mente! ¡Explica gran parte de nuestro comportamiento! Consideremos cómo solemos tener siempre algún contenido mental, ya sea una melodía pegadiza, el rostro de alguien que nos atrae, el recuerdo de una conversación reciente, un éxito o una frustración, la anticipación de algún evento o la planificación de alguna acción, reflexiones filosóficas u oraciones piadosas, o cualquier tipo de pensamiento o actividad mental. Constantemente, pensamientos tentadores y aleatorios llegan a nuestra mente consciente desde el subconsciente, para alimentar la rumiación. Los problemas (psicológicos, familiares, sociales, políticos, etc.) se generan subconscientemente para tener algo que resolver, algo en lo que pensar, sentir, hablar y actuar.

Nunca estamos quietos, siempre absortos u obsesionados con algún tema, siempre "reflexionando y meditando". Sentimos la *necesidad* de llenar nuestra mente: de ahí nuestra esclavitud a los periódicos y libros, la radio y la televisión, y otros "entretenimientos" [57], por muy agotadores o debilitantes que sean. La sensualidad —ya sea en forma de sexo o masturbación, de drogas o alcohol, de música rock o techno, o de películas porno, de terror o de acción— es también una manera de alimentar la mente mediante estímulos sensoriales cada vez más intensos, sean placenteros o dolorosos. La mayoría de nosotros no soportamos estar verdaderamente

[57] Para gran beneficio y placer de quienes nos proporcionan el contenido. Saben que, por muy estúpido o falso que sea, estamos enganchados y volveremos por más.

ociosos y tranquilos ni un minuto, salvo en el sueño profundo. E incluso entonces, nuestro pasatiempo consiste en soñar. Incluso la meditación a la que algunos recurrimos se utiliza (principalmente al principio) como otra forma de "ocupar" nuestra mente.

Como una olla de sopa hirviendo, con burbujas de gas que suben a la superficie y estallan, el sustrato de la mente parece estar constantemente excitado por estímulos sensoriales, emociones, reminiscencias e imaginaciones y pensamientos verbales más o menos voluntarios. Un recuerdo puede aparecer al principio como una simple pista, un hilo suelto tentador; curioso, lo tomo y me transporto a las profundidades de la memoria. ¿Por qué me llamó este recuerdo? Muy a menudo, por una asociación lógica o incidental con un recuerdo, una sensación, una emoción, una imaginación o una reflexión previa. Se forman cadenas de pensamiento a medida que nos enredamos cada vez más. Como monos que se balancean de rama en rama, nos aferramos a un elemento y luego a otro más o menos relacionado; ¡y así vagamos sin cesar por el bosque de la mente!

El *Tratado* enseña que, para liberarnos de tal tormento, debemos evitar la tendencia de la mente a fijarse en las cosas. *Nuestra atención (consciente o subconsciente) se aferra a las cosas, a todo lo que encuentra. Cuando la despegamos de una cosa, automáticamente encuentra otra a la que adherirse.* Es análogo a una ventosa o un imán que, al separarlo de algo, se adhiere inmediatamente a otra cosa. Así, uno siempre está «absorbido» en algo, como si temiera tener que enfrentarse a sí mismo a solas. Esta imagen de la psicología humana es muy poderosa e instructiva.

Practicar la «ausencia de pensamientos», el «vacío mental» no significa intentar ser vacío e insustancial todo el día, sino más bien tener una conciencia ágil, que no se aferra compulsivamente a cualquier cosa solo por el mero hecho de llenar la mente, sino que se despliega con inteligencia. Si la consciencia es realmente necesaria, se proporciona con flexibilidad. Si no hay una necesidad real, uno puede regresar sin esfuerzo a la calma y la tranquilidad interior.

Por supuesto, esta práctica inteligente implica renunciar a deseos y hábitos con los que uno se ha identificado durante mucho tiempo. No sirve de nada pensarlo o hablar de ello; ¡hay que *hacerlo* ! Simplemente, di «no» a toda tontería. La meditación sentada es de gran ayuda, ya que desarrolla la serenidad que necesitamos para ver las cosas con perspectiva y tomar las medidas necesarias.

Con la práctica, he descubierto que si, al despertar por la mañana, uno resiste la tentación de *agitar* la mente con pensamientos superfluos, especialmente negativos, le resulta más fácil descansar con serenidad (y quizás con buen ánimo) durante todo el día. Es un atajo: en lugar de permitir que los pensamientos dispersos proliferen y luego tener que calmar la mente, es inteligente hacer un pequeño esfuerzo de autocontrol desde el principio.

Los pensamientos negativos pueden surgir a raíz de un sentimiento negativo difuso, en un intento por comprenderlo y liberarse de él; aun así, se puede resistir la tentación de reaccionar de esa manera y darle tiempo al sentimiento para que se disipe naturalmente. El ego tiende a identificarse con esta emoción desagradable y la utiliza como punto de partida para pensamientos de frustración, odio, miedo o desesperación, etc. Pero todo esto no son más que excusas

para la actividad mental, y es prudente cultivar la calma y la ecuanimidad interior.

Nuestra manera habitual de afrontar el mundo es muy egoísta, egocéntrica o vanidosa: todo, cualquier cosa o acontecimiento, se *relaciona con nosotros* de una u otra forma. Nos vemos afectados por cada situación. En la meditación, después de un tiempo, nuestro ser se vuelve transparente: más desinteresado, indiferente y humilde. Las sensaciones, las emociones, los recuerdos, las fantasías y los pensamientos van y vienen, pero no nos aferramos a ellos, porque no les damos tanta importancia.

3. abstracto *frente al* yo concreto

Finalmente logré concebir (a nivel teórico, sin hacer afirmaciones personales sobre la experiencia directa en cuestión) cómo la idea budista de la "vacuidad" del yo (en los sujetos, y de hecho en los objetos de la conciencia) podría presentarse de manera convincente y argumentarse consistentemente, cuando leí el siguiente pasaje del ***Yoga Sutra de Patanjali*** [58]:

> *"Una sucesión de conciencias, que generan una vasta gama de percepciones distintivas, parecen consolidarse en una conciencia individual" (IV, 5).*

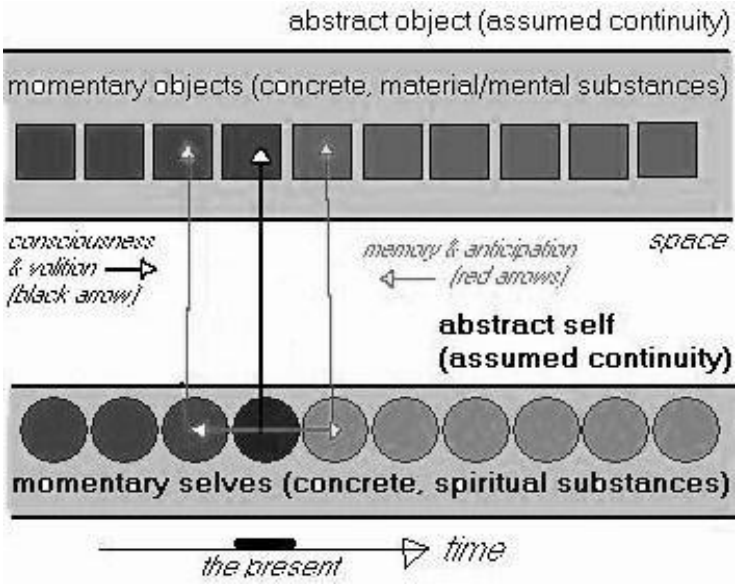
Se me ocurrió que las exigencias lógicas de que cada evento de conciencia requiere un sujeto (es decir, un alma consciente) así como un objeto (es decir, el contenido de la conciencia), y que cada evento de voluntad requiere un agente así como un acto, aún podrían cumplirse en el

---

[58] Este texto está disponible en el momento de su redacción en ***www.arlingtoncenter.org*** .

contexto de la "vacuidad" del yo, si asumimos el esquema de la Figura 4, a continuación.

Figura 4. Cómo los sujetos y objetos momentáneos dan lugar a abstracciones .



Nota: Esta es una ilustración muy esquemática, para facilitar el debate. El yo no posee cualidades fenomenológicas en nuestra experiencia; por lo tanto, todas sus características espaciales aquí son meramente simbólicas. El dibujo no pretende asignar una forma y un tamaño específicos al alma concreta o abstracta (respectivamente, a los círculos sucesivos y al tubo virtual que los une), ya que el yo no tiene

> extensión. Del mismo modo, el espacio entre el sujeto y el objeto no debe considerarse literal, puesto que el yo no tiene ubicación ni distancia [59]. La flecha negra simboliza la conciencia y la voluntad, que exploran y modifican objetos externos al alma; mientras que las flechas rojas son representaciones virtuales de la memoria y la anticipación que alcanzan el pasado o el futuro, respectivamente, a través de la continuidad del alma o, al menos, de la sucesión de momentos del alma (más sobre esto más adelante).

Como he argumentado en **Ilógica budista** y en **Fenomenología** *, la conciencia debe entenderse como un sujeto y un objeto. Cuando algo aparece, aparece *para* alguien. De lo contrario, simplemente existe; no «aparece». Patanjali parece estar de acuerdo con la postura objetivista implícita cuando escribe más adelante:

> *"Pero el objeto no depende de las percepciones [diferentes de las personas]; si así fuera, ¿qué le sucedería cuando nadie lo estuviera mirando?" (IV, 16.)*

Partiendo de la premisa de la existencia de un sujeto de conciencia, y de un agente de voluntad —es decir, yo en mi caso, tú en el tuyo—, surge la pregunta: ¿cómo se conoce a esta entidad? No parece manifestar cualidades fenoménicas, es decir, no es perceptible por ninguno de los sentidos

---

59 Solemos ubicar el yo o el alma en nuestro cuerpo (incluida la cabeza), porque parece estar en el centro de todas nuestras experiencias sensoriales (detrás de los ojos, entre las orejas, en la nariz, debajo de la lengua y la piel), y porque nuestra imaginación y nuestros pensamientos verbales parecen tener lugar dentro de la cabeza.

materiales ni en los modos análogos de la mente. ¿Se conoce, entonces, únicamente por inferencia conceptual a partir de los fenómenos percibidos? No —como he argumentado en esos trabajos—, esto no bastaría para explicar cómo experimentamos rutinariamente el autoconocimiento, es decir, nuestra conciencia de nuestros actos *individuales* de percepción y concepción, intuiciones lógicas, elecciones y voliciones, preferencias y sentimientos.

Por lo tanto, no solo debemos tener *un conocimiento teórico general del yo, sino también acceso directo a él de forma constante* . Dado que este acceso directo no puede subsumirse bajo el término «percepción» —al carecer de evidencia fenoménica en la que basarse—, debe denominarse de otra manera, por ejemplo, «intuición». Además, puesto que el yo, como sujeto (o agente), carece de las cualidades perceptibles de los objetos (incluidos los actos), debe distinguirse de ellos en cuanto a su sustancia. Mientras que los objetos (o actos) concretos se denominan «materiales» si son sensoriales o «mentales» si son imaginarios, los sujetos (o agentes) concretos se denominan «espirituales» (almas).

Hasta que el texto de Patanjali me reveló la siguiente idea, asumía que todo esto implicaba que el alma debía ser una entidad que existiera continuamente durante un período prolongado. En tal caso, la concepción budista de que el alma está «vacía» de sustancia no podía expresarse conceptualmente ni sostenerse lógicamente. Pero ahora comprendo que es posible una postura intermedia que reduce el aparente conflicto entre la construcción teórica y la supuesta experiencia mística.

Esta reconciliación es posible si distinguimos claramente entre la existencia *momentánea e intuida del* **alma concreta y la** existencia *continua y* supuesta del **alma abstracta** . La

misma distinción puede aplicarse al objeto: la percepción solo revela la existencia concreta del objeto momento a momento, mientras que la aparente unidad entre sus manifestaciones momentáneas es producto de la abstracción.

haya coherencia lógica, basta con que postulemos una sustancia espiritual momentánea y concreta que sea consciente *en ese momento* de una sustancia material o mental momentánea y concreta; o, asimismo, que *en ese momento* desee cambios en la materia o en la mente.

En lo que respecta a la consciencia, el alma momentánea puede, *en el momento de su existencia,* intuir tanto sus propios actos o tendencias (cogniciones, voliciones y evaluaciones), como momentos *pasados* de su experiencia con objetos, el yo, etc. (en la medida en que dicho pasado se inscribe como memoria en el presente), así como momentos *futuros* similares (por anticipación, es decir, por proyección imaginativa presente). De igual modo, en lo que respecta a la volición, el alma momentánea desea todo aquello que hace en el momento presente de su existencia, sin necesidad de momentos pasados o futuros para ello. Todo esto se pretende y, con suerte, se aclara en el dibujo anterior.

Cada yo momentáneo existe mientras está en el presente, pero al momento siguiente es efectivamente otro yo momentáneo que existe. Sin embargo, cada yo momentáneo, al ver en ese momento su *unidad de forma* con los yoes momentáneos precedentes y siguientes, obtiene la falsa impresión de que es *uno* con ellos, es decir, puede identificarse con ellos como expresiones o partes anteriores y posteriores de sí mismo. Así, surge la noción ilusoria de que se extiende en el tiempo, debido a una confusión entre el yo abstracto y la suma de los yoes concretos. De manera similar,

mutadis mutandis, con respecto a los objetos, ya sean mentales o materiales.

Según esta perspectiva, basta con suponer que las huellas del pasado se transmiten al presente mediante una especie de «memoria» inscrita en los sucesivos sujetos concretos presentes o en los objetos de su entorno. Por lo tanto, no existe ninguna necesidad lógica de suponer que los distintos momentos estén unidos en un alma *concreta continua* y en objetos concretos continuos de la conciencia. Podemos considerar igualmente que las aparentes unidades de sujeto (o de objeto) a lo largo del tiempo se deben a similitudes *abstractas* entre almas (u objetos) concretos meramente momentáneos.

Esto se comprende fácilmente con *la imagen de una ola en el mar* . Al deslizarse sobre la superficie del agua, visualmente parece una masa continua. Sin embargo, al reflexionar, sabemos que el agua que la compone se reemplaza constantemente por agua que se encuentra más adelante en su recorrido. Es decir, contrariamente a lo que parece, el agua que constituye la ola no se desplaza con ella, sino que simplemente sube y baja. La ola es, por lo tanto, una mera abstracción, una proyección mental basada en la percepción repetida de una forma determinada a lo largo del tiempo.

Pero cabe señalar que esta analogía no es perfecta. En el caso de una ola, cada porción de agua a lo largo de su trayectoria existe antes de que la ola la atraviese y continúa existiendo después. En cambio, en el caso de un sujeto u objeto en el tiempo, el presente es el único punto donde la existencia es real: el pasado ha dejado de existir y el futuro aún no existe.

En el verso citado inicialmente, Patanjali parece asumir que el tiempo se divide en «momentos» discretos de cierta duración. Esto contradice la suposición de los físicos

modernos de que el tiempo es un continuo infinitamente divisible. Los siguientes versos parecen confirmar que su postura es que la continuidad es ilusoria:

> *«El pasado y el futuro son inmanentes en un objeto, existiendo como sectores diferentes en el mismo flujo de sustancias experienciales» (IV, 12). «Sus transformaciones tienden a fusionarse, dotando a cada nuevo objeto de una cualidad de sustancialidad» (IV, 14).*

Y más adelante, de forma más explícita:

> *"Se puede ver que el flujo es en realidad una serie de eventos discretos, cada uno correspondiente al instante más insignificante de tiempo, en el que una forma se convierte en otra" (IV, 33).*

Pero creo que, en última instancia, en el contexto actual, importa poco si asumimos que el tiempo comprende una sucesión de eventos separados o un flujo ininterrumpido. Pues podemos aplicar la ilustración y el análisis anteriores en ambos casos, es decir, tanto si asumimos que la serie de círculos o cuadrados son meramente contiguos como si se superponen infinitamente. Quizás podríamos explicar el «momento» de Patanjali como la amplitud temporal que la conciencia de un sujeto determinado es capaz de abarcar de una sola vez. Es decir, tal vez el tiempo sea continuo, pero nuestra conciencia funcione subjetivamente en fragmentos discretos.

Lo importante es que ahora podemos aceptar *dos* tesis o constructos teóricos en relación con los datos proporcionados.

- Una de ellas es la de la conciencia ordinaria, que presupone que subyacente al yo abstracto hay una

entidad concreta continua (igualmente, con respecto a un objeto abstracto).

- La otra concepción es la que defienden los budistas en relación con la meditación profunda: que la continuidad abstracta no se sustenta en una continuidad concreta (sino solo en una sucesión de eventos discretos); es decir, que la continuidad aparente no es real, sino ilusoria. O, dicho de otro modo, que el yo abstracto (o, de igual modo, el objeto abstracto) está «vacío».

En esta etapa, no es necesario juzgar entre estas dos teorías. Lo que nos interesa es que *ambas son compatibles con* la exigencia de que la conciencia implique tanto un sujeto como un objeto.

Pero en ambos casos, el alma *concreta no está* «vacía»; subyace al menos una entidad momentánea. En otras palabras, el «alma concreta momentánea» es el punto en común tanto de la mentalidad ordinaria (que, sin embargo, unifica diferentes momentos en un único «alma concreta continua») como de la afirmación budista (que rechaza tal unificación, considerando la aparente continuidad como meramente abstracta).[60]

Cabe destacar que no es necesario recurrir a ninguna doctrina lógica especial para explicar la afirmación de que un concepto abstracto puede no estar fundamentado en una unidad concreta. Un ejemplo de esta suposición se encuentra en la visión común de que un concepto *de clase* o nombre común se refiere a una característica compartida sin implicar

60 En cualquier caso, si deseamos defender un monismo último, podemos imaginar todas las instancias de sujeto y objeto, y la conciencia que las relaciona, como "burbujas" que surgen momentáneamente en un sustrato unitario subyacente de toda la existencia.

(contrariamente a la idea platónica) que se refiera a un arquetipo real suspendido en algún lugar. Esto contrasta con el concepto *individual* o nombre propio, que generalmente se interpreta como que todos los objetos que agrupa y etiqueta son manifestaciones o facetas en el espacio y el tiempo de una sola entidad. El siguiente es un ejemplo más específico:

Si pienso en "mí mismo" en el sentido más amplio, incluyo todas las sensaciones que siento en diferentes momentos y en diferentes partes de mi cuerpo, la vista de mi piel, el sonido de mi voz, los pensamientos en mi cabeza, etc. Aunque estos factores están dispersos en el tiempo y el espacio, los considero como "un individuo" llamado Avi Sion. Además, cada fragmento de mi vida es algo diferente del anterior: el aire en mis pulmones, la comida en mi estómago, la sangre en mis venas, etc., están en constante movimiento. De igual modo, en el espacio: ninguna sección transversal de mí es comparable; los órganos difieren, muevo mis brazos y piernas, etc. Aun así, normalmente pienso en mí como singular; es decir, la abstracción "Avi Sion" se considera en este caso como referida a una "salchicha" concreta en el espacio-tiempo. De manera similar, si pienso en otro ser humano o en tu perro mascota o en mi coche.

En cambio, si pensamos en las «clases» con nombres comunes como «seres humanos», «perros» o «automóviles», no existe ninguna intención (salvo en el caso de los platónicos) de unificar todas las instancias en un único metaindividuo. Así pues, solemos admitir que existen conceptos abstractos sin un referente concreto, es decir, que simplemente implican una *semejanza* entre dos o más referentes concretos. La proposición budista es, sencillamente, que esta última comprensión también es aplicable al caso de los «individuos».

La discusión se complica si consideramos con mayor detenimiento el factor tiempo. En primer lugar, en nuestra ilustración anterior, la flecha que simboliza la conciencia y la voluntad es perpendicular a la flecha del tiempo; pero esto implica sincronicidad, es decir, que estas relaciones no requieren tiempo para vincular sujeto y objeto (externo), o agente y acto (externo). Quizás sería más preciso suponer un retraso, de modo que la conciencia observa actualmente lo que ya está ligeramente en el pasado y la voluntad afecta finalmente lo que aún está ligeramente en el futuro; es decir, tenemos dos flechas divergentes. Pero tal suposición es problemática, ya que la premisa de la discontinuidad es que no existe un tiempo intermedio, ningún ser entre los momentos mostrados; es decir, que el momento presente es una unidad indivisible.

En segundo lugar, hemos asumido con demasiada facilidad que la memoria y la anticipación pueden funcionar de alguna manera a través del tiempo, incluso considerando cada momento como esencialmente independiente del anterior o del siguiente. La ilustración anterior sugiere que la memoria recorre el proceso a través del conocimiento del pasado cuando este era presente, junto con una transferencia de información del sujeto pasado al sujeto presente. Sin embargo, nuevamente, con respecto a la retrospección, sería inapropiado, dada la premisa de discontinuidad, proponer que el movimiento de información (comunicación) ocurre de un momento a otro, en la dirección del tiempo. De manera similar, la anticipación no puede considerarse como una visión prospectiva o anticipada del futuro mismo, y sin embargo, cuando proyectamos mentalmente una predicción (por ejemplo, cuando lo deseamos), la dirigimos hacia un futuro aún inexistente; esto es aún más problemático, ya que

parece implicar un movimiento de información en contra de la dirección del tiempo.

Ante tales objeciones, algunos filósofos budistas replicarían que no existe espacio ni, por lo tanto, desfase temporal entre sujeto y objeto, puesto que ambos se encuentran en una misma «mente»; o bien, que todos los momentos temporales son, de hecho, uno, siendo todas ilusiones de esa única «mente». Sin embargo, teóricos budistas menos radicales enfatizarían que la tesis de la discontinuidad no se limita a afirmar que los eventos concretos (de sujeto u objeto) sean discretos, sugiriendo una sucesión de sucesos espontáneos y sin relación entre sí. No, aún existe algún tipo de «continuidad» que debe tenerse en cuenta. Se trata del componente «kármico»: la idea de que cada evento sucesivo en una serie está *causalmente determinado* por el precedente (y por todos los factores ambientales).

El significado exacto de esto es objeto de debate. Se puede discutir, por ejemplo, si se admite el libre albedrío o si se implica el fatalismo. Pero, de forma más radical, si, como afirman los budistas, «todo está causalmente conectado con todo», el concepto de causalidad pierde todo sentido, *puesto que no queda distinción alguna entre causas y no causas, ni entre tipos y grados de causalidad* . En resumen, si bien la idea parece plausible si recurrimos a la imagen de una ola (donde la «energía» —otra abstracción, cabe destacar— se considera que se transmite a través del agua), nos resulta difícil encontrar una definición o desarrollar una comprensión detallada de la causalidad que se corresponda con la perspectiva budista.[61]

Otro aspecto a considerar es el epistemológico. Partiendo de la base de que nunca experimentamos nada más que el presente inmediato, es decir, que las reminiscencias y las anticipaciones son

---

61 Analizo estas cuestiones con más detalle en mi libro *La lógica de la causalidad* , capítulo 16.3.

eventos presentes que nos absorben y nos dan la impresión de transportarnos al pasado o al futuro, surge la pregunta: ¿cómo saben los budistas sobre el karma, es decir, que el presente es un efecto del pasado y el futuro una consecuencia del presente? Me parece que solo pueden alegar una legitimidad *aductiva* para su interpretación kármica; en otras palabras, ¡poco más que la base epistemológica de la suposición común de esencias y almas continuas! Por aductivo, me refiero a partir de una base empírica, postular una cierta extrapolación a partir de ella, a modo de hipótesis coherente que se puede comparar con otras hipótesis. Es decir, la teoría kármica es tanto una «construcción conceptual» como la teoría de la continuidad que pretende reemplazar.

La tesis de la discontinuidad me parece menos creíble que la de la continuidad, porque sugiere que todo el universo (independientemente de su naturaleza o tamaño) desaparece y reaparece instantáneamente, o se destruye y se recrea, en cada instante. Esto significa que, en lugar de tener que explicarlo una sola vez, tenemos que encontrar una nueva explicación en cada momento; y, por supuesto, no tenemos tiempo para eso en ningún momento.

Además, no solo necesitamos explicar la *existencia repetida* del universo, sino también su aparente *similitud* en cualquier momento con momentos anteriores, ya que siempre parece contener rastros del pasado (por ejemplo, huellas en la nieve, fósiles paleontológicos, recuerdos mentales o registros fotográficos) comparables al presente (por ejemplo, te pareces a como te recuerdo).

Finalmente, por supuesto, llega la cuestión más compleja de *la causalidad* , que explica por qué entidades similares en situaciones similares parecen comportarse de manera similar (*regularidad*) y, aún más difícil, por qué algunas entidades individuales parecen estar vinculadas de diversas maneras a eventos individuales (*responsabilidad*). La tesis de que

existe cierta continuidad a lo largo del tiempo requiere, por lo tanto, menos explicación; y, al ser más simple, resulta aductivamente preferible.

Así pues, aunque todo lo que experimentamos del yo y del mundo es, en efecto, momentáneo, la hipótesis de la continuidad sigue siendo concebible e incluso más probable. El hecho *epistemológico* de la transitoriedad de todos los fenómenos e intuiciones no excluye, por sí mismo, la posibilidad *ontológica* de ciertas continuidades entre ellos.

Es cierto que el «yo» en particular solo tiene una existencia presente, sin pasado ni futuro dentro del presente, ya que los recuerdos y las imaginaciones (incluidas las proyecciones del futuro) se ubican fuera del alma, en la mente, y se almacenan en el cerebro. De hecho, incluso las impresiones presentes que el alma tiene de sí misma (por intuición), de su mente (por percepción interna) y de su cuerpo físico y entorno (por percepción sensorial), son susceptibles de considerable duda, pues suelen ser muy transitorias y no siempre claras o memorables.

Además, dado que el alma no tiene información sobre sí misma ni sobre el mundo exterior dentro de sí misma, hay cierta justificación para considerar el pasado y el futuro como esencialmente "ilusorios", como lo hacen los budistas [62]. Este último término podría considerarse algo hiperbólico, con la intención de enfatizar el argumento de que son, *en el mejor de los casos, ilusorios. Construcciones inductivas* . El llamado «pasado» se construye a partir de impresiones presentes del presente y aparentes «recuerdos» presentes de algún «pasado»; pero, a juzgar por los procedimientos de verificación en el presente, el supuesto pasado suele ser *más*

62 La contemplación de esta ilusión se llama, creo, *samapatti* .

fantasía y autoengaño que una estimación justa de lo que fue. De manera similar, y aún más en el caso del «futuro», que no solo se refiere al pasado y presente aparentes, sino también a intenciones incipientes de la propia voluntad y la de los demás (que pueden o no llegar a concretarse).

Sin embargo, las dudas razonables que puedan surgir sobre el presente, el pasado y el futuro del yo y su entorno no pueden llevarse al extremo, pues ello implicaría una contradicción lógica en la propia afirmación de la duda. Por lo tanto, debemos admitir que, dondequiera que se manifieste la conciencia, esta se basa en *ciertas* certezas, lo cual no implica necesariamente una certeza absoluta. Las construcciones inductivas que conforman la mayor parte de nuestro «conocimiento» pueden ser erróneas, pero es necesario admitir (para mantener la coherencia) que tienden progresivamente a la verdad.

4. Diversas reflexiones sobre el alma y Dios

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

Ontológicamente, la naturaleza perecedera o imperecedera del alma no parece relevante para el estudio de sus capacidades cognitivas, volitivas y evaluativas. Epistemológicamente, ¿cómo podríamos saberlo con certeza? Si no existe contradicción entre ambos conceptos, ni conocimiento inmediato evidente al respecto, debemos recurrir a generalizaciones e hipótesis para establecerlo. Desde un punto de vista filosófico, el alma puede ser efímera

o inmortal; ambas cosas por igual. Algunas almas pueden ser efímeras en distintos grados (animales, humanos), otras inmortales (al menos la de Dios). No existe ninguna ley de causalidad ni de conocimiento que exija que todos los sujetos o agentes sean imperecederos o envejezcan por igual.

La mortalidad parece estar más justificada empíricamente, ya que es evidente que las personas y los animales mueren físicamente. Si el alma es un epifenómeno de la materia, probablemente sea mortal. La inmortalidad implica, literalmente, una eternidad de existencia, y no simplemente una vida después de la muerte durante un tiempo; esta parece una hipótesis muy improbable, a menos que nos remitamos a la tesis religiosa de que el alma se origina en Dios y finalmente se fusiona con Él, o ideas similares. La cuestión permanece abierta y especulativa para siempre (es decir, mientras existamos).[63]

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

---

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

sustantivo con un mismo referente) es Eterno. Pero, por otro lado, lógicamente, así como provenimos de Dios antes de llegar al Edén, quizás después de la era mesiánica regresemos a Él.

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

La noción de alma tiene, sin duda, una historia. No pretendo conocerla a fondo, solo puedo intuirla. Los historiadores consideran que la idea de un alma personal es bastante reciente, datando aparentemente de la época en que los humanos comenzaron a enterrar a sus muertos o a deshacerse de ellos ritualmente. Mucho más tarde, los filósofos (en particular Aristóteles [64]) desarrollaron la distinción jerárquica

---

64 Esta distinción fue adoptada posteriormente por místicos judíos, quienes utilizaron los términos *ruach, nefesh y neshamah* (aunque parecen interpretarlos de maneras muy divergentes, por

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

El budismo (o al menos algunas de sus corrientes) negaba la existencia real del alma, considerando el «yo» aparentemente en el centro de la conciencia individual como una ilusión [65].

---

muy convenientes que resulten, probablemente porque los términos no están claramente definidos y parecen intercambiables en la Biblia, de la cual se extraen). Ideas similares se encuentran en otras culturas, pero, una vez más, solo puedo conjeturar sobre su origen.

65 Sin embargo, si examinamos algunos de los argumentos presentados en apoyo de la afirmación de la no-identidad, ¡su ilógica es flagrante! Esto es particularmente cierto en el pseudo-razonamiento del filósofo más destacado de la escuela Madhyamika, el indio Nagarjuna (siglo II d . C.). Para dar un ejemplo que encontré recientemente en un libro del Dalai Lama (págs. 54-5): "Los vaibhashikas, por lo tanto, entienden el nirvana final en términos de la cesación total del individuo. Una objeción bien conocida de Nagarjuna… [si es así] nadie alcanza jamás el nirvana, porque cuando se alcanza el nirvana el individuo deja de existir". Nagarjuna es un bromista al que le gusta jugar con las palabras (véase mi *libro Ilógica budista* para muchos más ejemplos). Aquí sugiere que el «logro» solo es concebible a través de la alteración (donde el sujeto permanece esencialmente el mismo, aunque cambia superficialmente). Pero lógicamente es perfectamente concebible que el individuo desaparezca al alcanzar el nirvana: eso sería simplemente un caso de mutación (donde el sujeto que existió en un momento dado se convierte en algo completamente distinto posteriormente). No hay nada absurdo en la postura vaibhashika mencionada. (Cabe señalar, de paso, que dicha postura es análoga a la idea teísta de la fusión con Dios, mencionada anteriormente).

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

Así, la «séptima conciencia» puede equipararse, a grandes rasgos, al concepto ordinario de alma presente, aunque se la considere ilusoria [66]; y la «octava conciencia» puede compararse, en última instancia, con el concepto religioso de un alma que pasa de un cuerpo a otro, si bien se implica una transmisión de potencialidad en lugar de la perpetuación de la existencia real. Esta serie podría completarse con la noción del «fundamento original» o «fundamento causal» de la conciencia y la existencia, el Nirvana de la unidad de mente y la ausencia de mente, que podría considerarse relacionado con nuestro concepto de Dios. Aunque los budistas probablemente lo negarían, la analogía parece pertinente, ya que muestra la recurrencia y uniformidad de ciertos conceptos en todas las culturas humanas.

Otra cultura india, el hinduismo, así como otros pueblos y filosofías, consideran a Dios de forma más directa como el Alma del universo, la raíz común de todas las almas

---

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

particulares. En el judaísmo y religiones afines, Dios se proyecta como una Presencia consciente que supervisa (en un sentido cognitivo y volitivo, y en el sentido evaluativo de legislador) el mundo entero, del mismo modo que cada uno de nosotros tiene un alma que rige su propio mundo. Algunos sugieren, como ya se ha mencionado, que nuestra propia alma no es más que una chispa [67]que surge de la de Dios.

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

Los pueblos que vivían en estrecho contacto con la naturaleza (como los indígenas de Norteamérica) solían percibir una divinidad *indiferenciada* en toda la vida y, de hecho, en toda la naturaleza. Todo tenía alma: un arroyo murmurante o un océano rugiente, una montaña majestuosamente inamovible, una piedrecita rodando cuesta abajo, el Sol, la Luna, el vasto cielo, un día azul, otro gris y lluvioso, nubes que se desplazaban y truenos en el cielo, el viento que acariciaba el bosque, un capullo que florecía, un águila que se elevaba, un puma errante, ratones de campo que se dispersaban, un pez que saltaba. Dios estaba presente en todas partes.

Es posible que con el tiempo estas ideas se concretaran, dando lugar a la noción de «espíritus» *individuales* que residían en una piedra, un árbol, un río o una montaña. Se

---

[67] La idea de una "chispa" proviene de la filosofía cabalística luriana.

creía que cada cosa poseía conciencia y voluntad, tal como las personas intuían estos poderes en sí mismas (probablemente mucho antes de nombrarlos). Entonces, las personas podían intentar comunicarse con los cuerpos inanimados como lo hacían con los animales; por ejemplo, para pedir respetuosamente permiso para interactuar con ellos de alguna manera. O tal vez tenían que engañarlos o luchar contra ellos para que hicieran lo que deseaban. Finalmente, estos pequeños y dispersos «dioses» fueron llevados a casa o, al menos, representados en ídolos de piedra o madera (como aparentemente ocurría en África).

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

Finalmente, al parecer gracias a los hebreos, nació *el monoteísmo* , es decir, la creencia en un único Dios espiritual universal. Fundado por el patriarca Abraham, el judaísmo se convirtió en una religión nacional más organizada unos siglos después [68]. Con el tiempo, a través del cristianismo y el islam, ambos derivados posteriores del judaísmo, el monoteísmo abstracto se impuso en gran parte del mundo. El cristianismo está más cerca del judaísmo que el islam en algunos aspectos, y más lejos en otros. El primero se basa

---

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

más explícitamente en detalles textuales judaicos, mientras que el segundo los utiliza más como un punto de partida tácito. El cristianismo conserva algunas ideas e imágenes concretas relativas a su fundador, Jesús, mientras que el islam, al igual que el judaísmo, rechaza toda deificación o representación de este tipo.

Aún hoy, en la India, por ejemplo, el panteón de dioses y la omnipresencia de sus imágenes resultan sorprendentes. Si bien el hinduismo también alcanzó hace mucho tiempo la idea del monoteísmo abstracto, no lo ha hecho exclusivo. El budismo, por su parte, alcanzó un alto nivel de abstracción, pero sin personalizarlo como Dios (al menos no originalmente, aunque muchas ramas budistas han identificado en la práctica al Buda fundador con Dios). Esto concuerda con la doctrina budista de que incluso el alma humana está, en última instancia, «vacía» de personalidad. Sin embargo, los budistas han permanecido influenciados por la idolatría antigua, como lo demuestran las estatuas de Buda que veneran (y en las que, por lo tanto, proyectan mentalmente el «alma») [69].

El monoteísmo judío no se centra en que Dios sea el Alma de la Naturaleza. A veces se dice que la Naturaleza (*hateva) es uno de los «nombres» de Dios, pero esto se interpreta (por ejemplo, por Maimónides) como que la Naturaleza está*

---

69 Para ser justos, es posible que para algunos practicantes de meditación, las estatuas e imágenes planas no sean objetos de culto, sino meras ayudas para alcanzar la quietud, el silencio y la concentración que representan. Habría que preguntar a cada practicante cuáles son sus verdaderas intenciones. Aun así, parece probable que alguien que empieza con la intención de imitar, desarrolle un apego emocional al objeto representativo y termine personificándolo y rindiéndole pleitesía. Lo cual, en mi opinión, es, cuanto menos, absurdo.

bajo el poder de Dios. En el judaísmo, Dios es absolutamente abstracto y carece de cualquier manifestación concreta : no se encarna en forma humana ni en ninguna otra, y no hay nada que pueda representarse mediante una imagen. O, más precisamente, Dios es puramente espiritual y nunca material. Sin embargo, es el Creador del mundo natural y permanece omnisciente y omnipotente en él. Omnisciente, no solo en el sentido de conocer generalidades (como sugirió Aristóteles), sino también en el sentido de conocer cada detalle; y, por lo tanto, capaz de ejercer la providencia hasta el último detalle, como corresponde a la omnipotencia.

Esto es análogo al alma humana, que no posee aspectos fenoménicos [70]propios, aunque es capaz de conocer e interactuar con el mundo fenoménico. Sin embargo, la analogía no es completa, puesto que el judaísmo enseña que el mundo no es el cuerpo de Dios, y además que los seres humanos no crearon sus propios cuerpos, sino que Dios creó tanto sus cuerpos como sus almas (Génesis 2:7).

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

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

---

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

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

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

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

Como filósofos, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la razón de ser de la veneración de estatuas u otras representaciones? ¿Considera el devoto que el objeto material (o mental) es en sí mismo aquello que venera (fetichismo), o que contiene la

divinidad a la que se dirige, o que es una emanación de ella o un canal hacia ella? ¿O acaso el objeto concreto en cuestión simplemente sirve como recurso mnemotécnico o como un medio conveniente para centrar la atención personal en una divinidad que lo trasciende?

Para saberlo con certeza, habría que adentrarse en la mente de las personas (ya que sus introspecciones y relatos orales no son necesariamente fiables). Sospecho que existe una amplia gama de actitudes entre las personas: algunas imaginan una interpretación más literal, otras son más conscientes de las posibles distinciones. La cuestión espiritual es: ¿esta práctica «pesa» el alma, impidiéndole «elevarse» a lo informe?[71]

> Debo añadir que sospecho que quienes creen en alguna encarnación de Dios, en dioses o ídolos, e incluso ateos o agnósticos, *a menudo, o al menos ocasionalmente* , elevan sus oraciones al cielo, con la intención de invocar o agradecer a Dios. Es decir, la adhesión en principio a alguna doctrina no monoteísta, o casi monoteísta, no excluye la intuición y la práctica ocasionales del monoteísmo. La cuestión aquí no reside en el nombre culturalmente específico que se le da a la Deidad, ni en las construcciones

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

> teóricas que suelen asociarse a ese nombre, sino en la intención real del alma que ora en ese momento. Creo que todos o la mayoría de los seres humanos comparten esa comprensión y reacción.

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

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

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

6. CAPÍTULO SEIS

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 8 y 9.

1. El yo individual en el monismo

Si aceptamos la tesis monista [brevemente descrita en los capítulos anteriores], 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* .[72]

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

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

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

---

72 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.

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).[73]

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

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

---

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

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.[74]

---

[74] 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

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

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

---

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.

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» [75]y, de este modo, otorgan prestigio a su

[75] 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

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 «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

---

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* .

igualmente a los datos disponibles están en igualdad de condiciones ante el juicio científico.

2. La impresión de uno mismo

¿Qué entendemos por " **el yo** "? Este término se refiere principalmente a ***aquello que parece Cognición, voluntad y valoración*** en cualquier momento dado. Es decir, estas funciones parecen emanar, en cualquier momento dado, de un único punto o lugar, en lo profundo de las experiencias corporales y mentales de cada uno, a las que llamamos «yo», «mí» o «mí mismo».

El yo es el consciente, el que experimenta, el que siente, el que imagina, el que concibe y piensa, el que desea, el que anhela o espera, el que actúa, etc., o el que se abstiene de tales funciones. Así, el yo es el Sujeto de la conciencia, el Agente [76]de los actos volitivos y el Evaluador de los juicios de valor.

Es un error de observación afirmar que las cogniciones, voliciones y valoraciones pueden ocurrir sin que una "persona" realice el acto de conocer, querer o valorar. La observación clara y honesta reconoce que la naturaleza distintiva de estos eventos radica en su relación con el yo.

---

[76] Cabe destacar que el término «agente», tal como se usa aquí, se refiere simplemente a «quien actúa»: el autor de la acción, el que realiza el acto. La agencia implica aquí voluntad; una máquina (o cualquier otra entidad determinista) no se considera agente de sus acciones, salvo en sentido figurado. Además, *no* se pretende dar a la agencia la connotación coloquial de «actuar en nombre de otra persona», aunque dicha instrumentalidad se incluye lógicamente dentro de la acción volitiva.

El yo es objeto de experiencia directa y subjetiva, o autointuición, que no debe confundirse con los fenómenos derivados de la sensación de la materia o de la experiencia mental. No es algo meramente inferido conceptualmente a partir de dichos fenómenos experimentados, sino algo *no fenoménico* que se experimenta en sí mismo.

Nótese bien: nuestro «yo» no es un fenómeno único, ni un conjunto de fenómenos, ni siquiera una mera abstracción de experiencias fenoménicas; es una experiencia no fenoménica en constante evolución. (Sin embargo, es muy posible que el yo fuera transparente para sí mismo si no estuviera sujeto a experiencias fenoménicas que debe conocer y procesar mediante la conciencia, la voluntad y la evaluación [77]).

El yo, tal como se define aquí técnicamente, *existe al menos por un instante* . Lógicamente, de estos datos puntuales no se deduce necesariamente que los yoes intuidos en diferentes momentos, incluso contiguos, sean un mismo yo. Es decir, la *continuidad* del yo es una idea adicional, quizás más conceptual, aunque generalmente (todos excepto los budistas) aceptamos dicha existencia.

Cabe destacar que esto, a su vez, no implica necesariamente la eternidad desde el principio hasta el fin de los tiempos, aunque, repito, muchas personas (pero no todas) se adhieren a esta idea. Además de nuestra concepción puntual y continua del yo, cabe señalar también que lo concebimos como algo *acumulativo* : nuestros yoes pasados y momentáneos parecen acumularse con el tiempo, lo que nos carga de responsabilidades a medida que envejecemos.

---

[77] En este sentido, se puede decir que el yo es "relativo", lo que no significa que (una vez y mientras exista) su existencia no sea "independiente", sino que *su propia conciencia de su propia existencia* depende de estímulos externos.

En este contexto, la autoconciencia se refiere simplemente a la "conciencia de uno mismo", es decir, a cualquier acto reflexivo de consciencia en el que el yo es tanto el sujeto como el objeto, lo cual se considera un acto cognitivo (intuitivo) directo e inmediato. La autoconciencia también puede significar la consciencia (es decir, la intuición) de cualquiera de las tres funciones del yo: cognición, voluntad y valoración.[78]

Estas tres funciones, o formas de expresión, del yo no operan de forma independiente, sino que se interrelacionan de diversas maneras. Pueden presentarse simultáneamente o en cadenas complejas. La cognición es la función primaria, pero también puede surgir tras la volición (por ejemplo, al investigar) y la valoración (por ejemplo, al decidir qué investigar). La volición suele implicar cognición previa, pero a veces es «ciega» (caprichosa). La valoración es un tipo particular de volición, puesto que implica elección; y

78 La expresión «autoconciencia» se utiliza a veces, en filosofía y ciencia, para referirse a la conciencia de ser consciente de algún otro objeto, es decir, a la «conciencia de la conciencia». Esta última puede ser un evento instantáneo, posible gracias a que el sujeto divide su atención, en parte en un objeto y en parte en su conciencia de ese objeto; o puede implicar un desfase temporal, suponiendo que el sujeto sea consciente primero de algún objeto y, un poco más tarde, sea consciente retrospectivamente de esa primera conciencia (ya sea directamente mientras aún «resuena» en su mente, o indirectamente a través de la memoria a largo plazo). Otro sentido, más coloquial y peyorativo, del término «autoconciencia» se refiere a la percepción que podemos tener de que otra persona (o personas) nos observa, lo que nos lleva a comportarnos de manera más torpe, es decir, sin nuestra espontaneidad o naturalidad habituales, porque usamos nuestra voluntad para asegurarnos de que el observador se forme una imagen «favorable» (en cualquier sentido) de nosotros.

siempre implica cognición, aunque solo sea la conciencia de algo que evaluar (pero generalmente también la conciencia de diversas consideraciones).

La definición de yo propuesta anteriormente se refiere a la esencia de la individualidad. En relación con este yo esencial, todo lo demás es «el mundo exterior», «el objeto», «el otro». Es nuestro ser más profundo, incluso más profundo que la mente y el cuerpo. A menudo, también se denomina coloquialmente yo a ciertos aspectos de la mente y el cuerpo, pero esto es un término erróneo. El yo, tal como se entiende aquí, puede equipararse, por lo tanto, a lo que comúnmente llamamos « **alma** », sin prejuzgar la cuestión de cómo podría interpretarse dicha entidad.

Una teoría extendida sostiene que el alma está compuesta de una sustancia inmaterial, a la que podríamos llamar «espiritual». Se podría hipotetizar que esta sustancia posee una ubicación y extensión tanto espacial como temporal, o que de alguna manera se ubica y se extiende en el tiempo pero no en el espacio [79]. Otra posible concepción es la de un tipo especial de «nudo» en el tejido del espacio-tiempo, un nudo con propiedades distintas a las de las entidades supuestamente materiales. Algunos filósofos (en particular, budistas y materialistas) niegan por completo la existencia del alma [80].

Más allá de las diferencias teóricas entre las distintas tradiciones sobre la existencia y la naturaleza del yo, todas coinciden en el valor y la necesidad, en la práctica —es decir, durante la meditación—, de olvidar, si no de borrarse

---

79 O bien, podríamos, como el poeta Khalil Gibran, considerar el alma como "un mar ilimitado e inconmensurable".

80 Pero, en mi opinión, no logran explicar adecuadamente las peculiaridades de la cognición, la voluntad y la valoración.

por completo, uno mismo. Esta no es, por supuesto, una tarea fácil. Ciertamente, en las primeras etapas de la meditación, cuando nos horroriza descubrir las tormentas mentales que nuestras preocupaciones del ego generan constantemente, parece una misión imposible. Pero existen maneras de facilitar gradualmente el resultado deseado.

En el nivel más profundo, uno tiene que *renunciar eventualmente a La división sujeto-objeto o yo-otro* . Si el monismo se considera la verdad filosófica última, entonces debe existir un plano de la realidad donde esta dualidad se disuelve notablemente. En la práctica, sin duda no se puede esperar lógicamente alcanzar la experiencia de la unidad hasta que uno haya logrado desprenderse del apego a la impresión común de dualidad entre yo y otro, o sujeto y objeto.

Tal rendición no es una imposibilidad psicológica ni una acrobacia mental artificial. Esto queda claro si reflexionamos sobre el hecho de que la división sujeto-objeto o yo-otro constituye *un razonamiento* , es decir, un acto racional [81].

Así como nuestra «razón» divide las experiencias externas en distintas modalidades sensoriales, o cada modalidad en distintas cualidades y medidas (por ejemplo, en el campo visual: colores e intensidades, formas y tamaños); o, del mismo modo, como distingue entre experiencias externas e internas (por ejemplo, entre imágenes físicas y visiones mentales), nuestra facultad racional es responsable de la percepción del yo y del otro. Esto no implica necesariamente que nuestra razón invente una división falsa, creando una ilusión; sin embargo, sí significa que, sin la consideración de

81 Véase mi *libro Reflexiones* , capítulo 9.

un Sujeto racional, tal distinción jamás surgiría en el universo.

Estas reflexiones implican que *no es necesario* invalidar epistemológicamente la distinción Sujeto-Objeto [82]para comprender que, eventualmente (aunque sea mediante la meditación), podemos aspirar a liberarnos en la práctica de esta reacción automática. Deseamos abandonar la distinción en algún momento, no porque sea intrínsecamente errónea o mala, sino porque deseamos trascenderla, alcanzar la paz mental de la conciencia no discriminatoria.

Al meditar, el propio «yo» suele parecer una experiencia omnipresente y trascendente, distinta de las experiencias mentales y materiales relativamente externas. Pero si uno comprende que dicha experiencia del yo es un producto racional (es decir, racional), una subdivisión mental de la unidad natural de toda experiencia en un momento dado, puede, en efecto, desprenderse —o, más precisamente, abandonar— este sentido del yo y *experimentar toda su experiencia como una unidad* .[83]

Nótese bien que la tarea no consiste en deconstruir *a posteriori* el acto racional de división, ni en reconstruir la unidad perdida del yo y el otro uniéndolos o fusionándolos mentalmente, ni en pretender que el Sujeto o el Objeto no existan realmente. Más bien, el meditador debe situar su alma en la posición pre-ratiocinativa, donde la fragmentación

---

82 Los budistas lo consideran inválido, pero yo diría, como mínimo, que tiene cierta credibilidad, como cualquier apariencia hasta que se descubre que conduce a una antinomia. De hecho, iría más allá y argumentaría que cualquier intento de invalidarlo es injustificable e incluso lógicamente imposible.

83 Esto sería, por supuesto, un aspecto de la "integración" general (lo que se denomina *Samadhi* en sánscrito, *Wu* en chino y *Satori* en japonés).

de la experiencia *aún no* se ha producido. No es un lugar de contracomentarios, sino un lugar de ausencia de comentarios (verbales o no verbales). Es la posición de la experiencia prístina, donde el reflejo mental de ordenar los datos ni siquiera ha comenzado.

Todo se acepta tal como se presenta. ¿Acaso surge una impresión de uno mismo frente a una impresión del otro? Perfecto, no hace falta enfatizarlo ni mencionarlo. Simplemente se experimenta. Si no se hacen distinciones, no las hay. Permanecemos observando, eso es todo. Disfrutamos del paisaje. Nuestra percepción es fenomenológica.

En la experiencia pura, lo que llamamos «multiplicidad» puede manifestarse, pero forma parte integral de la «unidad» esencial. Aquí, esencia y manifestación son una misma cosa. Aquí, Sujeto y Objeto forman un continuo natural. La totalidad está en armonía, rebosante de vida. Es lo que es, sea lo que sea.

Antes de llegar a esta etapa de experiencia integral, uno puede, por supuesto, tener que "trabajar en uno mismo" durante mucho tiempo y con mucho esfuerzo.

7. CAPÍTULO SIETE

Extraído de *Meditaciones* (2006),
Capítulos 11, 12 y 13.

1. No es una esencia, sino una entidad.

Los filósofos budistas han enfatizado la idea de la impermanencia, con el fin de negar la existencia de «esencias» tanto en el ámbito objetivo como en el subjetivo. Sin embargo, una esencia impermanente no constituye una contradicción en sí misma. Esto significa que la cuestión de las esencias es más compleja que un simple problema de impermanencia. En ella se plantean diversas cuestiones epistemológicas y ontológicas, algunas de las cuales hemos señalado en los capítulos anteriores.

En lo que respecta al dominio objetivo, que comprende los objetos materiales y mentales de la experiencia, es decir, los fenómenos que aparentemente se experimentan a través de los sentidos o en la mente, su razonamiento es que nunca percibimos "esencias" firmes, sino solo fenómenos en constante cambio; de ahí, concluyen, que los objetos a los que nos referimos están "vacíos".

En respuesta, diría que es cierto que muchas personas parecen imaginar que las "entidades" a las que nos referimos en el pensamiento (por ejemplo, un perro) tienen un núcleo inmutable (llamémoslo "esencia canina"), que permanece constante mientras ocurren los cambios y movimientos superficiales que observamos, y que nos permiten clasificar

una serie de particulares bajo un encabezamiento común (es decir, todos los perros particulares como "perros").

Pero, por supuesto, si analizamos nuestros procesos mentales con mayor detenimiento, debemos modificar este punto de vista. Definimos un objeto en particular haciendo referencia a alguna propiedad aparentemente constante (o a un conjunto de propiedades) que posee, preferiblemente actual y estática, aunque (por cierto) también podría tratarse de una acción habitual, un movimiento repetitivo o una mera posibilidad.

Cabe señalar también que puede haber más de una propiedad que pueda utilizarse como definición, siempre y cuando cada propiedad sea constante durante toda la existencia del objeto y exclusiva del mismo. La propiedad definitoria no debe destacar por ser especial de alguna manera; y, en algunos casos, podríamos elegir arbitrariamente una candidata entre varias.

Sin embargo, definir nunca es una intuición tan directa y sencilla como a veces parece. Requiere una actividad racional compleja, que implica la comparación y el contraste entre diferentes aspectos y fases del objeto individual, entre este objeto y otros que parecen similares en algunos aspectos, aunque diferentes en otros, y entre esa clase de objetos y todas las demás. Por lo tanto, la propiedad utilizada como definición solo puede conocerse mediante complejos mecanismos conceptuales.

Por lo tanto, nuestra separación mental de una propiedad del objeto o conjunto de objetos es un artificio. Además, referirnos a todas las ocurrencias aparentemente similares de esa propiedad como una sola da la impresión de una unidad objetiva, cuando en realidad dicha unidad solo existe en la mente del observador (aunque esto no la hace irreal). En resumen, la definición es solo una abstracción. Ciertamente,

en cierto sentido existe en el objeto como un todo, pero solo se distingue del todo mediante la cognición y el razonamiento.

Los objetos materiales y mentales que percibimos no son, por lo tanto, sino colecciones más o menos arbitrarias de fenómenos, entre los cuales seleccionamos uno o más por diversos motivos como «esenciales». La «esencia» es un potencial que solo puede actualizarse en relación con un observador racional; carece de existencia real independiente cuando no hay ningún observador presente. La definición nos proporciona una forma de comprender los objetos, pero no los sustituye.

Una entidad no es *solo* su definición. Una entidad es la suma total de innumerables cualidades y eventos relacionados con ella; algunos de estos le son aplicables durante toda su existencia (ya sea transitoria o eterna) y otros solo durante parte de ella (es decir, tienen una duración más corta). Si bien la propiedad definitoria debe ser general (y exclusiva) del objeto definido, no se deduce que las propiedades que no se utilizan o no pueden utilizarse para la definición dejen de pertenecer igualmente a dicho objeto.

Resulta inexcusablemente ingenuo imaginar la esencia de una entidad como una especie de fantasma del objeto que la acompaña. De hecho, la entidad es una sola, independientemente del conjunto de circunstancias que la constituyan. La distinción de una esencia en ella es una medida pragmática necesaria para fines de conocimiento; no implica que la propiedad en cuestión tenga una existencia separada en la práctica. La propiedad seleccionada es necesariamente un aspecto entre muchos; puede ser tan solo un pequeño fragmento de la entidad completa.

Así pues, podemos coincidir fácilmente con los budistas en que los objetos nombrados o pensados son «vacíos»; es decir, que es inexacto considerar que cada objeto posee un núcleo constante definitorio, ya sea fenoménico o no fenoménico. Pero los budistas van más allá y aplican el mismo razonamiento al Sujeto (o alma), y es aquí donde podemos discrepar de forma más radical.

Sugieren que el Sujeto de la cognición es conocido a través de fenómenos, como cualquier otro objeto. Esta idea suya tiene cierta credibilidad aparente debido a que confunden al Sujeto con sus fenómenos mentales internos [84]. Pero si bien tales fenómenos son, en efecto, internos *en comparación con* los fenómenos físicos percibidos en el cuerpo o más allá de él, son, estrictamente hablando, externos en comparación con el alma.

---

[84] Véase la doctrina budista de los Cinco Grupos Componentes. En esta doctrina, el cuarto y el quinto grupo, que comprenden los «determinantes» y la «facultad cognitiva», resultan particularmente engañosos, ya que la cognición, la volición y la valoración —las tres funciones del yo— se presentan allí sin mencionar el yo, como sucesos fenoménicos ordinarios. Es decir, la doctrina incurre en una *petitio principii* , al describir los sucesos psíquicos de una manera que omite deliberadamente el reconocimiento verbal del yo subyacente, para así llegar a la conclusión (previa) de que no existe el yo. No se ofrece ninguna explicación, por ejemplo, sobre cómo distinguimos entre dos acciones fenomenalmente idénticas, considerando una como realmente deseada por uno mismo y la otra como un evento reactivo o accidental, ya que dicha diferenciación (que es necesaria para medir los grados de responsabilidad) solo es posible mediante el autoconocimiento, es decir, la introspección en el propio ser no fenoménico, y han resuelto dogmáticamente de antemano no aceptar la existencia de un yo que conoce, quiere y valora.

Quien reflexiona un poco no consideraría, por ejemplo, que el contenido de un sueño lo define. Su autoconciencia es la percepción de algo aún más profundo que la mera imaginación. Él es quien experimenta y genera las fantasías. El alma no es un fenómeno: carece de olor, sabor, solidez, melodía o color; es algo *no* fenoménico.

El yo no se percibe como un objeto en el sentido de los fenómenos mentales (como sugieren los budistas), sino que se intuye directamente, como cuando un Sujeto se percibe a sí mismo (al menos cuando percibe otras cosas o cuando se expresa mediante la voluntad o la valoración). Nuestra alma no es una supuesta «esencia» de nuestras experiencias *fenoménicas mentales* ; es una experiencia completamente distinta.

Por supuesto, aún podría argumentarse que, incluso admitiendo que los actos de cognición, voluntad y valoración son sucesos no fenoménicos, conocidos por la intuición, tales actos son meros sucesos momentáneos que no implican necesariamente una continuidad subyacente no fenoménica (un yo permanente). Ciertamente, el hecho de que no podamos ver, oír, oler, saborear ni tocar física o mentalmente los actos del yo no implica lógicamente que el yo sea permanente.

Sin embargo, cabe señalar que este último argumento favorece la posibilidad de que el yo sea impermanente; no constituye un argumento en contra de la existencia de un yo (ya sea duradero o efímero) subyacente a cada acto de cognición, voluntad o valoración. Es decir, estas funciones son inconcebibles sin que *alguien* experimente, quiera y

elija, incluso si es concebible que quien lo hace no permanezca más allá de ese instante.[85]

Negar que la cognición, la voluntad y la valoración impliquen necesariamente un yo equivale a someter estos aparentes acontecimientos a un régimen etiológico de determinismo natural o espontaneidad. Esto subsume la voluntad bajo la causalidad mecanicista o el azar, es decir, niega de hecho la existencia del libre albedrío.

De igual modo, implica que el conocimiento se reduce a almacenar símbolos en una máquina (como si la "información" almacenada en una computadora tuviera algún valor sin la intervención humana para comprenderla, es decir, como si una computadora pudiera llegar a *saber algo*). Y, de nuevo, implica que valorar o desvalorizar no es más relevante para un ser vivo (y en particular para un ser sensible) que para una piedra.

La eliminación efectiva de estas tres categorías (es decir, conocer, querer y valorar) por parte de los budistas (y de los materialistas extremos, por cierto) carece de justificación lógica, porque está en total desacuerdo con la experiencia común.

La confusión puede deberse, en parte, a la ambigüedad. Dado que solemos usar la palabra «mente» —o, a veces, «conciencia»— en un sentido amplio e impreciso, que incluye el alma, podría suponerse que el alma es similar a los

---

85 Nótese que me cuido de mencionar la *posibilidad* de que el yo sea impermanente, lo cual no excluye la posibilidad igualmente probable de que sea permanente. El mero hecho de que las cogniciones, voliciones y valoraciones del yo sean impermanentes no nos permite, por sí solo, llegar a ninguna conclusión sobre su permanencia o impermanencia. Se requieren consideraciones adicionales para llegar a esta última conclusión.

fenómenos mentales en su esencia. Sin embargo, el alma y la mente solo están próximas en un sentido espacial, si acaso. El alma no está hecha de materia mental ni de conciencia; el alma usa la conciencia para observar eventos mentales y físicos (e incluso su propio ser íntimo).

El yo o alma no es una abstracción de los fenómenos mentales o físicos. Recibe y conoce información mental y material (e indirectamente elige y quiere eventos mentales y materiales), pero no es idéntico a dicha información (o eventos).

Solo los eventos intuitivos de cognición, voluntad y valoración pueden considerarse parte integral del alma y responsabilidades directas de la misma. Incluso en este caso, sería inexacto equiparar necesariamente el alma con estas funciones. Este enfoque positivista es una hipótesis que solo debe adoptarse inductivamente si no encontramos razones suficientes para adoptar la hipótesis alternativa de que el alma es más que la evidencia de su funcionamiento.

Por lo tanto, la inevitable impermanencia del mundo fenoménico no puede interpretarse como una implicación necesaria de una impermanencia similar para el yo. Aun admitiendo que los objetos materiales y mentales son «vacíos», no se deduce que el yo sea una no-entidad, es decir, inexistente como unidad distinta. El yo no es una sustancia o entidad material o mental, sino una sustancia y entidad no fenoménica. Podemos legítimamente denominar a esa sustancia distinta «espiritual» y a esa entidad «alma».

Cabe señalar que esta clasificación no excluye la idea, presentada anteriormente, de que la individuación del alma individual a partir de la sustancia espiritual universal o alma universal es, en última instancia, ilusoria. Por lo tanto,

podemos considerar que el alma es impermanente en su individualidad, mientras que su sustancia espiritual es eterna.

Tras reflexionar, nos damos cuenta de que nuestra visión del mundo fenoménico es muy similar: la de entidades individuales ilusorias e impermanentes que emergen en un sustrato universal real y permanente. Su carácter ilusorio se debe principalmente a la convencionalidad de sus límites individuales.

En esta etapa, nos encontramos con dos dominios «monistas»: uno que da origen a los fenómenos materiales y mentales, y otro que da origen a las entidades espirituales (almas). Obviamente, este doble «monismo» carece de coherencia lógica. Por lo tanto, debemos asumir que estos dos dominios, aparentemente superpuestos, son en realidad, en última instancia, uno y el mismo.

Así pues, tal vez hemos vuelto al punto de partida, y nuestras opiniones terminan coincidiendo bastante con las de los budistas. Quizás deberíamos, en cambio, hacer hincapié en nuestra diferencia con respecto a *la continuidad* .

Según la teoría budista, el yo carece de continuidad; es decir, nuestro yo de hoy no es la misma persona que nuestro yo de ayer ni que el de mañana. Desde esta perspectiva, están *conectados causalmente* , en el sentido de que las agrupaciones previas de fenómenos que constituyen un yo «causan» las posteriores; pero no existe *un hilo conductor de constancia* que pueda identificarse como la entidad subyacente. No se trata de una mera sucesión de eventos totalmente discretos, pero tampoco existe una identidad esencial entre ellos.

Sin embargo, muchos (yo incluido) objetamos esta teoría por diversos motivos. Si bien podemos admitir que lógicamente

se puede considerar la individualidad (es decir, ser Sujeto y Agente) como puntual en cada instante sin tener que asumir su extensión a lo largo de la vida, debemos darnos cuenta de que tal suposición elimina toda posibilidad lógica de un concepto de responsabilidad moral por las acciones pasadas.

Si una persona ya no es la misma que cometió un acto virtuoso o vicioso en el pasado, entonces nadie puede atribuirse ni ser recompensado por ninguna buena acción, ni se puede culpar ni castigar a nadie por ningún delito. Ex post facto, en sentido estricto, quien realiza cualquier acto deja de existir. De igual modo, mirando hacia el futuro, ningún agente tiene nada que ganar ni que perder al realizar una acción, puesto que para cuando surgen las consecuencias de la misma, el agente ya ha desaparecido.

En tal contexto, toda moralidad personal y armonía social quedarían completamente destruidas. No habría justificación alguna para abstenerse del vicio ni para cultivar la virtud. Incluso la búsqueda de la realización espiritual sería absurda. Claro que a algunas personas no les desagrada tal perspectiva, que las libera de toda obligación o responsabilidad moral y les permite desenvolverse sin control.

Es muy dudoso que el budismo (dadas sus preocupaciones y objetivos generales) apoye una tesis nihilista de este tipo [86]. En cualquier caso, tal punto de vista no puede considerarse creíble a la luz de todas las observaciones y argumentos expuestos anteriormente.

---

86 Aunque el filósofo budista Nagarjuna parece disfrutarlo.

2. 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 [87]. Si intentamos desarrollar un sistema

---

87 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

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 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

---

base? El sentido común de «ego» se asemeja, a mi parecer, al «ello» del psicoanálisis.

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 [88].

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.

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

88 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.

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.

3. Desestimando 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 es sin duda muy perjudicial para uno mismo y para los demás. Gran parte del sufrimiento diario 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: «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.

8. CAPÍTULO OCHO

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),
Libro 1, capítulos 5 y 11;
Libro 3, Capítulo 16.

1. El Ser o Alma

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

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

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

La misma tendencia a la inducción errónea se encuentra en el tratamiento que hace Hume del alma humana y de la libertad

de la voluntad. Rechazando de plano la inferencia cartesiana « *cogito, ergo sum* », Hume negó la existencia o la posibilidad de conocer un yo o alma humana, concibiendo nuestra creencia común en tal cosa como debida únicamente a la «agrupación o recopilación» de nuestras diversas percepciones:

> *"Debe ser una sola impresión la que da origen a toda idea real. Pero el yo o la persona no es una sola impresión, sino aquello a lo que se supone que remiten nuestras diversas impresiones e ideas. Si alguna impresión da origen a la idea del yo, esa impresión debe permanecer invariable a lo largo de toda nuestra vida, puesto que se supone que el yo existe de esa manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la tristeza y la alegría, las pasiones y las sensaciones se suceden, y nunca coexisten todas al mismo tiempo. Por lo tanto, no puede derivarse la idea del yo de ninguna de estas impresiones, ni de ninguna otra; y, en consecuencia, tal idea no existe."*[89]

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

---

89 *Tratado* , Libro I, Parte IV, Sec. VI.

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

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

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

Respecto a la condición de permanencia de la impresión propuesta por Hume: exigir, como él lo hace, que seamos conscientes del yo a tiempo completo, o incluso parcial, antes de creer en él, no concuerda con la lógica inductiva. Esta última nos permite extrapolar de una aparente autoconciencia ocasional a la suposición de la presencia permanente de un yo real; esto sería simplemente una generalización. Incluso podríamos postular un yo sin

ninguna impresión directa del mismo, a modo de hipótesis aductiva que se sustentaría en diversas experiencias y consideraciones. Cualquiera de los dos enfoques concordaría con la lógica inductiva, siempre que respetemos las reglas habituales de la inducción (especialmente, que no se encuentre evidencia contraria ni inconsistencia).

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

Debemos considerar seriamente el estatus empírico e inductivo de la afirmación de Hume de no tener autoconciencia. Es importante señalar que esta afirmación es *negativa* , lo que significa que informa de una búsqueda infructuosa de algo (una impresión con la que puede identificarse). *¿ En qué medida se basa realmente esta afirmación en la observación introspectiva? ¿* Acaso meditó con gran esfuerzo una hora al día durante cinco años, por ejemplo, en busca de su yo? ¿O, como sospecho, simplemente se evaluó mentalmente durante cinco segundos, un par de veces, y concluyó lo que ya había decidido afirmar como cierto, a saber, que no tenía un yo?[90]

---

[90] No quiero decir que si Hume hubiera meditado lo suficiente, necesariamente habría afirmado la existencia del yo. Muchos meditadores, presumiblemente importantes, niegan la existencia del yo (por ejemplo, la doctrina budista *del anatman*), o al menos su cognoscibilidad (por ejemplo, en el *Brihadaranyaka Upanishad* : «Nadie puede conocer el atman, puesto que el atman

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

Hume generaliza: desde los pocos momentos en que no percibía un yo, hasta toda su existencia temporal; y desde su propia vida interior hasta la misma condición en todas las demás personas. Sin embargo, ¡Hume no cree oficialmente en la generalización! ¿Está exento? ¿Debemos suponer que a él se le permite generalizar (y de hecho hacerlo a partir de datos muy tenues, su dudosa introspección), pero a nadie más? Esto es claramente un doble rasero o una autocontradicción por parte de Hume. Se presenta como empirista [91], y así se le considera ampliamente, pero su empirismo es claramente muy superficial y ilusorio.

En tercer lugar, existe una postura alternativa (a la que me adhiero), que concuerda plenamente con los principios de la

---

es el conocedor de todas las cosas»); no es que siempre esté de acuerdo con su lógica. Pero la palabra de un observador casual como Hume no es comparable a la de tales meditadores. En cualquier caso, seguimos ante meros rumores, que deben ser sopesados empírica y racionalmente. Dichos meditadores bien podrían tener razón, pero otras personas no pueden aceptarlos sin más y abstenerse de meditar. Para reclamar el conocimiento para uno mismo, uno debe meditar personalmente como lo hicieron esos meditadores. Después de eso, también hay que juzgar sus afirmaciones teóricas, y no simplemente asumir que eran genios infalibles.

91 Incluso como empirista extremo, en el sentido del "positivismo lógico" moderno.

lógica inductiva. Consiste en que todos experimentamos nuestro propio yo con frecuencia, aunque dicha experiencia varíe en intensidad y dependa de las circunstancias. El yo siempre está implícito y presente en cada momento de cognición, voluntad o valoración. Pero para ser conscientes de él, o lo suficientemente conscientes como para declarar su presencia con certeza, se requiere un esfuerzo de autoconciencia.

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

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

Si uno espera encontrar el yo en impresiones sensoriales o mentales burdas, como las que Hume tenía en mente, sin duda se sentirá decepcionado. Pero si uno comprende que el yo es una apariencia mucho más *sutil* que esas, algo que se percibe más que se apercibe, entonces puede afirmar que experimenta el alma directamente.[92]

---

92 Si intentamos explicarle el color a un ciego, podría preguntarnos si es ruidoso, huele bien, sabe bien o tiene una textura áspera. Pero no podemos responder a su pregunta

Se manifiesta más fácilmente como una «presencia» inherente a todas las intenciones y actos de conciencia, voluntad y valoración, que como un objeto aislado. Sin embargo, existen indicios de que, a un nivel más profundo, el yo puede contemplarse «en sí mismo», y más adelante (de forma más mística) como parte o aspecto de un Ser universal.

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

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

Pero, en mi opinión, esta postura constructivista y restrictiva *no* explicaría todos los hechos de la experiencia. ¿Cómo podríamos entonces afirmar conocer *detalles específicos* sobre nuestro propio funcionamiento mental individual a

---

basándonos en tales cualidades fenoménicas, porque la respuesta es una experiencia completamente distinta. Entonces podría decir: ¡el color no existe! Pero eso se debe simplemente a que no *puede* verlo. De manera similar, para experimentar el yo, uno necesita intuirlo; no puede percibirlo, pues carece de características fenoménicas.

partir de una abstracción tan general? Para superar esta dificultad, debemos adherirnos a un postulado intuicionista.

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

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

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

Hume se negó a reconocer tales manifestaciones de autoconciencia como datos válidos. Practicó la introspección, pero claramente no la suficiente; tal vez fue demasiado impaciente y llegó a una conclusión prematura.

Generalizó, partiendo de su propia falta de experiencia del yo en algún momento, a todas las personas para siempre. Por estas razones, su conclusión negativa no puede considerarse un hecho innegable (como muchos lo creen). Es solo una teoría, con muy poca evidencia que la respalda y que además es inconclusa.

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

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

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

2. La dicotomía mente-cuerpo de Descartes

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

René Descartes [93]consideraba su mente como la más cognoscible de sus creencias y buscaba inferir un mundo externo, incluyendo la materia, a partir de dicha introspección. Utilizando un razonamiento similar al argumento ontológico de San Anselmo, primero infirió a Dios de su propia existencia mental; y luego infirió el resto del mundo aparente a partir de Dios. Dios, siendo necesariamente un mediador imparcial, debía ser el garante de que el conocimiento humano pudiera extenderse al mundo material externo.

El motivo de Descartes en esta intrincada construcción era principalmente epistemológico: deseaba establecer la validez en principio del conocimiento humano. Sin embargo, esta particular perspectiva se convirtió en un problema para los filósofos posteriores, pues parecía implicar un abismo ontológico radical entre mente y cuerpo. Se podía conocer la mente de forma directa y certera, pero el cuerpo solo de forma indirecta e incierta. Algunos filósofos comenzaron a dudar de que pudiera afirmarse que mente y cuerpo tuvieran

93 Francia, 1596-1650.

alguna relación causal. «Siendo tan sustancialmente diferentes, ¿cómo podría decirse que un dominio causa cambios en el otro?», argumentaban.

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

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

Si adoptamos un enfoque fenomenológico para abordar los problemas en cuestión, nos damos cuenta de que, de entrada, contamos con una gran cantidad de apariencias, algunas de las cuales pueden *parecer* esencialmente diferentes de otras. Entonces, como una forma hipotética de ordenar los datos, podemos suponer que la diferencia aparente es significativa y etiquetar un conjunto de apariencias como «mentales» y el otro como «materiales» (o «físicos»).

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

pero si resultara lógica o experimentalmente inadecuada, pronto sería reemplazada.

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

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

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

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

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

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

Coloquialmente, agrupamos el alma y sus funciones (apariencias espirituales [94]), los fenómenos mentales (recuerdos, imaginaciones y, por extensión, construcciones conceptuales) y algunos fenómenos corporales (el sistema nervioso, incluyendo el cerebro y todas las funciones sensoriales y motoras) bajo el término «mente» (o, prefiero decir, «psique»). Sin embargo, esta unificación es una

---

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

simplificación y no debe interpretarse literalmente en este contexto.

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

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

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

Causalidad . En cuanto a la «ley de causalidad» que proponen algunos críticos, según la cual los dominios de la

mente y el cuerpo son tan «sustancialmente» diferentes que no pueden incidir el uno sobre el otro, esto también es producto de una imaginación sesgada. ¿En qué se basan para afirmar esta supuesta ley de causalidad? Si consideramos los conceptos de causalidad (causalidad determinista) y volición (causalidad por voluntad) [95], no encontramos fundamento alguno para una «ley» que establezca que las sustancias de causa y efecto deben ser las mismas. Tal ley podría plantearse como hipótesis; pero ¿para qué hacerlo, si dicha hipótesis plantea dificultades irresolubles?

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

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

Esto incluye que el yo (alma) puede querer ciertos eventos mentales (por ejemplo, imaginaciones) y ciertos eventos materiales (por ejemplo, movimientos físicos del cuerpo) [96].

---

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

96 Digo «algunos» eventos mentales y físicos para enfatizar que algunos (otros) eventos mentales no son causados por la

Puede hacerlo (como se evidencia introspectivamente) en su propia mente y cuerpo, y también indirectamente, en otras mentes y cuerpos (al menos a través de sus actos físicos, si no en algunos casos a través de sus actos mentales).

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

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

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

Por el contrario, en la dirección de la mente al cuerpo, creemos que el yo posee un poder que llamamos «voluntad»

---

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

y que puede afectar al cuerpo, ya sea indirectamente mediante eventos que produce en la mente y que, a su vez, afectan causalmente al cuerpo, o directamente produciendo cambios en él. Dichos efectos de la voluntad pueden, a su vez, afectar a otros cuerpos y mentes.

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

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

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

Quienes defienden esta última tesis, y que se autodenominan halagadoramente científicos, aceptan el indeterminismo hasta cierto punto, en el sentido en que se entiende dentro de la mecánica cuántica o la teoría del Big Bang; pero rechazan cualquier posible impacto de un alma inmaterial en los

procesos materiales. Para ellos, esto implicaría una ruptura en la universalidad de las leyes físicas modernas.

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

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

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

Lo que resulta evidente para cualquier observador lúcido y pensador honesto es que la aparente universalidad de todas estas leyes físicas es posible porque sus defensores *no tienen en cuenta* en absoluto los datos introspectivos. Ignoran (es decir, descartan, se niegan incluso a considerar) los datos que

no encajan en su visión materialista del mundo, y a esto lo llaman «ciencia».

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

3. Negación budista del alma

El mismo análisis… [para los fenómenos en general] puede aplicarse a los seres humanos, pero solo hasta cierto punto. Si nos identificamos con nuestras experiencias corporales y mentales, llegamos a la conclusión de que también somos compuestos vacíos de esencia. La mayoría de los budistas se detienen ahí y declaran que, por lo tanto, no tenemos un yo. Pero aquí cometen un error, pues es erróneo limitar nuestra experiencia de los seres humanos a sus manifestaciones materiales y mentales [97]; evidentemente, somos conscientes de mucho más. Nuestras experiencias espirituales también deben tenerse en cuenta, y en ese caso, debemos admitir que podemos llegar a ser conscientes (mediante un modo de experiencia que podemos llamar apercepción o intuición) de nuestro «yo» (o espíritu o alma).

En realidad, los budistas coinciden con este punto de vista al admitir que potencialmente o en última instancia todos

---

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

somos Budas [98]; esto equivale a una admisión de la existencia del alma, aunque la mayoría rechazaría dogmáticamente dicha inferencia. Algunos afirman rotundamente que no hay alma; otros, en cambio, prefieren ser más crípticos y dicen: «hay y no hay; y no hay ni hay ni no hay» [99]. Pero lógicamente, estas dos (o más) posturas deben considerarse equivalentes, ya que su intención es simplemente que es erróneo afirmar que el alma existe.

Pero insistamos: nuestros cuerpos y mentes son compuestos e impermanentes, como los coches o los sueños, pero nos diferenciamos en que poseemos un yo relativamente permanente. (Digo «relativamente permanente» para recalcar que el alma individual no tiene por qué considerarse

---

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

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

absolutamente eterna, aunque la fuente común de toda sustancia espiritual —que muchos identificamos con Dios— [100]sea necesariamente absolutamente eterna).

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

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

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

La negación budista del yo se presenta como empírica: la experiencia corporal y mental se examina minuciosamente, y

---

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

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

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

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

Así, aunque admitamos que el cuerpo y la mente carecen de esencia, podemos afirmar que existe un alma. El alma no es

la esencia de los fenómenos del cuerpo y la mente, sino una entidad distinta, no fenoménica, que reside en ellos, se interseca con ellos o [101]los alberga de alguna manera. El cuerpo y la mente constituyen simplemente el ámbito terrenal del alma, es decir, un dominio particular del mundo sobre el cual esa alma individual [102]posee facultades especiales de conciencia y voluntad.

Esta postura coincide con la de los defensores de la vacuidad, al menos en la idea de que el yo no debe confundirse con el cuerpo y la mente. Asimismo, el hecho de que el alma sea no fenoménica, es decir, que no sea una entidad material ni mental, no excluye lógicamente que también esté «vacía» de esencia. Pero, mientras que ellos afirman que el yo no existe, nosotros insistimos en que, incluso si el alma individual estuviera vacía, evidentemente existe, del mismo modo que el cuerpo y la mente existen independientemente de lo que digamos sobre ellos.[103]

---

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

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

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

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

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

Todo esto no pretende negar la importancia crucial del *desapego del yo* en la meditación y, en general, en el desarrollo espiritual. Coincido plenamente con la enseñanza budista en que el yo, en algún momento, se convierte en un impedimento para la iluminación y debe ser efectivamente olvidado para contemplar las cosas tal como son.[104]

Pero, en mi opinión, la tesis de la no existencia del yo no debe tomarse literalmente. Creo que los budistas la

---

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

formularon como un *upaya* , un medio hábil [105], para facilitar el olvido del yo. Es más fácil olvidar lo que uno cree que no existe que olvidar lo que uno cree que sí existe. Por lo que veo (en mi etapa actual de desarrollo), aunque la incredulidad en el yo tiene algunas ventajas prácticas, no existe una justificación teórica suficiente para tal doctrina.

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

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

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

---

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

de dudar de ella, de cuestionarla y de plantear objeciones, sin ser acusados de herejes o ignorantes.

9. CAPÍTULO NUEVE

Extraído de *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008),

Libro 4, capítulos 3, 4, 7, 10 y 11;

Libro 5, Capítulo 8 (parte).

1. Conciencia de uno mismo

La idea filosófica del monismo resulta útil para la meditación. Cuando el filósofo propone que materia, mente y espíritu deben, en última instancia, ser uno, lo hace porque esta teoría parece una conclusión lógica a partir de todos los datos de la experiencia y el pensamiento. Pero para quien practica la meditación, esta idea tiene una intención más práctica: le indica que todas las distinciones comunes son, en última instancia, innecesarias para la meditación, incluso los impedimentos artificiales, ya que perturban el descanso natural de la psique; es decir, son psicológicamente inútiles y agotadoras.

En realidad, es más preciso decir que la distinción entre alma y mente-cuerpo también tiene un valor psicológico inicial, ya que nos permite centrarnos únicamente en el alma no fenoménica, considerando los fenómenos del cuerpo y la mente como meras distracciones en relación con el objeto de meditación. Una vez dominado este nivel y logramos intuir profundamente el yo en medio de las experiencias mente-cuerpo, resulta prudente

trascender dicha separación y considerar la autoconciencia también como una distracción.

Podemos distinguir cuatro sentidos, niveles o tipos de "autoconciencia" en el curso del desarrollo espiritual:

a. La forma más básica de autoconciencia es la del narcisista. En este caso, uno se centra en aspectos de su cuerpo y mente, de su vida e historia, etc., que le resultan agradables o desagradables, confundiendo esta construcción del «ego» con su verdadero ser. Se trata de una especie de autocomplacencia egocéntrica y desprovista de reflexión, una existencia inconsciente e irracional.

b. En un nivel superior de autoconciencia, uno comienza a observar el nivel anterior con cierto grado de espíritu crítico. Aquí, uno se da cuenta de que su comportamiento hasta el momento ha sido insensato e inapropiado, y se esfuerza por mejorarlo y corregirlo. Este es el comienzo de la conciencia espiritual, que tiende hacia una comprensión más plena de uno mismo.

c. En una etapa posterior, uno comprende la distinción entre el alma, no fenoménica, y el complejo cuerpo-mente, fenoménico. A medida que esta comprensión se desarrolla, y uno se disocia cada vez más del cuerpo y la mente, y se vincula progresivamente con el alma, su sistema de valores y sus patrones de comportamiento se transforman radicalmente.

d. Pero incluso esta última evolución no es definitiva, pues el alma con la que uno se identifica es el alma individualizada, mientras que uno debe, en última instancia, comprender el alma universal; o, como algunos prefieren llamarla, el no-alma (es decir, el alma no individual). Si bien el alma individual ya se reconoce como no fenoménica, su alcance sigue siendo limitado; solo cuando se trascienden tales límites se alcanza la verdadera autoconciencia.

Para los monoteístas, esta última etapa corresponde a la plena conciencia de Dios; para los budistas, significa la iluminación, la realización de la mente búdica o vacuidad. Así, la meditación avanza mediante la expansión e interiorización de la conciencia, tendiendo gradualmente hacia una conciencia holística y una profunda comprensión de uno mismo.

El problema de identificarse con el verdadero yo podría considerarse, hasta cierto punto, un problema lingüístico. Cuando sientas hambre, no pienses «tengo hambre», sino «mi cuerpo está sintiendo hambre»; o cuando experimentes alguna emoción, no pienses «estoy triste (o feliz)», sino «mi mente está manifestando oleadas de tristeza (o felicidad)». Del mismo modo, en circunstancias similares, utiliza el lenguaje con precisión, o al menos sé consciente de la descripción más exacta de la experiencia. Evita los malos hábitos y no confundas atajos lingüísticos con formulaciones fenomenológicas.

2. Meditación sobre el yo

¿Por qué (como se evidencia en el curso de la meditación) es tan difícil alcanzar el silencio y la quietud interior y exterior? Porque a través de nuestra imaginación de fenómenos visuales o auditivos (por ejemplo, soñar despierto o tararear una melodía), o de complacernos en emociones (como alegría y tristeza, o sensaciones físicas), o de tener intenciones de pensamientos no fenoménicos (incluidas actitudes, resoluciones, gustos y disgustos, y otras posturas de la voluntad), o de pensar pensamientos verbales (mentalmente o en voz alta), o de participar en diversas acciones corporales (en busca de sensaciones u otras causas de eventos mentales), estamos constantemente *produciendo mente* .

Esta producción compulsiva de contenido mental podría considerarse la principal forma en que generamos y perpetuamos nuestro ego (o falso yo). Sin este aparato mental, el ego desaparece, dejando un vacío inmenso. Es decir, detener incluso momentáneamente dicha producción mental, alcanzando el silencio y la quietud, es entrar en contacto con el verdadero yo subyacente [106]que se busca en la meditación.

Desde esta perspectiva, todo nuestro parloteo interno y externo, así como nuestra inquietud, no son más

---

106 Los budistas suelen referirse a esto como el no-yo, o, paradójicamente aún, como el yo inexistente. Pero sería más preciso caracterizarlo como el yo no fenoménico, para distinguirlo del yo fenoménico (el yo en el sentido de ego).

que un pretexto para obtener y mantener la (ilusoria) comodidad y seguridad de poseer un «yo» más sustancial. La insustancialidad y la naturaleza esquiva del verdadero yo nos resultan un tanto aterradoras, por lo que nos esforzamos por producir una expresión o un sustituto más sustancial y manifiesto.

La meditación sobre el yo (verdadero) es atreverse a adentrarse en el vacío interior de la ausencia de ego. Es la aventura de un viaje al espacio interior, quizás más intimidante que un viaje al espacio exterior.

En lugar de descartar el yo por motivos ideológicos (como hacen algunos, que desean parecer profundos o estar a la moda), es importante meditar sobre el yo. Esta meditación consiste en observar cómo nos percibimos realmente.

El sentido del «yo» o «mí» es quizás, ante todo, fisiológico: consiste en las sensaciones internas y externas que tengo de «mi» cuerpo, incluyendo el tacto, los olores, los sabores, los sonidos y las imágenes. Al principio, me identifico ingenuamente con estas sensaciones. No las considero objetos relativos a un yo más central; simplemente *son* yo. Al principio, no puedo concebirme como alguien distinto de la persona asociada a este cuerpo, este rostro, esta voz, esta forma de moverme, etc. Solo más adelante, mediante la reflexión intelectual, puedo rechazar esa visión instintiva por ser inadecuada. Puedo argumentar, por ejemplo, que una persona puede perder un brazo o una pierna y seguir siendo la misma persona.

Entonces puedo buscar mi identidad en aspectos más psicológicos de mi experiencia. La mayoría de nosotros damos gran importancia a nuestras emociones y valores; los sentimos como expresiones auténticas de nuestro ser interior. Nuestros deseos y miedos, nuestras alegrías y enojos, etc., parecen describirnos íntimamente. Sin embargo, a medida que avanzamos en la vida, podemos darnos cuenta de que todas estas expresiones del yo no son indispensables; podemos cambiar emociones, apetitos y afectos, y aun así considerarnos, de alguna manera, la misma persona.

Podemos entonces intentar identificarnos con mayor precisión con nuestras cogniciones y voliciones. Por cognición, entendemos la relación que tenemos con los objetos aparentes, cualquiera que sea su estatus o naturaleza. Por volición, entendemos la fuerza mediante la cual parecemos determinar las acciones físicas (mover brazos y piernas, hacer expresiones faciales, etc.) y las acciones mentales (imaginaciones, pensamientos, valoraciones). Pero incluso aquí, si reflexionamos filosóficamente, pronto nos damos cuenta de que, si bien tales actos pueden ser expresiones de un yo más profundo, no pueden equipararse a él, porque varían notablemente en orientación y contenido.

Por lo tanto, el yo efectivo debe ser algo más «abstracto». Pero esta abstracción no puede ser un concepto, **pues un concepto no bastaría para explicar cómo me reconozco como autor de acciones *particulares en un momento dado* ; un concepto solo puede declararme autor *ocasional* de *ciertos tipos de* acciones** . Por consiguiente, esta

abstracción debe asumirse y reconocerse como algo no fenoménico que se experimenta directamente. De ahí surge la idea de apercepción o intuición del yo.

Una vez comprendida filosóficamente esta idea, como se explica aquí, con un esfuerzo de atención, uno puede volverse más consciente de sus intuiciones sobre sí mismo. Estas intuiciones suelen estar presentes en la conciencia cotidiana, pero, al ser muy sutiles, requieren una atención especial. La forma más eficaz de aprender a percibir el foco preciso del yo es durante la meditación sentada, cuando uno se encuentra en un estado de máxima calma y contemplación.

Cabe destacar que nuestro conocimiento del yo es directo y experiencial; el análisis filosófico solo sirve *para eliminar* concepciones inapropiadas o incoherentes sobre el yo, que interfieren con nuestra intuición positiva. Rechazamos intelectualmente aquello que lógicamente no puede ser el yo, para así abrir la puerta a un discernimiento más profundo del mismo.

Posteriormente, al meditar con mayor precisión sobre el yo, uno lo identificará inicialmente como el Sujeto de los conocimientos y el Agente de las voliciones (incluidas las valoraciones); este es el yo individual. En una etapa superior o más profunda, si se persevera en la meditación y otras virtudes, se puede llegar a comprender y contemplar el yo universal (o al menos así lo enseñan muchas tradiciones).

Sobre la base de las ideas anteriores, recomendaría lo siguiente como una meditación eficaz sobre el yo [107]:

> *Dirige tu mirada hacia ti mismo; con los ojos abiertos, con los ojos cerrados.*
>
> *Todo lo fenomenal que ves, oyes, sientes o percibes no eres tú.*
>
> *Piensa, sin palabras: "esto no soy yo"; sigue adelante.*
>
> *¿Qué queda? Compruébalo tú mismo. ¿Encuentras algo?*

Esta meditación podría caracterizarse como un «método del residuo». Consiste en eliminar de la consideración las experiencias sensoriales o mentales que no pueden identificarse propiamente con el yo (ya que no es fenoménico); entonces solo nos queda la experiencia intuitiva del mismo. La práctica de esta técnica aumenta la sensibilidad a la apercepción, enseñándonos a ser conscientes de algo siempre presente en nosotros a lo que solemos prestar poca atención porque estamos cegados por las percepciones fenoménicas más evidentes.

3. Contempla la mente

A juzgar por una colección de ensayos atribuidos a Bodhidharma [108], su enseñanza de la meditación zen

---

107 Este ejercicio es comparable en efecto al *koan del "rostro original"* .

108 *La enseñanza zen de Bodhidharma* , que consta de cuatro ensayos. Al igual que el traductor, Red Pine,

era bastante introspectiva. Insiste constantemente en la futilidad de los actos y rituales físicos, y subraya la necesidad de « *contemplar la mente* » para alcanzar la iluminación/liberación. Este mensaje se repite a lo largo del libro con diversas palabras. Por ejemplo:

> *Responder, percibir, arquear las cejas, parpadear, mover las manos y los pies: todo ello forma parte de tu naturaleza milagrosamente consciente. Y esta naturaleza es la mente. Y la mente es el buda… Quien ve su propia naturaleza encuentra el Camino… es un buda.* (P. 29).

La implicación aquí es que la budeidad (la realización última) no es algo lejano, como la cima de una alta montaña difícil de escalar. Es algo cercano, alcanzable con un simple cambio de perspectiva. Es decir, la separación entre samsara y nirvana es mínima: por un lado, estás en samsara, y por el otro, en nirvana. En sus palabras:

---

supongo que su autor es Bodhidharma; pero quién sea el/los genial/s autor/es, en última instancia, no es muy importante: algún ser humano tuvo esta interesante enseñanza para transmitirnos. Observo que D.T. Suzuki, en su *Primera serie* de *ensayos sobre el budismo zen* (pág. 178), menciona seis (no solo cuatro) ensayos de Bodhidharma como bastante conocidos y populares en Japón hoy en día. Si bien reconoce el espíritu zen de todos esos ensayos, Suzuki considera que solo dos de ellos probablemente fueron escritos por el primer patriarca del zen.

> *Percibir lo sublime trasciende lo mundano y está a un paso de distancia. La comprensión es ahora.* (Pág. 113).

La transición no se logra mediante elaborados actos externos, sino mediante una atención minuciosa. Por lo tanto, afirma:

> *Quienes buscan bendiciones concentrándose en obras externas en lugar de cultivar su interior, intentan lo imposible* . (Pág. 95).

Aun así, dada la ambigüedad de la palabra «mente», el consejo de contemplar la mente sigue siendo algo difícil de comprender con precisión. Porque «mente» (a mi parecer) en el sentido más amplio incluye todos los aspectos de la psique:

1. El *verdadero yo* (o alma o espíritu), que constituye el Sujeto de todos los actos de conciencia (es decir, la percepción de cualquier tipo) y el Agente de todos los actos de voluntad y valoración (valorar o devaluar algo). Esta «entidad» carece de características fenoménicas («vacía» en la terminología budista), por lo que se intuye (se percibe) en lugar de percibirse, cabe destacar.
2. Las *facultades o actos internos* del yo —a saber, la conciencia, la voluntad y la valoración—. Estas expresiones intencionales del yo real carecen en sí mismas de aspectos fenoménicos y, por lo tanto, se intuyen en lugar de percibirse. Aquí debemos distinguir cuidadosamente entre el

hecho (o la relación) de la conciencia y el *contenido* (o el objeto) de la conciencia [109], así como distinguir al Sujeto consciente del acto particular de la conciencia. Distinciones similares se aplican a la voluntad y la valoración.

3. El *yo ilusorio* (o ego), un conjunto de fenómenos corporales y mentales con los que el yo real se identifica habitualmente de forma engañosa (al menos en parte). Esta «entidad» compuesta incluye una multiplicidad de fenómenos mentales cambiantes (es decir, proyecciones mentales, recuerdos, imaginaciones, conceptos, descripciones verbales, emociones) y fenómenos físicos (sensaciones, percepciones sensoriales, sensaciones físicas), y suele confundirse con el yo real. El ego se cristaliza constantemente en nuestra perspectiva mental, a menos que nos esforcemos por contrarrestar esta tendencia aparentemente natural [110].
4. La *infraestructura física* de la psique y su funcionamiento; es decir, el sistema

---

109 No hay consciencia sin contenido (es decir, objeto); aquí uno es consciente de otro acto de consciencia cuyo contenido es a su vez algo distinto.

110 La meditación es, sin duda, la herramienta más eficaz para superar nuestra tendencia innata a la formación del ego. Aun así, en cualquier momento podemos recaer en viejos hábitos egocéntricos; por ejemplo, el otro día una joven me miró de cierta manera y me sentí halagado y cautivado.

> nervioso, incluyendo el cerebro, la médula espinal y los nervios, las características fisiológicas humanas involucradas en las funciones sensoriales, motoras y emotivas. Este es un sentido o aspecto del término «mente» en su uso coloquial; a veces es la intención del término más específico «mente inconsciente». Es apropiado referirse a estas estructuras y eventos físicos como pertenecientes a la mente, en la medida en que aparentemente constituyen la interfaz entre los dominios material, mental y espiritual; la mente se sustenta y se nutre de ellos, y actúa sobre el cuerpo y el mundo exterior a través de ellos.

Nótese la diferencia entre los dos últimos factores de la psique. El tercero se refiere a fenómenos internos, una autopercepción subjetiva y privada (que posteriormente puede tener repercusiones sociales), mientras que el cuarto se refiere a fenómenos objetivos (cognoscibles solo desde el exterior, incluso para el propio dueño del cuerpo).[111]

---

[111] En este sentido, es importante no confundir la «objetividad» con un criterio exclusivo de verdad, como hacen ciertos «científicos» modernos. Este conductismo, defendido bajo el pretexto del positivismo o el empirismo radical, es una postura ideológica no científica que se describiría con mayor precisión como estrecha o extremadamente materialista. Es epistemológicamente falaz, porque sus defensores ignoran deliberadamente una parte importante de la experiencia personal común (es decir, los datos introspectivos) y formulan sus teorías a partir de una selección arbitraria de datos experienciales (es decir, los fenómenos físicos). En

Ahora bien, cuando Bodhidharma recomienda que "contemplemos la mente", obviamente no se refiere al tercer aspecto de la psique, el aspecto percibido (fenoménico); el ego es (con razón) la *bestia negra* del budista.

A veces parece referirse al cuarto aspecto de la mente, el misterio del poder silencioso de la mente sobre el cuerpo; por ejemplo, cuando afirma que ninguna persona engañada "entiende el movimiento de sus propias manos y pies", o dicho de forma más explícita:

> *...cada movimiento o estado es todo tu mente. En cada momento, donde el lenguaje no puede llegar, ahí está tu mente* [112].

Pero, sobre todo, Bodhidharma parece referirse al primero o al segundo de los factores mencionados anteriormente, es decir, a los aspectos intuidos (no fenoménicos) de la psique.

> *Si tan solo logras concentrar la luz interior de tu mente y contemplar su iluminación exterior, disiparás los tres venenos y*

---

realidad, lo que significa esta doctrina antifenomenológica es que la conveniencia de ciertos técnicos de laboratorio de bajo nivel debe elevarse al estatus de filosofía de la mente. El motivo psicológico detrás de esta doctrina es un mal que aqueja cada vez a más personas hoy en día: un profundo *miedo personal a la introspección* , es decir, a confrontar los aspectos mentales y espirituales de la propia psique.

[112] Pág. 23. Esto me hace pensar en el Tai Chi, que es una meditación sobre el movimiento, sobre la relación entre la mente y el movimiento físico. De manera similar ocurre en el Yoga.

> *ahuyentarás a los seis ladrones de una vez por todas. Y sin esfuerzo, obtendrás un número infinito de virtudes, perfecciones y puertas a la verdad.* (P. 113.)

A veces, su énfasis parece estar en el yo real; como cuando escribe: "Ningún karma puede contener este cuerpo real" (p. 21), "Despierta a tu cuerpo y mente originales" (p. 31); "Tu cuerpo real no tiene sensación, etc." (p. 39), o más aún (enfatizando la naturaleza no fenoménica del yo real):

> *El Buda es tu verdadero cuerpo, tu mente original. Esta mente no tiene forma ni características, ni causa ni efecto, ni tendones ni huesos… Pero esta mente no está fuera del cuerpo material… Sin esta mente no podemos movernos. El cuerpo no tiene consciencia.* (P. 43.)

A veces, parece tratarse de los actos de conciencia, y de los actos relacionados de voluntad y valoración, de ese yo real; por ejemplo:

> *El lenguaje y el comportamiento, la percepción y la concepción son funciones de la mente en movimiento. Todo movimiento es movimiento de la mente. El movimiento es su función… Aun así, la mente ni se mueve ni funciona, porque la esencia de su funcionamiento es el vacío, y el vacío es esencialmente inmóvil.* (Págs. 43-44).

Todo esto me da la idea de una meditación que consiste en la «conciencia de la conciencia». En esta meditación, uno se concentra en *aquel que es*

consciente (uno mismo) y/o en *el hecho de la conciencia* (a diferencia de su contenido). Cualquier [113]objeto material o fenoménico que llegue a nuestra atención, simplemente lo ignoramos y, en cambio, prestamos atención a *nuestra conciencia* de ellos. Los objetos van y vienen durante la meditación, pero el Sujeto y la conciencia perduran y se mantienen presentes de forma constante.

Podría sugerirse que el énfasis debería estar en la consciencia más que en la persona consciente, pues en este último caso existe el peligro de que uno se fije en una representación del ego en lugar del yo real. Además, mi experiencia es que la introspección meditativa parece alcanzar su punto máximo cuando la impresión del yo parece desaparecer; uno parece enfrentarse al mundo circundante sin la carga de una presencia externa. Por lo tanto, incluso si el yo no está realmente ausente (ya que es consciente), lo mejor es comportarse *como si* no existiera. Por esta razón, deberíamos describir este ejercicio de forma más específica como meditación sobre la consciencia.

Sé consciente del milagro de tu propia consciencia, o de tu consciencia en sí misma, ya sea que esté dirigida hacia afuera o hacia adentro. Bodhidharma dice: « *Buda* es la palabra sánscrita para lo que

---

113 En el sentido más estricto de «mente», se refiere únicamente a los *fenómenos* (recuerdos, imaginaciones, sueños, pensamientos verbales, etc.). Cabe mencionar que, coloquialmente, el término «mente» también suele referirse al *espacio mental* , la supuesta extensión *en la que* ocurren los fenómenos mentales.

llamas *consciencia, consciencia milagrosa* » [114]. El asombro al observar la consciencia es, sugiere claramente, esencial para la iluminación [115]. Cultiva este asombro. No des por sentada la consciencia, haciéndola invisible para sí misma. Date cuenta de la maravilla de que una cosa (tú) pueda ver otra (cualquier cosa que mires, incluyéndote a ti mismo). ¡Guau! ¿Cómo puede ser algo así?

---

114 Transcripción literal de la presente traducción; en la página 29.

115 Resulta interesante señalar, de paso, cuán alejada está esta perspectiva de la de algunos budistas (quizás con una visión más cercana al budismo Hinayana) que consideran la Iluminación como la *extinción* de la conciencia (y de la voluntad y demás aspectos de la individualidad). Para Bodhidharma (un maestro Mahayana), el objetivo es alcanzar la cima de la conciencia, no *la* inconsciencia. La diferencia radica quizás en una interpretación distinta de la doctrina de los doce *nidanas* (sobre la cadena causal de la existencia samsárica). Según esta doctrina, las tres primeras causas son la ignorancia, las acciones y la conciencia; estas se refieren claramente, respectivamente, a la falta de comprensión espiritual, a actuar en consecuencia de dicha incomprensión y a la conciencia limitada e ilusoria que surge de dicha acción. El problema no reside en la conciencia *en sí misma* (como algunos parecen creer), sino en la conciencia *limitada y restrictiva* de la existencia ordinaria. Por lo tanto, la solución no es la aniquilación de la conciencia, sino su máxima intensificación y expansión. Así, la conciencia como tal no es un defecto, sino un valor. (De acuerdo con esta divergencia en la interpretación, la rama Hinayana tiende a considerar la Vacuidad como la nada, literalmente algo negativo, mientras que la rama Mahayana enfatiza su significado positivo, como la "naturaleza búdica" subyacente a todas las cosas).

Al principio, esta meditación requiere esfuerzo; pero con el tiempo se puede alcanzar un nivel de concentración sin esfuerzo que puede caracterizarse como contemplación. Cabe destacar que el verdadero objeto de esta meditación sobre la consciencia misma no es fenoménico: carece de cualidades visuales, auditivas, táctiles, gustativas u olfativas. Es verdaderamente espiritual y puramente inmaterial, y por ello se la compara con un espacio vacío y transparente.

Por supuesto, no sirve de mucho tomar nota de la propia consciencia solo momentáneamente; hay que perseverar en ese esfuerzo durante un tiempo. Al mismo tiempo, hay que tener cuidado de no convertirlo en una obsesión [116], es decir, de no dejar que dicho esfuerzo se convierta en una distracción en sí misma. En la meditación no se pueden obtener resultados inmediatos, sino que hay que proceder con suavidad y cierto desapego.

Últimamente he practicado repetidamente esta meditación de la atención plena, y me parece una forma eficaz de desechar percepciones, fantasías y pensamientos pasajeros, y alcanzar un estado mental más abierto y contemplativo. Si bien aún no puedo afirmar haber tenido la sublime experiencia de contemplar la mente que relata Bodhidharma, me ha resultado provechoso.

---

116 Consejos que a menudo se dan en sus libros por un discípulo moderno de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

4. La teoría budista de la no existencia del alma

Una de las tesis principales y más distintivas del budismo es la teoría de la «no-alma» (o *anatta* en pali, *anatman* en sánscrito). Esta forma parte de una tesis más amplia que sostiene que nada posee una esencia real, entendiendo el alma o el yo individual como un caso particular del concepto de esencia, es decir, como la esencia de una persona.

La doctrina budista de la no existencia de esencias surgió como reacción a una tesis, denominada "eternalismo", que aparentemente era normativa en la filosofía india de la época, *según la cual las "cosas" consisten en "esencias" eternas e inmutables, entidades sustanciales y causalmente independientes* . De manera similar, con respecto al caso especial de las almas.

La doctrina budista de la no existencia de esencias se basaba en la premisa de que la creencia en tales "esencias", incluyendo en particular la creencia en las almas (como esencias de nuestra existencia corporal y mental), es la causa fundamental de nuestro encarcelamiento en el samsara (es decir, nuestra ignorancia y sufrimiento fundamentales), de modo que su abandono nos llevaría al nirvana (es decir, nos iluminaría y liberaría).

En la filosofía occidental existe una teoría muy similar al eternalismo: la «monadología» de Gottfried Leibniz. Esta era, por supuesto, una idea ontológica extremista, basada en una interpretación simplista de la predicación, según la cual el predicado está literalmente «contenido» en el sujeto.

Es decir, que todo aquello que se puede predicar de algo debe ser «parte de su naturaleza» y, por lo tanto, intrínsecamente inherente y propio de ello; de modo que el mundo está compuesto por una multiplicidad de sustancias eternas, cada una de las cuales es una entidad independiente.

Frente a esta filosofía inexacta, la teoría budista, en *principio,* parecería una mejora loable. Sin embargo, sostengo que la teoría eternalista sirve al budismo como una conveniente distracción filosófica. Ciertamente no se trata del sentido común ni de la visión científica del mundo (que el budismo ignora por completo); y la refutación budista constituye otra postura extremista (en sentido opuesto), que niega rotundamente la realidad de cualquier esencia al supuestamente reducir todo en el mundo a una intrincada red de interdependencias (la teoría de la codependencia o interdependencia).

Aunque los budistas protesten que su tesis no es el extremo opuesto, es decir, el nihilismo, sino un camino intermedio entre ambos, es difícil no considerarla una postura extrema. Es cierto que existen dos, o mejor dicho, tres posturas budistas en este contexto. Una, atribuida a la rama Theravada, que postula un vacío total (la extinción en la meditación); otra, atribuida a la rama Mahayana principal, que defiende un fundamento original último (una sustancia espiritual universal subyacente, aunque piadosamente declarada como «vacía»); y una tercera, defendida por los adeptos Zen, que se sitúa en una posición intermedia entre las dos anteriores (por lo tanto, más cercana al «camino intermedio» que las otras dos).

De estas tres opciones, la corriente principal del Mahayana parece la menos nihilista, ya que admite algún tipo de existencia real: la existencia del «fundamento original». Sin embargo, lógicamente, esta tesis monista (a la que personalmente me inclino) debería clasificarse como una filosofía eternalista, puesto que el fundamento original trasciende la impermanencia. De él emanan continuamente apariencias impermanentes, pero en todas partes y siempre es la misma y serena plenitud. Por lo tanto, las otras dos tesis budistas, que son más claramente antieternalistas, pueden considerarse razonablemente nihilistas en lugar de una vía intermedia.

La visión de sentido común (a la que la mayoría nos adherimos, consciente o inconscientemente) es bastante neutral en estos temas. Es, en realidad, una vía intermedia, sin prejuicios. No extrae conclusiones generales de forma precipitada. No reduce todo a sustancias independientes ni a no-sustancias interdependientes, sino que permanece abierta a la posibilidad de que ambos escenarios extremos estén presentes en el mundo real, además de otras opciones. A un nivel más científico, esta visión común se convierte en el enfoque de las «leyes de la naturaleza»: la idea de que existen diversos grados de existencia y formas de dependencia que (al menos en el ámbito físico, y posiblemente en el mental hasta cierto punto) se expresan mejor mediante fórmulas cuantitativas.

Desde esta perspectiva ordinaria, parece existir alguna sustancia concreta en el mundo, pero no todo se reduce a este concepto. Además, las cosas

sustanciales no tienen por qué ser permanentes individualmente, sino que pueden transformarse de una forma a otra. Sin embargo, la física parte de la premisa fundamental de la ley de conservación de la materia y la energía, es decir, que la cantidad total de sustancia física es constante. Asimismo, lo impermanente dura un tiempo. Las cosas que existen deben existir durante algún tiempo (algunas más, otras menos); lógicamente, no pueden ser tan impermanentes como para no existir en absoluto.

En cualquier caso, el concepto de esencia no se equipara, en nuestra concepción común, al de sustancia. Las esencias rara vez son sustancias, sino que suelen ser estructuras o procesos que parecen estar presentes de forma general y exclusiva en los fenómenos en cuestión, y que, por lo tanto, se utilizan para definirlos. Las esencias suelen ser *abstracciones* , es decir, intuiciones o conceptos racionales, en lugar de percepciones concretas u objetos de percepción. La abstracción reivindica la validez de la intuición sin pretender estar literalmente dentro de la realidad; aunque depende de un Sujeto para manifestarse, en principio interpreta correctamente el Objeto. No se puede negar la abstracción como tal sin recurrir a las abstracciones; por lo tanto, una postura escéptica de este tipo sería lógicamente insostenible.

En la visión budista, por contraposición, las esencias aparentes o supuestas de las cosas son *convencionales* , o incluso *puramente nominales* , y las almas no son una excepción a esta regla. Por «convencional» (y aún más por «nominal») se entiende que quienes creemos en esencias o almas

proyectamos esta idea sobre la realidad, cuando en realidad no existe tal cosa. En la epistemología budista, las personas suelen usar su mente de forma convencional (o bajo la influencia negativa de las palabras) de esta manera, proyectando sobre la realidad cosas que no existen en ella.

¿Cómo sabemos (podríamos preguntarnos) que la realidad no es como se presenta a la mente ordinaria? Según esta teoría, lo sabemos a través de la conciencia iluminada. Así, la epistemología budista, si bien invalida la conciencia ordinaria, afirma la idea optimista de que podemos trascenderla y ver las cosas como son. Esto, por cierto, puede compararse con la epistemología kantiana, que también sostiene que nuestro conocimiento fenoménico es imperfecto, pero sitúa la perfección del conocimiento «nouménico» fuera de nuestro alcance. Si bien esta teoría de Immanuel Kant es inconsistente consigo misma, la teoría budista no lo es en ese sentido.

Sin embargo, conviene tener en cuenta la diferencia entre el «abstracción» ordinario y el convencionalismo o nominalismo budista. Para los budistas, al igual que para Kant, nuestra mente *inventa* abstracciones sin ningún fundamento objetivo; mientras que en la epistemología racional ordinaria, la abstracción es *un acto de intuición racional* , es decir, registra algo objetivo que no es mera invención de la imaginación.

Además de la mencionada explicación epistemológica o racionalización de su tesis de la inexistencia del alma, los filósofos budistas

proponen diversas afirmaciones y argumentos ontológicos. Según ellos, todas las cosas, incluidas las almas aparentes, carecen de esencia, porque son impermanentes y discontinuas. Afirman que esto puede observarse fácilmente y que, en cualquier caso, puede argumentarse lógicamente, además de ser evidente para cualquier persona iluminada.

En cuanto a la observación, afirman (al igual que David Hume más tarde) haber buscado el alma en su interior sin encontrarla jamás. Por lo tanto, para ellos, el alma es una ilusión de las personas de mentalidad convencional, quienes, engañadas por su ego (sus manifestaciones físicas y mentales), creen que existe algo (es decir, alguien) en el centro de toda su experiencia y pensamiento.

Pero debemos señalar que esto, por supuesto, no es una mera observación de la ausencia de alma, sino una generalización derivada de varios intentos fallidos de observarla de forma positiva. La generalización de la negación podría ser correcta, pero no tiene el mismo estatus epistemológico que una observación positiva. No hay nada empíricamente ni lógicamente necesario en la afirmación de la inexistencia del alma. Al menos, no desde el punto de vista de una persona no iluminada; y es difícil imaginar cómo una persona iluminada podría evitar recurrir a la generalización.

Además, podemos refutar su inferencia y su argumento principal señalando que es absurdo buscar el alma en el ámbito fenoménico (es decir, con referencia a cualidades sensibles percibidas, como vistas, sonidos, olores, sabores, sensaciones

táctiles, ya sean mentales o físicas), si el alma resulta ser una entidad no fenoménica (algo intuido, que en sí mismo no tiene aspectos fenoménicos).

Conviene aclarar además que, si bien nuestra alma es una sustancia espiritual e inmaterial que subyace a multitud de fenómenos mentales y físicos, no es su «esencia» ni su rasgo definitorio. Nuestra alma es «nosotros», nuestro ser: el sujeto de nuestros pensamientos y el agente de nuestras voliciones y valoraciones. Es un error intelectual intentar identificarnos con aquello que solo nos rodea. No somos uno con nuestra mente y/o cuerpo, ni formamos parte de ellos, sino que trascendemos estos, aunque estemos presentes en su seno, percibiéndolos e interactuando con ellos de diversas maneras.

En lo que respecta a la impermanencia, los budistas consideran que, dado que nuestra alma siempre tiene un comienzo aparente (nuestro nacimiento) y un final (nuestra muerte), es necesariamente ilusoria. En su opinión —que refleja, al parecer, la premisa general de la antigua filosofía india—, lo temporal (o pasajero) es necesariamente ilusorio; solo lo permanente (o eterno) es real. Además, en su visión, nada es eterno, lo que sin duda significa que nada fenoménico es eterno; pues ciertamente creen en la eternidad de la iluminación o de la «naturaleza de la mente» o «fundamento de todo ser» subyacente, incluso si afirman que este sustrato universal es, en última instancia, «vacío».

Pero este punto de vista es discutible. Ser real implica ser un hecho, es decir, ocurrir o haber

ocurrido. La duración de este hecho, ya sea pasada o futura, es irrelevante para su condición de hecho. Una ilusión es algo que se creía o se creía que era, pero que no lo es ni lo fue. Identificar la realidad con la eternidad y la ilusión con la impermanencia es confundir dos cuestiones distintas. Nunca he encontrado un argumento convincente que justifique tales equiparaciones. Sin duda, se pueden imaginar ilusiones eternas y realidades transitorias. Por lo tanto, debemos considerar que la cuestión de la persistencia del alma, es decir, si el alma es eterna o tan efímera como el cuerpo y la mente, no tiene nada que ver con su realidad o ilusión.

El argumento budista contra el alma también apela a la idea general de discontinuidad, es decir, a la idea de que todo cambia constantemente, por lo que nada puede considerarse como una misma cosa de un momento a otro. Esta idea se presenta como una observación, pero es claramente una mera hipótesis, una abstracción extrapolada de una observación. Dado el hecho observado del cambio, se puede suponer igualmente que algún tipo de continuidad subyace a pares de momentos. Dado que lo único que experimentamos son los momentos sucesivos, la cuestión de si se encuentra algún vestigio de cada momento en el siguiente está abierta a debate. Por lo tanto, hablar de discontinuidad implica *presuponer* algo que va más allá de la observación.

Además, incluso ante una aparente discontinuidad, no podemos concluir con certeza que exista *realmente* , y mucho menos que esto sea cierto en todos los casos. La discontinuidad es una *abstracción* de la experiencia; no es un objeto puro

de la experiencia. Asimismo, el concepto de discontinuidad *universal* siempre está sujeto a dudas, ya que se trata de una suposición inductiva, en el mejor de los casos, una mera generalización. Por otra parte, la coherencia interna de este concepto es incierta, puesto que implica una *permanencia* de la discontinuidad a lo largo del tiempo. Es decir, si consideramos que la abstracción implica necesariamente algún tipo de continuidad (ya sea del objeto o del sujeto), el concepto de discontinuidad resulta contradictorio cuando se lleva al extremo.

Esta idea resulta especialmente pertinente en el caso del alma, que aquí es a la vez sujeto y objeto. No podríamos afirmar con certeza que el alma es discontinua (es decir, una sucesión de almas discretas y momentáneas), pues tal afirmación implicaría que el alma tiene la capacidad de *trascender* la discontinuidad lo suficiente como para percibir su propia discontinuidad. Es decir, para hacer tal afirmación, el alma (como sujeto) debe estar *presente en el tiempo que abarca* dos o más de sus supuestas instancias o segmentos meramente momentáneos (es decir, el alma como objeto). Esto constituye claramente una contradicción. Por lo tanto, el argumento budista a favor de la tesis de que el alma es inexistente no resiste un análisis lógico riguroso.

Otra afirmación budista sobre el alma es que está sujeta a un «origen dependiente» o «condicionamiento», es decir, que su existencia real, como unidad del ser, como hecho, es imposible de forma aislada, sino solo posible en relación con todas las demás cosas (que a su vez son

interdependientes). Sin embargo, esta teoría —que todo en el universo solo podría existir en presencia de todo lo demás en el universo, y que un universo más pequeño (que contuviera solo una de esas cosas, o algunas pero no todas) es inconcebible— es solo una especulación; no está probada de ninguna manera.

Además, podríamos preguntarnos de nuevo si esta teoría es coherente consigo misma. Si, como todo lo que es sublunar, es algo dependiente o condicionado —y sin duda lo es, sobre todo en lo que respecta a la experiencia y el pensamiento humanos—, ¿cómo puede afirmarse que es una verdad universal y eterna? Cualquier afirmación de que lo relativo es absoluto parece paradójica y dudosa. Tiene que haber algo absoluto sobre lo que anclar lo relativo. Afirmar que todo depende de todo lo demás y viceversa implica, aun así, afirmar que este vasto conjunto de cosas interdependientes es algo independiente. Y si esto, a su vez, no es un hecho irreductible, debe haber algo más. ¡Es imposible ser un relativista absoluto!

La creencia de que algo puede ser «tanto A como no-A», o «ni A ni no-A», parece ser la esencia de todo misticismo (en sentido peyorativo). La afirmación de no hacer ninguna afirmación es en sí misma una afirmación; no hay escapatoria a esta lógica. Afirmar que todo es ilusorio es afirmarlo como un hecho, es decir, como algo que no es ilusorio. Afirmar que no hay nada, ninguna persona, en el núcleo de nuestro ser puede parecer superficialmente posible a primera vista, es decir, no contradictorio, hasta que nos preguntamos quién

hace la afirmación y a quién se dirige. Los objetos inanimados no se ocupan de tales cuestiones. Un no-yo no puede ser engañado ni darse cuenta de su engaño. Cualquier ocurrencia de cognición, valoración o voluntad implica un yo.

5. El yo y la iluminación

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.

10. Capítulo diez

Crítica de la doctrina budista de los Cinco Skandhas

Extraído de una obra aún no publicada,

Este ensayo se publicó por primera vez en 2016 como vista previa.

en el blog del autor.

En este ensayo, analizo críticamente la doctrina budista de los cinco skandhas. Esta doctrina se atribuye al propio Buda y se considera una creencia fundamental del budismo [117]. Sin embargo, en mi humilde opinión, dadas sus evidentes limitaciones intelectuales, no debería gozar de tal prestigio. El budismo y su fundador tienen ideas mucho más profundas que ofrecer al mundo. Por lo tanto, esta crítica a la doctrina de los cinco skandhas no debe interpretarse como una crítica general al budismo ni a su fundador.

Aunque a menudo se mencionan en la literatura, los cinco skandhas rara vez se definen y explican con claridad. La palabra sánscrita *skandha* (en pali: *khanda*) significa «agregado» y, aparentemente, se refiere a un componente básico de la mente o quizás del mundo. En sánscrito, los cinco skandhas son: *rupa, vedana, samjna, samskara y*

---

117 Según el artículo de Wikipedia sobre este tema, el monje budista estadounidense Thanissaro, en * *Handful of Leaves** , vol. 2, 2.ª ed., 2006, pág. 309, afirma que Buda «nunca definió a una "persona" en términos de agregados» y que esta doctrina no es panbudista. En mi opinión, si él dijo eso (no lo he visto con mis propios ojos), bien podría tener razón.

vijnana (en pali: *rupa, vedana, sanna, sankhara y vinnana*). En las decenas de textos en inglés que he leído a lo largo de los años, he visto estos términos traducidos de diversas maneras y, salvo raras excepciones, apenas explicados. No queda claro si estos términos son esencialmente fenomenológicos, psicológicos, metafísicos, ontológicos o epistemológicos. Cuando se proponen interpretaciones, estas difieren considerablemente de un texto a otro. Sin embargo, al tratarse de una doctrina importante en el budismo, merece la pena analizarla y evaluarla.

1. Mi propia lectura fenomenológica

Antes de estudiar las interpretaciones normativas de estos términos, permítanme presentar mis propias interpretaciones iniciales, aun admitiendo que son en gran medida inexactas desde el punto de vista histórico. De esta manera, el lector sabrá de dónde vengo y podrá seguir mejor mi razonamiento. Cuando me topé por primera vez con los cinco skandhas en libros budistas, los interpreté como una especie de *fenomenología* , es decir, una lista de las diferentes categorías del ser o la apariencia, que sugiere una teoría ontológica y epistemológica en la medida en que la lista distingue e interrelaciona las categorías de ciertas maneras. Consideren la siguiente lectura:

- *Rupa* , que suele traducirse como «forma», podría referirse al *mundo aparentemente externo y material* , que abarca los fenómenos de todas las formas y tamaños en movimiento que percibimos a través de nuestros sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Este campo de experiencia es inmenso y ocupa la mayor

parte de nuestra existencia, pero, por supuesto, no lo abarca todo, no es la totalidad de nuestro mundo.

- *Vedana* , que suele traducirse como «sensación o sentimiento», podría referirse más específicamente a *los fenómenos que experimentamos dentro de nuestro cuerpo* . En cierto sentido, estos forman parte del mundo externo y material, ya que nuestro cuerpo aparentemente forma parte de él; pero, en otro sentido, son más cercanos (es decir, más internos) y menos materiales (es decir, contienen fenómenos notablemente diferentes de los que experimentamos más allá). En este contexto, las sensaciones táctiles de cuerpos ajenos al nuestro son sentimientos, al igual que la miríada de sensaciones físicas que experimentamos dentro de nuestro cuerpo, como los sentimientos sexuales (deseo, satisfacción), los sentimientos digestivos (hambre, sed, saciedad, dolores de estómago, sensaciones al orinar o defecar, etc.) y los sentimientos en otros órganos internos (dolores de cabeza, latidos del corazón, acidez estomacal, calambres musculares, dolores nerviosos, etc.). Aquí también se incluirían las reacciones emocionales experimentadas en el cuerpo, como el amor (un cosquilleo o calor en la zona del corazón), el miedo (un cosquilleo o calor en la zona del estómago), etc. En resumen, todos los placeres y dolores que podemos experimentar en nuestro cuerpo, ya sean de origen físico o mental. También se incluirían en este apartado nuestras sensaciones de volición (actos de voluntad), es decir, la sensación que tenemos de mover las partes de nuestro cuerpo y todo nuestro cuerpo en el espacio; y, por lo tanto, también nuestras sensaciones de veleidad (prevoliciones, actitudes, intenciones). Cabe señalar, sin embargo, que si bien las voliciones y las intenciones pueden tener aspectos fenoménicos, son en

gran medida no fenoménicas; es decir, se intuyen más que se perciben.

- *Samskara* , generalmente traducido como «formaciones mentales» y a veces como «impulsos a la voluntad», podría referirse a *los fenómenos internos que experimentamos a través de nuestras facultades de memoria e imaginación* (esta última, la manipulación voluntaria o involuntaria de elementos de la memoria para producir imágenes, sonidos, etc., algo nuevos). Esto incluye las imágenes de las visualizaciones, los sonidos de los pensamientos verbales, los sueños (durante el sueño) y las alucinaciones (estas últimas, proyecciones más intensas, aparentemente en el espacio donde reside la materia, de la imaginación). Estos fenómenos se asemejan a los experimentados como externos y materiales, ya que también tienen forma, color, sonido, etc., y sin embargo se experimentan como sustancialmente diferentes, de una «materia» distinta, hasta el punto de que les damos un nombre diferente (se caracterizan como mentales, en contraposición a materiales), incluso si consideramos los fenómenos mentales, o fantasmas, como derivados de los materiales (a través de la memoria de las experiencias). Estos fenómenos mentales obviamente pueden condicionar (incitar o afectar de diversas maneras) acciones posteriores más manifiestas.
- *Samjna* , generalmente traducido como «percepción», pero a menudo como «apercepción», «concepción» o «cognición», podría referirse a nuestros diversos *objetos de cognición* , es decir, todo aquello que intuimos (concretos no fenoménicos), todo aquello que percibimos aparentemente a través de los sentidos físicos o mentalmente a través de la memoria y la imaginación

(concretos fenoménicos), y todas las abstracciones y teorías (basadas en los elementos anteriores) que construimos mediante la comprensión conceptual y el razonamiento (incluyendo la negación, la semejanza, la disimilitud, etc.). Así, *samjna* incluiría nuestras impresiones no fenoménicas (apercepciones), nuestras experiencias fenoménicas (percepciones) y los conceptos y pensamientos (conceptos) que surgen de lo anterior, a través de los cuales no solo experimentamos las cosas, sino que también las ordenamos e interrelacionamos, y por lo tanto las comprendemos (o nos confundimos con ellas) en diversos grados. Por lo tanto, cabe destacar que *samjna* se centra en los objetos en el contexto de su cognición, es decir, como contenidos de la cognición (y no como objetos separados de la cognición).

- *Vijnana* , generalmente traducido como "conciencia", podría referirse al *hecho de la cognición* , al acto de conocer, en contraposición a su objeto (contenido) y su sujeto (el yo que aparentemente realiza el conocimiento). La conciencia debe enumerarse por separado porque es sustancialmente diferente de cualquiera de las otras categorías de nuestra enumeración. Cabe señalar que, para asegurar una enumeración completa, este término, en mi opinión, debería incluir tanto la *relación de la cognición* como *la aparente conciencia. El yo o alma* que se relaciona con el objeto. Esto se refiere al yo que todos intuimos habitualmente, aunque los budistas niegan su realidad y lo consideran ilusorio. Esta comprensión no es del todo ajena a la práctica budista, que tiende a usar los términos «conciencia» y «mente» de manera ambigua, a veces refiriéndose realmente (aunque normalmente sin admitirlo abiertamente) al yo (es decir, a quien es

consciente) [118]. Además, cabe destacar que el yo no solo conoce, sino que también quiere y valora; es decir, que *la voluntad y la valoración* se encuentran entre sus facultades, además de la cognición, y que estas tres facultades son interdependientes y no existen la una sin la otra.

Es decir, desde nuestra perspectiva actual: mientras que *rupa* se refiere a objetos externos y materiales, *vedana* a objetos corporales más específicamente, y *samskara* a objetos mentales, y mientras que *samjna* identifica estas mismas categorías de objetos como contenidos de actos cognitivos, *vijnana* se refiere a los actos de conocimiento (y voluntad y valoración) implícitos y a las entidades espirituales (nosotros mismos) aparentemente involucradas en ellos. De esto vemos que las diversas categorías fenomenológicas aquí enumeradas se superponen en cierta medida: *rupa* incluye al menos parte de *vedana* , *samskara* es un efecto secundario de *rupa* y *vedana* , *samjna* incluye las experiencias precedentes y agrega sus productos conceptuales y racionales más complejos, mientras que *vijnana* se centra en el sujeto y la relación de conciencia (y volición y valoración) entre este y estos diversos objetos concretos y abstractos.[119]

---

118 En mis escritos anteriores, a menudo he señalado la vaguedad de los términos mente y conciencia en el discurso de los filósofos budistas, y he explicado allí cómo esto les permite salirse con la suya con muchos razonamientos falaces.

119 Cabe señalar que, en mi lista, *samjna* aparece después de *samskara* , lo cual no es el orden habitual. También podría haber colocado *samjna* después de *vijnana* , ya que esta última categoría añade objetos de conocimiento que deben ser considerados por la primera. Sin embargo, *vijnana* también incluye a *samjna* entre sus objetos, puesto que esta última implica la conciencia y un sujeto consciente; por lo tanto, el orden de presentación elegido parece el más lógico.

La explicación fenomenológica anterior es, insisto, simplemente una proyección personal: es la forma en que he tendido a interpretar la doctrina de los cinco skandhas en el pasado, considerando la terminología empleada en inglés. Así es como yo, con mi formación filosófica, construiría una teoría del conocimiento y del ser si me viera obligado a usar estos cinco términos, aun sabiendo que dicha teoría contiene algunas perspectivas no ortodoxas.

2. Una lectura psicológica más ortodoxa

Sin embargo, los budistas y otros comentaristas presentan estos términos bajo una luz bastante diferente. Tomaré como punto de partida un interesante relato que he visto sobre este tema en *Psicología Budista de Caroline Brazier* . Analicemos primero este enfoque *psicológico* , que creo que se acerca a la intención original de la doctrina de los cinco skandhas, dado que el budismo se preocupa por «iluminar y liberar» a las personas en lugar de simplemente informarlas para satisfacer su curiosidad. Ella escribe:

> "Los skandhas son las etapas de un proceso mediante el cual se crea y se mantiene la prisión del yo. En cada etapa, la percepción se ve infiltrada por intereses personales que generan distorsión. Predomina el engaño… Cada uno de nosotros busca continuamente la confirmación de que somos la persona que creemos ser. Se evitan o reinterpretan las situaciones que perturban este proceso, y el yo parece adquirir mayor solidez" (págs. 92-93).

Su explicación de las etapas es la siguiente (resumida, parafraseándola). La primera etapa es *rupa* , que consiste en encontrar indicios del yo en todo con lo que entramos en

contacto; es decir, aferrarnos a todo tipo de cosas porque refuerzan nuestra creencia en tener un yo, y de hecho uno con una identidad específica a la que estamos apegados. A continuación, en el proceso, viene *vedana* , que se refiere a nuestros juicios de valor inmediatos en relación con las cosas con las que nos encontramos (personas, eventos, etc.); podemos encontrarlas atractivas, repulsivas o confusas, pero en cualquier caso, tenemos una reacción visceral que afecta nuestras respuestas posteriores. En tercer lugar, viene *samjna* , que consiste en generar más fantasías y pensamientos en torno a las cosas que ya hemos encontrado y a las que reaccionamos inicialmente; debido a esto, nos vemos arrastrados inconscientemente a ciertos patrones de comportamiento habituales. *Samskara* se refiere a estas respuestas de acción y pensamiento que, a través de elecciones pasadas repetitivas, nos hemos condicionado a realizar casi automáticamente. Finalmente, llega *vijnana* , que se refiere de manera más amplia a la mentalidad (perspectivas y políticas) que adoptamos para asegurarnos de estar bien dotados y protegidos en todas las circunstancias.

Estas cinco etapas constituyen un círculo vicioso, ya que las etapas posteriores afectan y refuerzan las anteriores. Aseguran que entremos y permanezcamos atrapados en el ciclo de nacimiento, sufrimiento y muerte. Es importante destacar que el propósito de esta descripción psicológica es hacernos conscientes de las formas en que operamos habitualmente, para que con el tiempo aprendamos a controlar y cambiar esas formas, y alcancemos la iluminación y la liberación. Como afirma Brazier: “El budismo no se trata simplemente de dejarse llevar por la corriente. Se trata de cambiar de rumbo” (p. 95). En este enfoque, la doctrina de los skandhas es práctica más que teórica. Es un «medio hábil», más que una exposición

académica. Se ocupa de las formas en que comúnmente formamos y mantenemos nuestro «yo».

Huelga decir que esta parece una enseñanza muy profunda y valiosa [120]. Sin embargo, la pregunta que debemos hacernos ahora es si es del todo correcta. Es decir, suponiendo que el esquema anterior sea una representación precisa de la teoría budista de la psicología humana, ¿es así como funcionamos realmente los seres humanos comunes (no iluminados, no liberados)? Brazier, siendo un budista comprometido, lo da por sentado sin espíritu crítico. Yo respondería que, si bien esta teoría parece parcialmente correcta, ciertamente no lo es del todo. Lo que tenemos aquí, a primera vista, es el retrato de alguien que es (en términos generales): muy estrecho de miras (*rupa*), instintivo (*vedana*), irracional (*samjna*), habitual (*samskara*) y egoísta (*vijnana*). Esto puede describir completamente a algunas personas, y puede describirnos parcialmente a todos, pero ciertamente no es una imagen completa de la psique humana común.

Lo que se manifiestamente falta en este retrato son las facultades superiores del ser humano: su inteligencia, su razón y su libre albedrío. Podría argumentarse que estas facultades superiores están presentes de forma implícita, en la implicación de que las personas pueden (y ocasionalmente lo hacen) tomar conciencia de su comportamiento psicológico inferior y esforzarse por superarlo. Pero si es así, esto debería incluirse explícitamente en la descripción. Es decir, la inteligencia, la razón y el libre albedrío deberían presentarse como skandhas adicionales. Pero no se presentan de esta manera: no se aclara que los humanos pueden funcionar con mayor sabiduría, analizar los hechos de una

---

120 Una que podría usarse, y sin duda se usa, en la meditación.

situación de forma objetiva e inteligente, decidir mediante el razonamiento consciente cómo responder mejor y proceder con voluntad consciente para hacerlo. En cualquier caso, estas facultades superiores son utilizadas habitualmente por la mayoría de las personas, y no solo con el propósito de alcanzar la iluminación y la liberación.

¿Por qué estas facultades superiores, que son bastante comunes, aunque en distintos grados, no se mencionan en la explicación budista como factores integrales de la psique humana? Sugiero que la razón principal es que el yo (o alma) debe mantenerse dogmáticamente al margen [121]. El pilar central de la teoría budista de la iluminación y la liberación es que nuestra creencia en tener un yo es la causa profunda de todo nuestro sufrimiento, porque un yo está necesariamente apegado a su propia existencia, y la salida a este sufrimiento es comprender que en realidad no tenemos un yo y, por lo tanto, no necesitamos apegarnos a nada. En tal contexto, la psique humana debe describirse necesariamente como esencialmente reactiva e inepta, como un barco sin timonel, a merced de cualquier viento y corriente. El budismo considera que los humanos son capaces de trascender estas limitaciones, siguiendo los caminos y medios enseñados por el Buda en el Dharma; pero no aclara completamente (en mi opinión) los procesos

[121] Resulta interesante observar, de paso, cómo los físicos, biólogos, psicólogos y filósofos modernos tienden a ignorar deliberadamente el alma humana y sus funciones de cognición, voluntad y valoración en sus respectivas explicaciones del mundo, la vida y la humanidad. Pero mientras que el motivo del budismo es proteger su dogma de la no-identidad, el de los «científicos» modernos es proteger su dogma del materialismo universal y el determinismo. El error intelectual en ambos casos consiste en simplificar deliberadamente las cosas para que encajen más fácilmente en la teoría predilecta.

psicológicos involucrados en el automejoramiento, sin duda debido a la imposibilidad de describirlos verbalmente con precisión y generalidad.

Brazier describe cómo la psicología budista concibe la trascendencia de los skandhas. Lo hace en términos de la transformación de los "cinco factores omnipresentes" en "cinco factores raros" "a través de la práctica espiritual". Sin embargo, esta explicación no aclara *quién* realiza la práctica espiritual ni *qué facultades* intervienen. No reconoce que la persona individual (el yo) debe comprender (mediante la inteligencia y la razón) la necesidad y el camino hacia dicha transformación, y luego llevarla a cabo (a través de pensamientos y acciones volitivas complejas). El yo y sus facultades superiores no reciben el reconocimiento que merecen (porque, como ya se explicó, dicho reconocimiento iría en contra del dogma budista de la no-identidad). Este error no se limita a la explicación de Brazier, sino que está presente en todas las explicaciones budistas ortodoxas.

Es comprensible que el budismo, en particular su rama zen, rechace el intelectualismo excesivo. Ciertamente, la inteligencia, la razón y el libre albedrío son excelentes herramientas para el desarrollo humano; pero usadas en exceso —o simplemente mal utilizadas o abusadas— pueden, y a menudo lo hacen, exacerbar el engaño y el sufrimiento. El intelecto puede usarse compulsivamente para tejer complejas redes que alejan a la víctima de la realidad en lugar de acercarla a ella. Tal exceso puede llevarnos a volvernos cada vez más artificiales y alejados de nuestra verdadera naturaleza. De este peligro no cabe duda; es observable. Pero el intelectualismo no lo es todo en lo que respecta a nuestras facultades superiores. Sin duda, desempeñan un papel importante en la mejora de nuestra

comprensión y comportamiento, tanto en la vida cotidiana como en búsquedas espirituales más intencionadas a largo plazo.

Además, debemos preguntarnos si la doctrina de los cinco skandhas, incluso tomada al pie de la letra, es realmente coherente. Se nos dice que *rupa* consiste en ver las cosas en relación con uno mismo en lugar de objetivamente, que *vedana* consiste en gustos o disgustos inmediatos, que *samjna* consiste en establecer asociaciones, que *samskara* consiste en el condicionamiento y que *vijnana* consiste en una mentalidad egoísta; y todo se presenta como algo simple y mecánico. ¿Pero lo es? El propio relato budista nos dice que estos eventos están interrelacionados, es decir, son etapas de un proceso. Por lo tanto, debajo de cada uno de ellos deben existir mecanismos complejos en juego. *Rupa* debe implicar cierto sentido del yo y de su identidad para poder seleccionar la información de interés. *Vedana* , por muy instantáneo que parezca, no puede ser inmediato, ya que debe filtrarse a través de la escala subconsciente de valores de la persona en cuestión. *Samjna* presupone que existen contenidos mentales más antiguos a los que asocia nuevos contenidos mentales. *Samskara* se refiere a los hábitos, lo que implica programación por repetición. Y *vijnana,* a su vez, implica el almacenamiento de información y de valoraciones.

Además, incluso si admitimos que los cinco skandhas reflejan *tendencias comunes* dentro de la psique humana, es evidente introspectivamente que normalmente el yo puede, de hecho, en cada una de estas etapas, intervenir mediante el libre albedrío basado en consideraciones racionales y valoraciones conscientes. Es decir, frente al egocentrismo de *rupa* , aún podemos elegir ver las cosas con mayor objetividad; frente a las valoraciones irreflexivas de *vedana* ,

aún podemos elegir evaluar las cosas de manera más equilibrada; frente a las asociaciones descontroladas de *samjna* , aún podemos elegir contextualizar las cosas con mayor precisión; frente a nuestros malos hábitos *samskara* , aún podemos elegir resistir las tentaciones o superar las resistencias; frente al egoísmo nativo *vijnana* , aún podemos elegir actuar con perspectivas más amplias en mente. La psique humana no es una muñeca mecánica, impulsada por fuerzas fuera de control; hay un alma responsable en su centro, capaz (ya sea de inmediato o gradualmente) de imponer su voluntad al resto de la psique. Los budistas no pueden negar todo esto de forma coherente, ya que creen en la superación personal y la promueven, como deja claro el Noble Óctuple Sendero.

Esto nos lleva al meollo de la cuestión: el *determinismo* implícito en la doctrina de los cinco skandhas. Los budistas conciben los skandhas como *dharmas* , es decir, como «una serie de eventos momentáneos impersonales consecutivos», como lo expresó Vasubandhu [122]. Nadie los provoca; simplemente suceden, cada uno causado por los anteriores y, a su vez, por los siguientes. Tampoco le suceden a nadie, aunque lo parezca. Están «vinculados al sufrimiento», pero nadie los sufre. Claramente, en esta concepción de los procesos psicológicos, no hay lugar para que una persona

---

122 Citado o parafraseado (no está claro cuál) en *las Escrituras Budistas* , editadas por Edward Conze. Vasubandhu fue un monje budista y filósofo importante, activo entre los siglos IV y V d. C. en Ghandara (un reino situado entre los actuales Pakistán y Afganistán). Su postura filosófica es hoy normativa, al menos entre el Mahayana, pero fue rechazada por una escuela Hinayana llamada Personalistas, que perduró durante muchos siglos a partir del 300 a. C. e involucró a un buen número de monjes (por ejemplo, se estima que el 30 % de los 200 000 monjes de la India en el siglo VII) . Véanse las páginas 190-197.

realmente conozca, comprenda, evalúe, razone, decida, elija y actúe. No solo se elimina a la persona, sino también los actos de conocimiento, valoración y voluntad. Se reducen a meras perturbaciones eléctricas momentáneas en la nube mental [123], por así decirlo. Ya no son *relaciones especiales* entre un sujeto o autor y otras cosas en la mente o el cuerpo. Esta doctrina es, en realidad, una burda reificación de cosas que definitivamente no son entidades.

La tesis de los cinco skandhas es claramente mecanicista, aunque se vea atenuada de forma subyacente por la fe budista en la posibilidad de la iluminación y la liberación. Desde esta perspectiva, lógicamente, tal logro espiritual es simplemente el producto de una cadena de eventos mentales impersonales, sin que nadie los inicie ni se beneficie de ellos [124]. Se afirma que este estado de cosas se conoce mediante la «meditación profunda», si bien no se aclara quién medita, ni mediante qué facultades ni con qué propósito. Claramente, objetivamente, por muy profunda que sea dicha meditación, no puede garantizar la veracidad de las supuestas intuiciones,

---

123 Los «científicos» modernos (uso la palabra entre comillas deliberadamente, para enfatizar la crítica) dirían prácticamente lo mismo, pero situarían las perturbaciones eléctricas en el plano más físico del cerebro y el sistema nervioso. La idea de que la mente sea una especie de ordenador muy sofisticado es insostenible, por las mismas razones que la idea de los skandhas.

124 Victoria Lavorerio, en un artículo titulado «El yo en el budismo», escribió: «Si siguiendo a Descartes decimos que donde hay un pensamiento hay un pensador, el budista respondería: "donde hay un pensamiento, hay un pensamiento"». Si bien ingeniosa, esta afirmación es, por supuesto, absurda, ya que su autora no comprende las absurdidades lógicas de la tesis budista de la inexistencia del alma (a pesar de que cita algunos de mis argumentos al respecto), sino que simplemente busca posicionarse a la moda. Puede leerse su ensayo aquí: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

sino que debe someterlas a una evaluación lógica de acuerdo con las leyes del pensamiento. El pensamiento científico no puede aceptar ninguna intuición profunda, ni ninguna revelación basada en ellas, sin más; exige una evaluación racional de todas las afirmaciones.

En realidad, aun admitiendo que haya algo de verdad en los procesos psicológicos descritos por la doctrina de los skandhas, estos deben considerarse de forma más restrictiva como procesos de construcción *del ego* , en lugar de tan radicalmente como procesos de *autoinvención* . Se refieren, no a las maneras en que «nosotros» (un sujeto gramatical nunca explicado pero aún utilizado repetidamente) imaginamos que existe el yo o el alma, sino a las maneras en que nosotros (el yo o alma verdaderamente existente, nuestro verdadero ser) construimos y mantenemos una autoimagen particular *que* consideramos halagadora o segura. Lo que resulta evidente en la meditación honesta y no dogmática es que, si bien tales procesos pueden *influir* en nuestro comportamiento mental y físico, es decir, facilitarnos o dificultarnos las cosas, normalmente no lo *determinan* . Una influencia, por fuerte que sea, siempre puede superarse (con la actitud y el esfuerzo adecuados). En casi cada momento de nuestra existencia, somos libres de elegir resistir estas fuerzas mentales o ceder ante ellas. Si tan solo nos esforzamos por ser conscientes, juzgar e intervenir lo mejor que podamos, seguimos siendo, o nos convertimos en, dueños efectivos de nuestro destino.

Es precisamente porque existimos como individuos y poseemos facultades de cognición, valoración y voluntad que podemos observar, identificar, comprender y superar las fuerzas impersonales descritas por la doctrina de los cinco skandhas. Por lo tanto, dicha doctrina, lejos de constituir una

lista exhaustiva de los componentes básicos de la psique humana, en el mejor de los casos describe solo algunos aspectos superficiales de eventos y estructuras mucho más complejos. La lista no solo es incompleta al carecer de una referencia explícita al yo humano y sus facultades superiores, sino que, además, su presentación de las cinco facultades inferiores (incluso suponiendo que estas existan) es bastante superficial. Por todas las razones expuestas, y otras más, considero deficiente la explicación de la psicología humana basada en los cinco skandhas.

En lo que respecta a la iluminación, la liberación y la sabiduría, estas son imposibles sin un alma y sus facultades de cognición, voluntad y valoración. La iluminación implica una cognición perfecta por parte del alma, es decir, una conciencia tan elevada, amplia, profunda y precisa como sea posible para la persona en cuestión. La liberación implica una voluntad perfecta por parte del alma, es decir, una voluntad tan libre de obstáculos y tan poderosa como sea posible para la persona en cuestión. La sabiduría implica una valoración perfecta por parte del alma, es decir, una comprensión plena del bien y del mal, junto con un comportamiento que, en consecuencia, sea plenamente virtuoso y no vicioso. La iluminación, la liberación y la sabiduría son conceptos aplicables únicamente a los seres sensibles (especialmente a los humanos y otros animales, y quizás en cierto sentido a las plantas); son irrelevantes para las entidades no espirituales (es decir, entidades materiales y/o mentales desprovistas de alma, como los skandhas, las computadoras o las criaturas fantásticas).

3. Los aspectos metafísicos

La *Enciclopedia Británica* (EB) define los skandhas como "los cinco elementos que resumen la totalidad de la existencia mental y física de un individuo". Los enumera como "(1) materia o cuerpo, la forma manifiesta de los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua; (2) sensaciones o sentimientos; (3) percepciones de los objetos de los sentidos; (4) formaciones mentales; y (5) consciencia o percepción de los otros tres agregados mentales [es decir, los puntos 2 a 4]".

En la mayoría de los relatos que he consultado, esta teoría se presenta como una descripción de lo que constituye a una persona. Sin embargo, algunos relatos la aplican de forma más amplia, considerando los cinco skandhas como los componentes del mundo fenoménico. En cualquier caso, esta teoría contiene claramente una tesis ontológica, en la medida en que reconoce dos tipos de fenómenos: el material (el primer skandha) y el mental (los otros cuatro skandhas) [125]. Además, cabe señalar que, dado que la definición anterior menciona los "cuatro elementos", incluye una teoría física, ciertamente muy vaga y, según los estándares actuales, bastante inútil [126]. En segundo lugar, la doctrina de los

---

125 Supongo que la escuela Yogacara, centrada únicamente en la mente, defendería que la materia es una especie de fenómeno mental. En ese caso, presumiblemente sostendrían que la teoría de los skandhas no solo concierne a la personalidad, sino a todo el mundo fenoménico.

126 Cabe destacar, por supuesto, que el hecho de que esta teoría física simplista, aunque antigua y extendida (que se refiere a los «elementos» tierra, aire, fuego y agua, o conceptos similares), sea defendida por el budismo demuestra que esta doctrina no es producto de ninguna «omnisciencia». Si Buda la formuló o la aceptó, no se le puede considerar «omnisciente», puesto que no ofrece una descripción precisa del mundo físico.

skandhas tiene algunas implicaciones epistemológicas, ya que identifica sensaciones o sentimientos, percepción de objetos sensoriales, etc., lo que implica nuestra capacidad de conocer *tales* cosas, presumiblemente mediante la introspección.

Además, la fuente citada (EB) explica que "El yo (o alma) no puede identificarse con ninguna de sus partes, ni es la totalidad de ellas. Todos los individuos están sujetos a un cambio constante, ya que los elementos de la conciencia nunca son los mismos, y el hombre puede compararse con un río, que conserva una identidad, aunque las gotas de agua que lo componen sean diferentes de un momento a otro". Esta afirmación constituye el elemento metafísico de la doctrina skandhas, puesto que implica importantes afirmaciones sobre la naturaleza última de los individuos (es decir, las personas).

Esta explicación nos recuerda que *el motivo filosófico* de la doctrina de los skandhas es reforzar la afirmación budista de que no poseemos un yo o alma (*anatta*). Según esta doctrina, somos solo conjuntos de los cinco fenómenos materiales y mentales enumerados, que se encuentran en constante flujo, desarrollándose como una sucesión de eventos, donde cada nuevo evento es causado por los anteriores y causa a los posteriores. Se enfatiza que ninguno de los skandhas es el yo, ni su suma lo es. El yo tampoco es algo separado de ellos. Lo que llamamos yo es una mera ilusión, debido a que confundimos estos eventos continuos y causalmente vinculados y les damos un nombre.

Siendo así, también cabe dudar de que fuera «omnisciente» en su comprensión del mundo mental o espiritual. Por supuesto, podría argumentarse que recurrió a la teoría de los cuatro elementos simplemente porque era comúnmente aceptada en su época, como un «medio hábil», sin intención de respaldarla.

La idea de la no-identidad se suele expresar diciendo que el ser humano está «vacío de sí mismo». Esto se presenta como un aspecto de una doctrina metafísica más amplia de «vacuidad» última (*shunyata*), aplicable a todas las cosas del mundo fenoménico. Inicialmente, sugiero, el pensamiento budista buscó *reemplazar* el yo que todos asumimos naturalmente que tenemos con los cinco skandhas. Dado que la doctrina de la vacuidad última debía aplicarse al yo aparente, se proporcionó una explicación de la aparente identidad del yo a través de la doctrina de los cinco skandhas. El yo no existe realmente; solo se hace parecer que existe debido al juego e interacción de los cinco skandhas. Sin embargo, la coherencia requería que los cinco skandhas *también fueran vacíos* . Esto fue reconocido posteriormente, por ejemplo, en *El Corazón del Sutra Prajnaparamita* , que afirmaba:

> "La forma es vacío, el vacío es forma… Lo mismo ocurre con los sentimientos, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia."[127]

Aquí, los cinco skandhas, gracias a los cuales el yo nos parece existir aunque en realidad esté vacío, *también se afirman como vacíos* , nótese bien. Todos los entes fenoménicos están vacíos, y esto incluye también a los skandhas. Entonces, cabe preguntarse (al menos por mí): *si los skandhas están igualmente vacíos, ¿qué necesidad ideológica tenemos de ellos? ¿Por qué no podemos simplemente admitir la existencia del yo o alma y llamarlo* también *«vacío» directamente?* Esto constituye, sin duda, una importante deficiencia en la doctrina de los skandhas, ya

---

127 Se presenta íntegramente en *El corazón del entendimiento de Thich Nhat Hanh* (Berkeley, California: Parallax Press, 1988).

que demuestra su *redundancia lógica* . Si su propósito era explicar la vacuidad del yo, no solo era innecesario, sino inútil, puesto que también había que admitir la vacuidad de los skandhas. Lógicamente, lejos de simplificar las cosas, la hipótesis de los skandhas las complicaba.

En otras palabras, el Sutra del Corazón bien podría haber afirmado: «el yo es vacuidad, y la vacuidad es el yo»; o incluso: «el alma es vacuidad, y la vacuidad es alma». De hecho, podría argumentarse que el alma, al ser más insustancial (menos fenoménica) que los skandhas, está más cerca de la vacuidad que estos. Obviamente, hay dos conceptos que aclarar: (a) el alma y (b) la vacuidad. Además, debemos (c) examinar su interrelación.

(a) El término ***alma*** se refiere a una entidad de sustancia espiritual, es decir, de una sustancia distinta a las sustancias que parecen tener las cosas materiales o mentales. El alma no tiene características fenoménicas: no tiene forma ni color, ni sonido, ni sabor, ni olor, ni dureza ni blandura, ni calor ni frío, etc. Es decir, no puede ser percibida por la percepción externa (mediante los cinco órganos de los sentidos) ni por la percepción interna (mediante el proverbial ojo de la mente y sus análogos, el oído de la mente, etc.). Esto no significa que no pueda ser percibida por algún otro medio apropiado, al que podemos referirnos como *apercepción* o *intuición* .

El hecho de que el alma no sea fenoménica *no implica* que no exista. Al parecer, los budistas no comprenden este razonamiento. En Occidente, David Hume (Escocia, 1711-1776) evidentemente tenía el mismo problema. Al mirar en su interior, solo percibía imágenes y pensamientos, pero no el alma. Obviamente, si buscas algo en el lugar equivocado o de la manera equivocada, no lo encontrarás. Si

buscas algo no fenoménico en un campo de fenómenos, no lo encontrarás. Si buscas colores con los oídos o sonidos con la nariz, no los encontrarás. Para buscar el alma, solo necesitas ser intuitivamente consciente. Todos somos constantemente conscientes de nosotros mismos, aunque no podamos precisar dónde se encuentra ese yo. No se necesitan métodos de meditación avanzados para ser conscientes del alma; es algo común y rutinario.

Cabe destacar que no afirmo, como René Descartes (Francia, 1596-1650), que el alma se conoce mediante algún tipo de *inferencia* , concretamente el famoso *cogito ergo sum* , es decir, «Pienso, luego existo». Obviamente, podemos conocer el alma *mediante* tales medios racionales, es decir, mediante la teorización abstracta; pero nuestra principal fuente de conocimiento *del* alma es la *experiencia personal directa* , que puede denominarse apercepción o intuición. Por lo tanto, mi enfoque no es exclusivamente racionalista, sino mayormente empirista. En este sentido, cabe señalar que mi doctrina del alma difiere radicalmente de la cartesiana, así como de la budista.

Según el dogma budista, no se puede percibir el alma en la meditación; si se observa con atención, solo se encuentran diversos fenómenos mentales (los cinco skandhas, para ser exactos). Pero yo respondo que el alma es manifiestamente un objeto *no fenoménico* y no debe confundirse con tales fenómenos evidentes. Todos tenemos un « *sentido del yo* » más o menos definido la mayor parte del tiempo, si no siempre, sin necesidad de meditación.

Esto resulta obvio por el mero hecho de que todos comprenden la palabra «yo». El budismo admite este sentido del yo, pero, absurdamente —de manera bastante dogmática—, lo considera «ilusorio». Habiendo descartado

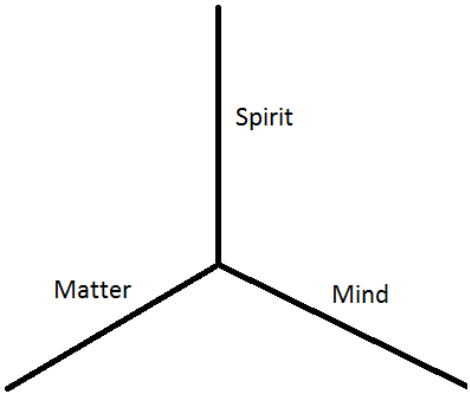
desde el principio este significativo «sentido» (la intuición) como irrelevante, no sorprende que no pueda encontrar el alma (es decir, el yo humano) en medio de los fenómenos de la mente (los cinco skandhas). Nótese bien: **el budismo carece de un argumento creíble para respaldar su tesis de la inexistencia del alma** . Incurre *en una falacia de petición de principio* , al considerar ilusorio el sentido del yo porque cree que no existe, y al afirmar que sabe, mediante la introspección, que no existe, mientras rechaza de plano la experiencia ordinaria del yo que todos tenemos. Como resultado de este manifiesto error de razonamiento, si no de una deshonestidad doctrinaria flagrante, el budismo se ve envuelto en numerosas absurdidades lógicas.

Así como no se buscarían fenómenos visuales con el oído ni fenómenos auditivos con la vista, resulta absurdo buscar lo espiritual (el alma y sus múltiples actos de conciencia, voluntad y valoración) con los sentidos o mediante la observación de fenómenos mentales. Cada tipo de apariencia tiene su(s) órgano(s) de conocimiento apropiado(s). Para lo espiritual, solo la intuición (o apercepción) es adecuada.

Para comprender cómo el alma puede existir aparentemente en medio del cuerpo y la mente (es decir, de los fenómenos corporales y mentales) y, sin embargo, ser invisible, inaudible, etc. (es decir, no fenoménica), basta con imaginar un espacio tridimensional (véase la ilustración a continuación). Supongamos que dos dimensiones representan la materia y la mente, y la tercera corresponde al espíritu. Obviamente, los fenómenos de la mente no se encontrarán en la dimensión de la materia, ni viceversa. De igual modo, el alma no se puede encontrar en las dimensiones de la materia y/o la mente, por mucho que se la busque. ¿Por qué? Sencillamente porque su lugar está en otro sitio: en la dimensión espiritual, que es perpendicular a las

otras dos. Por lo tanto, es perfectamente legítimo afirmar la conciencia del alma aun admitiendo que no posee características fenoménicas (materia-mente).

Figura 5. Materia, mente y espíritu representados como tres dimensiones de la existencia.



Nótese que *la ilustración anterior de lo espiritual ubicado en otra dimensión es meramente figurativa y no debe tomarse literalmente, ya que el concepto de dimensiones es en sí mismo un concepto material-mental basado en la percepción y proyección del espacio* . Incluso la idea del tiempo como una cuarta dimensión relativa a las tres dimensiones del espacio es una mera analogía; más aún, la idea del espíritu como una dimensión adicional (o tal vez un conjunto de dimensiones) es algo artificial. La simple verdad es que **el espíritu no puede expresarse real o completamente en**

términos materiales o mentales, siendo tan diferente, verdaderamente *sui generis* . Podríamos objetar igualmente la imagen de la mente como una dimensión distinta (o un conjunto de ellas) en comparación con la materia, pero la mente sí tiene algunas características fenoménicas en común con la materia, mientras que el espíritu no puede considerarse fenoménico en absoluto. Así pues, reiteramos, el análisis anterior de estos tres dominios con referencia a las dimensiones es *simplemente una metáfora conveniente* .

Además, sería epistemológicamente legítimo afirmar la existencia del alma sobre bases puramente abstractas y conceptuales. Esto se justifica con referencia a los principios de aducción. Se puede hipotetizar una entidad si dicha suposición sirve para explicar diversos fenómenos concretos observables. En el caso del alma, los «fenómenos» involucrados son nuestras experiencias cotidianas de cognición, voluntad y valoración. Estas experiencias también son en gran medida intuitivas, pero se manifiestan en los ámbitos de la mente y el cuerpo. Experimentamos cognición siempre que percibimos o concebimos algo. Experimentamos voluntad siempre que pensamos o hacemos algo. Experimentamos valoración siempre que algo nos gusta o nos disgusta. El alma explica todas estas experiencias mediante una entidad central. Esto es similar a, por ejemplo, en astronomía, descubrir un planeta invisible a nuestros telescopios observando el desplazamiento de otros cuerpos celestes a su alrededor. Esto es lógica inductiva.

Pero, en verdad, el alma no es una mera abstracción; es algo concreto (aunque espiritual) que puede ser percibido directamente mediante nuestra facultad interna de intuición. Un error común entre los budistas es confundir entidad con esencia. La afirmación de que existe un alma no es una afirmación de esencia, sino de entidad. El alma no es la

esencia del cuerpo, ni siquiera del complejo cuerpo-mente; es una entidad distinta que reside, de alguna manera, en medio de estos fenómenos, los afecta y es influenciada (y quizás también afectada) por ellos, pero no posee la misma naturaleza. Es una sustancia, pero una sustancia muy diferente e insustancial, como ya se ha señalado. De hecho, llamar al alma entidad o sustancia es simplemente *una metáfora* : un pensamiento analógico. En realidad, el alma es tan diferente de los demás componentes del mundo que solo puede describirse mediante analogías; no puede reducirse a nada más que conozcamos.

Podemos observar dicho error filosófico, por ejemplo, en el *Milinda-panha* , un texto Theravada (Pali) no canónico pero ortodoxo [128]. Allí, Milinda interroga a Nagasena, después de que este afirma no existir realmente. Le plantea preguntas muy pertinentes, como quién come, quién practica la espiritualidad, quién mantiene la moralidad, quién obtiene méritos, etc. Nagasena responde con el ejemplo de un carro, señalando que ninguna parte del carro puede considerarse como el carro en sí, ni siquiera la combinación de todas sus partes. Milinda, cuyas preguntas eran excelentes, se deja engañar fácilmente por las respuestas de Nagasena. Pero (en mi opinión) no es necesario que nosotros también lo hagamos.

Para empezar, un carro no puede considerarse análogo a una persona. No lo vemos como una persona, simplemente

---

128 Véase Conze, págs. 147-151. El diálogo se reproduce íntegramente aquí. Milinda (en griego, Menandro) fue el gobernante griego de un gran imperio indogriego [concretamente Bactria] a finales del siglo II a. C. Nagasena era un monje budista de alto rango. Según EB, el texto fue compuesto en el norte de la India, quizás en el siglo I o II d. C. (y posiblemente en sánscrito), por un autor desconocido.

porque carece de capacidad de cognición, voluntad y valoración. Buscar el equivalente a un alma en un carro es caer en la falacia de la pista falsa. Además, si bien es cierto que un carro no contiene una "entidad central" que pueda denominarse así, y que ninguna parte o combinación de sus partes puede definirlo, sí posee una "esencia". Un carro, como objeto fabricado por el hombre, se define por su propósito o utilidad: un carruaje tirado por caballos, utilizado para el transporte y los viajes, especialmente en la guerra, la caza o las carreras. Su esencia es una *abstracción* , no una entidad concreta. Ciertamente, todas las partes necesarias deben estar presentes para formar un carro funcional, pero estas partes pueden cambiarse a voluntad por otras *similares* (aunque no por otras diferentes: por ejemplo, no se puede reemplazar una rueda por una herradura). La única constante en ello es dicho propósito o utilidad abstracta.[129]

Obviamente, este mismo razonamiento no se aplica a las personas. Por lo tanto, el argumento de Nagasena era, de hecho, irrelevante. Como ya se mencionó, el alma no es una esencia, sino una entidad central (espiritual). Por consiguiente, no puede considerarse como uno de los cinco skandhas, ni como la suma de estos, como insisten con razón los budistas. Sin embargo, en contra del dogma budista, puede considerarse como una de las partes de la persona completa, a saber, la parte espiritual; pero, más precisamente, debe considerarse como la entidad central, es decir, como la parte específica que confiere exclusivamente al todo una personalidad o identidad. Esto es especialmente cierto si nos preguntamos de dónde proviene nuestra alma al nacer, si

129 De igual modo, un río, aunque no sea artificial, puede definirse mediante abstracciones. Esto se dice en referencia a la analogía propuesta anteriormente por EB.

continúa existiendo después de la muerte, adónde va si perdura, si es perecedera, etc.

Esto nos lleva a la cuestión de *si el alma es eterna o temporal* , o (en terminología más occidental) si es inmortal o mortal. Eterna significaría que ha existido desde el principio de los tiempos y existirá hasta el fin de los tiempos. Temporal significaría cualquier período de tiempo más corto, aunque podría ser muy largo. Temporal podría significar mientras viva el cuerpo actual, o podría significar durante muchas vidas, con o sin cuerpo físico.

Parece que la filosofía india no contemplaba almas transitorias, solo almas eternas o la ausencia de alma; en lo que respecta al alma, era todo o nada [130]. Sin embargo, esta disyunción es filosóficamente insostenible. Es concebible que el alma sea un epifenómeno del cuerpo humano (y, en un sentido más amplio, animal, o al menos de los animales superiores), que surge con él y deja de existir al mismo tiempo. O puede que esta alma transitoria perdure más tiempo, transmigrando de un cuerpo a otro o incluso existiendo sin cuerpo. No lo sabemos (al menos, yo no); pero lo que sí es seguro es que se trata de posibilidades conceptuales que no se pueden ignorar. Ciertamente, la humanidad no budista las ha considerado concebibles, puesto que muchas religiones se basan en tales creencias alternativas.

En cuanto al alma eterna, la cuestión es si dicha alma puede o no liberarse del (supuesto) ciclo de nacimiento y muerte. ¿Acaso la eternidad del alma implica lógicamente su eterna

---

130 Por ejemplo, en el Bhagavad-Gita hindú, Krishna dice que el *atman (alma individual) es: "no nacido, inmortal; que nunca cesa, que nunca comienza; sin muerte, sin nacimiento; inmutable para siempre". (El Canto de Dios: Bhagavad-Gita*).

prisión en el sufrimiento? No veo por qué. Es concebible que el alma eterna haya sido feliz alguna vez, luego haya caído en el sufrimiento, pero aún pueda salir de su situación mediante prácticas espirituales. Incluso podría ser que su liberación dependa de un programa espiritual como las Cuatro Nobles Verdades del budismo; es decir, de comprender que se encuentra en un círculo vicioso de sufrimiento, que este sufrimiento es causado por el apego y puede curarse mediante el desapego, y que dicho desapego puede cultivarse a través del Noble Óctuple Sendero. Por lo tanto, no hay nada inherentemente contradictorio con el budismo en la afirmación de un alma eterna. No estoy defendiendo esto, solo señalo que puede defenderse de manera coherente en contra del dogma establecido.

Lo que sí es seguro, en cualquier caso, es que la idea de la inexistencia del alma es lógicamente insostenible. Los budistas nunca han afrontado directamente los problemas lógicos que plantea ni han intentado resolverlos con honestidad. Siempre se ven cohibidos por el temor a ser considerados herejes que sostienen «ideas falsas»; por lo tanto, siguen repitiendo el catecismo de la inexistencia del alma e intentando justificarlo (utilizando medios absurdos como el tetralema, que plantea la descabellada idea de que algo puede ser y no ser a la vez, o que algo puede no ser y no-no-no ser a la vez). El uso de la doctrina de los cinco skandhas como explicación de la (supuesta) ilusión de la individualidad simplemente no convence a ningún observador honesto, como se ha demostrado anteriormente. Los predicadores budistas afirman que las personas no deben aceptar el budismo por fe, sino que deben reflexionar sobre los temas por sí mismas, y así comprenderán su lógica. Pero cuando alguien lo hace, llega a una conclusión diferente y

rechaza uno de sus clichés, se muestran perplejos, si no hostiles.

La verdad es que es imposible formular una teoría creíble de la psique humana sin admitir la existencia de un alma en su centro. *Alguien* tiene que sufrir y desear escapar del sufrimiento. Una entidad mecánica no puede sufrir ni participar en prácticas espirituales para superar el sufrimiento. La práctica espiritual significa, y solo puede significar, la práctica de una entidad espiritual, es decir, un alma con facultades de cognición, voluntad y valoración. Estas facultades no pueden equipararse a señales eléctricas en el cerebro ni a eventos en los skandhas. Son *sui generis* , cosas milagrosas y misteriosas, irreductibles a procesos mecánicos. La cognición sin conciencia *por parte de un sujeto* (una entidad cognitiva) es una contradicción en sí misma; la voluntad sin un *agente libremente dispuesto* (un actor o hacedor) es una contradicción en sí misma; la valoración sin *alguien en riesgo* (que pueda ganar o perder algo) es una contradicción en sí misma. Esto no es mera gramática; es lógica.

Una pregunta importante respecto al alma es si permanece inmutable a lo largo de su existencia o si, por el contrario, experimenta cambios espirituales (para bien o para mal) con el tiempo. Este tema es crucial, ya que podría afectar la responsabilidad, la recompensa o el castigo (karma, en el budismo). Si el alma es responsable de sus actos de voluntad *en el momento* de realizarlos, ¿es justo que reciba las consecuencias de tales acciones *posteriormente* ? ¿Debo pagar en mi vejez por los vicios de mi juventud que ya no practico, o recibir la recompensa tardía por mis virtudes juveniles aunque ya no las posea? Si el alma es inmutable, la respuesta sería obviamente afirmativa. Pero si el alma

evoluciona o involuciona con el tiempo, la respuesta podría parecer negativa a primera vista. ¿Acaso se puede afirmar que *la misma persona es la* misma en tal caso?

Se podrían proponer diferentes soluciones a este problema. En primer lugar, cabe destacar que gran parte de la carga kármica (para bien o para mal) de nuestras vidas reside en nuestras dimensiones mental y corporal, nuestra mente y nuestro cuerpo. La pregunta que se plantea aquí es si parte de esa carga kármica se encuentra en nuestra dimensión espiritual, nuestra alma. Si afirmamos que el alma es constante, debemos ubicar todos los cambios espirituales aparentes relacionados con ella en su entorno mental y físico. Así, la misma alma, de bebé, tiene capacidades más limitadas para caminar, hablar, etc.; de adulto, sus capacidades intelectuales y corporales alcanzan su máximo potencial; en la vejez, se deterioran gradualmente.

Además, si uno piensa y actúa de manera virtuosa, es probable que tenga una vida interior placentera y probablemente también una vida exterior satisfactoria; mientras que, si uno piensa y actúa de manera depravada, es probable que tenga una vida interior desagradable y probablemente también una vida exterior satisfactoria. Pero ¿qué sucede en una supuesta vida después de la muerte, cuando el alma está sin cuerpo ni mente? Las decisiones que una persona toma en un momento dado reflejan sus circunstancias totales en ese momento. Si yo soy el mismo a lo largo del tiempo, entonces, en principio, si me encontrara en las mismas circunstancias, reaccionaría de la misma manera. Esto parecería contrario al principio del libre albedrío, que establece que, independientemente de las influencias del entorno, el alma sigue siendo libre de elegir y, por lo tanto, es en última instancia impredecible.

Una postura más apropiada podría ser la propuesta por el budismo en el contexto de la doctrina de los cinco skandhas. Me refiero al «Sutra de la Carga» expuesto por Vasubandhu [131].

> "Los procesos que han tenido lugar en el pasado causan sufrimiento en los que les suceden. Por lo tanto, a los Skandhas precedentes se les llama la 'carga', y a los subsiguientes, su 'portador' [de la carga]."

Podríamos adaptar la misma idea al alma (en lugar de los skandhas) y decir que, dado que su existencia presente es causada por su existencia pasada, en un sentido real es siempre una continuación de su pasado, llevando consigo no solo su existencia, sino también su karma, tanto bueno como malo. De esta manera, incluso si el alma (el «portador») ha experimentado cambios internos, sigue siendo responsable de sus acciones pasadas (la «carga»). El pasado se integra acumulativamente en el presente y el futuro. En ese caso, debemos preguntarnos: ¿qué cambios son posibles dentro de un alma? ¿Acaso no es una entidad unitaria? ¿Puede concebirse que tenga partes? Esto nos llevaría de vuelta a una descripción psicológica, como la propuesta en la teoría de los cinco skandhas.

Sin embargo, considero que tales preguntas no son apropiadas en el ámbito espiritual, que no es comparable a los ámbitos material y mental. El alma, al ser no fenoménica, no puede concebirse con tamaño, forma ni ubicación exacta, ni con contenido que aumente o disminuya; estos conceptos, y otros similares, provienen del ámbito fenoménico. Más bien, debemos aceptar que no podemos describir el alma, del

131 En Conze, de nuevo (pág. 195).

mismo modo que no podemos comprender plenamente su funcionamiento último. Así como la cognición, la voluntad y la valoración son fenómenos *sui generis , el alma es demasiado especial para encajar en analogías simplistas.*

Cabe añadir que la concepción del alma aquí propuesta no dista mucho, en muchos aspectos, de la noción budista de naturaleza búdica. Consideremos las siguientes brillantes afirmaciones del Maestro Son Chinul [132]:

> "El cuerpo material es temporal, tiene nacimiento y muerte. La mente real es como el espacio, infinito e inmutable…".
>
> El cuerpo material está compuesto por cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Su sustancia es inerte; ¿cómo pueden percibir o conocer? Aquello que puede percibir y conocer debe ser tu naturaleza búdica…
>
> En los ojos se llama ver. En los oídos se llama oír… En las manos, agarrar y sujetar. En los pies, caminar y correr… Los perceptivos saben que esta es la naturaleza búdica, la esencia de la iluminación. Quienes no lo saben la llaman alma…
>
> Puesto que no tiene forma, ¿podría tener tamaño? Puesto que no tiene tamaño, ¿podría tener límites? Como no tiene límites, no tiene interior ni exterior. Al no tener interior ni exterior, no tiene ni lejos ni cerca. Sin lejos ni cerca, no hay allí ni aquí. Puesto que no hay allí ni aquí, no hay ir ni venir. Como no hay ir ni venir, no hay nacimiento ni muerte. Al no tener

132 Corea, 1158-1210.

> nacimiento ni muerte, no tiene pasado ni presente…[133]

Claramente, la "mente real", que es "como el espacio", la "naturaleza búdica", la única que puede "percibir y conocer", aquello que ve, oye, agarra y camina, es decir, aquello que es el Sujeto de los actos de conciencia y el Autor de los actos volitivos, corresponde a lo que comúnmente llamamos alma, aunque el autor en cuestión se niegue a "llamarla alma". Es notable que, a pesar del dogma budista de que los actos cognitivos y volitivos no implican un yo, este autor parece defender que sí lo hacen (incluso mientras niega virtuosamente la existencia de un yo). ¿Es entonces la diferencia entre estos conceptos meramente verbal? Yo diría que no. La idea del alma sugiere individuación (en cierto sentido realista), mientras que la de la naturaleza búdica tiene una connotación más universal (considerando la individualidad aparente como totalmente ilusoria).

b) Examinemos ahora el concepto budista de ***Vacuidad*** . Cabe señalar desde el principio que no pretendo alcanzar una conciencia superior ni me interesa participar en especulaciones metafísicas fantasiosas con términos rebuscados. Escribo como filósofo lógico, un hombre común y corriente, honesto y empeñado en encontrar la verdad sin adornos. La mayoría de los budistas no entienden por «vacuidad» la vacuidad literal, o la ausencia (no existencia). Puede que algunos pensadores del Hinayana entendieran el término de esa manera, pero creo que los pensadores del Mahayana lo veían de forma más positiva (o ambigua), como

---

133 *Clásicos del budismo y el zen* , vol. 1. Trad. Thomas Cleary. Págs. 417-419, 424.

una referencia a «ni existencia ni no existencia». Esta última expresión pretende rechazar tanto la creencia excesiva en la existencia del mundo fenoménico (eternalismo) como la creencia excesiva en su no existencia (nihilismo). Se concibe como un término medio, una «vía intermedia».

Sin embargo, en lo que respecta al concepto de «camino medio», es inexacto (de hecho, bastante confuso) afirmar, como hacen los budistas, que esta vacuidad es «no dualista», sugiriendo que *incluye literalmente* todos los opuestos, es decir, que permite la contradicción efectiva. Lo único que se puede decir es que la vacuidad comprende todo lo que es positivamente *actual* , ya sea en el pasado, el presente o el futuro. Así como lo actual nunca es contradictorio, es decir, así como la contradicción nunca ocurre en la realidad en ningún momento ni lugar (ni siquiera, al reflexionar, en la mente), la vacuidad no admite contradicciones. La contradicción es ciertamente ilusoria, y cualquier pretensión de contradicción es necesariamente falsa. «No dualista» debe entenderse (con mayor precisión) como unitario, indiferenciado. Se refiere a lo positivo actual, no a ningún negativo imaginado.

A menudo, se da por sentado que el Vacío corresponde al Absoluto, al Infinito, a la Realidad Última, al fundamento original o primordial del Ser o de la Mente, a la Unidad, a la Nada, al Noúmeno, etc. Este concepto, y parte de la terminología empleada, no son, por supuesto, del todo ajenos a otras filosofías y religiones.

Desde sus orígenes presocráticos, la filosofía griega ha buscado la unidad subyacente de la multiplicidad, aquello que yace bajo el variado mundo fenoménico, el fundamento común de todo lo que experimentamos, de dónde presumiblemente provienen las cosas y adónde

presumiblemente van (por así decirlo). Estas ideas culminaron en el neoplatonismo a finales de la Antigüedad y regresaron a la filosofía occidental a finales de la Edad Media y durante el Renacimiento en diversos contextos. Nociones similares se encuentran también en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y por supuesto en otras religiones indias, especialmente en el hinduismo, sobre todo en sus corrientes más místicas. La filosofía griega ha influido, sin duda, en estas religiones, y también se han influenciado mutuamente en este sentido. Asimismo, no cabe duda de que ha habido influencias del budismo y viceversa, como atestigua el mencionado *Milinda-panha* , un diálogo entre un rey griego y un monje budista.

En lo que respecta a nuestros cuerpos, o a la materia en general, se suele argumentar que, si bien parecen tener una consistencia variable (incluidos gases, líquidos y sólidos), si profundizamos en su composición, como podemos hacer hoy en día, encontraremos principalmente espacio vacío, con muy pocas partículas de masa, que en realidad no son más que acumulaciones de energía conectadas por campos de fuerza insustanciales. Pero la respuesta obvia es que esto no significaría un vacío total; es decir, aunque la materia no sea tan plena y sustancial como parece a primera vista, eso no implica que no contenga *absolutamente nada* .

Sin embargo, no creo que el concepto budista de vacuidad aplicado a la materia se refiera a este espacio vacío con una sustancialidad muy escasa. Más bien, creo que se refiere al fundamento común universal y unitario de todas las cosas, concebible como *existencia pura, anterior a cualquier diferenciación* en entidades, características o eventos distintos. Esta raíz existente no puede describirse ni

localizarse, pues hacerlo implicaría atribuirle un carácter o lugar específico, excluyendo cualquier otro.

En lo que respecta a los fenómenos mentales, es decir, la materia de los recuerdos y las fantasías derivadas, que aparentemente ocurren en nuestra mente, parecen mucho menos sustanciales que los materiales, pero no obstante son *fenomenales* en la medida en que los percibimos con colores, formas, sonidos y quizás también (aunque no puedo asegurarlo) olores, sabores y sensaciones táctiles. En este contexto, también debemos prestar atención a las sensaciones y emociones concretas que parecen ocurrir en nuestro cuerpo o mente, que clasificaríamos colectivamente como sensaciones táctiles.

Cabe destacar la importancia que las sensaciones táctiles tienen en nuestra concepción de la materia: la «solidez» que le atribuimos se define en función de la resistencia que *experimentamos* al empujarla, tirar de ella o apretarla, así como en relación con la duración *relativa evidente* del objeto en cuestión. Independientemente de la cantidad de espacio vacío que la materia pueda contener, la experiencia de solidez (en diversos grados) permanece y determina en gran medida nuestra percepción de la «materialidad». Los fenómenos mentales, en este contexto, parecen mucho menos «sólidos» que los materiales, ya que pueden disolverse con mayor rapidez y ser relativamente más maleables (y en algunos aspectos, menos). El adjetivo budista «vacío» no debe interpretarse como «carente de solidez», pues la solidez (como se acaba de explicar) es un hecho *fenomenológico* y, por lo tanto, innegable.

Además, en mi opinión, debemos tener en cuenta, como «fenómenos» mentales en un sentido amplio (más precisamente, «apariencias»), objetos de la intuición como el

yo, la conciencia, la voluntad y la valoración, aunque sean completamente *no fenoménicos* , es decir, carentes de color, forma, sonido, etc. Todos estos entes también pueden considerarse vacíos, y con mayor razón, si entendemos el concepto correctamente como se ha sugerido anteriormente.

Según el budismo, esta raíz y fundamento de toda existencia, que es a la vez inmanente y trascendental, puede conocerse mediante la meditación, o al menos cuando dicha meditación alcanza su meta de iluminación. En esto, el budismo difiere de la filosofía kantiana, que considera que el reino nouménico es, en principio, inalcanzable para el aparato cognitivo humano (aunque Kant [134], paradójicamente, afirmó al menos conocerlo al formular su teoría *)* .

Sin embargo, ambos coinciden en muchos puntos, como la caracterización del reino fenoménico como ilusorio, mientras que el nouménico es real. Lo que resulta claro es que el vacío se refiere a un sustrato universal y unitario, eminentemente tranquilo y silencioso, que, sin embargo, alberga e incluso produce toda la multiplicidad y el movimiento que percibimos en nuestro plano superficial. El mundo de los fenómenos se sustenta en lo nouménico como las olas del océano se sustentan en el océano. El agua y las olas son esencialmente una misma cosa, pero se distinguen mediante la abstracción; lo mismo ocurre con lo nouménico y lo fenoménico.

Cabe mencionar aquí la teoría budista de *la codependencia o interdependencia de todos los dharmas* . Según esta teoría, todo es causado por todo lo demás; nada puede existir por sí solo. Precisamente por eso se puede decir que todo (es decir, todas las cosas en el mundo de los fenómenos) está vacío,

---

134 Immanuel Kant (Alemania, 1724-1804).

porque no tiene un "ser propio" (*svabhaha*). Esto significa que no solo los humanos, y todos los seres sintientes, están vacíos de sí mismos, sino que incluso las plantas y las entidades inanimadas lo están. Esto puede parecer plausible a primera vista, pero la noción de interdependencia no resiste un análisis lógico serio. Afirmar que todo es causa de todo implica afirmar que existe al menos una relación causal parcial y contingente entre *cualquier par de* cosas. Pero tal relación causal debe ser necesariamente exclusiva para existir [135]. Por lo tanto, la idea propuesta por los filósofos budistas es, de hecho, falaz, un "concepto robado".

Cabe mencionar también que el término «vacío», en la medida en que se usa en sentido negativo, es decir, como indicativo de *privación de* existencia, es necesariamente *conceptual* . Podemos afirmar que el ser proviene del no-ser y regresa a él, pero es necesario reconocer que esto no puede conocerse mediante la experiencia directa, ya sea ordinaria o meditativa, sino solo mediante la comprensión conceptual. La razón es simple: la negación no puede ser objeto de percepción ni de intuición, sino que solo puede conocerse por *inferencia inductiva* a partir de una búsqueda infructuosa de algo positivo [136]. Solo lo positivo puede experimentarse. Todos los términos negativos son, lógicamente, necesariamente conceptuales; de hecho, la negación es uno de los fundamentos del pensamiento conceptual. Por lo tanto, cualquier afirmación de haber *experimentado puramente* , en los niveles más profundos de contemplación, la Nada que subyace a la Existencia, carece de credibilidad: sin duda, intervino el razonamiento (aunque sea sin palabras).

---

135 Para una refutación completa, consulte mi libro *La lógica de la causalidad* , capítulo 16.3.

136 Véase mi *libro Reflexiones* , capítulo 9.

Para el budismo, el fundamento original es algo impersonal, aunque algunos podrían considerarlo una especie de panteísmo. Para las principales religiones mencionadas anteriormente, el fundamento original se identifica con Dios. En mi opinión, esta identificación es más creíble, pues no veo cómo el alma individual, consciente, con voluntad y capacidad de valorar, podría surgir de algo superior que no sea esencialmente consciente, con voluntad y capacidad de valorar. Siendo estas facultades superiores a la naturaleza impersonal, su fuente última debe poseerlas también. En la cábala judía, por ejemplo, el alma humana se considera una chispa del Alma Divina (una chispa del alma original, por así decirlo). Somos a imagen y semejanza de Dios, pues, al igual que Él, tenemos alma, cognición, voluntad y capacidad de valorar, aunque en un grado infinitesimal en comparación con su omnisciencia, omnipotencia y bondad absoluta. En cualquier caso, es evidente que existe un considerable acuerdo entre las diversas filosofías y religiones.

c) Consideremos ahora el alma *en el contexto de* la vacuidad. ¿Es el concepto de yo o alma lógicamente compatible, o (como afirman los budistas) incompatible, con el de vacuidad? ¿Puede un alma encontrar la liberación de sus limitaciones y sufrimiento, o está necesariamente atrapada en la esclavitud eterna del nacimiento y la muerte, engañada por el apego y la fijación sin fin a cosas que no existen? ¿Es posible la liberación únicamente renunciando a nuestra creencia en el alma? Si la respuesta a estas preguntas concuerda con el budismo, la doctrina de los cinco skandhas parecería útil; pero si un alma puede (mediante esfuerzos heroicos de práctica espiritual) liberarse de lo fenoménico y

alcanzar lo nouménico, entonces esa doctrina parecería, en el mejor de los casos, redundante, si no ridícula.

Consideremos, en primer lugar, un alma transitoria (ya sea que su existencia se limite a una sola vida o abarque varias, ya sea en un cuerpo o incorpórea). Tal alma, necesariamente, como todos los demás seres impermanentes que tienen un principio y un fin, proviene del vacío y a él regresará; es creada y condicionada por el Uno increado e incondicionado. Además, un alma transitoria podría incluso considerarse eterna en el sentido de que participa de la eternidad, no solo cuando existe temporalmente de forma manifiesta como una entidad distinta, sino incluso antes de su creación y después de su aparente destrucción, cuando sigue siendo o vuelve a ser una parte indiferenciada del fundamento original. Así pues, no hay problema alguno, salvo descubrir con precisión cómo liberarla (lo cual, por supuesto, no es tarea fácil).

Más bien, el problema podría encontrarse en relación con el alma eterna, y sin duda esto fue lo que llevó a los budistas a desconfiar de la idea misma del yo (que consideraban necesariamente eterno, recordemos). El problema es: si el alma individual (o cualquier otra cosa) coexiste con la realidad última a lo largo de la eternidad, ¿cómo podría fusionarse con ella? No parece concebible ninguna vía hacia la liberación para un alma que, por definición, está eternamente separada del vacío. Pero incluso aquí, podríamos argumentar que la separación del alma individual de la matriz unitaria universal es solo ilusoria; es decir, que a lo largo de la eternidad esta alma indestructible es, de hecho, una emanación constante del abismo y siempre está inmersa en él. Lo que hace que una ilusión (por ejemplo, un espejismo o un reflejo) sea ilusoria no es su duración (una fracción de segundo o mil millones de años), sino su relatividad (un espejismo se debe a la refracción de la luz de

un oasis, una imagen especular de la luna se debe a la reflexión de la luz lunar). Así pues, en realidad, incluso un alma eterna podría reconciliarse con el vacío. No afirmo que el alma sea necesariamente eterna en ese sentido, sino que simplemente señalo que podría serlo.

En conclusión, la idea de los skandhas no tiene ninguna utilidad con respecto al requisito de la vacuidad. De hecho, es sumamente engañosa, ya que se basa en supuestos falsos sobre otras posibilidades doctrinales. Los budistas se aferran a esta idea con vehemencia, pero sin una justificación real. Claramente, mi postura aquí es que lógicamente podemos afirmar que las personas tienen alma y rechazar la creencia budista ortodoxa de que lo que llamamos nuestro yo no es más que un conjunto de eventos impersonales y pasajeros, sin renunciar a la doctrina más metafísica de que en la raíz de la existencia espiritual (es decir, de cada alma) se encuentra la «vacuidad» tal como se entiende aquí.

Así como podemos afirmar que los fenómenos materiales aparentemente sustanciales, o los fenómenos mentales concretos, son en última instancia vacíos, también podemos decir que el alma que nos compone es «sustancial» a su manera sutil y espiritual, y al mismo tiempo, en última instancia, vacía; es decir, en su raíz, solo una parte del fundamento universal y unitario de todo ser. En otras palabras, contrariamente a lo que imaginaban los filósofos budistas, no es necesario negar la existencia del alma para afirmar su «vacuidad», del mismo modo que no es necesario negar la existencia del cuerpo o la mente para afirmar su «vacuidad». Es decir, no hay necesidad lógica de adoptar la idea de los cinco skandhas si el propósito de tal postura es simplemente afirmar la «vacuidad».

4. En conclusión

Lo cierto es que la tesis de la inexistencia del alma está plagada de contradicciones. Los budistas nos dicen que podemos encontrar la liberación, pero al mismo tiempo afirman que ni siquiera *existimos* . Nos dicen que debemos ser conscientes, pero al mismo tiempo se nos niega el poder de la cognición, es decir, que el alma es el *sujeto* de los eventos cognitivos. Se nos dice que debemos esforzarnos por encontrar la liberación, pero al mismo tiempo se nos niega la posesión de la voluntad, es decir, que el alma es el *agente libre* de los actos de voluntad. Se nos dice que debemos tomar decisiones sabias en la vida, pero al mismo tiempo se nos niega el privilegio del juicio de valor, es decir, que el alma es capaz de discernir de *forma independiente. y* valoración objetiva.

La tesis de la inexistencia del alma se mantiene a pesar de estas paradojas, bien conocidas por los filósofos budistas desde sus inicios. ¿Qué sentido tiene la espiritualidad sin un espíritu (alma, yo)? ¿Quién puede ser liberado si no hay a quién liberar? ¿Por qué y cómo practicar la espiritualidad si no solo no existimos, sino que tampoco tenemos conciencia, voluntad ni capacidad de discernimiento? ¿Para qué esforzarse por liberarse del sufrimiento si en realidad no sufrimos? ¿Quién escribe todo esto y quién lo lee? La tesis de la inexistencia del alma simplemente no puede sostenerse. Si bien se puede afirmar que el alma es, en última instancia, «vacía» en el sentido antes mencionado, la tesis de los cinco skandhas en lugar de un alma es lógicamente insostenible.

Hemos visto que la doctrina de los cinco skandhas no puede considerarse una descripción precisa de la psique humana en su totalidad. No es una explicación fenomenológica exhaustiva, ya que ignora las principales facultades

superiores de la humanidad: la inteligencia, la racionalidad y el libre albedrío. Se centra exclusivamente en algunos aspectos triviales de la psicología humana, los cinco skandhas, sin reconocer abiertamente el lado más noble de la humanidad, que posibilita la liberación de tales mezquindades. Posee pretensiones metafísicas, con implicaciones ontológicas y epistemológicas —en particular, la idea de que carecemos de alma, de personalidad—, pero resulta que esta idea no resiste un análisis lógico, al basarse en argumentos circulares y conclusiones preestablecidas.

Así pues, si bien la tesis de los cinco skandhas pudo haber parecido en un principio una observación e idea importante, que aplicaba y reforzaba la tesis budista más general de la vacuidad, y que al mismo tiempo proporcionaba una descripción espiritualmente útil de la psicología humana, resulta ser un credo bastante limitado y poco elaborado. Esto no significa que carezca de valor alguno, sino que es mucho menos importante de lo que se suele atribuir.

Dicho esto, me apresuro a añadir que la presente crítica a esta doctrina dentro de la psicología y la filosofía budistas no pretende ser un menosprecio o rechazo generalizado de las mismas. Ciertamente, la psicología y la filosofía budistas tienen mucho más que ofrecer al buscador de sabiduría que esta única doctrina. Son ricas en profundas reflexiones sobre la psique y la condición humana, de las que todo ser humano puede beneficiarse. Esto se evidencia ya en el punto de partida del pensamiento budista, las Cuatro Nobles Verdades, que reconocen la condición humana de sufrimiento e identifican la fuente psicológica de dicho sufrimiento en el apego a todo tipo de vanidades, y que declaran la posibilidad de alivio del sufrimiento mediante un programa establecido de prácticas espirituales.

En la concepción budista de la vida humana, nuestras mentes están envenenadas por numerosos problemas cognitivos, volitivos y emocionales. En la raíz del sufrimiento humano reside una profunda ignorancia y autoengaño sobre uno mismo y el mundo en el que uno se encuentra repentina e inexplicablemente. Estos dan lugar a toda clase de deseos insensatos, como la codicia (de comida, de posesiones materiales) y la lujuria (de gratificación sexual, de poder), así como aversiones (miedos, odios). Estas últimas impulsan a las personas a actuar con egoísmo (en el sentido más patológico del término), y en algunos casos con deshonestidad o incluso violencia (frialdad y crueldad), y generalmente con estupidez. Sin embargo, el budismo propone maneras de curar estas enfermedades, por lo que su perspectiva es esencialmente positiva.

Es evidente que el budismo tiene un enfoque particularmente psicológico de la vida. Se distingue también por su enfoque pragmático y sin culpabilización de la espiritualidad, lo que sin duda explica por qué muchas personas en Occidente se sienten atraídas por él hoy en día. A diferencia de la mayoría de las demás religiones importantes, especialmente el judaísmo y sus ramificaciones cristiana e islámica, no busca generar culpa por los pecados, sino que anima a las personas a afrontar sus problemas desde un punto de vista racional y de interés propio. Por lo tanto, es menos emocional y más racional en muchos sentidos.

El judaísmo también incluye enseñanzas psicológicas, aunque quizás en menor medida. Una de las características principales de la psicología judía es la idea de que los seres humanos poseen dos tendencias innatas: una inclinación

positiva (*yetzer tov*) y una negativa (*yetzer ra'*) [137]. Estas dos inclinaciones *influyen* en la persona para bien o para mal a lo largo de su vida (física y espiritual), pero nunca la *controlan* , pues los seres humanos están dotados de libre albedrío. Esto significa que, pase lo que pase, un hombre o una mujer siempre es responsable (al menos, una vez adulto) de sus decisiones. Esta creencia ética en la libertad de elección y la responsabilidad personal está presente en el judaísmo desde sus inicios, como lo deja claro el siguiente versículo bíblico: « *El pecado acecha a la puerta; a ti le es su deseo, pero tú puedes dominarlo* » (Génesis 4:7) [138].

---

137 Esta tesis psicológica de las dos inclinaciones contrasta, por supuesto, con otras tres: que los humanos solo tienen una inclinación positiva (optimismo), solo una negativa (pesimismo) o ninguna inclinación natural (neutralidad). Este es un tema interesante que merece una discusión más extensa. La diferencia entre estas cuatro tesis es irrelevante si consideramos que todo esto se refiere a *las influencias* sobre el alma, y no al determinismo ni al fatalismo; el alma permanece libre para elegir si se deja influenciar en mayor o menor medida. Creo que el objetivo de la doctrina judía es simplemente este: hacer que el individuo sea consciente de que está constantemente bajo la presión de diversas influencias, algunas buenas y otras malas, y que es sabio *identificarse siempre con* las positivas y *evitar identificarse con* las negativas; es decir, considerar el verdadero deseo último de su alma como el bien y considerar el mal como un engaño.

138 La idea de la «inclinación al mal» también puede remontarse a la Biblia, concretamente a Génesis 8:21, donde Dios afirma que «la inclinación del corazón del hombre es mala desde su juventud». (Esto se dice después del Diluvio; antes, en Génesis 6:5, se afirma de forma más pesimista que «toda inclinación de los pensamientos de su corazón [del hombre] es solo maldad durante todo el día». Los comentaristas explican la diferencia sugiriendo que el Diluvio hizo al hombre más sabio. Quizás la diferencia entre los términos «la inclinación del corazón

Sabiendo esto, que uno tiene libre albedrío, puede superar todas las malas influencias y avanzar hacia la vida eterna.

En el budismo, podemos discernir una posibilidad similar de asumir plena responsabilidad por la propia vida en el primer capítulo del *Dhammapada* (1:1-2): « *Si un hombre habla o actúa con una mente impura, le sobreviene el sufrimiento… Si un hombre actúa con una mente pura, le sobreviene la alegría* ». Si bien la doctrina de los cinco skandhas da la impresión (como se muestra arriba) de que las personas no son responsables de sus actos, vemos aquí que este no es realmente el mensaje del budismo, que generalmente exhorta a un fuerte esfuerzo espiritual en la dirección de la autoliberación y, por consiguiente, de la liberación para todos los seres sintientes.

---

del hombre» y «la inclinación de *los pensamientos del* corazón del hombre» tenga algún significado).

REFERENCIAS PRINCIPALES

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

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

Brazier, Caroline. *Psicología budista.* Londres: Robinson, 2003 .

Bhagavad-Gita, El canto de Dios . Markham, Ontario, Canadá: Mentor, 1972.

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

Cleary, Thomas, Tr. *Meditación taoísta* . Boston: Shambhala, 2000.

Cleary, Thomas, Tr. *Clásicos del budismo y el zen* , vol. 1. Boston: Shambhala, 2005.

Conze, Edward, ed. *Escrituras budistas.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1959.

Dalai Lama, Su Santidad. *Transformando la mente* . Londres: Thorsons , 2000.

Enciclopedia Británica . Edición de lujo 2004 (CD-ROM).

Gibran, Khalil. *El Profeta* . Londres: Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *Filosofía budista: teoría y práctica.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana* . Texto electrónico del Proyecto Gutenberg (Internet).

Hsing , Yun. *Loto en un arroyo.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill , 2000.

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

Nhat Hanh, Thich. *El corazón del entendimiento.* Berkeley, California: Parallax, 1988.

Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nueva York: Weatherhill , 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* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Estas obras pueden estudiarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

El libro "El Ser" puede leerse gratuitamente en línea en: www.avisiontheself.bravesites.com.

Para cualquier pregunta o comentario, puede contactar con Avi Sion en la siguiente dirección de correo electrónico: avi-sion@thelogician.net

ISBN: 978-1495972089