

29 LAS DIFERENTES AFECTACIONES: (II) VALORES Y CREENCIAS

CONTENIDO

1. Introducción

2. Afectación y valor

- 2.1. Las posiciones de los diversos autores sobre el valor se contraponen y a menudo se contradicen
- 2.2. Hecho y valor parecen presentarse como fenómenos diferenciados tanto como lo son el acontecimiento y la interpretación
- 2.3. c.- Los valores pueden ser entendidos como propiedades estructurales relacionales. Intervención de la afectación en la captación del valor.
- 2.4. Punto de vista de Zubiri. Aprehensión de la realidad, inteligencia-sentiente y captación del valor.
- 2.5. Aprehensión constructiva de la realidad e influencia de las querencias. Captación de los valores según el modelo del sonar.

3. Valor y opinión

4. Creencia, opinión y afectación

- 4.1. Hay sentires tanto en la pura percepción, en la pura afectación como en la creencia.
- 4.2. Influencia en los grados de la creencia del carácter perceptivo, del hábito, y de los supuestos memorizados previos
- 4.3. Diferencias descritas habitualmente entre la opinión y el saber. Ampliación de la opinión hacia la captación, la creencia y la reflexión en la organización del mundo posible actual.

5. Creencias, querencias y deliberaciones

- 5.1. Creencia y voluntad. ¿Podemos creer lo que queremos?
- 5.2. La deliberación y las querencias opuestas

6. Notas finales

- 6.1. Libertad, valor y creencia se engarzan en la identidad

7. Bibliografía

1. INTRODUCCIÓN

Hemos visto en la primera parte de este trabajo que las querencias-inclinaciones, las querencias-voliciones y la voluntad-intención son también consecuencias recursivas del sistema. Definidos en gran medida por el lenguaje verbal (sin olvidar la capacidad de este último para asumir sus previos eminentemente corporalizados), el objeto del que se habla y el fugaz “sujeto del hacer” (Greimas y Courtés, 1) que habla son también parte del sistema. **La intención era la de obtener unas fotos de la ciudad que el individuo visitaba, pero hé aquí que el álbum obtenido “habla” –al menos- tanto del ojo que seleccionaba las vistas tras la cámara como de los paisajes fotografiados.** La intención inicial estalla en intenciones no conscientes, pero muy activas, que se hunden en raíces que van más allá del sujeto y se dirigen al contexto general de la estructura psíquica: de hecho no hay propiamente hablando sujeto de la enunciación sino un agente enunciante del cual el sujeto no es sino un elemento.

Ese sujeto profundamente ligado en su intimidad al objeto lo conoce y es afectado por él de un modo tal que precisamente por esa afectación, a menudo no prevista, “sabe” de sí mismo como sujeto. Opiniones conscientes sobre sí mismo se ven de esta manera corregidas por afectaciones; creencias y afectaciones se entrelazan haciendo ver y haciéndose ver por el valor o “disvalor” que toman los objetos.

Siempre hay una zona de opacidad. Yo no estoy fuera del mundo cuando pienso en el mundo, tampoco salgo de mí para pensar en mí. De igual manera los previos de ese objeto lo ocultan: no entro en relación con un objeto desde la nada con respecto a ese objeto; la capacidad de sintonizar con él muestra que hay algo ya anticipado.

“Si la conciencia trascendental –escribe Borch-Jacobsen (2)- no es lo que ella es, a saber conciencia de sí, sino siendo conciencia de objeto (...), entonces esta conciencia no puede ser consciente de ella misma, puesto que no se puede captar sino reflexivamente (...) como un objeto, un fenómeno, un ego trascendente, etc (p.238)”. Tal es la razón por la que se revela Henry (3) contra Heidegger para quien “el ser no comienza sino por des-aparecer... (p.184)” en el “ek-stasis” del Dasein.

Traemos los últimos autores a colación, especialmente Henry, porque pensamos que su forma de salir del atolladero de la conciencia de sí, de la identidad, haciendo una llamada al sentir resulta pertinente pero tal vez algo desplazada al olvidar el objeto, o prescindir, inicialmente de él.

Partiendo del cógito cartesiano Henry (3) centra sus reflexiones no en el “pienso, luego existo”, sino en un “siento que pienso” que correspondería con más rigor a la propuesta del “me parece que” en Descartes (4). De esta manera, para Henry (2, p.43), el sentir se desdobra en un “sentirme a mí mismo en el que reside la esencia del pensamiento” y un sentir de lo tomado como “ek-stasis”.

Sin embargo hay una frontal disimetría entre tomar la cosa o al otro por objeto y situarse uno mismo como objeto. Cuando me tomo por objeto soy afectado por mi –de hecho el propio Henry (3, p.51) califica al primer sentir como “autoafectación- pero afectado no de cualquier modo, sino según las opiniones o creencias que tenga sobre mi. Hay, todo parece decirlo, un sentir “autoafectante” porque me doy (¿se da?) una creencia sobre mi (en ese sentido, exactamente igual que en cualquiera otra afectación). La autovaloración es también inmediata. Identidad, autoconciencia, valoración y creencia son temas que se solapan y que se encuentran profundamente infiltradas por la afectación. Es de lo que vamos –en parte- a tratar en las líneas que siguen.

En cuestión de bienes y valores las preguntas que se repiten siguen siendo las mismas: ¿capto la realidad y después, independientemente, la valoro?, ¿hay intelección sin estimación?, ¿puedo valorar sin movimiento previo de captación cognitiva?, ¿existe estimación sin captación cognitiva?. Y centrándonos en el valor y el bien, ¿el bien no es sino el depositario de los valores?, ¿el valor no es sino propiedad del bien?...

No hay duda, me siento afectado, ¿puesto que algo me afecta, ese algo debe de valer?, ¿dado que algo vale, ese algo me afecta?, ¿es importante lo que me afecta?, ¿me afecta lo que es importante?.

Responder a tales cuestiones evidentemente sobrepasa nuestra tarea y conocimientos, sin embargo comenzaremos por algunas afirmaciones: si no me relaciono, no capto; si me relaciono, capto; si me relaciono, me afecta; si me afecta lo conozco y lo siento.

2. AFECTACIÓN Y VALOR

2.1. Las posiciones de los diversos autores sobre el valor se contraponen y a menudo se contradicen.

Para Ayer (5) “la presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada al contenido factual (p.121)”. Decir que el “perro es atemorizante” o que “Juan es bueno”, no afirmar nada del perro o de Juan, de hecho incluso niega el autor –contra el subjetivismo axiológico- que tales proposiciones digan algo de mis sentimientos.

Según Ogden y Richards (6, p.143) el “bueno” de la proposición “Juan es bueno” no es propiamente una aserción sino “un signo emotivo que expresa nuestra actitud”, en este caso para con Juan. De manera opuesta es bien conocida la posición objetivista, a veces calificada de platónica, de autores como Scheler (7) para quien los valores serían objeto de intuición inmediata y asimbólica, mostrados y no demostrados.

Las reflexiones de Hume (8) dejaron una señal indeleble en las futuras teorías sobre los valores: “En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado –escribe (p.304)-, he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razones, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones no encuentro que ninguna proposición se halla enlazada mas que con debe o no debe”. Prolongando la idea nos encontramos a Moore (9) quien afirma que decir que todos los cuervos son negros no supone que cuervo y negro sean una misma cosa. Que toda comida sea buena, no la transforma en un bien en sí mismo. Otra cosa sería “falacia naturalista” por la que de lo descriptivo se pasa a lo prescriptivo o de la constatación de hechos al juicio de valor. Por cierto, una falacia contraria podría llevarnos de lo que (supuestamente) debe de ser (prescriptivo) a lo descriptivo del “es”.

Una posición particular es la de Brentano (10): “Quien nombra a Dios, escribe el autor, da expresión a la representación de Dios. Pero el que dice: existe un dios, da expresión a su creencia en él” (pp.23-24). Mientras que en el primer caso hay una única referencia intencional, en el segundo (“existe un Dios”) además de la referencia a Dios como representado nos encontramos con una segunda referencia intencional por la que se acepta su existencia. Las afecciones emocionales y sentimentales y las querencias conllevan también una segunda referencia (amor /odio, gusto /disgusto) en el “me gustan las manzanas” que se sobreañade a “las manzanas”.

Con la segunda referencia intencional aparece la posibilidad de que lo enunciado sea correcto o incorrecto: En “existe Dios o no existe Dios”, una de las alternativas sería la correcta (así sea indemostrable). El punto de vista de Brentano (10) se acerca a una axiología objetiva al hacer el paralelo entre la verdad /mentira y lo bueno /malo de las afecciones y querencias, bien es cierto que cita como ejemplo el caso del “apetecer saber” donde se daría agrado ante “la comprensión clara y un desagrado en el error y en la ignorancia” (p.29) de carácter análogo a lo generado en la evidencia del campo lógico. Que existan o no los unicornios nada tiene que ver conmigo, que me gustan o no las manzanas tiene que ver –al menos-con sus propiedades relacionales, por tanto también conmigo.

2.2. Hecho y valor parecen presentarse como fenómenos diferenciados tanto como lo son el acontecimiento y la interpretación.

Hechos y valores cobran de este modo distancias, pero ¿hasta dónde?. Pigden (11) precisa algo las cosas al señalar que desde el punto de vista lógico no se puede sacar algo de donde no lo hay, de donde no hay previamente “debes” no pueden extraerse después. Pero tampoco “se pueden obtener conclusiones sobre erizos a partir de premisas carentes de erizos (...) Pero nadie propone una distinción hecho /erizo... (p.571)”. Ciertamente habría una autonomía lógica de la ética, ¿pero ello exige una autonomía semántica o una ontológica?.

Al fin y al cabo podemos discutir sobre los valores, o tal vez más bien sobre sus sustentamientos. Incluso Wittgenstein (12) acepta la propuesta, aunque tan solo para los

valores relativos ya que según él los valores absolutos –por definición- exigen un sentido de la ética que habría de residir fuera del mundo.

La idea de unas reglas de juego garantes de los valores no es carente de sentido. En ciertos funcionamientos sociales establecemos reglas, una “constitución”, y la bondad o maldad viene marcada por lo previsto en las reglas (corrección /incorrección). ¿Podemos extender el planteamiento para ciertos ámbitos humanos otros?. Es evidente que en temas de supervivencia las reglas de juego, los espacios de movimiento permitidos, existen con una organización que está fuera de nosotros, que nos rige –y califica- desde el exterior. Así también la estructura psíquica, la estructura y organización corporal y las reglas del lenguaje verbal ejercen sus funciones desde fuera de nuestra consciencia y razón pero también, y a veces se olvida, de nuestro funcionamiento “somático” reflejo e inmediato (no podía ser de otra manera puesto que se encuentran en su origen). Otro tanto tendría que ver con el ámbito social.

Sugerimos pues: 1) que aunque no sea contradictorio que siendo malo yo diga que Juan es bueno, sí lo es que pensando /sintiendo que Juan es bueno diga (con ánimo de decir la verdad) que no lo es: mis juicios de valor manifiestan proposiciones sobre mis sentimientos; 2) que pudiendo ser verdaderos o falsos en cuanto a la expresión de mis sentimientos, tampoco se pueden sumergir los juicios de valor en la sola subjetividad, entre otras cosas porque seguramente ésta no existe. Pero además, pensando que no se da una intuición inmediata moral como revelación del mundo real, los valores –como la propia percepción en otro sentido- hunden sus raíces en las querencias (que es tanto como decir en el sistema psíquico y en los acontecimientos sociales).

2.3. Los valores pueden ser entendidos como propiedades estructurales relacionales.
Intervención de la afectación en la captación del valor.

Si el valor se asienta en el terreno del realismo absoluto caemos –según Frondizi (13)- en la tautología: “Que lo bueno es bueno, es tan cierto como infecundo (p.204)”. Por otra parte la intuición emocional, en el sentido de Scheler (7) por ejemplo, deja a los valores en una posición ontológica aparentemente sólida pero finalmente flotante al negar su asentamiento en los bienes. En el otro sentido, el subjetivismo axiológico nos introduce en el relativismo a ultranza. La situación es complicada. Una aceptable salida parece orientarse hacia el terreno de lo relacional.

Las viejas discusiones en torno a las propiedades relacionales cobran vigor. La propia percepción parece presentarse como relacional. Fruto del encuentro entre longitudes de onda y el aparato de recepción surge la visión, de sustancias químicas y las papilas gustativas, el gusto. El paralelo es llevado a cabo para los valores considerados también como relacionales. Para Frondizi (13), además del carácter contextual (valores dependientes de otros valores), los valores dependen de cualidades naturales, “pero no se reducen a ellas (p.208)”; el autor recurre a una causalidad estructural donde se darían

propiedades que no se encuentran en ningún elemento ni en su superposición como agregado. Su conclusión es que “el valor no es una estructura sino una cualidad estructural que surge de la reacción de un sujeto frente a propiedades que se hallan en un objeto (p.213)”, todo el transcurrir desplegándose en un contexto físico y social determinado.

Podría sostenerse entonces que el valor surge en la relación del hombre con la cosa, y no siguiendo cualquier aspecto de esa relación, sino según las inclinaciones, querencias y afecciones; algo es un valor (objeto valorizado), sobre todo, porque un sentimiento (significado relacional) así lo indica o marca. Hablamos aquí del valor-sentido (diferente sería el caso del valor-no sentido reconocido cognitivamente pero sin la presencia del significado relacional correspondiente). Dado el carácter cualitativo de los valores, como es común afirmarlo, ellos se organizan en la polaridad (bueno /malo) y en la dimensión cuantitativa (dependiente de lo cualitativo de la jerarquía).

Un asunto es cómo situamos o definimos los valores y otro cómo los captamos. En la aproximación subjetiva ambos aspectos se confunden en el interior de una mente que más que captarlos los construye y después los atribuye. Según la vía objetiva, los valores son esencias que el individuo recoge mediante la intuición emocional, o –como para la escolástica- son el ser mismo o un algo que le pertenece (los transcendentales) dando la prioridad, por tanto, al bien sobre el valor. Su captación en este segundo caso tendría que ver con una estimativa, o más bien con una cognitiva.

Percibido o conocido el objeto, él me afecta. Esa afectación puede gustarme, o disgustarme, o parecerme indiferente, y puede hacerme calificar lo captado de bello, de valioso, de bueno o malo, etc.

Es posible que algo se me presente como bueno o valioso en tanto es un medio para la consecución de un fin, como instrumento. Un algo puede ser valioso o bueno porque justamente es el fin como totalidad o porque se ofrece como elemento que forma parte de un todo final.

Pareciera que en el sentir de la percepción el canal imprime el carácter diferencial (los distintos sentidos de la sensorialidad, los receptores y vías diferentes de la sensibilidad). Pero en el caso de las afectaciones: ¿cómo sé que me gusta?, ¿cómo nace la belleza?, ¿cómo sé que es malo o feo?... Quizá una forma de responder –aunque también con algunos interrogantes- sería a través de la consideración de las afecciones, sobre todo de las emociones. En este caso: ¿cómo sé con absoluta certeza que de miedo se trata cuando veo al perro?, ¿cómo sé que ante el gusano siento asco?...

2.4. Punto de vista de Zubiri. Aprehensión de la realidad, inteligencia-sentiente y captación del valor.

Nos parece pertinente continuar con algunas consideraciones con respecto a la filosofía zubiriana, entre otras cosas porque el autor pone en relación captación del mundo, estimación y realidad en su estrecha dependencia con la inteligencia y el sentir.

Zubiri (14) comienza por situar la posición racionalista y la empírica: 1) con respecto a la primera no acepta la propuesta –salvo para conocimientos rigurosos- de que lo sensible sea un mero dato del que (en un segundo momento) disponga la inteligencia para sus manejos; 2) al presentar el empirismo la impresión sensorial como pura pasividad, la hace fundamentalmente subjetiva quedando de este modo distanciada para siempre de lo real.

El color que veo viene desde el inicio cargado de realidad, la voz que oigo no me confunde: viene del otro, no es mía, es su propiedad (“formalidad” en el sentido del autor -15, p.44-).

La inteligencia, para Zubiri (14), más allá o más acá del concebir, juzgar o proyectar, es ante todo la aprehensión de algo como real. Sin embargo la intelección no sería una facultad capaz de “producir un acto” (Zubiri, 15, p.91); la intelección es potencia que requiere otra potencia –que esta vez sí puede ser facultad-, el “sentir”. De esta manera el sentir como potencia y el inteligir también como potencia van a dar lugar a la “inteligencia sentiente” como unidad de impresión de la realidad, no como intelección de lo sensible sino como intelección en el propio sentir.

A diferencia de lo descrito, la “inteligencia concipiente” tomando como objeto primario lo sensible concibe y juzga.

La sensibilidad, para el autor (15, p.85), “es un momento intrínseco y formal de la intelección misma”. No es simple intuición sino “aprehensión impresiva”: “la impresión –escribe Zubiri, 15, p.32- no es mero pathos del sentiente sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el momento de alteridad”.

Desde esta orientación no existiría un mundo propio de lo sensible ni uno de lo inteligible, sino un mundo real.

Estamos pues en la presencia de una impresión, de una “suscitación” (15, p.33) que en un mismo movimiento sobrepasa lo exclusivamente subjetivo al bañarse en la realidad como distinta (“alteridad”). ¿Cómo puede ser posible?, únicamente a través de la intrincación de tres movimientos: el que denomina “afección” en tanto instante impresivo, el de la alteridad, y el de la “fuerza de imposición” de esa alteridad.

Pero no es suficiente, a su vez la suscitación se inscribe en un sentir general intelectual que desencadena el mundo de los sentimientos (“modificaciones tónicas”) y el de las respuestas efectoras.

Toda la reflexión zubiriana (15, p.61) apuesta por la existencia de una realidad fuera de nosotros con capacidad de generar “puro sentir” (siendo esa realidad simple “estímulo” para las respuestas) o de poner en marcha a la “intelección” (como captación de las cosas en tanto referencia de ellas a sí mismas). Zubiri (15, p.59) insiste en que en la captación de la realidad “no se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma”. Tal punto de vista con evidentes implicaciones metafísicas (ontológicas) pretendería (15, pp. 177-178) evitar un realismo crítico, calificado de subjetivismo ingenuo por el que lo subjetivo aprehendido tendría su correspondencia en las cosas más allá de esa

aprehensión. De igual modo quiere rechazar un realismo ingenuo por el que las cualidades sensibles serían propiedades de las cosas independientemente de su percepción.

¿Qué nos queda entonces?, ¿qué significaría que lo real está aprehendido en y por sí mismo (Zubiri, 15, p.65)? Tal vez habremos de acudir hacia nociones como la de “acoplamiento estructural” (Maturana, Varela, 16) por la que se da una especie de coincidencia entre lo real y lo percibido; coincidencia que finalmente no lo es ya que en la coevolución el percibiente y lo percibido siguen una entrelazada construcción.

Entiende Zubiri (15, p.99) cada uno de los sentidos como modos cualitativos por los que nos es dada la unidad de presentación de lo real; los modos son aspectos de esa unidad estructural. Además, la diferencia entre unos y otros “sentires” (p. 148) no estaría tanto en el contenido como en la forma de presentación de lo real: por la vista aprenderíamos la realidad ante nosotros según su propia configuración; por la audición el sonido nos envía, como “noticia”, a la cosa por el olfato; la realidad se aprehende como rastro; el tacto sin configuración ni gusto es presentación desnuda de la realidad; por la kinestesia solo tendríamos presencia de la realidad como direccional, “hacia”; la sensibilidad laberíntica marcaría la realidad como “posición”. Zubiri (15) añade a todo ello el dolor y el placer (en tanto presentación primaria de la realidad como “afectante”) y la cenestesia.

Si la aprehensión de la realidad es inteligencia sentiente, los sentires serían “analizadores” de esa aprehensión (p.149). De la cenestesia hace Zubiri (15, p.108) capítulo especial al ser la manera como se me da mi realidad en tanto que intimidad. El sentir cenestésico es recubierto por el kinestésico en un movimiento en que mi estar cenestésico es lanzado “hacia” dentro de ese (mi) estar. Precisamente eso será la reflexión para el autor: aprehensión de mi mismo en un volverme hacia mi mismo, un sentirme a mi mismo como realidad vuelta hacia mi.

“Todo sentimiento –escribe Zubiri (17, p.334)- es formalmente sentimiento de realidad. Sino hubiera ese momento de realidad, no habría sentimiento”. El sentimiento es “afección” por lo real, no meramente algo subjetivo y “tónico” sino afección tónica generada por esa realidad considerada como tonificante. El autor (p.344) hace del gusto (“frucción”) y del disgusto no simplemente dos sentimientos más ya que ambos “son dos cualidades que tiene todo sentimiento en tanto que atemperamiento de la realidad”.

Así pues para Zubiri (17, p.342) el carácter no subjetivo del sentimiento es esa parcela de actualización de la realidad como algo propio de ella. De igual manera, como toda inteligencia exige sentir pero no todo sentir presupone a la inteligencia (“puro sentir”), toda intelección supondría un acto de estimación (no así a la inversa).

Entrelazar sentimiento y estimación, o sentimiento y valor, no iguala las reflexiones de Zubiri con las de Scheler (7). Precisamente por la llamada a la realidad que hace Zubiri, enlaza el valor en esa realidad que es primera: el sustrato de la ética no sería un asunto de valor sino de realidad. Tal posición le acerca a una ética de bienes que no simplemente soportan los valores sino que son fuente de ellos.

2.5. Aprehensión constructiva de la realidad e influencia de las querencias. Captación de los valores según el modelo del sonar.

Tras esta toma en consideración de la teoría zubiriana, y en lo que respecta a los valores, subrayaremos que en la ya tradicional intrincación entre los sentires y los valores podemos invertir las propuestas.

Como afirma Merleau Ponty (18) no tiene sentido preguntarnos si lo que capto es la realidad, sino que justamente realidad es lo que capto. Seguramente podemos darle a esa afirmación una inclinación puramente subjetiva, pero nos orientamos en este trabajo más hacia una versión relacional: mi captación de la realidad es un encuentro (así sea fruto de una armonía preestablecida no leibnitziana en cuyo origen se encontraría el éxito adaptativo en la evolución).

Si todo va bien lo que capto es la realidad; la patología –es decir, la anomalía (Wittgenstein, 19)- es posible (no únicamente el error).

Pero la pregunta sigue abierta, ¿capto los valores por un procedimiento, intuitivo o no, especial?, ¿hay un específico sentir o cognición para tales menesteres?. Creemos que algunos aspectos en Zubiri pueden proporcionarnos orientaciones. Percibimos y nos vemos afectados en un solo movimiento general que también es intelectual; percibimos “eso” como otro, como otra cosa. Percibo en primera persona, pudiéramos decir: desde mi. Pero desde un mí inmerso y definido por querencias volitivas y querencias inclinaciones. Percibo, escucho, pienso y me veo afectado por todo ello.

Capto la afectación porque soy un algo y lo hago porque otro algo se presenta ante mí.

Por más que nos dejemos guiar por valores y afecciones, por más que –todo parece afirmarlo- la naturaleza y la evolución biológica haya jugado fuerte para que así suceda, valores y afecciones no son saberes si por tales admitimos los administrados por la reflexión y la lógica (clásica). Sin embargo el ser humano puede dejarse matar por sus valores, por ellos y por las querencias que les preceden.

Despejemos como señala Aranguren (20) una confusión, “el logos es un uso de la inteligencia; su uso propositivo, reflexivo y deliberador (p.219)”. Cuando vemos un perro, lo captamos (percibimos y nombramos) en un acto que es intelectual, es la “aprehensión cognoscitiva” en el sentido de Hildebrand (comentado por Palacios, 21). Hasta ahí no hay duda, todo comienza con la intelección, incluido el reflejo emocional primitivo que es también intelección primitiva.

Sin embargo hay un algo más que nos lleva de esa intelección primitiva al razonamiento reflexivo, un algo más en el origen de nuevas opiniones y saberes. Volveremos sobre ello.

Hemos sugerido que más que un termómetro que capta las temperaturas cifrándolas, nos comportamos como un sonar que emite ultrasonidos cuyo eco le retorna: recogemos lo que hemos puesto, pero modificado por el mundo externo de modo tal que resulta isomórfico con él, y por tanto informativo. Las querencias de nuestro funcionamiento

nos lanzan al exterior, el interés nace de ellas, y ellas surgen de la actividad permitida por las estructuras psíquicas y corporales que somos. Intereses y actividades tocan –o detectan- lo apropiado y no apropiado que vuelve como información valiosa, emocionante o sentimental y se expresa en opiniones diversificadas.

Si recoger lo que hemos puesto es subjetivismo, nos situamos en pleno subjetivismo axiológico; si nuestra afectación por lo recibido se define en buena medida por el efecto molde que ha producido el mundo externo, nos colocamos en el campo del objetivismo axiológico. Exactamente lo mismo podemos afirmar con respecto a las afecciones (emociones y sentimientos).

¿Qué estamos sugiriendo?:

- 1) Nos situamos en la línea que sugiere que el origen del valor está asentado en la querencia.**
- 2) La querencia marca el interés que, dirigido al mundo externo, capta lo apropiado (lo cual no significa específico).**
- 3) El objeto apropiado viene en buena medida definido por las propiedades relacionales, sean éstas persistentes u ocasionales.**
- 4) Las querencias se presentan como ondas lanzadas al mundo externo (a partir del individuo como estructura) que detectan o se acoplan a las partes apropiadas de ese mundo (objetos).**
- 5) Lo detectado (o elemento acoplado) vuelve en forma de eco al individuo que lo recibe como valor. Este último, por su no especificidad (carácter sólo apropiado), se comporta como análogo y capaz de modificar las propias querencias que iniciaron los movimientos.**

No obstante las preguntas que nos hacíamos siguen en pie: ¿quién o, más bien, cómo se produce la detección?, ¿habría como lo quiere Scheler (7) una intuición emocional que conlleva la existencia de valores “en sí” capaces de ser detectados?, ¿se daría un profundo saber (“razones del corazón”) diferente del intelectual que nos mueve desde las profundidades?. Pensamos que las respuestas pasan por la afectación, y la afectación por las querencias, y las querencias por el individuo como estructura “acoplada” –y coevolutivamente seleccionada- al y por el medio.

3. VALOR Y OPINIÓN

El valor nunca es substancial, subsistente en si mismo, sino que se presenta como propiedad de una sustancia (objeto) en el sentido de cosa, planta, animal, persona o situación.

Puesto que nos situamos en una aproximación relacional del valor, el rasgo del objeto en cuestión se presenta como propiedad relacional. Que el agua moje o que una lámina gruesa y sólida no sea transparente para la visión, aún correspondiendo a propiedades esenciales del objeto, para los efectos del sujeto siguen siendo propiedades relacionales en tanto son potenciales y solo se expresan en la interacción.

Nos interesa sobre todo una distribución de las propiedades relacionales en 1) persistentes y 2) ocasionales, con una franja intermedia de rasgos más o menos probables. En las propiedades relacionales persistentes, siempre contando con un sujeto que capte, basta dirigirse al objeto: tal longitud de onda corresponde al amarillo (si alguien puede verlo). Desde esta forma de contemplarlo, el rasgo relacional persistente es esencial en cuanto depende de una definición (eso sí, extendida) del objeto. El rasgo relacional ocasional se aproxima a la propiedad accidental.

Para constatar que el agua moja, o la no transparencia de la lámina, o el tipo de ondulaciones luminosas del color amarillo, es suficiente –y necesario- llevar a cabo una aproximación técnico científica. Con la noción de valor, de lo bueno, de sus contrarios o de conceptos similares, se complica y enreda el asunto: aparece en todo su esplendor la opinión. ¿La opinión forma parte de la cosa?, ¿"es" también la cosa?, ¿lo dado por la opinión es un rasgo relacional persistente?, ¿ocasional?, y más allá, ¿quién o qué decide estos últimos caracteres?.

El consenso ciertamente juega un papel muy importante, consenso que ha de apoyarse – en general- sobre un sustrato técnico. Sin embargo, y no entraremos en ello, habremos de extender el significado de "técnico" a dimensiones más difusas cuando pasamos del amarillo a la prohibición del incesto, o de la humedad a la condena del asesinato (siempre con el peligro en mente de la "falacia naturalista" mooreniana).

Convengamos pues en que una leona salvaje y hambrienta es "siempre" peligrosa (para un hombre que se pasea a su lado). Un perro puede serlo a veces. Un pequeño conejo nunca. Al menos en "este" mundo (uno de los posibles) tales peligros, o ausencia de ellos, constituyen –desde la posición de ese humano- valores, y desde la de los animales citados, rasgos o propiedades.

Valores en el sujeto y rasgos o propiedades en el objeto se encuentran sólidamente entrelazados por el carácter relacional. Distinguiremos en ellos según lo señalado tres tipos o bolsas clasificatorias:

- 1) Valores y rasgos (relacionales) persistentes: "Juan teme al león".
- 2) Valores y rasgos ocasionales: "Pedro teme al perro".
- 3) Valores y rasgos sólo atribuidos: "Antonio teme al conejo", "Pedro teme (fóbicamente) al perro".

En sus temores, Juan, Pedro y Antonio –como querían los estoicos- no se enfrentan al león, al perro y al conejo, sino a sus opiniones sobre ellos. Las valoraciones que de ellos hacen son opiniones que diluyen la verdad /mentira en lo correcto /incorrecto. Corrección o ausencia de ella que va a apoyarse en otra opinión (esta vez consensuada y social) –en nuestro ejemplo- asentada en un saber técnico científico de índole zoológica.

Sin embargo, en los valores morales por ejemplo, el consenso de la opinión social puede perder generalidad (valores de grupos, ideológicos, etc) y sobre todo puede carecer de

sustrato técnico científico. En resumen: las prescripciones morales lucen deshilvanadas con respecto a las descripciones. ¿Es totalmente así?

Cuando digo que “Juan es bueno (moralmente)”, ¿tal información no añade nada al saber sobre Juan?, ¿es una proposición que meramente habla de mi opinión sobre la supuesta bondad de Juan?. Si preguntamos a los miembros de mi sociedad, aquí y ahora, sobre el concepto de bondad aplicado a una persona, y yo soy un miembro de esa sociedad que emite la proposición con intención de decir la verdad, obtenemos una oportuna información sobre Juan por más que esté cargada de subjetivismo. De hecho una discusión sobre el concepto de bondad o no bondad en Juan es más que posible.

Aunque es más adecuado decir “yo opino que Juan es bueno”, es obvio que la proposición “Juan es bueno” no es sino un apócope. A pesar de que la opinión sobre los grados centígrados en que a una determinada presión el agua hierve se transforma en saber por procedimientos más claros y sencillos, la opinión –en un determinado contexto- sobre los valores puede cobrar fuerte probabilidad en su corrección.

En resumen: Lo que estamos proponiendo es que en determinados casos términos como “bueno”, o “peligroso”, o “satisfactorio”, o “valioso”, o sus contrarios, son efectos de una opinión individual asentada sobre una segunda opinión esta vez social y consensuada con mayor o menor referencia en su caso a apoyaturas técnico científicas. Cuando el peso del hecho y de lo científico es fundamental la opinión es saber y “bueno” toma el significado más puro de “correcto” en tanto corresponde a parámetros previamente definidos: por ejemplo –en Wittgenstein (12)- “es un buen cuchillo” porque cumple “primorosamente” su finalidad establecida.

Pero esto no acaba aquí. Hemos recordado más arriba que no podemos confundir lo cognitivo e intelectual con lo meramente reflexivo racional, tampoco con la consciencia de los pasos cognitivos necesarios. El campo de aplicación de los valores es excesivamente importante para dejarlo en manos de lo consciente o de la lentitud de los procesos puramente reflexivos. Capto lo peligroso –por ejemplo- con absoluta espontaneidad, desde luego sin conciencia de inferencias en las opiniones y, todo parece decirlo, en muchas ocasiones reaccionando de modo reflejo ante pequeños estímulos que incluso puedo ignorar (para los juegos de atracción es el caso de las feromonas o de la dilatación pupilar).

Pensar, dialogar interior o exteriormente, es también ser afectado a través del plano del contenido del signo y más concretamente mediante su significado relacional. Esta afectación, automática y transparente –como toda la comprensión del lenguaje verbal que “olvida” el significante- es un “aparecerme”. Aunque después, por reflexión, puedo distinguir la cosa (significado objetual o referencial) de la afectación (significado relacional). La situación me implica como yo /mi relacionado con el objeto: esa autorreferencia presupone una estructura y organización corporalmente sumergida que es tanto como evocar al sistema psicológico relacional (SPR) al sistema de relaciones objetuales (SRO) (Zuazo, 22). El sistema psíquico relacional (SPR) se encuentra en el origen y en el final, como potencia que se actualiza en cada movimiento psíquico, y como estructura a acomodarse y afectarse por ese

movimiento. El (SPR), por otra parte, engloba al sujeto y al objeto tanto como cartografías (o en todo caso acoplamientos) del mundo externo, como núcleos internos en relación.

4. CREENCIA, OPINIÓN Y AFECTACIÓN

4.1. Hay sentires tanto en la pura percepción, en la pura afectación como en la creencia.

Tomemos tres proposiciones: 1) “allí hay un perro”, 2) “me da miedo el perro”, 3) “el perro es bueno”. ¿Qué es cada una de ellas?, ¿qué suponen o presuponen?, ¿qué respuestas habría al por qué en cada caso?: en la primera, la respuesta a la última pregunta es “por que lo veo” nítida y claramente (la alternativa, contradictoria, sería “no lo veo, no hay un perro”); en la segunda la respuesta es más complicada, “por que puede mordirme, empujarme, ladrarme, porque me puede transmitir la rabia, porque puedo hacer el ridículo...”; en la tercera la complejidad es aún mayor, para responder –a veces sin demasiada seguridad- debo de hacer largos enunciados, salvo que recurra a un cortante “porque lo siento así”.

En los tres casos se dan sentires: veo el perro en el sentir inmediato de la percepción, pero el asunto no queda cerrado: tal visión me afecta insinuada o claramente. “Me da miedo el perro” sin detenerme en “por qué”, en el inmediato sentir de la afectación (afección en el sentido que le hemos dado), pero yo mismo me doy cuenta de que no es suficiente (como lo es en la percepción), necesito argumentarlo o más bien –si es posible- justificarlo. La afección del miedo la siento pero necesito saber en qué supuestos (más) se asienta.

La percepción del perro es mía, pero le concierne a él, el miedo al perro es mío y además en gran parte me concierne a mí. El juego se ofrece claro, cosa que no es así cuando (me) digo que “el perro es bueno”: el calificativo parece concernirle a él y sin embargo a la vez se inscribe en mí al poder afirmar que “siento que el perro es bueno”, a veces sin argumentos claros y en todo caso con excesiva inmediatez para centrarnos en razones.

El miedo al perro es, aparentemente, pura afectación. La captación del perro pura inicial percepción. El juicio sobre la bondad del perro es compleja afectación que en movimiento de ida y venida califica al perro. Con un aumento de la complejidad progresiva, en “el perro es bueno” se introduce un nuevo elemento, el “creo”, “creo -con la intensidad que sea- que el perro es bueno”.

Todas estas reflexiones parecen llevarnos a distinguir en el dominio del sentir: 1) el sentir de la pura percepción, 2) el sentir de la pura afectación, 3) el sentir de o en la creencia.

4.2. Influencia en los grados de la creencia del carácter perceptivo, del hábito, y de los supuestos memorizados previos

“Es verdad” no se identifica con “yo lo creo”. En estas líneas nos interesamos en las opiniones y creencias. ¿Qué significa que creo algo?, ¿qué procesos se desarrollan para que se dé mi adherencia a determinados asuntos?

Partiremos de la idea de que creer algo supone cierta anticipación, que la proposición creída encaje en un sistema, en el sistema que me constituye. La creencia exige coherencia entre lo creído y el creyente. Lo creído se comporta como una pieza que encaja en el puzzle de la carta magna o constitución que es mi estructura y organización psíquica. Cuando interpreto algo lo hago desde esa carta magna.

La fuerza de lo perceptivo contribuye pesadamente en la construcción del sistema (que es otra manera de llamar a mi identidad). Además no podemos olvidar que la experiencia repetida crea hábito, no tanto como costumbre en el hacer sino en lo cognitivo. Sin entrar en los espinosos problemas de la inducción o del maximalismo de Hume (8) con respecto a la incapacidad de la razón en lo que toca a la causalidad, sí admitiremos como fuente importante de creencias a lo condicionado y al hábito. Los acontecimientos se siguen insistentemente de repetidos modos, se engarzan efectos con causalidades dejando como posos nuestras interpretaciones ligadas a las costumbres adquiridas. Si sucede X, la consecuencia es Y que afectándome del modo Z tiñe a X con la anticipación de esa afectación.

Piensen Sperber y Wilson (23, p.97-98) que contamos en la memoria con un particular almacén básico cuya propiedad es que “cualquier representación almacenada en él es tratada por la mente como una descripción verdadera del mundo”. Es importante notar que los “supuestos” están allí almacenados sin que el hecho que trate de un supuesto sea explícito; a tales supuestos los denominan “supuestos fácticos” que pueden ser adquiridos sea por la percepción, por la descodificación lingüística, por la memoria o por deducción; ellos serían el “campo por excelencia de los procesos espontáneos de inferencia no demostrativos (p.98)”.

La fuerza de los supuestos dependerá (p.101) de cuántas veces hayan sido procesados, de su origen perceptivo y de la fortaleza de las premisas. Comprender un supuesto consiste en la extracción de sus “implicaciones analíticas (...) que son necesarias y suficientes para comprenderlo y captar su contenido...”; las “implicaciones sintéticas” son las necesarias no para comprenderlo sino para extraer todas las consecuencias” (p.133).

La particularidad del modelo propuesto se combina con un “dispositivo formal de deducción” que según los autores es fundamental para la inferencia espontánea y para la

comprensión de los enunciados: “el mecanismo –escriben (p.131)- debería (...) calcular directa y automáticamente la totalidad de las implicaciones” definidas por sus reglas deductivas. El cálculo de carácter no consciente permite derivar “las implicaciones contextuales de cualquier información recientemente presentada... (p.137)”;

con ello tal dispositivo se hace también –espontáneamente- fuente de nuevos supuestos. Mientras que las implicaciones analíticas son intrínsecas al supuesto, las sintéticas no lo son y procederían de reunir los supuestos en la memoria de trabajo (p.133).

Volviendo al núcleo de memoria particular, además de los supuestos fácticos descritos, también podemos contar allí con una especie de metasupuestos ya que somos capaces de “concebir –según los autores (p. 98)- pensamientos sobre distintos supuestos. Así “la creencia en el supuesto de que P” o “el deseo básico de P”, pueden concebirse de dos modos diferentes: 1) como los supuestos básicos “de que P” o “el deseo de que P”, 2) o bien como los supuestos básicos fácticos “yo creo que P” o “yo deseo que P”.

Estas reflexiones llevan a Sperber y Wilson (23, pp. 98-99) a situar la representación que poseemos del mundo como un conjunto de supuestos fácticos distribuidos en un grupo que son los supuestos básicos y otros supuestos “que expresan nuestras actitudes hacia “representaciones subordinadas”. Estas últimas pueden ser proposicionales (semánticamente completas, abiertas por tanto a la verdad o falsedad) o no proposicionales –por ejemplo oraciones con un lugar vacío como en “ella lo llevaba en la mano” (p. 96). El interés de las formas no proposicionales (aunque semánticamente bien construidas) estaría en comportarse como “esquemas de supuesto” (que “pueden completarse en forma de supuestos plenamente desarrollados basándose en la información contextual- p. 96). Variar y mejorar las “representaciones del mundo” según los autores (p. 99) es asunto de los cambios producidos en los supuestos existentes por la adquisición de nuevos supuestos fácticos.

4.3. Diferencias descritas habitualmente entre la opinión y el saber. Ampliación de la opinión hacia la captación, la creencia y la reflexión en la organización del mundo posible actual.

Generalmente se separa con decisión la opinión del saber, el ámbito de lo cierto del de lo probable, el me aparece del me parece. La intuición sensible o la intuición intelectual, la comprensión del lenguaje verbal, el a priori cognitivo lógico aparecen con certeza al sujeto que capta los contenidos de manera inmediata, sin discusión posible, en movimientos donde cualquier fallo es anomalía y no error (Wittgenstein, 19).

Por otra parte, como hemos propuesto, la captación del mundo comporta simultáneamente una parcela por donde entra nuestra reacción a esa captación del mundo (la afectación valorativa como sentimiento, o emoción en su caso). Es en este último sentido en el que podemos aceptar la existencia de una especie de intuición sentimental o emocional en el campo del aparecer.

A pesar de todo lo anterior, y de que desde el punto de vista de la vivencia subjetiva la distinción entre el parecer y el aparecer es totalmente pertinente y diferencial, los

errores (desde la cartografía o acoplamiento mundo externo-interno) son más que frecuentes. Se añaden además aspectos no conscientes con consecuencias “explicativas” para el individuo que son productos del manejo ligado al símbolo (Zuazo, 24) en los inevitables conflictos. En total, podemos afirmar que desde la perspectiva objetiva o de la de un observador no omnisciente casi todo podría ser opinión.

La opinión en su sentido habitual refleja pues la idea de lo cuestionable (donde la duda es admitida en un régimen de probabilidad). Podríamos sin embargo extender el concepto de opinión ampliando el ámbito de su comprensión: habría entonces opinión allí donde el individuo capte, represente o anticipe (a sí mismo y/ o al medio en el que se desenvuelve). Bajo este punto de vista diferenciamos tres tipos de opinión:

- 1) **La opinión de captación**, que comprende de manera unitaria la sensación, la nominación y la valoración, pero que en ciertos casos puede presentarse aisladamente en alguno de los tres aspectos: es el caso por ejemplo, si seguimos a LeDoux (25), de lo que sucede en la emoción cuando se elude la corticalidad.
- 2) **La opinión de creencia**. Plantearnos los valores como opiniones nos lleva a relacionarlos con las ideología y con las creencias. Es precisamente el punto de vista de Rokeach (26) que ve en los valores una especie de creencias de primer orden que permiten procesos de categorización en el origen de nuevas creencias. Funcionarían entonces los valores siguiendo una especie de lógica, en tanto conjunto de reglas con sus inferencias consecuentes. De esta manera los valores nos permitirían orientarnos en el complejo mundo social –siempre según el autor- tanto con respecto a nosotros mismos como a los demás.
- 3) Finalmente tendríamos **la opinión de reflexión** en el tono de la definición del diccionario: “Dictamen, juicio o parecer que se forma de una cosa cuestionable” (Diccionario de la Real Academia Española, 27).

Saliendo del preciso campo valorativo, las creencias se insertan en el espectro de las querencias. Sobre estas facetas vamos a tratar en el capítulo siguiente.

5. CREENCIAS, QUERENCIAS Y DELIBERACIONES

Yo no poseo una concepción del mundo, más bien habito en un mundo posible actual (Zuazo, 28). Puedo ser capaz de inferir a partir de mis creencias y anhelos lo que parece que debe de ser ese mundo, pero no sé de él sino por sus efectos. Por otra parte, cada una de mis creencias no añade nada a la proposición correspondiente, es lo que afirmaba Hume (8), “tan sólo cambia nuestra manera de concebirla haciéndola más fuerte y vivaz (p.75)”. Opinión, creencia o ficción adjetivan desde fuera a “la idea”. “Yo creo que P”

es un comentario a P que “me” añade (hablando no de P sino de mi relación con P). Y, precisamente, venimos sugiriendo que mi relación con P es en parte mi afectación por P.

Así pues, a las afectaciones de la sensorialidad y de la sensibilidad, de las querencias y de las afecciones (como emociones y sentimientos ligados al lenguaje verbal en su aspecto de contenido y significado relacional) habremos también de añadir el campo de las creencias y más ampliamente el de las concepciones del mundo.

Es en este sentido, el de la afectación, como entendemos a Hume (8) cuando escribe que “la creencia consiste en conceder a una simple idea la igualdad con las impresiones y concederle análoga influencia sobre las pasiones (p.85)”. ¿Y cómo diferenciamos las creencias?, la solución del autor es clara, a través del sentir: “una idea a la que se asiente es sentida de un modo diferente que una idea ficticia (...), y este sentimiento diferente intento explicarlo llamándole una fuerza, viveza, solidez... (p.72)”.

Expresaremos en los apartados siguientes algunas resumidas consideraciones sobre estos temas:

- **Entendemos el psiquismo, en tanto sistema psíquico relacional y aparataje cognitivo-afectivo, como la base categorial de las disposiciones.** Las creencias son estados disposicionales adquiridos (Villoro, 29) generadores de respuestas; son adquiridas en la medida en que se encuentran –en parte- determinadas por el objeto del mundo. En este sentido seguimos a Searle (30) al presentar la creencia como relativa a un determinado estado de cosas del mundo en un ajuste mundo → espíritu, exactamente contrario –por ejemplo- a las acciones e intenciones en las que el ajuste se dirige del espíritu al mundo.
- Una creencia no sólo no es una querencia-volición (o deseo) sino que invierte el camino. Además, mientras que la resultante del deseo es la satisfacción o insatisfacción, en el caso de la creencia su característica principal es la de ser verdadera o falsa (así sea por el camino de la probabilidad).
- De todo lo anterior que la “creencia de una persona no sea de ninguna manera una asunto privado que le concierna exclusivamente a ella (Clifford, 31, p. 97)”. Las creencias se cotejan, se argumentan, se sostienen o no se sostienen, en resumen: son también sociales.
- Una creencia no puede ser –con plena satisfacción- un cuerpo extraño inserto en el resto de las creencias. O bien, ante las contrariedades, se modifican en cadena las previas creencias, o bien una nueva creencia opuesta es primero colocada entre paréntesis y es después rechazada.
- En ocasiones se ha realizado un paralelo entre las creencias y las posibles captaciones del mundo. “El acto más simple, el más espontáneo –escribe Bergson (32, p.530), como el de comer, implica una cierta creencia general en la realidad de la vida...”. Llama el autor “implícitas” a este tipo de creencias, a las que añade las correspondientes a la existencia del cuerpo, de la personalidad, de la existencia de otros seres humanos, de la realidad del mundo sensible, del tiempo (pasado y futuro), etc.
- Visto del modo anterior, de igual manera a como el ser viviente no retiene y asimila sino –exactamente- lo que es asimilable (detectándolo previamente), el psiquismo captaría lo que es capaz de detectar ignorando el resto.

- La captación de lo “digerible” habría de modificar o seleccionar –según las características del objeto en el mundo- ciertos subsistemas cognitivo-afectivos en cierto modo isomórficos y que se encuentran en la base de las creencias.
- Sin embargo hacer crecer el dominio de las creencias (tomando la acepción de estados disposicionales) nos puede llevar a generalizarlas con excesiva amplitud. Más modestamente podemos acercarnos a ellas en tanto contenidos proposicionales. Como señala Engel (33) entraríamos entonces en el dominio no de las causas sino de las razones.
- La creencia, tomada como disposición adquirida en la relación con el medio, asume algún carácter pasivo, impuesto en cierta manera. Pero la creencia es también expectativa de acción: cuando creo X, no solo lo actualizo en mi pensamiento sino que me pongo en posición de actuar como si X fuera verdad (o probablemente verdad).
- En cualquier caso, una disposición no es un acontecimiento, a lo más es algo que puede precederle. En su más amplio sentido (tomadas como grandes o implícitas) las creencias contribuyen al nacimiento de querencias intermedias (“dada la época del año esta manzana ha de tener frutos, quiero subirme a esas ramas”) o, en cadenas inferenciales, ponen en marcha nuevas creencias consecutivas.
- Si la creencia tiene que ver con la verdad y la mentira su articulación ha de asentarse en algún tipo de normas epistemológicas. No se puede creer de cualquier modo en cualquier cosa puesto que han de seguirse ciertas reglas de juego.
- Siguiendo a Engel (34), no es lo mismo decirle a alguien “tenías que haber estudiado más”, que “no debías de haber pensado que el examen era fácil”. En el segundo caso se presupone 1) que la persona creía en la facilidad del examen, 2) que debía haber considerado otras opciones. Es decir: como en la credulidad excesiva, al sujeto se le supone una ausencia de –adecuado- control sobre sus creencias y juicios.
- Podemos pues hablar de valores cognitivos e incluso de virtudes y vicios epistémicos con inmediatas y a veces serias repercusiones sobre las creencias. Si tocamos los valores, hablamos de responsabilidad: precisamente esta última aparece en la forma como nos adecuamos a las reglas de juego (normas) citadas más arriba.

5.1. Creencia y voluntad. ¿Podemos creer lo que queremos?

- ¿Hay conveniencias en las creencias?. La respuesta parece ser afirmativa: ellas permiten anticipar los acontecimientos de los otros y del mundo en general, nos pueden hacer borrar los efectos desestabilizantes o paralizadores de la ignorancia y de la duda, nos permiten ser reconocidos en grupos con los que compartimos las creencias, incluso –llegado el caso- ciertas creencias difuminan o borran otras que nos resultan angustiantes o intimidantes.
- ¿Significa esto que podemos creer a voluntad?. “Quiero a María, quiero verla sin defectos, no quiero creer que María ha realizado el mal gesto X”. Que lo crea o no lo crea nada tiene que ver con si efectivamente María lo haya hecho. Si le he

visto hacerlo, si quien me informa es fiable no puedo sino creer que lo ha llevado a cabo.

- Como lo afirma la psicología popular, puedo intentar negar (no creer) que tal gesto X tenga para María las implicaciones negativas comúnmente supuestas; de no ser posible lo anterior, puedo intentar justificarlo, contextualizarlo de modo que su comportamiento resultase inevitable.
- Como sugiere Villoro (29, pp.113-114), las querencias no pueden llevarnos directamente a creer algo, pero hay una “astucia” que puede ejecutarse a través de la deliberación:

“S quiere (desea) que la creencia C esté justificada.

S cree que determinado proceso de deliberación D conduce a la justificación C.

S procura que se dé D.

D conduce a una justificación de C suficiente para S.

S cree que C”.

- Justifico a María (no creo en su mal gesto X, o creo éticamente satisfactorio tal gesto dado su contexto) jugando –en el marco de la deliberación- con las probabilidades. Estamos ante una querencia de primer nivel (“quiero a María”) que está en el origen de una querencia secundaria (“no quiero creer que haya realizado X”) y de una deliberación movida en parte por la búsqueda de los argumentos que favorezcan a María.
- Añadamos que ya en la percepción misma se dan la atención y la negligencia selectivas. Ciertos giros en la deliberación parecen seguir caminos similares en la articulación y focalización de argumentos y razones. Y es que la creencia toma carácter pasivo en cuanto al peso del mundo, del objeto externo, pero –en parte- yo construyo el objeto en ese encuentro que es la captación.

5.2. La deliberación y las querencias opuestas

- Plantear la deliberación como una especie de homúnculo juez que decide entre posibilidades (y querencias), pensamos, es un error. También lo es imaginar una versión automática cuantitativa por la que las querencias colocadas en los platos de una balanza generan la decisión o voluntad-intención según su peso relativo. En ambos casos se olvida –entre otras cosas- que la propia deliberación está marcada por una querencia (deliberativa).
- Con frecuencia no se presentan únicamente dos alternativas (“o voy al cine, o voy a visitar a Juan”) ni dos posibilidades opuestas en una misma dimensión semántica (“o entro, o salgo”). En estos casos las posibilidades, las querencias, son tres o más, por ejemplo: “quiero entrar”, “quiero no entrar”, “quiero irme a tal otro lugar”, o “quiero ir al cine”, “quiero visitar a Juan”, “quiero pasear a mi perro”...

En otros casos la dualidad se dibuja, aunque los comentarios extremos sean la resultante del ahorro de expresar complicados juegos de motivos y consecuencias.

- Para que las alternativas sean duales ha de presentarse una situación en la que se dé una querencia y su opuesta, sin terceras alternativas:
 - Quiero entrar, quiero no entrar.
 - Quiero entrar (del todo), quiero entrar “algo” (por ejemplo abriendo la puerta y mostrándome).
 - Quiero entrar, no quiero entrar.

En (1) y en (2) hay una oposición que se refiere al contenido de la querencia: entrar /no entrar /entrar del todo o “mucho” /entrar “algo”. En el primer caso se trata de una polaridad abierta y completa, en el segundo caso de una polaridad restringida en cuanto que uno o ambos polos extremos no cubren la totalidad de las posibilidades. Ambas se encuentran en el dominio de la contrariedad y, en tanto constituyen un género, forman una dimensión semántica.

En “quiero irme a pasear al parque” puesto que “quiero no entrar”, esta segunda proposición “decide”, la primera no es sino un mero medio de lograrla. Irme a pasear al parque, desde la aproximación volitiva, no es una tercera alternativa sino la forma de conseguir “no entrar”.

En (3) la oposición no concierne a lo querido sino a la propia querencia en un dominio que no es el de la contrariedad sino el de la contradicción: no es el ámbito de la dimensión semántica sino el de lo impensable mediante la elaboración del signo verbal (en su sentido restrictivo) habiéndose de recurrir a la elaboración mediante el símbolo (Zuazo, 35).

- Habremos de añadir además una querencia deliberativa: “quiero tomar una decisión sobre si respondo afirmativamente a mi querencia de ir al cine o a la de visitar a Juan”. Pero si hay querencia deliberativa se presenta una nueva alternativa: “quiero tomar una decisión” /”quiero no tomar una decisión” (y, en los polos contradictorios, los “quiero” /”no quiero” correspondientes).

¿Todos estos pasos son necesarios?. Pareciera que si mi querencia de visitar a Juan toma una intensidad fuera de toda duda, visito a Juan sin plantearme deliberaciones; algo así como si el peso de tal querencia implicase la deliberación correspondiente. Es como si me dijese, “no tengo nada que pensar, nada en que deliberar”. Pero Justamente eso también es una deliberación (el que no haya –aparentemente- deliberación).

También si por ejemplo en el caso obsesivo dejo la decisión al azar o a la intención del otro, tomo esa decisión: que sea algo externo a mí quien decida. Cuando, como el asno de Buridán, me veo quieto, inmóvil y equidistante, sin poder inclinarme por una alternativa, lo hago así porque la querencia deliberativa dice “no”.

6. NOTAS FINALES

Una acepción de la creencia es la de tomar una opinión (más o menos probable) como un conocimiento (cierto). A menudo este sentido de la creencia suma al “creo que” el

“creo en”. Dejemos de lado que en ocasiones la creencia como puro “creo que” se refiere al exclusivo “me parece probable que” (“creo que Juan vendrá mañana”). La acepción primera de la que hablábamos (conocimiento por opinión) tiene una versión débil (“creo que el complejo de Edipo es una realidad”), y una versión fuerte que con frecuencia despeja el “creo” en la proposición (“el complejo de Edipo es una realidad”).

El “creo que”, escribíamos, se enlaza con mayor o menor timidez en el “creo en”: “creo en Freud cuando dice...”, “creo en Juan –que dice que el vino es malo-, y creo que el vino es malo”. Las situaciones se hacen evidentemente más complejas cuando la creencia mezcla su contenido con su autor: “creo que Dios existe”.

A veces no aceptamos, o comprendemos, que un alucinado, aún diferenciando la alucinación de la percepción normal, crea sólidamente en ambas, sin embargo el proceso es paralelo a quien cree en el percepto (“esta mesa”) y que a la vez cree – sólidamente- en la metempsicosis o en la superioridad de su raza. Las cadenas que generan tales creencias son, simplemente, diferentes: no hablan de lo mismo.

Evidentemente lo que en este trabajo nos interesa son aquellas creencias y opiniones – en general- que se enlazan directamente con nuestra manera de “estar siendo” en el mundo y en nosotros mismos, y más secundariamente –o indirectamente- con la propia captación.

Añadamos que **las creencias no son –ellas mismas- más que miembros de un complicado entramado, una especie de puzzle, en el que deben de encajarse unas con otras. Tampoco ello es menos cierto para las querencias-inclinaciones y querencias-voliciones, no podría ser de otro modo dadas las mutuas implicaciones:** hermoso campo de oposiciones, contrariedades y conflictos que nos hundan en el sufrimiento, que nos lanzan a la superación y a los descubrimientos científicos y que aparentemente, de forma más tímida, nos introducen en el mundo del símbolo, de los mitos, de los cuentos maravillosos o de las negras y angustiantes leyendas. Sabemos y vivimos en todo ello, ¿por qué?, por que nos afecta.

La afectación desencadena un proceso o, si se quiere, la afectación particular e idiosincrásica se tiñe de las características propias, es decir, de ese sistema psíquico relacional categorial que cada uno “es”. Consideraremos algunos pasos tomando como ejemplo a la envidia:

- 1) Que un igual obtenga un beneficio altamente estimado puede comúnmente (y de manera general) afectar como envidia.
- 2) El talante de la envidia tomará derroteros variados en cualidad e intensidad según creencias y valoraciones del beneficio estimado.
- 3) Podrá darse además, o con ello, una cadena de afectaciones sobreañadidas y enlazadas (por ejemplo, rabia, tristeza, etc.) que colorean y cualifican la afeción (en el ejemplo, la envidia).

En el fondo lo que da el carácter de “normalidad” a la afectación es que el primer paso sea –o pueda ser- consensuado con los otros miembros de tal o cual sociedad. La captación-valoración del acontecimiento (objeto y hacer del objeto) no es exclusivo

producto del individuo; la psicopatología habría de ser solicitada cuando esa captación-valoración, desde el inicio, es asunto exclusivo del color de los cristales de quien mira.

“A nadie amarga un dulce”, pero puede gustar o no gustar, considerarse sabroso o empalagoso... Reconocida la envidia, esta puede manifestarse –según creencias e inclinaciones- como un suave ronroneo, como una obsesión desvalorizante, como una agresión a la que se reacciona con rabia, o de otros variados modos. Diríamos que – como en cualquier animal- todo esto es vivir, ante todo y sobre todo ser afectado. Si no hay plano del contenido en el signo, no hay vida.. Si no hay afectación por el otro, no hay vida. Donde no hay vida –en este sentido- hay hibernación que, justamente, señala grandilocuentemente que todo en ese individuo ronda alrededor de evitar la afectación. El todo, en positivo o en negativo, dirige nuestra mirada hacia lo mismo.

La fórmula de los valores de Scheler (7), por su particular objetivismo, toma carácter apriorístico. De ahí que en buena medida mi captación (intuitiva y emocional para el autor) carezca de elementos constructivos. No hay, como en Kant (36), desorden a estructurar mediante el a priori perceptivo-intelectivo. La solución de Zubiri (17), pudiéramos decir más escolástica, relocaliza los valores en los bienes: son estos últimos quienes los portan y quienes son la referencia última. La propuesta es consecuente con su modo de describir la aprehensión, el mundo real se me presenta en la alteridad y yo lo capto como real y generador de “sentimientos” y valores. Relativicemos un poco la propuesta y tal vez estemos en mejor camino: 1) efectivamente, no hay valores flotantes sino objetos en el mundo que los secretan como propiedades; 2) pero esas propiedades, y en alguna manera los propios objetos, están ahí para mí, si yo no estuviese, si no hubiera recepción humana, ¿qué sentido tendría hablar de valores?; 3) el valor nace en la relación.

¿Ni objetivismo ni subjetivo axiológicos?, ¿punto medio?: sí, pero limitándonos a esa afirmación la propuesta se torna banal, requiere un complemento. Reinterpretando la solución que da Frondizi (13) podríamos decir que el “mí” de mi relación con el “algo” del mundo es una interacción de solapamientos, externa e interna, que forma una estructura de la que “emergen” posiciones que engarzan realidad y fantasía. Aquellas que corresponden a los objetos conllevan valores porque ellos valen y porque yo los detecto según mis querencias.

Daremos un paso más. Quiero porque “estoy siendo”, “estoy siendo” porque hay un algo que me define en el despliegue temporal. Quiero aquello que con más o menos fortuna me permite “seguir siendo” y no quiero lo opuesto. Y algo es más o menos afortunado en esos menesteres si yo “opino” que es así según mis “creencias”.

Pero he aquí una situación comprometida, podemos hacer del “opino” un equivalente al “creo que”, al “tengo la creencia de que”, y a la vez hemos dicho que ese “opino” surge de las “creencias”. Además el asunto se complica si introducimos los valores, pues podemos muy bien decir que “X es ‘valioso’ porque mis ‘valores’ así me lo indican”. En resumen, estamos o bien ante una polisemia, o bien ante un complejo y autorreferente circuito. Sin negar la última posibilidad (puesto que de hecho en parte parece ser real), cabe distinguir las creencias de primer grado en una jerarquía que nos lleva después al “opino-creo que”. De igual forma no sólo se daría una jerarquía de

valores en el sentido de más o menos valioso, sino en el que los valores de primer grado o son directamente secretados o acompañan pesadamente a las creencias de primer grado.

Añadiremos un punto más en la complejidad –o en la confusión por el lenguaje verbal– al tema. Hacer de las creencias o de los valores de primer grado causas de otros valores menos significativos quizá no sea apropiado. Como nos recuerda Dretske (37), una disposición no es una causa, si el azúcar se disuelve no es por la “disolubilidad” sino por su base categorial: su estructura física o molecular (y la del agua). Podemos suponer pues una cadena explicativa que nos lleva de las creencias y de los valores de primer orden hacia abajo, pero en la cumbre ha de haber una base categorial. Desde nuestra perspectiva, centrándonos más en motivos que en causas, eso es la identidad (¿más como forma que como contenido?) a la que dedicaremos la tercera parte de este trabajo.

6.1. Libertad, valor y creencia se engarzan en la identidad

Que un dios sepa con antelación lo que va a suceder ¿elimina el libre albedrío?. Que un fino y brillante biólogo detecte en el genoma futuros caminos sin retorno en un reducido margen de maniobra ¿hace de la subjetiva libertad ilusión?. Ser libre es creer que se es libre, ser esclavo es creer que se es esclavo. La libertad es potencialidad subjetiva, la impresión de que la deliberación propia es quien hace nacer la intención realizada.

Si no hay nada ante mí y veo a mi perseguidor, veo a mi perseguidor. Si el juego de sombras y luces en la ventana me hacen ver la llegada del ausente, veo su sombra en la ventana. Me afecta el perseguidor y me afecta el reencuentro, alucino y me ilusiono. ¿Cómo puedo saber que no son “reales”? En ambos casos son mis “casillas vacías”, mis querencias y mis anticipaciones quienes construyen el objeto: 1) en la alucinación lo construyen de punta a punta, en su totalidad, 2) en la ilusión lo sintetizan a partir de lo que está ahí con un ingente aporte subjetivo.

Pero, ¿por qué han de coincidir el objeto del mundo y “mí” objeto percibido?, e incluso ¿por qué han de existir ambos distintamente?. Meandros de reflexiones filosóficas sin final ofrecen respuestas que se oponen. Soy libre si puedo optar entre varias alternativas, si lo que “quiero” lo hago. ¿Que lo que quiero me es impuesto?, ¿que es fruto de una cadena de “causas” sobre las que no tengo influencia?: pero entonces, “yo” también soy eso, la consecuencia de esas cadenas, y “yo” quiero seguir siendo “yo”. La libertad coincide conmigo, si es ilusión, soy ilusión, y si es “real”, soy “real”. El resto poco importa. Otra alternativa sería como si a uno le dijese: “para ser libre debes dejar de ser tú mismo”. Querer comportarse libremente es querer seguir siendo uno mismo. En cuanto a la percepción, la realidad es precisamente lo que percibo; con respecto al valor, lo valioso es lo que así lo estimo. Todo en primera persona tomando como garante la identidad, y –al menos en un primer despistaje– puedo consensuarlo o discutirlo con los otros porque los otros son como yo en cuanto sistema de la identidad (psico-corporal).

Lo que (me) vale para mí, vale para mí. Pero ese “me” /”mi” requiere la confirmación del otro. Lo que percibo, lo percibo, y también requiere la confirmación del otro. También mi (supuesta) libertad la exige. Confirmaciones que han de ser captadas y confirmadas en una cadena sin fin. Pero ni tengo el tiempo ni la información suficiente para seguir la ruta de tantos eslabones: el fuego puede quemarme ya, en lo inmediato.

La identidad posee en sus pliegues al otro. Ser libre se encuentra sólidamente enlazado con mi identidad; las dudas sobre lo uno, son dudas sobre la otra. Las dudas sobre el mundo “real”, seguramente indestructibles, no empujarían a Berkeley (38) a inclinarse peligrosamente en el alfeizar de su ventana. La emergencia estructural del valor se inscribe también en la identidad, sin preguntas, en lo inmediato; las dudas sobre el valor, son también dudas sobre la identidad, formas de afectación por el otro y lo otro. Es en torno a la identidad como nos desplazaremos en la tercera parte de este trabajo.

7. BIBLIOGRAFÍA

1. Greimas A J., Courtés J. Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Madrid: Gredos, 1990.
2. Borch-Jacobsen M. Le lieu affectif. Paris: Oubrier, 1991.
3. Henry M. Genealogía del psicoanálisis. Madrid: Síntesis, 1985.
4. Descartes R. Las pasiones del alma. Madrid: Técnos, 1997.
5. Ayer AJ. Lenguaje, verdad y lógica. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.
6. Ogden CK., Richards ID. El significado del ‘significado’. Buenos Aires: Piados, 1954.
7. Scheler M. Gramática de los sentimientos. Barcelona: Crítica, 2003.
8. Hume D. Tratado de la Naturaleza Humana. México: Porrúa, 1998.
9. Moore GE. Principia Ethica. Madrid: Crítica, 2002.
10. Brentano F. El origen del conocimiento moral. Madrid: Tecnos, 2002.
11. Pigden ChR. El Naturalismo, en Singer P. Compendio de Etica. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
12. Wittgenstein L. Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Barcelona: Paidós, 1990.
13. Frondizi R. ¿Qué son los valores?. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
14. Zubiri X. Notas sobre la inteligencia humana. Asclepio, Archivo Iberoamericano de Medicina y Antropología Médica 1966-67; 18-19: 341-353.
15. Zubiri X. Inteleigencia sentiente. Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
16. Maturana H., Varela F. El árbol del conocimiento. Madrid: Debate 1990.
17. Zubiri x. Sobre el sentimiento y la volición. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
18. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1976.
19. Wittgenstein L. Sobre la certeza. Barcelona, Gedisa, 2000.
20. Aranguren JL. Etica. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

21. Palacios JM. El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica. *Pensamiento* 1980, 36: 287-302.
22. Zuazo J.I. Sistema de relaciones objetales, conjunto clínico elemental y estilo de personalidad (II): estilos narcisista, sensitivo, impulsivo, formas híbridas. *Anales Psiquiatría*, 16, 7, 2000: 280-290.
23. Sperber D, Wilson D. *La relevancia*. Madrid: Visor, 1995.
24. Zuazo JI. El símbolo, consciencia y no consciencia: aspectos clínicos. *Psiquiatría Pública* 1999; 11, 2: 98-105.
25. LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Ariel-Planeta, 1999.
26. Rokeach M. *The nature of Human values*. New York: The Free Press, 1973.
27. *Diccionario de lengua española*, Real Academia española. XXI edición, Madrid, 1992.
28. Zuazo J I. Psicosis delirantes y sistema de relaciones objetales (II): La contradicción psicótica, el ego y el alter, formas clínicas. *Anales de Psiquiatría* 2001; 17, 3: 109-118.
29. Villoro L. *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI, 1982.
30. Searle J. *Intentionnalité*. Paris: Minuit, 1987.
31. Clifford WK. *La ética de la creencia*. En Clifford WK, James W. *La voluntad de creer*. Madrid: Tecnos, 2003.
32. Bergson H. *Camille Bos-Psychologie de la croyance*. *Revue Philosophique* XXVII année 1902; 7-12, juillet-décembre: 529-533.
33. Engel P. *Dispositions à agir e volonté de croire*. In Proust J, Grivois H. (dirs). *Subjectivité et conscience d'agir*. Paris: Puf, 1997.
34. Engel P. *L'éthique de la croyance et la justification épistémique*. Carrefour, Ottawa 2001; 23-2: 19-37.
35. Zuazo J I. Aspectos de la elaboración psicológica y organización del símbolo. *Rev. de la Asoc. Esp. de Neurops.* 1995; XV, 55: 627-647.