

# IX. La determinación de la elección

## 1. Contrastes entre la elección y otros modos de determinación

La capacidad de prever o anticipar el futuro es lo que principalmente distingue a la inteligencia de otros atributos mentales. Las sensaciones y las emociones siempre son experimentadas como inmediatamente presentes; el apetito se siente como una tensión hacia un objetivo todavía no realizado, pero, sin otras facultades mentales, no puede prever su propia satisfacción; la memoria trata obviamente con el pasado. La verdadera provincia de la inteligencia constructiva es el futuro; y desde el punto de vista de un animal luchando por sobrevivir en un mundo peligroso, el único valor de conocer el pasado es que provee una línea de base para echar un vistazo al futuro. En un estado avanzado de desarrollo, la inteligencia puede encontrar su mayor satisfacción en reconstruir el pasado, como lo hacen el historiador o el geólogo, o en descubrir las leyes intemporales de la naturaleza o del pensamiento, sin interesarse por las consecuencias prácticas. Pero la ciencia aplicada mide su éxito según su habilidad para predecir y controlar los eventos por venir; e incluso aquellos para quienes el conocimiento de la naturaleza es muy preciado en sí mismo, no dejan de reconocer que la predicción exitosa es una de las pruebas más fuertes de la validez de sus interpretaciones; pues la predicción precisa es imposible sin la comprensión.

Esta inclinación consciente hacia el futuro, esta percatación de los eventos por venir, es una de las novedades más importantes que la vida trajo al mundo. No tenemos razón para creer que

los cuerpos inorgánicos, como las rocas y los minerales, o los vegetales, o incluso los animales más sencillos, estén de alguna manera interesados por el futuro; de manera tal que sus movimientos y otras actividades están determinados únicamente por el pasado y el presente. Pero la inteligencia engendró una nueva forma de determinación, mediante la cual el futuro adquirió una voz en su propia creación. En su momento, por fin, el fenómeno de la elección apareció sobre la Tierra. No necesitamos decir "libre elección", pues en esa expresión hay cierta redundancia. Mientras podemos elegir, somos libres, en el sentido corriente de la palabra. Cuando lo analizamos, el concepto de libertad nos lleva a algunos de los problemas metafísicos más confusos, que pueden discutirse con mayor beneficio en otras relaciones. Por elección queremos decir la habilidad de seleccionar entre dos o más alternativas, presentes o imaginadas, basándose en sus propios méritos intrínsecos, y sin referencia al problema del indeterminismo o libertad de la voluntad.

No es difícil establecer un criterio para la elección. Si sometemos cualquier cuerpo inerte a dos fuerzas atractivas de igual magnitud, como un fragmento de hierro expuesto a los polos del mismo signo de dos imanes similares, se moverá hacia adelante siguiendo una línea que biseca el ángulo formado por sus direcciones. Si una de las fuerzas es mayor que la otra, el cuerpo avanzará siguiendo una línea que lo acercará a la mayor atracción, de una manera que puede determinarse construyendo un paralelograma de fuerzas; pero no se moverá directamente hacia la atracción más poderosa como si la otra estuviera

totalmente ausente. Hace mucho, Thomas Knight demostró que la gravitación y la fuerza centrífuga tienen efectos similares sobre retoños y raíces sensibles en crecimiento. Cuando las raíces positivamente geotrópicas de una planta recién nacida se atan a una rueda giratoria, de manera tal que fueran expuestas simultáneamente a estas dos fuerzas, crecieron en una dirección determinada por su resultante física. Un retoño verde que recibe luz de dos fuentes, separadas por un ángulo de algo menos de ciento ochenta grados, se inclinará en una dirección que biseca este ángulo si las intensidades son iguales; pero si son desiguales se inclinará hacia la luz más fuerte en la medida en que su intensidad exceda a la de la segunda fuente. Bajo circunstancias correspondientes, un minúsculo crustáceo o un protozoo que nada libremente, y positivamente fototrópico, tomará un curso intermedio entre las dos fuentes de iluminación. Los organismos que se comportan de esta forma tratan de orientarse de manera tal que los dos lados del cuerpo reciban intensidades idénticas de luz, calor, o cualquier cosa que dirija sus movimientos.

Pero los animales equipados con órganos más perfectos de sensación, que proveen imágenes claras de los objetos que se esfuerzan por seguir, no adquieren tales compromisos entre incitaciones en competencia. Al principio pueden vacilar entre ellas, pero como regla, finalmente se dirigen directamente a una u otra, un fenómeno que quienes estudian el comportamiento llaman "telotaxis". Los filósofos, devanándose los sesos al respecto del problema del libre albedrío, acostumbraban preguntarse si el asno de Buridan, colocado con precisión justo en el medio de dos atados de heno exactamente idénticos en tamaño y fragancia, se moriría de hambre en su sitio, como un peso muerto halado por dos resortes extendidos con igual tensión, dada la imposibilidad de preferir uno de los tentadores atados y no el otro. Teóricamente, tal destino infeliz puede esperar a alguna criatura más humilde gobernada por tropismos que cayera en una dificultad similar; aunque incluso en este caso antes de que pasara mucho tiempo las oscilaciones o los movimientos azarosos la llevarían tan lejos de la posición de perfecto equilibrio que se vería más fuer-

temente conducida hacia una atracción que hacia la otra, escapando así del impasse. ¿Pero puede alguien que conozca a los burros dudar que el asno de Buridan rápidamente iría hacia un atado de hierba, lo devoraría, y que si aún se sintiera hambriento se volvería hacia el segundo?

La posibilidad de seleccionar una de entre varias atracciones en competencia, implica la capacidad de liberarse uno mismo de la influencia inmediata de las otras. Por lo tanto, toda elección involucra una decisión, o el abandono de respuestas alternativas. Cuando reflexionamos sobre nuestras propias elecciones deliberadas, a menudo es difícil decir si la aceptación de una alternativa o el rechazo de las otras fue el rasgo prominente de la acción. Seguimos el segundo método cada vez que arribamos a una elección mediante un proceso de eliminación. Pero sea cual fuere la ruta mediante la que se realiza una elección, esta capacidad de responder a una o dos atracciones prácticamente equivalentes, como si la otra no existiera, distingue la elección de todos los modos de reacción puramente mecánicos, e incluso de los tropismos de los organismos más simples. Desde la perspectiva del neurólogo, la premeditación y la elección se hacen posibles gracias a la interposición —entre los nervios aferentes y eferentes— de un laberinto de canales que permite que una descarga nerviosa siga rutas alternativas, y de alguna disposición que admita respuestas diferidas en lugar de inmediatas ante estímulos externos. Tal disposición existe en animales cuyo comportamiento es ampliamente instintivo, pero no es funcional en el caso de los puros tropismos.

Frente a tres o más atracciones en competencia, la elección difiere todavía más notablemente de la respuesta mecánica que cuando se ofrecen sólo dos alternativas. Supóngase que estoy llamado a elegir entre A, B, C y D, todas las cuales me seducen fuertemente, pero de las que sólo puedo tener una. Si elijo A, es porque me atrae más poderosamente que B, C o D, tomadas individualmente. Pero sus fuerzas combinadas de atracción, supondremos, exceden en mucho la de A; así que si pudiera tener las tres, no vacilaría en tomarlas en lugar de A. En el momento en que tomo la decisión, las alternativas rechazadas

quedan en la misma categoría y parecen actuar juntas, oponiéndose al objeto preferido, casi como si estuvieran todas en mi lado izquierdo, y A sola en mi lado derecho. En cualquier sistema de determinación puramente mecánica, es imposible para un cuerpo moverse hacia una única fuerza atractiva que esté en oposición a la suma mayor de un número de fuerzas individualmente más débiles. Para darnos cuenta de qué tan difícil puede ser elegir entre múltiples atracciones, sólo necesitamos observar a las mujeres tratando de seleccionar un vestido o una pieza de tela estampada en una tienda bien provista.

Es necesario distinguir la elección no sólo de los tropismos de los organismos más simples y de los modos de respuesta de los sistemas mecánicos, sino también de otros métodos para determinar las actividades en seres inteligentes como nosotros. Pues de ninguna manera todas nuestras acciones, incluso aquellas potencialmente bajo el control de la voluntad, están precedidas de un acto de elección. A menudo nos movemos por impulso, por hábito, por la fuerza dominante de alguna personalidad imperiosa, o por el impacto de alguna situación apremiante. En todas esas ocasiones actuamos irreflexivamente, como si nos viéramos impelidos por el pasado en lugar de atraídos por el futuro. Mientras actuemos en alguna de estas formas, no sentimos que estemos construyendo libremente nuestro futuro. Puede hacerse una excepción en el caso de los hábitos, los cuales a menudo se desarrollan deliberadamente como resultado de una elección pasada; sin embargo, mientras los sigamos irreflexivamente nuestra acción está determinada por el impulso del pasado y no por la atracción del futuro.

## 2. Facultades mentales involucradas en la elección

Nos vemos alentados por la promesa del futuro incluso cuando elegimos entre objetos o situaciones inmediatamente presentes, aunque tal vez sea un futuro alejado apenas uno o dos momentos. En efecto, si estuviéramos perfectamente satisfechos con la relación existente entre esos

objetos y nosotros, no nos sentiríamos inclinados a elegir. Si el asno de Buridan pudiera haber satisfecho su hambre mediante la contemplación de los dos atados de heno desde un punto intermedio entre ellos, entonces no hubiera tenido incentivo alguno para elegir uno u otro. Pero esta elección era vitalmente necesaria para él, y al hacerla determinó una nueva relación entre él y los atados; en lugar de clavar la mirada sobre ambos tomó posesión de uno, dejando el otro, posiblemente, para que fuera devorado por la vaca de su amo. De la misma manera, la mujer en la tienda debe tomar una decisión que cambie su relación con la mercancía que se le ofrece para elegir. Aunque es libre para disfrutar con la mirada de todos los tentadores bienes ante ella, puede convertirse en propietaria de sólo una o dos piezas, y para efectuar este cambio debe mirar hacia el futuro, tratando de decidir cuál compra satisfará mejor sus necesidades. La diferencia entre el disfrute presente y la elección puede apreciarse comparando nuestros sentimientos en una galería pública de arte —donde nuestra relación con todas las pinturas en exhibición es esencialmente la misma— y en la galería de un comerciante, donde nuestro disfrute presente se ve modificado por la necesidad de tomar una decisión que nos dará la posesión de algún objeto particular.

A menudo elegimos tan rápidamente que casi no nos es posible distinguir todos los elementos involucrados. Es más probable que nos percatemos de todos los factores involucrados en la elección cuando ponderamos las ventajas respectivas de objetos alternativos o de cursos de acción distantes en el tiempo o en el espacio o en ambos. En primer lugar, tratamos de prever el futuro, y en particular, cómo nos afectaría cada acto contemplado. En este esfuerzo, dependemos ampliamente del recuerdo de experiencias pasadas en situaciones similares, pues sin conocimiento del pasado y sin fe en la uniformidad de la naturaleza quedaríamos sin saber qué hacer al anticipar el futuro. Al proyectarnos dentro de la situación así contemplada, estamos interesados, sobre todo, en cómo afectará nuestros sentimientos, si nos brindará placer o dolor, gozo o pena, satisfacción o disgusto. Y por supuesto, también en esta fase de nuestra deliberación nos guiamos

por los recuerdos de afectos similares. De este modo, las funciones afectivas de la mente, no menos que las racionales, juegan papeles importantes en cada elección importante que hagamos.

La consideración de las condiciones en las cuales evolucionó la mente hace parecer probable que adquirió todas estas distintas capacidades únicamente para permitirnos guiar nuestra vida futura. Sin la inteligencia no podríamos planear nuestras actividades; sin emociones, sentimientos de placer o dolor, nos sería indiferente lo que nos brindara el futuro; sin la memoria, careceríamos tanto del conocimiento del pasado sin el cual no podemos predecir el futuro, como de la experiencia de nuestra capacidad de disfrutar y sufrir, que hace que el futuro sea trascendental para nosotros.

### 3. La elección como un modo único de determinación

¿Pero cómo puede el futuro determinar el presente, como parece hacer cuando hacemos una elección deliberada? El futuro aún no existe, y lo no existente no puede tener una influencia real sobre los eventos contemporáneos. Sin embargo, uno podría argüir que nuestro único criterio de existencia es la habilidad para efectuar cambios en otros existentes y finalmente en nosotros; y dado que el futuro parece tener este efecto sobre un ser capaz de elección, debe ya existir de alguna manera. La dificultad de esta interpretación es que destruye su propia validez. El propósito de la elección es determinar el futuro. Aquello que existe ha tomado ya forma; y en cuanto es él mismo un factor determinante, no puede ser susceptible de ser determinado. En conformidad con esto, si el futuro determina nuestra elección, tal elección es inútil: no es necesaria para crear lo que ya existía.

Por ende, la deliberación debe consistir en hacer conjeturas acerca del futuro, y en contrastarlas entre sí. Estos pensamientos están realmente presentes, aunque su importancia yace en su inclinación o tensión hacia el futuro. Pero nuestras suposiciones sobre el futuro son, para los pensadores serios, demasiado endebles como pa-

ra merecer una consideración prolongada si no están sólidamente fundadas sobre el conocimiento del pasado. E incluso quienes hacen conjeturas descuidadamente, sin considerar debidamente las probabilidades, lo hacen reuniendo azarosamente los elementos de experiencias pasadas; de modo que es seguro que nuestras nociones del futuro están basadas en los recuerdos del pasado, incluso cuando éstos están ordenados en combinaciones novedosas. La mente que elige entre las distintas visiones del futuro que solicitan su asentimiento es también un producto del pasado, tal como se representa en la herencia y en la experiencia individual. Por lo tanto, la elección parece ser completamente un producto del pasado. Si un elemento de indeterminación forma o no parte del proceso parece irrelevante para nuestra discusión actual.

Sin embargo, incluso si nos vemos obligados a concluir que una elección, como un efecto mecánico, es un producto del pasado, de eso no se sigue que no haya una diferencia importante entre estos dos modos de determinación. La posibilidad de influir sobre la actividad mediante nociones o anticipaciones del futuro, incluso si éstas son productos del pasado, es un modo único de determinación, distinto, hasta donde sabemos, de todo lo que pueda encontrarse en el mundo no viviente, y ha tenido efectos importantes en el curso de la historia. La elección involucra oblicuidad en la secuencia causal, lo cual la distingue claramente de la causación mecánica no menos que de todas las actividades instintivas e impulsivas de los seres vivientes. En la deliberación la mente crea, mediante el ejercicio de su facultad sintética, esas imágenes o anticipaciones del futuro que determinarán su elección. Al tratar de prever cómo nos afectará el futuro generamos los determinantes de nuestra propia actividad.

### 4. La medida común de todos los motivos

Estamos ya preparados para considerar la determinación de la elección, o cómo decidimos entre cursos de acción alternativos. Generalmente se admite que entre un dolor y un placer, donde ninguno tenga consecuencias previstas de

mucho importancia, todos los animales normales eligen el placer; de entre dos placeres, eligen el mayor; y de entre dos dolores, el menor. Pero es sólo en los casos mucho más simples —aquellos tan llanos y sencillos en los que decidimos casi sin hacer una pausa para deliberar— cuando elegimos de esta manera tan fácil y directa; pues un gran porcentaje de nuestros actos tienen efectos más o menos remotos sobre nosotros mismos o sobre otros, que es justamente lo que tiene que considerar la inteligencia. Los alimentos que más nos gustan pueden ser dañinos para nuestra salud, y nos vemos obligados a sopesar el transitorio placer presente contra una incomodidad futura prolongada. O bien, como en una operación dolorosa —por ejemplo la extracción de un diente— que promete el alivio del sufrimiento, balanceamos la agonía presente y aguda con la futura y continua liberación del dolor. O debemos decidir si estaríamos justificados o no al descuidar una labor importante, en la cual nos hemos comprometido, por seguir una excursión que disfrutaríamos mucho. O un dependiente, severamente tentado a deslizar secretamente en su bolsillo billetes de banco de su jefe, contrasta los placeres que le podrían comprar contra los resquemores de una conciencia indignada y la deshonra y el castigo que seguirían al descubrimiento de su robo. Las combinaciones involucradas en las elecciones son prácticamente infinitas; pero afortunadamente, escribiendo sobre este tema, al contrario del exponente de algún tema científico, uno puede suponer que los lectores ya están familiarizados con una buena muestra de ellas y que proceden a analizarlas.

Antes de hacerlo sería apropiado prestarle atención a los términos que usaremos. La procura de placeres y la evasión de dolores se consideran a menudo los motivos principales, cuando no únicos, de la conducta humana. ¿Pero acaso perseguimos siempre placeres —según cualquier significado espontáneo de la palabra— y acaso son los dolores, tal como comúnmente se entienden, lo que invariablemente más deseamos evitar? No sólo los actos impulsivos e incuestionados de los animales, sino también muchas de las actividades que emprendemos tras una cuidadosa deliberación, parecen realizarse como respuesta a

alguna necesidad interior y no en vista de los placeres que nos prometen. ¿Es por obtener placeres que realizamos alguna tarea con cuidadoso esmero, cuando una ejecución más tosca podría brindarnos las mismas utilidades materiales? ¿Es por los placeres que los humanos nos comprometemos a aliviar el sufrimiento de personas extrañas o de animales, en tareas que nos exponen a escenas, olores y situaciones dolorosas para una naturaleza sensible? ¿Son los placeres el único motivo para aventurarnos en un gran esfuerzo creador en arte, ciencia o literatura, el cual durante años nos enfrentará con los límites de nuestra fuerza, nuestra paciencia y nuestro ingenio? ¿Acaso alguien que hubiera ponderado todas las penas y todos los riesgos se casaría y criaría una familia sólo por los placeres que obtendría? Una parte considerable de nuestras actividades parece provenir de un instinto más profundo y esencial de nuestro ser que este incentivo superficial. La meta de gran parte de nuestro esfuerzo, en lugar de los placeres, es el cumplimiento de nuestra naturaleza y la felicidad que de ello brota.

Para entender cómo se hacen las elecciones es necesario descubrir la medida común de los verdaderos motivos. Dado que en la mutabilidad infinita de las circunstancias cualquier posible motivo puede entrar en competencia con cualquier otro, obviamente deben ser de alguna manera conmensurables, pues es imposible hacer comparaciones entre dos cosas que no posean ninguna cualidad en común. Algunas veces nos vemos llamados a decidir si debemos dedicarnos a los placeres o trabajar por dinero, aunque entre una afección de la mente y una moneda en el bolsillo no pareciera haber una medida en común. Sin embargo, en este caso evitamos la dificultad considerando las satisfacciones que la posesión o el gasto del dinero nos proveerá, y contrastándolas con las que esperamos derivar directamente del curso alternativo de acción.

Las personas a menudo nos debatimos entre el placer y el deber, o entre la satisfacción de los apetitos y las máximas de la conciencia. Dado que tales dilemas surgen y pueden ser solucionados, se sigue que, a pesar de las diferencias cualitativas que sin duda poseen, el placer y la conciencia tienen algo en común. Comparar el placer

con sentimientos que atribuimos a la conciencia puede ser de mal gusto para aquellos que consideran a la segunda una facultad implantada por la divinidad, distinta de todo lo demás en nuestra naturaleza; pero antes de rechazar, indignados, la comparación, deberían ponderar cuidadosamente las consecuencias. Si los placeres y los sentimientos concienzudos no comparten alguna propiedad que haga posible contrastarlos entre sí, entonces obedecer a la conciencia negándonos algún placer no podría ser el resultado de una verdadera elección. Consecuentemente, no hemos alcanzado una decisión contrastando cursos de acción alternativos y seleccionando el más atractivo para nosotros según sus prometidos efectos. Por el contrario, al obedecer a la conciencia hemos actuado en respuesta a alguna compulsión interior irresistible, la cual nos impulsa como si hubiéramos sido lanzados tambaleantemente por un empujón en la espalda tan poderoso que nos impidiera oponérsle. En conformidad, nuestra acción está determinada por el pasado, sin referencia al futuro, como el movimiento de una piedra lanzada con la mano, o de una bala disparada con un rifle; y parecería tan apropiado discutir la moralidad de la piedra o de la bala como la de los humanos. Esta conclusión, con la cual vehementemente disenterían muchos estudiantes de ética, parece el resultado inevitable de negar que pueda haber algo commensurable entre el placer y la conciencia.

Es igualmente imperativo impedir la conclusión opuesta: que la conciencia es primeramente una fuente de deleite. Mientras más cultivemos nuestro sentido estético, mayor gozo encontraremos en la naturaleza y en las artes; mientras más ejercitemos nuestro intelecto, mayor satisfacción derivaremos del pensamiento. Pero mientras más cultivemos la conciencia y mientras más sensible llegue a ser, más difícil será satisfacerla y menos paz nos permitirá. Sospecho que una conciencia perfectamente tranquila es una que nunca ha despertado. Probablemente la mayoría de personas estaría de acuerdo en que la conciencia es, en conjunto, una fuente mayor de angustia e incluso de dolor que de gratificación. Esto es comprensible, pues nos inquieta cada vez que nuestra conducta se

desvía de nuestros principios o ideales; y mientras que es fácil quedarnos cortos al respecto de nuestros ideales, es difícil, cuando no imposible, excederlos. No podemos deliberadamente ser mejores de lo que aspiramos ser; y si, porque nuestros principios no son elevados, accidentalmente los superamos en la acción, no hay en esto mucho mérito ni suficientes motivos para autocongratularnos.

Sin embargo, si la conciencia es más comúnmente una fuente de angustia que de complacencia, sólo necesitamos vivir con ella en sus estados más agudos para convencernos de que la paz y la calma interiores que experimentamos cuando está casi satisfecha son, en comparación, estados mentales más gratificantes. Es para evitar los amargos reproches de una conciencia indignada y disfrutar del dulce contenido de sus estados menos agitados que la tomamos en consideración al hacer una elección, contrastando este sentimiento con los placeres anticipados por un curso de acción que ella repruebe. Una buena conciencia es para la mente lo que una buena salud es para el cuerpo. Cada uno, en su propia esfera, es una expresión de esa plenitud orgánica y esa integridad vital que todo ser vivo debe preservar como su principal oficio. Esa plenitud no sólo es placentera en sí misma, sino que es el fundamento indispensable de cualquier felicidad permanente.

De este modo, parece que los motivos que influyen sobre la elección son siempre estados de sentimientos esperados, pero estos van desde el placer sensual más tosco hasta la realización de nuestros impulsos más esenciales, la calma de una conciencia satisfecha, o la exultación de un logro moral o intelectual. En cuanto sentimientos, todos estos diversos estados tienen algo en común; y será útil usar un término único para designarlos a todos. El placer se ha definido como un estado mental que luchamos por producir y mantener. Mediante una sencilla inversión, podríamos afirmar que cada sentimiento que intentamos traer a la mente y mantener allí, es un placer. Y ciertamente cuando actuamos según la elección, elegimos el curso que, hasta donde podemos prever, producirá un sentimiento que deseamos tener y preservar. ¿Cuál persona sana

preferirá un curso de acción cuyo único resultado previsto en el plano afectivo sería un estado mental que desea evitar? Pero cuando usamos “placer” en este sentido, la palabra cubre un amplio rango de estados mentales —virtualmente todos aquellos que no sean positivamente desagradables o tan tenues como para ser prácticamente neutrales.

Tal como decidió Mill al separarse del utilitarismo de Bentham, es una falacia hedonista suponer que entre los “placeres” las diferencias son nada más de intensidad y duración, de modo tal que todos serían adecuadamente mensurables en una misma escala<sup>1</sup>. Bergson fue aún más lejos, señalando que los estados mentales discernibles son en general cualitativamente distintos. De allí que la diferencia percibida entre dos tonos de blancura, o entre dos pesos sostenidos en las manos, no es solamente una mera cantidad intensiva sino una diferencia de orden cualitativo, tal como cualquiera puede probarlo por sí mismo observando la distinta cualidad de sensación provocada al sostener una piedra más liviana o más pesada, o mirando el mismo papel bajo una luz más brillante o más oscura. A través de la experiencia aprendemos a asociar, en el estimulante externo, diferencias cuantitativas con estas diferencias cualitativas; de modo tal que, sin el uso de instrumentos, usualmente podemos decir cuál de dos pesos es más pesado y cuál de dos luces es más brillante, de forma tal que una balanza o un fotómetro, los cuales sólo pueden detectar diferencias cuantitativas, confirmarían nuestra conclusión<sup>2</sup>.

Si las diferencias físicas, en sí mismas puramente cuantitativas, causan diferencias cualitativas en la sensación, con toda seguridad debemos esperar diferencias cualitativas entre los distintos estados de consciencia que encontramos agradables y deseamos preservar. Abarcarlos todos bajo el término “placeres” implica extender esta palabra casi hasta su punto de ruptura, o más bien despojarla de sus connotaciones usuales hasta convertirla en un mero término técnico de la psicología. Quizá sería preferible restringir el uso filosófico de la palabra “placer” a los fines pensados por la Escuela Cirenaica, quienes pare-

cen haber sido los primeros en Occidente en desarrollar el hedonismo como doctrina formal. Podemos sencillamente decir que los estados de consciencia que luchamos por suscitar y preservar tienen valor positivo, mientras que aquellos que tratamos de excluir poseen valor negativo. Entre los primeros están la felicidad, el contento, la satisfacción, la paz mental, la buena conciencia, el gozo, la calma, así como los placeres sensuales. Tal vez “satisfacción”, la de tono más neutro, es la palabra que representa mejor a todo el grupo.

A pesar de la inmensa variedad de diferencias cualitativas que descubrimos en los objetos materiales, todos poseen en la masa una propiedad común; de modo tal que objetos tan diversos como el aire y las piedras, las flores y el hierro, pueden compararse cuantitativamente mediante la masa. Similarmente, todas las innumerables experiencias de la vida poseen en su satisfactoriedad o valor una propiedad común que permite compararlas directamente. Así, la satisfacción provee una base para comparar todos los estados mentales —como la masa en los objetos materiales— que puede ser llamada la fuerza gravitacional de la mente. Los placeres sensuales no parecen ser la clase típica de experiencias satisfactorias, sino un grupo especial de ellas. El sentimiento de realización del crecimiento, o del logro, es, para una mente refinada, más representativo de una experiencia satisfactoria. El placer que derivamos de cualquier experiencia sensual depende primariamente de la constitución del sistema nervioso; y su valor depende de la organización de nuestros pensamientos y nuestros ideales. El primero es inmediato, el segundo emerge de la reflexión.

Pero antes de aceptar la conclusión de que siempre elegimos el curso de acción que promete proveernos la mayor satisfacción o el mayor valor final, será necesario decidir si es o no posible actuar únicamente por el beneficio de otros, completamente desinteresados por uno mismo. Este tema se consideró brevemente en el Capítulo VI, pero es de tanta relevancia para nuestra discusión actual, que debemos ahora dedicarnos a él con mayor énfasis.

## 5. El fundamento último de la elección

El Capítulo VI demostró que estamos innatamente dotados tanto de motivos altruistas como autocentrados. Prácticamente no podemos dudar que los impulsos del primer tipo a veces tienen lugar en acciones espontáneas, no calculadas, como cuando compartimos una sorpresa buena suerte con los que nos rodean, o cuando una madre se precipita irreflexivamente al peligro para salvar a su hijo. Pero compartir sin premeditación los placeres o algún peligro obviamente no involucra previsión; es más un acto instintivo. Lo que nos interesa ahora es la acción más deliberada, la que se planea con antelación, ponderando cursos alternativos, como cuando decidimos cuál de entre dos procedimientos sugeridos deberemos seguir. En este tipo de casos, siempre que pensamos en actuar por otros, casi siempre podemos imaginar algún curso de acción alternativo dirigido únicamente hacia nuestro beneficio. ¿Debería donar este dinero a la caridad, o usarlo para comprar ropa nueva? ¿Debería dedicar la tarde a ayudar en alguna causa civil, o pasarla más a gusto en el teatro? ¿Debería permitir que mis asistentes compartan el honor que ha generado nuestro trabajo, o asumir yo todo el crédito? ¿Debería dedicar mis últimos años a una causa generosa, o disfrutar de un descanso bien merecido? Son preguntas de esta clase las que nos interesan ahora.

En toda actividad deliberada realizada en beneficio de otros, primero imaginamos algún cambio que deseamos producir en su condición. Están enfermos, y preferiríamos verlos sanos; hambrientos, y quisiéramos que estuvieran adecuadamente alimentados; en harapos, y quisiéramos contemplarlos decentemente vestidos; sin hogar, y quisiéramos ponerlos a cubierto; ignorantes, y quisiéramos saberlos educados; miserables, y los haríamos felices. La contemplación del estado de aquellos a quienes serviremos parece ser la causa inmediata de nuestro esfuerzo por ayudarlos. Pero estos supuestos beneficiarios no sólo nos son externos; el estado en que los contemplamos todavía está en el futuro, y quedó claro en la Sección 3 de este Capítulo que no podemos admitir que lo que aún no existe pueda ser la causa efectiva de las acciones del presente.

Cuando decido trabajar en beneficio de alguna otra persona, lo que realmente determina mi actividad es mi noción actual del cambio que intento producir en o por esa persona. La idea, aunque dirigida hacia el futuro, existe en mi mente en el presente. Está rodeada por un matiz de placer, satisfacción, o sentido de realización, que a menudo contrasta agudamente con el sentimiento de tristeza, repugnancia o incomodidad que revolotea alrededor de la noción que tengo de la desgracia o angustia presentes de aquel que he decidido beneficiar. Sin embargo, el mero pensamiento de la condición mejorada de algún otro ser no basta para incitarme a hacer un esfuerzo que lo beneficie. Si simplemente por imaginarlo en un estado más feliz pudiera sentir tanta satisfacción como la que siento al imaginarme a mí mismo realmente luchando por crear este estado, descansaría en mis generosos sueños, sin ocuparme jamás de afanarme por él. Además del cambio de la tristeza que acompaña mi idea del estado actual de algún otro ser, por la alegría que rodea mi noción de la condición en la cual me propongo colocarlo, algo más parece necesario para motivarme a actuar, y esto es la satisfacción con la que contemplo la actividad que me propongo dirigir hacia esa meta. Más aún, para que la felicidad que siento al imaginar este esfuerzo en beneficio de otro ser pueda convertirse en acción, esa felicidad debe ser mayor que la asociada con cualquier otro curso de acción presentado ante mi consideración al mismo tiempo.

¿Qué otra cosa sino la anticipación de gozos futuros, o la evitación de inminentes dolores, puede acelerar nuestros pensamientos hacia el futuro? Podría argumentarse que la anticipación de la felicidad de algún otro ser puede tener el mismo efecto. Pero no podemos tener noción alguna de la satisfacción de otros, excepto como consecuencia de experimentar la propia. Antes de que podamos usar la previsión para procurarle gozos a otros, debemos haber formado ya el hábito de hacerlo para nosotros; y como todos los hábitos, éste será difícil de vencer. Lo mejor que la mayoría de nosotros puede hacer es compartir las propias satisfacciones con otros.

Hay todavía otra manera de analizar este asunto. Supongamos que deseo lavar, vestir y

alimentar a un harapiento, hambriento y sucio bribonzuelo. Este deseo benévolo está en mí, no en el muchacho, quien, ignorando las ventajas de la limpieza, puede resentir el baño y la ropa limpia. Si mi deseo hace referencia a un estado futuro mío o de alguien más, sigue siendo mi propio deseo, y de realizarse la satisfacción debe ser mía; pues es obvio que un deseo no puede existir en una persona y la satisfacción en otra. Además de la felicidad que puedo brindarle al muchacho, no puedo de ninguna manera evitar el contento que proviene del cumplimiento de mi deseo, el cual puede o no verse aumentado por un placentero chispazo de simpatía al mirar el rostro feliz del rapaz. Pero es posible que el muchacho sea tan incorregiblemente sucio, rebelde y malagradecido, que la satisfacción que sienta yo al realizar mi deseo de verlo limpio y bien alimentado sea evanescente, y se vea rápidamente seguida de un sentimiento de futilidad al darme cuenta de que, con lo que está a mi alcance, es muy poco lo que puedo hacer para mejorar esta desventurada situación.

Aunque es evidente que a menudo sentimos un deseo totalmente desinteresado de ayudar a otros, es igualmente claro que experimentamos dentro de nosotros alguna felicidad o satisfacción al hacerlo, o al menos al contemplar tal acción o sus resultados, y que sin esto no podríamos promover el bienestar de otros seres deliberadamente (aunque podríamos hacerlo impulsivamente). Esta es la cuestión que faltaba resolver antes de aceptar la conclusión de que, al actuar deliberadamente, siempre elegimos el curso de acción que promete proveernos la mayor satisfacción final.

Tal promesa, como todos sabemos a nuestro pesar, a menudo no llega a cumplirse, lo cual es la verdad que confiesa este refrán común: "la anticipación es mejor que la realización". Para evitar la sugerencia de que el futuro incierto y aún inexistente es una causa efectiva de la acción presente, podemos plantear nuestra conclusión con mayor precisión diciendo que al actuar deliberadamente siempre elegimos, de entre varios cursos de acción, aquel bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción. Y dado que no podemos contemplar dos cursos de acción si-

multáneamente, sino únicamente en una rápida sucesión, es probable que lo que determina finalmente nuestra elección sea el sentimiento que experimentamos cuando nuestro pensamiento pasa de un curso al otro. A menudo hacemos repetidamente esa transición a lo largo de una deliberación extensa. Si, al contemplar dos alternativas A y B, sentimos un acrecentamiento de valor al volcar nuestros pensamientos de A a B y un declive de valor al pasar de B a A, y experimentamos los mismos resultados consistentemente, finalmente decidimos en favor de B.

Esta verdad sobre las bases de la elección humana fue clara y repetidamente enunciada en los escritos tardíos de Platón, el cual ciertamente no carecía de idealismo moral<sup>3</sup>. Algunas veces es llamada la ley del "hedonismo psicológico", y ha tenido una historia accidentada en el pensamiento ético moderno. Combatida por Butler y Hume, en la opinión de algunos filósofos fue finalmente demolida por ellos, aunque a mí me parece que Butler probó que podemos actuar desinteresadamente, y no que podamos elegir un curso de acción que no pueda satisfacerlos. En las largas y complicadas discusiones sobre esta doctrina, tendemos a perder de vista su significado preciso. Si significa que las personas no pueden realizar actos generosos impulsivos, por sus hijos o incluso por extraños, como lanzarse a aguas profundas para salvar a alguien que se ahoga, entonces quedaría desmentida por una cantidad abrumadora de evidencia. Me parece igualmente falsa si se toma en el sentido de que no tenemos deseos totalmente desinteresados por el bienestar de otros seres. La regla del hedonismo psicológico se impone sólo cuando estamos eligiendo deliberadamente entre cursos alternativos de acción en los cuales la felicidad o el bienestar futuro de otros está en juego tanto como el propio, y en tales casos mantengo que siempre elegimos el curso bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción o felicidad, incluso si este curso termina proveyendo a otros de múltiples y verdaderos beneficios y a uno solamente el gozo de haber realizado una acción generosa.

El análisis precedente no revela un egoísmo innato, sino un altruismo fundamental en la mente humana. Si nuestra motivación primaria fuera

invariablemente asegurar nuestra propia felicidad y sólo eso, y llegáramos a descubrir empíricamente que es a menudo posible incrementar nuestra felicidad beneficiando a otros, nos veríamos obligados a reconocer un egoísmo radical en nuestra naturaleza. Pero la situación verdadera es precisamente la contraria. Tal como aprendimos en el Capítulo VI, la vida implantó en todos los animales sociales ciertos impulsos que operan en beneficio de sus dependientes retoños y compañeros sociales; y al hacernos reflexivos, los humanos descubrimos que dejar operar estos impulsos aumentaba nuestra satisfacción, lo cual por supuesto constituyó un incentivo adicional para emprender tales actividades. Si pudiera dar excelentes servicios a otros seres sin sentir un júbilo espiritual gratificante, creería mi existencia mucho más pobre y lastimosa de lo que es; y creo que una persona puede experimentar una felicidad tan grande al realizar un acto que mejoraría materialmente la condición de todos los seres sensibles, que se sometería a una tortura cruel por ello, y aun así sentir que ganó y no que perdió al enfrentar la muerte de esta manera.

Es este chispazo de simpatía que experimentamos al contemplar una acción dirigida al bienestar de otros lo que a menudo nos permite preferir tal curso y no otro que nos prometa únicamente ventajas egoístas; esta es la verdad que reconcilia el altruismo con el hedonismo psicológico. Esta ley es una mera declaración de hecho que no debe confundirse con el hedonismo ético: la doctrina que mantiene que procurarse el máximo de placer, para uno mismo o para otros, es la meta correcta y apropiada del esfuerzo moral. Aún así, en la palabra "hedonismo" quizá resuena demasiado la búsqueda de placeres sensuales, y a los ojos de muchos esto lanza sobre la doctrina del hedonismo psicológico una ignominia que sin duda no merece. Ya hemos sostenido que las personas pueden negarse frecuentemente placeres de todo tipo —y que de hecho lo hacen— pero que no pueden dejar de luchar por su felicidad última. De aquí que sería mejor llamar "eudaimonismo psicológico" a la perspectiva que hemos venido defendiendo. O, mejor todavía, podemos llamarla simplemente "La Ley de la Elección".

Un corolario de esta ley es que no podemos distribuir beneficios con un desprecio olímpico hacia la felicidad que engendramos, sino que siempre, en alguna medida, debemos participar de las bendiciones que otorgamos; que no podemos realizar buenas acciones con una orgullosa indiferencia, sino que siempre un chispazo de simpatía debe recordarnos que tenemos mucho en común con la más inferior de las criaturas que beneficiamos.

Otro corolario es que la persona buena no se diferencia de la malvada en que ésta busque solamente satisfacciones personales, mientras que la buena lucha únicamente por hacer lo que es correcto, sino que difieren en las clases de actividades que les son agradables. Cada una, según la ley de su naturaleza, sigue el curso de acción en cuya contemplación encuentra mayor satisfacción y el cual cree que le proveerá la mayor felicidad; pero difieren profundamente en las clases de comportamiento que cumplen esta condición para cada uno. La persona malvada quizá se equivoca más a menudo en su cálculo que la persona buena, de modo que lo que anticipa con placer a menudo lo experimenta con pesar. En gran medida, esto parece ser resultado de una educación y un entrenamiento defectuosos, de no saber qué es lo bueno, cuando no de defectos psíquicos innatos. Pero esta semejanza fundamental en la determinación de la elección en los buenos y en los malvados es la mejor esperanza para la regeneración de los últimos.

Creo que cualquiera que ponga una atención cuidadosa a lo que pasa en su propia mente cuando deliberadamente elige un curso de acción, descubrirá que la Ley de la Elección se mantiene para él. De dos cursos alternativos, no podemos evitar elegir aquel que, en conjunto, nos promete la mayor satisfacción. Cuando un ser consciente elige, inevitablemente debe preferir aquello que sea más agradable a la conciencia, ¿pues qué otro criterio de valor posee? El determinante último de la elección debe ser siempre algún sentimiento en la mente. Llámelo felicidad, llámelo satisfacción, llámelo paz interior, llámelo un sentido de realización; estos son nombres para el mismo estado subjetivo visto desde diversos aspectos. Cualesquiera que sean

las convincentes razones que aduce nuestra religión o nuestra filosofía para preferir cierta manera de vida, no la adoptaremos libremente mientras no nos satisfaga de alguna manera. Pero el hedonismo, o incluso el eudaimonismo, a algunas personas les parece inadecuado. La doctrina misma no nos brinda ese sentido de plenitud que tanto anhelamos. Sospechamos que la virtud debe tener cierta autoridad o apoyo más altos que nuestros sentimientos personales; que debe de haber en el cosmos, o más allá, algún estándar al cual debamos conformarnos. La única manera de superar esta dificultad es reconociendo que el mismo proceso creativo que determina la última virtud nos ha creado a nosotros de forma tal que en esta virtud encontramos nuestra felicidad y paz más verdaderas. Pero debemos ser cuidadosos si queremos evitar que el falso placer nos engañe y nos desvíe de esta perfecta realización, la única que puede finalmente satisfacernos.

## 6. El convincente poder del patrón más armónico

La naturaleza humana es tan compleja y los motivos de la acción tan sutiles e intrincadamente compuestos, que el más esmerado intento de clarificación generalmente resulta en una sobresimplificación. En investigaciones de este tipo, en el mejor de los casos nos aproximarnos a la verdad asintóticamente. Aunque es evidente que elegimos el curso de acción bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción, sería erróneo inferir a partir de esto que somos capaces de evaluar con exactitud todos los elementos positivos y negativos de tal curso, y de establecer un equilibrio entre ellos con precisión matemática. Una razón para este fracaso es el hecho de que ciertos modos de experiencia son intrínsecamente más representables que otros, de forma tal que podemos anticiparlos más vivamente y recordarlos más adecuadamente.

Además, nuestra capacidad para representar un aspecto de la experiencia puede variar independientemente de nuestra habilidad para imaginar otro. Por tanto, al crecer en capacidad intelectual experimentamos un incremento en nuestra

capacidad para pensar o imaginar relaciones, pero poco o ningún incremento en la intensidad de las sensaciones o emociones. Al cultivar nuestras mentes se nos hace fácil representarnos, digámoslo así, la relación entre diligencia y éxito, pero creo que no anticipamos o recordamos una fiesta más vivamente que cuando éramos niños. Por el contrario, al incrementarse el rango y la profundidad del pensamiento, nuestra representación de deleites sensuales parece perder definición. Agregado a este lento pero permanente cambio en nuestra habilidad para representarnos experiencias pasadas o futuras, esta capacidad fluctúa más rápidamente de un día para otro e incluso de una hora a otra. En nuestros estados de ánimo gozosos, es fácil anticipar la felicidad, pero más difícil imaginarnos tristes; cuando estamos cabizbajos o desanimados, podemos presagiar calamidades con una viveza peculiar, mientras que las situaciones de gozo en el mejor caso apenas vagamente nos las figuramos. Nuestro estado presente inevitablemente tiñe con su propio color todos nuestros pensamientos.

Incluso una mente altamente cultivada encuentra difícil imaginar dolores o placeres nunca experimentados, aunque adecuadamente podría concebir situaciones relacionales conocidas sólo descriptivamente o por inferencia. Al contemplar cualquier curso de acción, la mente permanece más tiempo en aquellos aspectos de la situación total que pueden ser imaginados más completa y vívidamente. De aquí que nuestro cálculo de la satisfacción que se derivaría de un curso dado de acción varíe no sólo de acuerdo con la representabilidad intrínseca de sus componentes, sino también de acuerdo con el período de nuestra vida en que estemos y las circunstancias y el ánimo en el cual lo consideremos. Pero el estado mental en el que contemplamos una situación y aquel en el que finalmente la vivimos pueden ser totalmente diferentes, defraudando así todas nuestras expectativas. Con tantas variables incontrolables y tantas fuentes de error, uno se pregunta cómo los moralistas pudieron alguna vez considerar seriamente la idea de guiar la vida humana mediante un "cálculo hedonista".

Nuestra evaluación de un curso de acción contemplado estará fuertemente gravada por esos

aspectos que retienen a la mente, mientras que aquellos difíciles de imaginar serán menospreciados y no recibirán la consideración que merecerían como fuentes de placer o dolor. Una inteligencia cultivada se demorará afectivamente allí donde haya una placentera variedad de detalles, una multitud de relaciones armónicas; pero sólo hará una breve pausa allí donde haya una fuerte intensidad con escasa diversidad, como en muchos dolores y placeres corporales. La dedicación a los pasatiempos personales, a la conversación animada, a un viaje a través de un paisaje pintoresco, a un estudio absorbente, toda clase de experiencias intelectuales, estéticas y sociales — ya sea prospectiva o retrospectivamente— poseen una riqueza de detalles suficiente como para entretener placenteramente nuestro pensamiento durante largos intervalos. El frío o el calor extremos, el hambre, una herida, una dolorosa enfermedad, las picadas de los insectos, un dolor de dientes: estas cosas nos hacen agudamente miserables mientras las padecemos, y sin embargo difícilmente pueden ser representadas en toda su intensidad cuando no están realmente presentes; y la mente sana pasa ligeramente sobre ellas porque contienen pocos rasgos discernibles. El hambre o la fatiga, por ejemplo, permanecen iguales de un minuto a otro a pesar de aumentar lentamente su intensidad, algo difícil de imaginar cuando no lo estamos experimentando; pero los detalles de un paisaje variado a través del cual caminamos están cambiando constantemente, ofreciendo siempre nuevos deleites que contrarrestan nuestra hambre o nuestro cansancio. El efecto residual de nuestra contemplación de un curso de acción propuesto determina si lo aceptaremos o lo rechazaremos. Siempre que pueda, la mente llevará el cuerpo allí donde ella reside con deleite.

De este modo, cuando un viajero recuerda una travesía, los paisajes estimulantes y las aventuras excitantes reclamarán una parte mayor de su memoria que las incomodidades, las cuales a menudo se ven desproporcionadamente disminuidas en su recuerdo. Sumemos a esto la felicidad de dedicarse al estudio favorito, la fascinación de lo desconocido, la satisfacción de adelantar el conocimiento humano, la fama que sigue a

un descubrimiento importante, y podremos comprender por qué el explorador experimentado vuelve una y otra vez a realizar viajes que sabe, por sus experiencias pasadas, estarán acompañados por más peligros, sufrimientos y dificultades de los que podría soportar una persona común. Consideraciones similares aclaran por qué la satisfacción de ver grandes cantidades de hechos en relaciones ordenadas puede inducir al erudito y al investigador a “desdeñar deleites y vivir días laboriosos”; o cómo la visión de un nuevo orden social más equitativo puede incitar al reformador a emprender las labores más arduas, acompañadas por desdén, penurias y peligro; y cómo un ideal de armonía perfecta entre lo que es mejor y más duradero en uno mismo y la fuente inefable de nuestro ser puede llevar al santo a realizar vigiliias, sacrificios y penitencias que dejarían exhausta a una persona de fibra más débil.

Dadas las diferencias cualitativas entre las múltiples variedades de estados satisfactorios de consciencia que anteriormente advertimos —los cuales complicarían cualquier intento de evaluarlos sobre una base puramente cuantitativa, parece inevitable que el *tiempo* que cualquier experiencia contemplada puede inducir a la mente a demorarse agradablemente en ella, debe de ser un factor de suma importancia al determinar una elección. Pero mientras más representable sea una experiencia, la mente residirá por más tiempo en ella, y a su vez esto dependerá del número de detalles discernibles que incluya. Más aún, mientras mayor sea el número de detalles, mayor será el número de relaciones entre ellos; y si estas relaciones son armónicas, la mente se verá más fuertemente atraída a ellas. Dado que una gran parte del esfuerzo moral consiste en establecer relaciones armónicas entre entidades distintas, esta peculiaridad del pensamiento fortifica el esfuerzo moral y nos anima a luchar por el cumplimiento de nuestros ideales.

Es indudable que un dolor extremo puede dejar una impresión tan profunda en una mente sensible, que no habrá ninguna ventaja imaginable que pueda tentar a la persona a arriesgarse a que se repita; y algunos placeres son tan intensos que ningún dolor o penalidad resultante podrá disuadir a una naturaleza indisciplinada y tosca de

dedicarse a ellos. Pero dejando de lado estos casos extremos y excepcionales, parece ser una regla de la mente humana cultivada que la experiencia que promete amplitud y variedad tienda a ser preferida sobre aquella marcada por una simple intensidad, de un modo que de ninguna manera refleja la suma algebraica de los placeres y dolores involucrados en ella —admitiendo que tal suma pueda hacerse al menos aproximadamente—. De dos patrones de conducta complejos y de igual amplitud que se presenten a nuestra consideración, el que sea más coherente y armónico reclamará generalmente nuestra lealtad; mientras que si los patrones son de una coherencia aproximadamente igual, el más amplio será por lo general el preferido. La importancia de este principio para la elección difícilmente puede sobreestimarse. A él le debemos todos los progresos importantes en moralidad, en política, en ciencia y en arte. En el Capítulo VII sostuve que el firme núcleo de verdad en la Ética Intuitiva está derivado de este principio.

Nuestra evaluación de un curso de acción rara vez es definitiva; más bien está sujeta a una constante revisión mientras se desarrolla la acción, y mucho tiempo después de haber tomado una decisión y haberla llevado a cabo, la juzgamos según sus efectos y nuestra vida subsecuente. Así, este es el método que empleamos para verificar qué tan sabia fue cada elección individual; ¿pero cómo deberemos estimar el valor de nuestra vida como un todo? ¿Mediante qué proceso elegimos un curso de vida y no otro? Dado que la misma mente que realiza una elección al respecto de algo de poca importancia lo hace en el asunto más trascendental, necesariamente sigue el mismo método, sólo que ahora trabajando según una escala mayor. Así como valoramos un acto considerando su efecto en el curso de una vida, de la misma forma podemos examinar el valor de una vida viéndola en relación con un todo mayor: algún sistema donde una vida individual sea solamente un detalle. De este modo podemos estimar el valor de una vida escudriñándola contra el trasfondo de una familia, una nación, una religión, o un ideal de conducta. Tal examen puede modificar profundamente la satisfacción que la contemplación de la propia vida puede pro-

veernos. Un estudio crítico de su existencia en todas sus implicaciones, difícilmente puede dejar de afectar el contenido de cualquier ser racional que, además de una conciencia desarrollada, tiene amplias simpatías y una pizca de imaginación. La misma capacidad para emprender el estudio de la propia vida en sus más amplias relaciones, implica una sensibilidad moral que será profundamente transformada por las conclusiones a las que tal estudio lleve. Para tal persona, la felicidad depende no sólo de la coherencia de todos los detalles de su vida privada, sino también de su feliz articulación con las vidas que lo rodean y de su mezcla armónica con un todo abarcador.

Más allá de la satisfacción con la totalidad de la vida propia que se obtiene al considerarla de esta forma, no hay tribunal alguno al que una persona de pensamiento independiente pueda apelar para que juzgue su valor. Parece, así, que la felicidad o satisfacción que uno siente al considerar su vida como un todo, en todas sus relaciones, determina finalmente si uno persistirá en su presente curso o elegirá una forma de vida distinta. Quienes sean insensibles hacia las más amplias relaciones de su forma de vida forzosamente la juzgarán únicamente según su textura interna. Pueden ser influidos por los comentarios y críticas de otros; pero en respuesta a influencias externas sólo alterarán su forma de vivir cuando tal cambio prometa hacerla en conjunto más satisfactoria, incrementando su felicidad o al menos disminuyendo su descontento.

Si preguntamos por qué elegimos de esta manera, por qué los patrones de relaciones más amplios y más armónicos casi invariablemente se ganan la lealtad de alguien que es capaz de concebirlos y apreciarlos y que no se ve apartado por prejuicios inculcados, la respuesta es que esto está de acuerdo con el movimiento total que nos hizo ser lo que somos. Estamos formados por una suma de átomos que forman moléculas cada vez más complejas, de moléculas que forman células, de un número creciente de células que forman tejidos, de tejidos que forman órganos, y de órganos que forman un organismo que, con las sucesivas generaciones, se hizo no sólo más grande y más complejo sino también más perfectamente coordinado. Nuestra mente se desarrolla

formando patrones significativos a partir de la unión de simples excitaciones, combinando imágenes para formar conceptos, y organizando éstos en patrones coherentes mediante los cuales, únicamente, puede conocerse la verdad. Cada uno de nosotros es un producto de un proceso étnico de formación de patrones, de organización, de crecimiento en cuerpo y mente; y esta impulsión que impregna nuestro ser nos obliga a preferir lo amplio sobre lo estrecho, el patrón armónicamente coordinado sobre el vagamente articulado y discordante, y a elegir esta mayor amplitud y perfección en una manera que desdeña las excitaciones meramente sensuales. Al construir una variedad de visiones comprensivas del futuro y eligiendo siempre la más amplia y más coherente, le damos a un futuro más armónico una voz en su propia creación.

## 7. Congruencia del hecho psicológico y la obligación moral

El hecho psicológico de que no podemos evitar elegir la alternativa bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción o valor, se distingue obviamente de la doctrina ética según la cual siempre debemos elegir el curso que prometa proveernos la mayor satisfacción o felicidad. Sin embargo, es inútil obligar a alguien a hacer lo que toda su organización le hace imposible realizar. La Ley de la Elección es una condición a la cual debe adaptarse la enseñanza moral so pena de hacerse ineficaz. Incluso dentro de esta limitación, la ética puede ejercer una poderosa influencia llamando la atención sobre las consecuencias cercanas y lejanas de nuestros actos que podamos pasar por alto, o purificando nuestros motivos y refinando nuestros valores, de modo que al revisar un curso de acción lo veamos bajo una nueva luz y seamos afectados de forma distinta por el panorama que nos presenta. Aún así, inevitablemente elegimos el curso bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción, pero esta misma satisfacción ha sido alterada por nuestro modificado punto de vista; de modo que es indudable que las consideraciones morales han influido sobre nuestra con-

ducta. El entrenamiento moral no puede ir más allá. ¿Debemos considerar esta limitación como un hecho que debe ser aceptado a regañadientes, al cual la moralidad de alguna manera debe resignarse, o uno que puede ser admitido alegremente, sin sentimiento alguno de restricción o pérdida?

Cuando verdaderamente la comprendemos, la Ley de la Elección es compatible con las aspiraciones morales más elevadas. Dado que siempre debo elegir lo que me satisface más completamente, no se sigue que toda elección que haga sea la más satisfactoria que haya podido hacer frente a las posibles alternativas. Lo que me satisface hoy puede dejarme insatisfecho mañana. Para evitar una desilusión tan dolorosa, debo aprender a separar las bases internas de la elección que son variables de las que son constantes; debo distinguir claramente los determinantes primarios, centrales, de mi ser, de las variables fuentes secundarias de acción. Me asaltan apetitos y pasiones que menguan tan velozmente como crecieron, y es inútil tratar de obtener satisfacciones duraderas y felicidad mediante la subordinación a aquello que en sí mismo es variable y transitorio. Pero en el núcleo de mi ser yace una actividad creativa, mi enarmonización, que es siempre la misma, manteniéndose incambiable por debajo de las cambiantes pasiones necesarias para la supervivencia de un animal en un ambiente mutable y a menudo hostil. Si puedo satisfacer esta energía central constante, alcanzaré una paz tan profunda y duradera que no podré fácilmente ser tentado a preferir algún apetito o capricho que no pueda ser permanentemente satisfecho, por la simple razón de que en sí mismo es evanescente.

Pero este ser central es la presencia en mí de la actividad misma que ha producido toda la armonía en el mundo y que es la fuente primaria de todo esfuerzo moral. Al satisfacer este ser, soy fiel al origen de toda bondad y toda moralidad. Y éste, el determinante más interno de mi ser, puede únicamente satisfacerse por el curso de acción que, entre todos los cursos reconocidos, traiga la mayor cantidad de armonía al mundo; pues todo su esfuerzo está dirigido hacia el incremento de la armonía. Sólo cuando actúo en conformidad

con esta fuente primaria de vida puedo experimentar un contento duradero. Podemos pasar, entonces, de la ley psicológica al imperativo moral, deduciendo, del hecho de que cuando actuamos después de la debida deliberación siempre elegimos el curso de acción que más cabalmente nos satisface, la regla moral de que *debemos* seguir el curso que más cabalmente nos satisfaga. Pero debemos ser extremadamente cuidadosos, para que el ser que nos esforzamos por satisfacer sea el permanente y constante, y no alguna modificación transitoria. Confundir lo que es secundario y variable en nosotros con lo que es primario y perdurable, y tratar de satisfacer lo primero en detrimento de lo segundo, puede ser tan desastroso para uno mismo como para otros. Sólo eligiendo el curso que brindará una satisfacción permanente a nuestro propio ser, podemos reconciliar la necesidad psicológica con la obligación moral. Entonces podemos concordar con Locke en que "la mayor perfección de naturaleza intelectual yace en una búsqueda constante y cuidadosa de la verdadera y firme felicidad; de modo que el cuidado de sí mismo, que no confundamos la felicidad imaginaria con la real, es el fundamento necesario de nuestra libertad."<sup>4</sup>

Lejos de debilitar la moralidad, esta asimilación de la obligación moral con la necesidad psicológica, de la "obligación" [*ought*] ética con el "debe" [*must*] de la ley natural, le presta una fuerza y una autoridad de las que hasta aquí había carecido. La certeza de que cada humano contiene dentro de sí una fuerza moral que lo obliga a preferir la clase de conducta que la ética reconoce como correcta, nos da una renovada confianza; pues sabemos que cuando ciertas condiciones han sido satisfechas, los resultados deseados deben sobrevenir. Estas condiciones son,

primero, una correcta comprensión de nuestra propia naturaleza; segundo, una vivaz aprehensión de los efectos, inmediatos y remotos, de cualquier acto contemplado; y tercero, la habilidad de controlar las pasiones perturbadoras que fuerzan a las personas a actuar en contra de su buen juicio. Sin embargo, así como en ciencia y tecnología son extremadamente difíciles de obtener muchos resultados que de acuerdo con las leyes conocidas de la naturaleza estamos seguros que sucederán si se cumplen ciertas condiciones, dadas las grandes dificultades prácticas de crear estas condiciones, o por la escasez o la contumacia de los materiales que deben emplearse, asimismo en el campo de la conducta humana los efectos que estamos seguros que se seguirían si ciertas condiciones se cumplieran pueden ser difíciles de conseguir por la dificultad de cumplir estas condiciones. Y dado que los organismos vivos, y especialmente los humanos, son sistemas de mucho mayor complejidad que los que trata el químico o el tecnólogo, los obstáculos prácticos por superar pueden ser tremendos. No obstante, estar seguros de que tanto la rectitud como la felicidad sobrevendrán cuando ciertas condiciones definibles se cumplan, nos da una nueva esperanza y una renovada inspiración.

## Notas

- 1 J. S. Mill. *Utilitarianism*. Cap. II.
2. Henri Bergson. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. London: George Allen & Unwin, 1910.
3. Platón. *Leyes*. II, 662b – 663d; V, 732e.
4. John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. s.r.