

OMNISCENCIA, FUTUROS CONTINGENTES Y DETERMINISMO*

JUAN RODRÍGUEZ LARRETA
Sociedad Argentina
de Análisis Filosófico

En un célebre razonamiento esquematizado por Bulygin al comienzo de su trabajo, Leibniz infirió, a partir de ciertas premisas acerca de Dios (la omnisciencia, omnipotencia e infinita bondad divinas), la afirmación de que éste es el mejor de los mundos posibles.

Las premisas de Leibniz les han parecido a algunos lógicos, incompatibles con la existencia del mal; pero en su trabajo Bulygin defiende dos tesis:

- a) Puede considerarse correcto el argumento de Leibniz.
- b) Hay una interpretación razonable en que sus premisas son compatibles con la existencia del mal.

Para probar b) Bulygin muestra: (1) que la omnipotencia y bondad divinas son compatibles con la existencia del mal, debido a la existencia del libre albedrío; (2) que la omnisciencia es compatible con un desconocimiento de ciertos hechos futuros —las acciones libres de los hombres—, desconocimiento que deberá ser admitido si se acepta la existencia de acciones libres.

Mi comentario tiene los siguientes propósitos:

- (1) Trataré de acelerar la naturaleza del concepto de libertad que se utiliza en el contexto del trabajo de Bulygin.

* Este trabajo fue presentado en la reunión académica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, el día 4 de septiembre de 1976, como comentario crítico a la ponencia de Bulygin "Omnipotencia, omniscencia y libertad", dictada en aquella ocasión y publicada en este número de *Crítica*.

- (2) Mostraré que con ese concepto de libertad parece resolverse el problema del mal, según las líneas de Bulygin; pero se paga el precio de que el argumento de Leibniz no resulta válido.
- (3) Trataré de probar que la verdad de las proposiciones acerca del futuro, más la ley de tercero excluído, no implican el determinismo causal sino un determinismo de otro tipo.
- (4) Intentaré mostrar que no resulta del todo plausible la teoría ontológico-semántica sobre el futuro, adoptada para resolver el problema de la omnisciencia.

I. *El concepto de libertad: tres enfoques*

(1) Muchos filósofos, entre ellos Stevenson, han sostenido que el concepto de libertad requerido por la ética es totalmente independiente del problema determinismo-indeterminismo. Sostienen que un acto o una decisión de una persona es libre si, *grosso modo*, ha sido realizado sin compulsión por parte de otros seres humanos; si las capacidades de juzgar y evaluar no están alteradas por factores nerviosos, embriaguez, locura, etcétera; y si se dan otras condiciones que sería largo enumerar.

Piensan que toda interpretación en términos de indeterminismo causal es radicalmente equivocada. Si una acción, o decisión, o volición de un sujeto A —dentro de ciertos límites— no tuviera causa alguna, esto implicaría que, dentro de dichos límites, es errática, y no depende por lo tanto de ninguna de las características de A. No dependería ni de su personalidad, ni de su escala de valores, ni de sus afectos. . . Y no podría ser siquiera prevista ni evitada por A. Consistiría en algo así como la irrupción de un margen de azar en la vida de A, y por lo tanto, dentro de ese margen, no tendrían sentido calificativos éticos tales como mérito, demérito, deber, responsabilidad, etcétera, como tampoco tendrían aplicación el castigo y la recompensa. En cambio, es justamente

dentro de estos márgenes donde, según otras posiciones, tales conceptos tienen sentido y aplicación.

Según esta teoría, un mundo que contiene indeterminismo en las acciones, no hará en absoluto más libre a los hombres, sino todo lo contrario: éstos serán menos “dueños de sus acciones”.

Esta concepción de libertad, al ser compatible con el determinismo, invalidaría los argumentos en defensa de los atributos de Dios basados en el libre albedrío; pero no constituye la que ha sido utilizada en contextos teológicos, y ciertamente no es la que se utiliza en el trabajo de Bulygin; por lo cual la dejaré de lado.

(2) La concepción de libertad que se utiliza en este trabajo parece, sin duda, aquella que implica el indeterminismo causal.

Ahora bien, a las nociones de determinismo o indeterminismo causal puede dárseles, y esta es una opinión muy difundida, una interpretación que podríamos denominar “empirista”, “humeana” o “legalista”.

En esta interpretación, “causalmente determinado” significa, *grosso modo*,¹ “sujeto a leyes estrictas” o “sujeto a regularidades que no poseen excepciones”, y “estar causalmente indeterminado” significa, *grosso modo*, “no obedecer, dentro de cierto margen, ninguna regularidad o ley universal” y esto, a su vez, implica que dentro de ese margen regirá la erraticidad o el azar.

Según esta posición, el indeterminismo en las acciones, que existe dentro de ciertos límites, al igual que el que hay en las partículas subatómicas, implica que, dentro de esos límites, ni unas ni otras obedecen regularidades universales sino que se rigen por el azar.

¹ Según Russell, todo acontecimiento, por errático o irregular que parezca, está sometido a una ley estricta... sólo que esta ley será infinitamente compleja y jamás podremos conocerla. Si esto es así, entonces en sentido estricto todo acontecimiento está determinado, y lo errático y lo regular se diferencian sólo por el hecho de que en un caso existe una ley relativamente simple que lo rige (por lo cual podemos conocerla) y en el otro no. “Errático” no significa, entonces, “no obedecer ninguna regularidad o ley” sino “no obedecer ninguna regularidad o ley relativamente simple”.

Si en el trabajo de Bulygin se utilizara "libertad" en este sentido, entonces el mundo de Mackie sería contradictorio, ya que "actuar siempre bien" presupone una regularidad sin excepciones en nuestro actuar, y de esto se deduce que estamos causalmente determinados a actuar de este modo y, en consecuencia, que no podemos actuar "libremente". En esta interpretación de la libertad, el razonamiento de Mackie de que si se puede elegir libremente el bien en una ocasión, entonces también puede elegirse libremente en todas las ocasiones, resulta erróneo.²

(3) Por todo lo dicho, debe suponerse que la libertad tal como se la utiliza en el trabajo no debe ser entendida en el sentido de Stevenson, pero tampoco en el sentido de "indeterminación causal", tomado en un sentido legalista o humano.

Ahora bien, puede entenderse por "estar determinado causalmente" algo más que "estar sujeto a una regularidad sin excepciones". El problema surge cuando se intenta encontrar en qué consiste este "algo más" a que se alude. Se ha hablado de "conexión necesaria" o de "producción" o de "necesidad física", etcétera, y se han hecho grandes esfuerzos por clarificar estas nociones; pero, a mi juicio, no sólo no ha podido ofrecerse aún una definición satisfactoria de estos conceptos, sino que ni siquiera se vislumbra la posibilidad de ofrecerla.³ Sin embargo, éste parece ser el concepto más empleado en contextos teológicos y parece ser el que se utiliza en este trabajo.

Según esta posición, "estar causado" implica "estar regi-

² Aún en el caso de que la tesis de Mackie se debilitara, y sólo afirmara la posibilidad lógica de un mundo con mayor proporción de acciones buenas que en el nuestro, seguiría siendo contradictoria; ya que "moralmente bueno" y "moralmente malo", tal como han sido definidos, sólo adquieren sentido dentro del campo o margen en que las acciones están indeterminadas, es decir, dentro del campo o margen en que éstas se rigen por el azar; y ni siquiera Dios puede crear un margen de azar dentro del cual se den ciertas regularidades, ya que esto es contradictorio.

El mismo argumento se aplica a otra interpretación posible del mundo de Mackie. Esta afirma que por "elegir siempre libremente el bien" se entiende "elegir siempre de un depósito de alternativas buenas, aunque algunas sean mejores que otras, y dentro de él esté indeterminado cuál se ha de elegir".

³ Sobre este punto cf. el artículo de J. Bosch y la crítica de Raúl Orayen, ambos en *Crítica*, Vol. IX, No. 25, abril, 1977.

do por leyes”; pero “estar regido por leyes” no implica “estar causado”. En otras palabras, la sujeción a leyes es una condición necesaria pero no suficiente de la relación causal.

Ahora bien, si entendemos “determinismo” e “indeterminismo” (y libertad) de esta última manera, entonces el mundo de Mackie ya no resulta contradictorio; puede haber conjunción constante o legalidad sin conexión causal (sin necesidad física) y, en consecuencia, es posible que los hombres elijan siempre el bien sin que esto implique que estén determinados a hacerlo.

Sólo que en este caso, sería posible (y probablemente sucedería) que los seres del mundo de Mackie, sabiendo que en el pasado han actuado siempre de determinada manera, lograsen, por inducción, prever el carácter moral de su conducta futura sin equivocarse nunca. Tampoco sería imposible que pudieran prever con lujo de detalle todas las acciones y decisiones futuras.⁴ Esto, sin embargo, choca fuertemente con nuestra idea corriente e intuitiva de libre albedrío. Aunque esta situación sería paradójica y chocante⁵ no resultaría contradictoria y en consecuencia se puede, como lo hace Bulygin, sostener (siempre, claro está, que se acepte esta acepción de libertad) que el mundo de Mackie es lógicamente posible.

II. *La omnipotencia divina y el argumento de Leibniz*

Veamos ahora si es verdad que el mundo de Mackie, a pesar de ser lógicamente posible, no puede ser creado por Dios.

Bulygin demuestra esto de la siguiente manera:

⁴ La posibilidad del conocimiento del futuro depende sólo del carácter regular o legal de los acontecimientos, y no depende en absoluto de ese “algo más” que se exige en la concepción de causalidad que tratamos ahora.

⁵ En realidad el carácter paradójico depende del número de veces en que se producen decisiones libres; si éste fuera muy reducido, por ejemplo, en el caso de un mundo en que existe un solo ser, el cual vive muy poco tiempo y sólo toma en su vida tres decisiones y éstas son moralmente buenas; entonces, no nos resultaría chocante decir que el hecho de haber tomado la decisión moralmente correcta en las tres oportunidades, no implica que ese ser esté casualmente determinado a hacer el bien.

- 1) Que Pérez actúa libremente implica que el estado de cosas “p” que resulta del acto de Pérez, no está causado por nada excepto la decisión de Pérez.
- 2) Crear implica causar (esto no está dicho explícitamente pero está, creo, implicado en el argumento de Bulygin).
- 3) De (1) y (2) se sigue que, si Pérez actúa libremente, entonces el estado de cosas “p” que resulta del acto de Pérez no está creado por nada excepto la decisión de Pérez.
- 4) De (3) se sigue que si Pérez actúa libremente, entonces el estado de cosas “p” que resulta del acto de Pérez no puede estar creado por Dios.

El argumento de Bulygin es correcto, y muestra que el mundo de Mackie, a pesar de ser lógicamente posible, no puede ser creado por Dios. Pero sirve también para mostrar que existen dos maneras en que Dios puede crear mundos: hacer un mundo determinado en todos sus detalles, en cuyo caso éste no puede contener libre albedrío (siempre que se entienda esta expresión en el sentido que le da Bulygin, es decir, implicando indeterminismo causal), o bien abstenerse de crear un mundo posible (entendiéndose por mundo posible un mundo determinado en todas sus características en todos sus momentos) y limitarse a crear un “*esquema general de mundo posible*” o una “*matriz de mundo*” que puede ser más o menos específica pero que siempre deja aspectos y detalles sin especificar.⁶ Estos aspectos y detalles se irán determinando posteriormente, ya sea por el azar (caso de las partículas subatómicas) o bien por las acciones libres de los hombres.

Llamaremos al primer sentido de “crear un mundo”, “crear un mundo en sentido fuerte” (crear F) y al segundo, “crear un mundo en sentido débil” (crear D).

⁶ Crear una matriz de mundo no implica no haber creado un mundo inicialmente determinado en todos sus detalles; sólo implica que algunos detalles en algún momento posterior no estarán determinados.

Vemos ahora que Dios no puede crear F el mundo de Mackie y que Dios, en general, no puede crear F mundos que contienen libre albedrío.

El argumento de la libertad en la versión de Bulygin muestra que la infinita bondad de Dios lo ha obligado a crear D, es decir, a limitarse a crear un *esquema general* o una *matriz de un mundo posible*, y que nuestro mundo, que contiene libre albedrío, es una "creación conjunta" de Dios y los hombres. Ahora bien, los hombres podrían haber "completado" mucho mejor la matriz creada por Dios (podrían haber creado el mundo de Mackie). Pero a consecuencia de esto, debemos concluir, en contra de Leibniz, que este mundo en que estamos no es necesariamente el mejor de los mundos posibles.⁷

III. *La verdad de las proposiciones acerca del futuro y el determinismo causal*

Bulygin, en lo que podríamos llamar la segunda parte de su trabajo, intenta compatibilizar la omnisciencia de Dios con la libertad humana (lo que él denomina la posición ortodoxa) y para lograr esto, adopta una solución nada ortodoxa: afirma que Dios no puede conocer los actos libres de los hombres (futuros contingentes) *pero que esto no lo priva de su omnisciencia*.

Para demostrar esto acude a la tesis (que él atribuye a Von Wright) de que las proposiciones acerca de hechos futuros, cuando éstos son contingentes, no son si verdaderas ni falsas. Dicha tesis surge como una solución posible a lo que ha dado en llamarse "el problema de la batalla naval".

En palabras de Bulygin: "El problema consiste en que la verdad de las proposiciones acerca del futuro, junto con la ley de tercero excluido, parece implicar que los hechos futu-

⁷ Esta conclusión se sigue también para el caso en que aplique una noción "legalista" del indeterminismo y de libre albedrío. En efecto, si Dios crea un mundo con el cual existe un margen de azar en ciertas acciones, entonces lo "crea" en sentido débil, y en consecuencia no existen garantías de que la misma matriz no pudo haber dado lugar a un mundo posible mejor.

ros están determinados, y por consiguiente no son contingentes. El argumento puede formularse así: en virtud de la ley de tercero excluido, podemos afirmar que mañana habrá una batalla naval o no habrá una batalla naval. Esta proposición es necesariamente verdadera hoy, y es por lo tanto verdadera hoy con total independencia de lo que suceda mañana. Pero de ahí se infiere que o bien es verdad hoy que mañana habrá una batalla naval, o bien es verdad hoy que mañana no habrá una batalla naval. Una de las dos proposiciones tiene que ser verdadera (aunque nosotros no sepamos cuál). Supongamos que lo sea la primera; resulta entonces que hoy es verdad que mañana habrá una batalla naval y, por lo tanto, ésta es ineludible: no puede sino producirse. Si es verdadera la segunda, el resultado es análogo. [...] Resulta entonces que los acontecimientos futuros están determinados (son *causalmente necesarios* o imposibles) y la apariencia de su contingencia es mero fruto de nuestra ignorancia. [...] Desde el punto de vista ontológico, todos los hechos son determinados y por lo tanto *causalmente necesarios*".

He subrayado la expresión "causalmente necesarios" porque creo sugiere que la verdad de la proposición acerca de un hecho futuro implica que éste está causalmente determinado. Creo, sin embargo, que esto no es así. La verdad o falsedad de las proposiciones que hacen referencia a hechos futuros implican lo que se ha denominado "*step-by-step determinism*", es decir, implican la "linealidad" o el carácter "no ramificado" del futuro. Pero esto no significa que, entre los acontecimientos que forman esta sucesión lineal, exista relación causal, ni en el sentido fuerte de conexión o "producción", ni tampoco en el sentido más débil de "conjunción constante". Esta sucesión podrá ser absolutamente errática y no contener ningún vínculo causal. Sin embargo, los acontecimientos futuros, al igual que los pasados, estarán "determinados" en un sentido que podríamos denominar "determinismo ontológico".

Podemos entonces concluir que la verdad de las proposiciones acerca de hechos futuros más la ley del tercero excluído implican sólo el “*step-by-step determinism*” o el “determinismo ontológico”, es decir, implican sólo que el futuro es “lineal” y que, al igual que el pasado, no contiene alternativas reales; pero no implican que el futuro esté causalmente determinado.

IV. *La teoría ontológico-semántica acerca del futuro, atribuida por Bulygin a Von Wright*

Lo que es innegable es que la verdad de las proposiciones acerca del futuro más la ley del tercero excluído *sí* implican que un ser omnisciente situado en el momento *t* podría conocer la totalidad de los hechos posteriores a *t*, y esto parece atentatorio contra el libre albedrío.

La tesis en cuestión está destinada a evitar esta consecuencia, y niega tal posibilidad afirmando que, debido a ciertas características estructurales del mundo, las proposiciones acerca de hechos futuros que no están causalmente determinados no son ni verdaderas ni falsas. Estas características estructurales consisten en que el pasado es lineal y el futuro está ramificado (contiene alternativas) y *esta asimetría es ontológica*, no epistemológica.

Lo que intentaré mostrar, es que esta posición con respecto a la estructura del mundo surge de ciertas propiedades contingentes de nuestro modo de acceso al pasado y al futuro respectivamente, que, de no existir, la harían extremadamente implausible.

Desde el punto de vista epistemológico, el mundo es simétrico. En palabras de Von Wright “. . . tanto el pasado como el futuro son abiertos: De la misma manera en que no sabemos (siempre) con certeza lo que va a suceder, tampoco sabemos (siempre) con certeza lo que en realidad ocurrió, y tenemos que admitir una serie de posibilidades alternativas pasadas.”⁸

⁸ Georg H. Von Wright, *Causality and Determinism*. New York: Columbia University Press, 1974; p. 35.

Sin embargo, es una opinión unánime considerar al pasado como lineal y considerar que el carácter “abierto” o “ramificado” es una propiedad de nuestro conocimiento del pasado, y no del pasado mismo. En cambio, en el caso del futuro esto no es así. ¿Por qué esta diferente actitud? Creo que la causa radica en el hecho de que tenemos una forma de acceso distinta al pasado que al futuro: del pasado tenemos memoria, del futuro no.

La memoria nos permite conocer hechos que no están presentes, *independientemente de si ellos obedecen leyes o no*. En efecto, me es tan fácil conocer, por ejemplo, los últimos tres números que se dieron en la ruleta anoche, como conocer cualquier otro hecho que sucedió ayer y cuyas leyes causales conozco. Esto, en cambio, no sucede con hechos futuros: sólo puedo conocer aquellos que se rigen por leyes causales y cuyas leyes conozco; aquellos que se rigen por leyes o regularidades que no conozco, o por el azar, me son inaccesibles.

Tengo la convicción de que esta propiedad de la memoria de permitirnos conocer por igual hechos regidos por el azar (o por leyes que desconozco) como hechos regidos por leyes, es la que hace que consideremos al pasado como lineal u ontológicamente determinado, independientemente de las características causales del mundo e independientemente de que sepamos o no cuál fue exactamente este pasado. Y, conversamente, creo que es la no posesión de una propiedad tal como la memoria para el caso del futuro (y en consecuencia nuestra total dependencia de las leyes para su conocimiento), lo que hace que podamos pensar que, donde no hay regularidad, el futuro será tan “abierto” o “ramificado” como nuestro conocimiento de él. Pero el hecho de que tengamos una facultad tal como la memoria dirigida sólo hacia una dirección en el tiempo es, creo, algo contingente.

Supongamos por ejemplo que, así como podemos evocar voluntariamente una imagen mnémica o recuerdo que hace referencia a un hecho pasado, pudiéramos evocar voluntariamente imágenes que hacen referencia a acontecimientos

futuros; supongamos además que la gran mayoría de las veces estas imágenes acerca de hechos futuros se ven confirmadas posteriormente por los hechos. Con el tiempo, sin duda, acabaríamos por depositar una gran confianza en ellas. Es lógico suponer además que estas imágenes, al igual que las mnémicas, no hacen distinciones entre hechos previsibles mediante leyes o inducciones y hechos fortuitos o debidos al azar, es decir, que se aparecen o se evocan con igual facilidad y frecuencia en ambos casos, y en ambas ocasiones resultan con igual frecuencia confirmados.

En esta situación, será igualmente fácil predecir que mañana saldrá el sol, que predecir el número de bolilla que sacaré mañana en mi examen, o qué decisiones “libres” tomaré mañana: bastará evocar la imagen correspondiente.

Ahora bien, si esta situación es lógicamente posible (y no veo por qué no ha de serlo), y se diera, entonces sin duda consideraríamos al futuro como lineal al igual que el pasado, independientemente de si está o no causalmente determinado e independientemente de que sepamos o no exactamente cuál será este futuro.

Contra esta suposición puede argüirse diciendo que si tenemos tanto memoria del pasado como “memoria” del futuro, entonces no sólo desaparecerá el carácter contingente del futuro y el libre albedrío sino que también desaparecerá el carácter “futuro” del futuro. En efecto, si nuestro conocimiento del futuro y del pasado son en todo similares, entonces nuestra actitud psicológica hacia ambos será también similar: dejaremos de utilizar nuestro mayor conocimiento del pasado como medio para predecir el futuro, nuestros deseos o planes (si existieran) se dirigirían hacia ambas direcciones del tiempo y dejaríamos de estar “orientados” hacia el futuro. Esto haría probablemente que desapareciera el carácter dinámico de la vida psíquica y del mundo, que se perdiera el “sentido” del tiempo... y, finalmente, el tiempo mismo habría desaparecido.

Estos argumentos son fuertes y se hacen más fuertes cuanto

más fuerte uno supone la “memoria” del futuro. Pero entonces, la manera de sortearlos es suponer una memoria del futuro mucho menos poderosa que la que tenemos del pasado. De esta manera, el mayor poder de la memoria del pasado con respecto a la otra, sumado el carácter asimétrico del “presente especioso”⁹ serán factores suficientes como para preservar el carácter dinámico de la vida consciente.

Otro argumento que podría esgrimirse contra la posibilidad de la existencia de una facultad de este tipo, es el siguiente: supongamos un ser con una “memoria del futuro” poderosa pero que tiene un alcance temporal limitado (por ejemplo un minuto), y que las imágenes visuales, táctiles y auditivas del futuro, que éste pueda evocar, no puedan exceder ese lapso. Ahora bien, muy probablemente, en este caso el ser en cuestión trasladaría temporalmente su yo al momento en que acaecen los hechos que producen estas imágenes “mnémicas”, y consideraría que su “presente” es contemporáneo de dichos hechos. En otras palabras: consideraría a estas imágenes, percepciones débiles de eventos simultáneos a él y consideraría a todo el resto de sus vivencias (incluidas todas sus percepciones —visuales, táctiles, etcétera) como retrasadas en el tiempo: como una reproducción retardada de la realidad. Pero ya no habría “memoria del futuro”.

Este argumento es válido y muestra además lo que podríamos denominar “el carácter pragmático de la ubicación temporal del yo”. Para ilustrar esto último consideremos la siguiente hipótesis: supongamos una comunidad de seres cuyos impulsos nerviosos que llegan del ojo, del oído y de la

⁹ Teoría que afirma que el presente psicológico tiene una pequeña extensión temporal (pocos segundos), extensión que se origina en el hecho de que nuestras sensaciones, cuando desaparece el estímulo, siguen reverberando hasta decaer lentamente y esfumarse. El carácter asimétrico de este presente está dado entonces porque su “extremo futuro” será intenso, mientras que el “extremo pasado” será de una intensidad muy inferior. Esta propiedad de las sensaciones de desaparecer con lentitud o de “reverberar” unos segundos es denominada también “memoria inmediata”, y es considerada por algunos como la propiedad que está en la base de nuestra noción de tiempo. (Entonces, para preservar en nuestros seres imaginarios el carácter asimétrico dinámico y “orientado” de la vida psíquica, no debemos atribuirles una “memoria inmediata” del futuro.)

piel, en vez de transmitirse al cerebro en fracciones de segundo, lo hicieran en un lapso mucho mayor, por ejemplo 20 segundos. Supongamos además que este retraso no sucede con sus órdenes motoras. Si estuvieran desde siempre contruidos así, ¿qué sucedería? En realidad, todo lo que vieran, tocaran, oyeran, todas sus percepciones, estarían retardadas y “ya habrían pasado”; constituirían algo así como una película o representación retardada de la realidad. Estos seres, sin embargo, si no conocen fisiología, *percibirán solamente un retraso de sus órdenes motoras*: querrán mover un brazo y éste no se moverá hasta que hayan transcurrido 20 segundos, querrán hablar y su voz no se oirá hasta después de 20 segundos, querrán caminar o desplazar su mirada y lo mismo sucederá . . . Sin duda, estos seres pensarán cuando caminan que “ellos están donde están ellos”, sólo que sus órdenes motoras o “voliciones” se ejecutan con lentitud, por lo cual tienen que decidir con anticipación cuándo desean detenerse o doblar.

Si en una sociedad de seres constituidos de este modo, alguien (un “filósofo”) dijera que son las percepciones y no las órdenes motoras las que sufren un retraso, y que cuando alguien camina, no está donde él cree que está sino mucho más adelante, sería considerado como un delirante.

A nadie le gustaría aceptar que cuando decide caminar, su cuerpo real o físico se aleja del “lugar donde él está” y “él” queda convertido, por así decir, en un “fantasma” inmóvil que contempla, o mejor dicho, imagina a su verdadero cuerpo alejarse. Sin embargo éste sería el caso.¹⁰

Supongamos ahora que por alguna droga o accidente fisiológico (para el caso no interesa) estos seres logran súbitamente que los estímulos provenientes, por ejemplo, del oído, pierdan el retardo que poseían y se transmitan en forma casi

¹⁰ Un aspecto interesante de esta hipótesis del retraso de las percepciones sería el carácter de inevitable que adquiriría para estos seres el futuro inmediato (los próximos 20 segundos). En efecto, lo que les suceda en estos 20 segundos será totalmente inmodificable por la voluntad: *porque el futuro, aunque estos seres no lo sepan ni lo perciban, “ya existe”*.

instantánea (como en nosotros). En este caso, ¿qué pensarían? No considerarían que han adquirido algo así como una “memoria auditiva del futuro”?¹¹ Las sensaciones auditivas que percibieran anticiparían los choques, portazos, etcétera, ¡e inclusive las propias conversaciones! Pero posiblemente no serían consideradas sensaciones propiamente dichas, ya que este término se reservaría a lo que es simultáneo con el grueso de sus vivencias: serían, por lo tanto, consideradas imágenes al igual que las imágenes mnémicas, pero mucho más vívidas (con una vividez “alucinatoria”) y haciendo referencia a hechos futuros.

Pero, ¿sería esto lo que sucedería? El principio del carácter pragmático de la ubicación temporal del yo nos permite dudar. En efecto, dado que sus sensaciones auditivas adquirirían un poder predictivo inmensamente mayor que las demás sensaciones, es probable que adquieran también un *interés* proporcionalmente mayor. Pero, a consecuencia de esto, el yo se “ubicaría allí” y entonces todas las demás sensaciones serían consideradas meras imágenes (aunque muy vívidas) de hechos pasados.

En este caso, el recurso (al igual que en la objeción anterior) es debilitar este poder: supongamos que en vez de ser el oído el sentido que se “adelanta”, éste sea el olfato, o algunas sensaciones olfativas. Siempre podrá construirse un ejemplo en que el ser en cuestión se considere “situado” en un tiempo anterior al que estas “imágenes” o “sensaciones” hacen referencia.¹²

Ante todas estas consideraciones (quizás demasiado largas) debemos concluir que la posesión de algo que podríamos denominar memoria del futuro no es lógicamente imposible, y esto es independiente de que haya o no erraticidad

¹¹ Sólo que, a diferencia de la memoria del futuro propiamente dicha (supuesta inicialmente) estas “imágenes” no anticiparían una “percepción” en el mismo campo sensorial: se darían una sola vez y sólo anunciarían sensaciones de los otros sentidos.

¹² Estos ejemplos muestran algo interesante: que tampoco es imposible imaginar un ser que posea una doble (o múltiple) localización temporal. Esto no debe sorprender ya que lo mismo sucedería con la localización espacial.

en la conducta o en el mundo. Pero esta sola posibilidad hace sospechar que probablemente la estructura del mundo sea simétrica: que tanto el pasado como el futuro sean lineales; y que el carácter ontológicamente abierto de este último, atribuido por Bulygin a Von Wright, sea una ilusión debida al hecho contingente de que no poseemos una facultad similar a la memoria pero dirigida hacia el futuro.