

THOMAS NAGEL

*¿Qué significa todo
esto?*

Una introducción muy breve a la Filosofía

Traducción de
Hugo Enrique Sánchez

1

Introducción

[pág. 3] Este libro es una breve introducción a la filosofía para gente que no sabe nada acerca del tema. La gente ordinariamente estudia filosofía cuando va a la universidad y, supongo, la mayoría de los lectores de este libro tendrán la edad de estudiantes universitarios o serán mayores. Pero eso no tiene nada que ver con la naturaleza del tema y yo estaría muy contento si el libro fuera también de interés para estudiantes inteligentes de preparatoria con gusto por las ideas abstractas y los argumentos teóricos –en caso de que alguno de ellos lo leyera.

Con frecuencia, nuestras capacidades analíticas están altamente desarrolladas antes de que hayamos aprendido mucho acerca del mundo y alrededor de la edad de catorce años muchas personas empiezan a pensar por sí mismas acerca de problemas filosóficos –acerca de lo que realmente

existe, de si podemos saber algo, de si **[pág. 4]** hay algo que sea realmente bueno o malo, de si nuestras vidas tienen significado, de si la muerte es el final. Se ha escrito sobre estos problemas por miles de años, pero la materia prima filosófica proviene directamente del mundo y de nuestra relación con él, no de los escritos del pasado. Esa es la razón por la cual tales problemas surgen una y otra vez en la cabeza de personas que no han leído acerca de ellos.

Este libro es una introducción directa a nueve problemas filosóficos, cada uno de los cuales puede ser entendido por sí mismo, sin referencia a la historia del pensamiento. No discutiré los grandes escritos filosóficos del pasado o el trasfondo cultural de esos escritos. El centro de la filosofía descansa en ciertas cuestiones que la mente humana reflexiva encuentra naturalmente enigmáticas y la mejor manera de empezar el estudio de la filosofía es pensar directamente sobre ellas. Una vez que uno haya hecho eso, se encontrará en una mejor posición para apreciar el trabajo de otros que han tratado de resolver los mismo problemas.

La filosofía es diferente de la ciencia y de las matemáticas. A diferencia de la ciencia, no descansa en experimentos u observación. Y, a diferencia de las matemáticas, no tiene métodos de prueba formales. La filosofía se hace simplemente haciendo preguntas, argumentando, poniendo a prueba ideas, pensando posibles

argumentos en contra de ellas y preguntando cómo es que nuestros conceptos realmente funcionan.

[pág. 5] El principal interés de la filosofía es analizar y entender ideas muy comunes que usamos todos los días sin pensar sobre ellas. Un historiador podría preguntar qué sucedió en algún momento en el pasado, pero un filósofo preguntará: “¿qué es el tiempo?” Un matemático podría investigar las relaciones entre los números, pero un filósofo se preguntará: “¿qué es un número?” Un físico preguntará de qué están hechos los átomos o qué explica la gravedad, pero un filósofo preguntará cómo podemos saber que hay algo fuera de nuestras mentes. Un psicólogo podría investigar cómo un niño aprende un lenguaje, pero un filósofo preguntará: “¿qué hace que una palabra signifique algo?” Cualquiera puede preguntarse si es bueno entrar a hurtadillas a ver una película sin pagar, pero un filósofo se preguntará: “¿qué hace a una acción buena o mala?”

No podríamos arreglárnosla en la vida sin dar por sentado las ideas de tiempo, número, conocimiento, lenguaje, correcto e incorrecto; en filosofía, sin embargo, investigamos precisamente esas cosas. El objetivo es empujar un poco más hondo nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. Obviamente, esto no es fácil. Entre más básicas son las ideas que uno intenta investigar, son más escasas las herramientas con las que uno tiene que

trabajar. No hay mucho que uno pueda asumir o dar por sentado. De este modo, la filosofía es una actividad en cierto grado desconcertante y pocos de sus resultados permanecen sin ser impugnados por largo tiempo.

[pág. 6] Ya que creo que la mejor manera de aprender sobre filosofía es pensar acerca de cuestiones particulares, no intentaré decir más acerca de su carácter general. Los nueve problemas que consideraremos son estos:

El conocimiento del mundo más allá de nuestras mentes.

El conocimiento de otras mentes diferentes a la nuestra.

La relación entre la mente y el cerebro.

Cómo el lenguaje es posible.

Si tenemos libre albedrío.

La base de la moralidad.

Qué desigualdades son injustas.

La naturaleza de la muerte.

El sentido de la vida.

Ésta es sólo una selección de problemas: hay muchos, muchos otros.

Lo que diga en este libro reflejará mi propia opinión de estos problemas y no necesariamente representará lo que la mayoría de los filósofos piensa. De cualquier modo, probablemente no hay nada que la mayoría de los filósofos

piense sobre estas cuestiones. Mi opinión personal es que la mayoría de estos problemas no han sido resueltos y que, quizá, algunos de ellos nunca lo serán. Pero el objetivo aquí no es dar respuestas —ni siquiera respuestas que yo mismo pudiera pensar que son correctas—, sino introducir al lector a los problemas de una forma muy preliminar de manera que pueda preocuparse [pág. 7] por ellos por sí mismo. Antes de aprender muchas teorías filosóficas es mejor quedarse perplejo acerca de las cuestiones filosóficas que esas teorías tratan de responder. Y la mejor manera de hacer eso es mirar hacia algunas soluciones posibles y ver qué hay de malo con ellas. Trataré de dejar los problemas abiertos, pero incluso si digo lo que pienso, no tienes razón para creerlo a menos que lo encuentres convincente.

Hay muchos textos introductorios excelentes que incluyen selecciones de los grandes filósofos del pasado y de escritos más recientes. Este breve libro no es un sustituto para esa aproximación, pero espero que provea un primer vistazo al tema tan claro y directo como sea posible. Si después de leerlo, decides tomar un segundo vistazo, verás cuánto más hay que decir sobre estos temas de lo que digo aquí.

2

¿Cómo sabemos algo?

Si lo piensas, lo único de lo que puedes estar seguro es del interior de tu propia mente.

Cualquier cosa que creas –ya sea acerca del sol, la luna y las estrellas, la casa y el vecindario en los que vives, la historia, la ciencia, otra gente, incluso la existencia de tu propio cuerpo– está basada en tus experiencias y pensamientos, sensaciones e impresiones de sensación. Eso es todo a lo que tienes que recurrir directamente, si ves este libro en tus manos o sientes el piso bajo tus pies, o recuerdas que George Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos o que el agua es H₂O. Todo lo demás está más lejos de ti que tus experiencias y pensamientos interiores.

[pág. 9] Ordinariamente, no tienes dudas sobre la existencia del piso bajo tus pies, el árbol fuera de la ventana o tus propios dientes. De hecho, la mayoría del tiempo incluso no piensas sobre los estados mentales que te hacen consciente de esas cosas: pareces estar consciente de ellas de manera directa. Pero, ¿cómo sabes que realmente existen? ¿Las cosas te parecerían de alguna manera diferentes, si, de hecho, todas esas cosas existieran *sólo* en tu mente –si todo lo que consideramos que es el mundo real exterior fuera sólo un sueño o una alucinación gigantesca de la cual nunca despertarás?

Si así fuera, entonces, por supuesto, *no podrías* despertar como puedes hacerlo de un sueño, porque eso significaría que no hay un mundo “real” en el cual despertar. Por consiguiente, no sería exactamente como un sueño o una alucinación normales. Tal y como consideramos usualmente a los sueños, estos surgen en la mente de la gente que está de hecho descansando en una cama real en una casa real, incluso si en el sueño está huyendo de un cortacésped asesino por las calles de Kansas City. También asumimos que los sueños normales dependen de lo que está sucediendo en el cerebro de quien sueña mientras duerme.

Pero, ¿no podrían todas tus experiencias ser como un gigantesco sueño *sin* un mundo externo fuera de él? ¿Cómo

puedes saber que no es eso lo que está pasando? Si todas tus experiencias fueran un sueño con *nada* fuera, entonces cualquier evidencia que intentaras usar para [pág. 10] probarte a ti mismo que hay un mundo exterior sería solamente parte del sueño. Si golpearas la mesa o te pellizcaras, escucharías el golpe y sentirías el pellizco, pero eso sería solamente una cosa más sucediendo en el interior de tu mente, como lo es todo lo demás. Eso no es útil: si quieres averiguar si lo que está en el interior de tu propia mente es de alguna manera una guía para lo que está fuera de ella, no puedes depender de cómo las cosas *parecen* — desde el interior de tu mente— para darte la respuesta.

Pero, ¿de qué otra cosa podemos depender? Toda tu evidencia sobre cualquier cosa tiene que llegar a tu mente — ya sea en la forma de percepción, el testimonio de libros u otra gente o la memoria—y es completamente consistente, con todo de lo que eres consciente, que *nada* exista *en absoluto*, excepto el interior de tu mente.

Es incluso posible que no tengas un cuerpo o un cerebro —ya que tus creencias al respecto llegan solamente de la evidencia de tus sentidos. Nunca has visto tu cerebro — simplemente asumes que todos tienen uno—, pero incluso si lo has visto, o piensas que lo has hecho, esa sería solamente otra experiencia visual. Quizá *tú*, el sujeto de la experiencia, eres la única cosa que existe y no hay mundo

físico en absoluto –ni estrellas, ni tierra, ni cuerpos humanos. Quizá incluso no hay espacio.

Si intentas argumentar que debe haber un mundo externo físico, porque no podrías ver **[pág. 11]** edificios, gente o estrellas a menos que hubieran cosas ahí fuera que sean reflejadas o arrojen luz a tus ojos y causen tus experiencias visuales, la réplica es obvia: ¿cómo sabes *eso*? Esa es solamente otra afirmación acerca del mundo externo y tu relación con él y ésta debe estar basada en la evidencia de tus sentidos. *Pero puedes confiar en esa evidencia específica acerca de cómo son causadas tus experiencias visuales, sólo si ya puedes confiar, en general, en los contenidos de tu mente para informarte sobre el mundo externo.* Si tratas de probar la confiabilidad de tus impresiones apelando a tus impresiones, estás argumentando en círculo y no llegarás a ninguna parte.

La conclusión más radical que podemos extraer de esto sería que tu mente *es* la única cosa que existe. Esta postura es llamada solipsismo. Es una postura muy solitaria y no mucha gente la ha sostenido. Como puedes deducir de esta observación, yo mismo no la sostengo. Si yo fuera un solipsista, probablemente no escribiría este libro, ya que no creería que haya alguien más para leerlo. Por otra parte, quizá lo escribiría para hacer mi vida interior más interesante, incluyendo la impresión de la apariencia del

libro en versión impresa, de otra gente leyéndolo y diciéndome sus reacciones y así sucesivamente. Podría incluso tener las impresiones de la realeza, si fuera afortunado.

Quizá tú eres un solipsista: en ese caso **[pág.12]** considerarías este libro como producto de tu propia mente, viniendo a la existencia en tu experiencia mientras lo lees. Obviamente, nada de lo que pueda decir puede probarte que realmente existo o que el libro existe como objeto físico.

Por otra parte, concluir que eres la única cosa que existe es más de lo que la evidencia garantiza. No puedes *saber* sobre la base de lo que está en tu propia mente que no hay mundo fuera de ella. Quizá la conclusión correcta es la más modesta, según la cual no sabes nada más allá de tus impresiones y experiencias. Podría haber o no haber mundo externo y, si hay, podría ser o no completamente diferente a cómo te parece –no hay manera de que lo sepas. Esta postura es conocida como escepticismo acerca del mundo externo.

Es posible incluso una forma más fuerte de escepticismo. Argumentos similares parecen mostrar que no sabes nada incluso sobre tu propia existencia y experiencias pasadas, ya que todo a lo que tienes que recurrir son los contenidos presentes de tu mente, incluyendo tus impresiones de memoria. Si no puedes estar

seguro de que el mundo fuera de tu mente existe *ahora*, ¿cómo podrías estar seguro de que tú mismo exististe *antes* de ahora? ¿Cómo sabes que no simplemente viniste a la existencia hace algunos minutos con todo y tus memorias presentes? La única evidencia de que no podrías haber venido a la existencia [pág. 13] hace algunos minutos depende de creencias sobre cómo son producidas la gente y sus memorias, lo cual descansa a su vez en nuestras creencias acerca de lo que ha sucedido en el pasado. Pero confiar en esas creencias para probar que exististe en el pasado sería, otra vez, argumentar en círculo. Estarías asumiendo la realidad del pasado para probar la realidad del pasado.

Parece que estás desconcertado porque no puedes estar seguro de nada excepto de los contenidos de tu propia mente en el momento presente. Y parece que cualquier cosa que intentes hacer para argüir una salida de este aprieto fracasará, porque el argumento tendrá que asumir lo que estás intentando probar –a saber, la existencia del mundo externo más allá de tu mente.

Supón, por ejemplo, que argumentas que debe haber un mundo externo, porque es increíble que estuvieras teniendo todas estas experiencias sin que haya *alguna* explicación en términos de causas externas. El escéptico puede hacer dos réplicas. Primero, incluso si hay causas

externas, ¿cómo puedes saber a partir de los contenidos de tu experiencia cómo son esas causas? Jamás has observado ninguna de ellas directamente. Segundo, ¿cuál es la base para tu idea de que todo tiene que tener una explicación? Es verdad que en tu concepción del mundo normal, no filosófica, los procesos que ocurren en **[pág. 14]** tu mente son causados, al menos en parte, por otras cosas fuera de ellos. Pero no puedes asumir que esto es verdadero si lo que tratas de descifrar es cómo sabes *algo* acerca del mundo fuera de tu mente. No importa cuán plausible pudiera parecerle el principio, ¿qué razones tienes para creer que se aplica al mundo?

La ciencia tampoco nos ayudará con este problema, aunque podría parecerlo. En el pensamiento científico ordinario, nos basamos en principios generales de explicación para pasar de la forma en que el mundo primero nos parece a una concepción diferente de lo que éste realmente es. Intentamos explicar las apariencias en términos de una teoría que describe la realidad detrás de ellas, una realidad que no puede ser observada directamente. Es así que la física y la química concluyen que todas las cosas que vemos a nuestro alrededor están compuestas de pequeños átomos invisibles. ¿Podríamos argumentar que la creencia general en el mundo externo

tiene el mismo tipo de respaldo científico que la creencia en los átomos?

La respuesta del escéptico es que los procesos del razonamiento científico presentan los mismos problemas escépticos que hemos considerado desde el principio: la ciencia es tan vulnerable como la percepción. ¿Cómo podemos saber que el mundo fuera de nuestras mentes corresponde a nuestras ideas de lo que sería una buena [pág. 15] explicación teórica de nuestra observación? Si no podemos establecer la confiabilidad de nuestras experiencias de sensación en relación al mundo externo, tampoco hay ninguna razón para pensar que podemos confiar en nuestras teorías científicas.

No hay una respuesta alternativa diferente al problema. Algunos argumentarían que el escepticismo radical del que he estado hablando es un sinsentido. El argumento es que un sueño, por ejemplo, tiene que ser algo de lo cual *puedes* despertar para descubrir que has estado dormido; una alucinación tiene que ser algo que otros (o tú mismo más tarde) *pueden* ver que no está realmente ahí. Las impresiones y las apariencias que no corresponden a la realidad deben ser contrastadas con otras que sí corresponden a la realidad, de otra manera el contraste entre apariencia y realidad no tiene sentido.

De acuerdo con esta postura, la idea de un sueño del que no puedes despertar jamás no es, en lo absoluto, la idea de un sueño: es la idea de una *realidad* –el mundo real en el cual vives. Nuestra idea de las cosas que existen es solamente nuestra idea de lo que podemos observar. (Esta postura a veces es llamada verificacionismo.) Algunas veces nuestras observaciones son incorrectas, pero eso significa que pueden corregirse por medio de otras observaciones –como cuando despiertas de un sueño o descubres que lo que tú pensabas que era [pág. 16] una serpiente era solamente una sombra en el pasto. Pero sin alguna posibilidad de una opinión correcta de cómo las cosas son (ya sea tuya o de alguien más), el pensamiento de que tus impresiones del mundo no son verdaderas no tiene sentido.

Si esto es correcto, entonces el escéptico está tomándose el pelo a sí mismo, si piensa que puede imaginar que la única cosa que existe es su propia mente. Se toma el pelo a sí mismo porque no podría ser verdadero que el mundo físico no exista realmente, a menos que alguien *pudiera* observar que no existe. Y lo que el escéptico está tratando de imaginar es precisamente que no *hay* nadie, o alguna otra cosa, que observe eso –excepto, por supuesto, el escéptico mismo y todo lo que éste puede observar es el interior de su propia mente. Así, el solipsismo no tiene

sentido. El solipsismo intenta sustraer al mundo externo de la totalidad de mis impresiones; pero fracasa, porque si el mundo externo es sustraído, mis impresiones dejan de ser meras impresiones y se vuelven percepciones de la realidad.

¿Es de alguna manera bueno este argumento en contra del solipsismo y del escepticismo? No, a menos de que la realidad pueda ser definida como lo que podemos observar. Pero, ¿somos realmente incapaces de entender la idea de un mundo real, o un hecho sobre la realidad, que no puede ser observado por nadie, ya sea humano o de otro tipo?

El escéptico afirmará que si hay un mundo externo, las cosas en él son observables porque [pág. 17] existen y no a la inversa: la existencia no es la misma cosa que la observabilidad. Y aunque tenemos la idea de sueños y alucinaciones a partir de casos donde pensamos que *podemos* observar el contraste entre nuestras experiencias y la realidad, parece como si la misma idea pudiera ser extendida a casos donde la realidad no es observable.

Si esto es correcto, parece que no es un sinsentido pensar que el mundo podría no consistir de nada sino del interior de tu mente, aunque ni tú ni nadie más pudiera descubrir que esto es verdadero. Y si esto no es un sinsentido, sino que es una posibilidad que debes considerar, parece no haber una manera de probar que es falsa, sin argumentar en círculo. Así, puede que no haya

forma de salir de la jaula de tu propia mente. Esto a veces es llamado la difícil situación egocéntrica.

Y, sin embargo, después de que todo esto se ha dicho, tengo que admitir que es prácticamente imposible creer seriamente que todas las cosas en el mundo que te rodea podrían realmente no existir. Nuestra aceptación del mundo externo es instintiva y poderosa: no podemos simplemente deshacernos de ella por medio de argumentos filosóficos. No es que simplemente sigamos realizando acciones *como si* otras personas y cosas existieran: nosotros *creemos* que realmente existen, aun después de que hemos revisado los argumentos que parecen mostrar que no tenemos fundamentos para esta creencia. (Podríamos tener fundamentos en el sistema total de nuestras creencias acerca del mundo para creencias más particulares acerca de la existencia de cosas determinadas: como que hay un ratón en la caja de pan, por ejemplo. Pero esto es diferente. Asume la existencia del mundo externo.)

Si una creencia en el mundo fuera de nuestras mentes viene tan naturalmente a nosotros, quizá no necesitemos fundamentos para ella. Podemos simplemente dejar que así sea y esperar que estemos en lo correcto. Y esto es de hecho lo que la mayoría de la gente hace después de abandonar el intento de probarlo: aún si no pueden dar razones en contra del escepticismo, tampoco pueden vivir con él.

Pero esto significa que nos sujetamos a la mayoría de nuestras creencias sobre el mundo pese al hecho de que (a) podrían ser completamente falsas y (b) de que no tenemos base alguna para descartar esa posibilidad.

Nos quedamos, entonces, con tres preguntas:

1. ¿Es una posibilidad sin sentido que el interior de tu mente sea la única cosa que existe –o que incluso si hay un mundo fuera de nuestra mente, éste sea totalmente diferente de lo que crees que es?
2. Si estas cosas son posibles, ¿tienes alguna manera de probarte a ti mismo que no son de hecho verdaderas?
3. Si no puedes probarte que algo existe fuera de tu propia mente, ¿está bien continuar creyendo en el mundo externo de cualquier manera?

3

Otras Mentes

[p. 19] Hay un tipo especial de escepticismo que sigue siendo un problema, incluso si asumes que tu mente no es la única cosa que existe –que el mundo físico que te parece ver y sentir alrededor de ti, incluyendo tu propio cuerpo, realmente existe. Ese es el escepticismo acerca de la naturaleza, e incluso la existencia, de mentes o experiencias diferentes a la tuya propia.

¿Cuánto realmente sabes sobre lo que sucede en la mente de los demás? Sin duda, observas solamente los cuerpos de otros seres animados, incluyendo personas. Miras lo que hacen, escuchas lo que dicen y los otros sonidos que hacen y ves cómo responden a su medioambiente –cuáles cosas les gustan y cuáles les

disgustan, qué comen y así sucesivamente. Puedes también abrir a otros seres animados y mirar [pág. 20] a su interior físico y, quizá, comparar su anatomía con la tuya.

Pero ninguna de estas cosas te dará acceso directo a sus experiencias, pensamientos y sentimientos. De hecho, las únicas experiencias que puedes tener son las tuyas: si tú crees algo acerca de los estados mentales de otros, es sobre la base de observar su construcción física y su comportamiento.

Para poner un ejemplo simple, ¿cómo sabes, cuando tú y un amigo están comiendo helado de chocolate, si le sabe igual a él como te sabe a ti? Puedes darle una probada a su helado, pero si te sabe igual que el tuyo, eso significa solamente que te sabe igual *a ti*: no has experimentado la forma en que le sabe *a él*. No parece haber una manera de comparar los dos sabores experimentados de manera directa.

Bien, podrías decir que ya que ustedes dos son seres humanos y pueden distinguir entre sabores de helado —por ejemplo, ambos pueden decir la diferencia entre helado de chocolate y de vainilla con los ojos cerrados—, es probable que sus experiencias de sabor sean similares. Pero, ¿cómo sabes *eso*? La única conexión que has observado siempre entre un tipo de helado y un sabor es en tu propio caso; así, ¿qué razón tienes para pensar que correlaciones similares se

mantienen para otros seres humanos? ¿Por qué no es igualmente consistente con toda la evidencia que tienes que el chocolate le sepa a él de la manera en que a ti te sabe la vainilla y viceversa? **[pág. 21]** La misma pregunta podría hacerse sobre otros tipos de experiencia. ¿Cómo sabes que las cosas rojas no le parecen a tu amigo de la manera en que las cosas amarillas te parecen a ti? Por su puesto, si le preguntas cómo se ve un carro de bomberos, te dirá que se ve rojo, como la sangre, y no amarillo, como un diente de león; pero eso es así porque él, como tú, usa la palabra “rojo” para el color que le parece la sangre y el carro de bomberos, *cualquiera* que éste sea. Quizá es el que llamas amarillo o el que llamas azul o, quizá, es una experiencia de color que nunca has tenido y que no puedes incluso imaginar.

Para negar esto, tienes que apelar a una asunción que diga que las experiencias de sabor y color están correlacionadas uniformemente con ciertas estimulaciones físicas de los órganos sensoriales, donde quiera que se experimenten. Pero el escéptico dirá que no tienes evidencia para esa asunción y, a causa del tipo de asunción que es, no podrías tener ninguna evidencia para ella. Todo lo que puedes observar es la correlación en tu propio caso.

Frente a este argumento, podrías primero conceder que hay alguna incertidumbre aquí. La correlación entre

estímulos y experiencia podría no ser exactamente la misma de una persona a otra: podría haber leves matices de diferencia entre la experiencia de color o sabor del mismo tipo en dos personas. De hecho, ya que la gente es físicamente diferente una de otra, esto no sería sorprendente. Pero, podrías decir **[pág. 22]** la diferencia en experiencia no puede ser tan radical, si no, seríamos capaces de conocerla. Por ejemplo, el helado de chocolate no podría saberle a tu amigo del modo en que a ti te sabe el de limón, de otra manera su boca se frunciría cuando la come.

Pero nota que esta afirmación asume otra correlación de una persona a otra: una correlación entre experiencia interna y cierto tipo de reacción observable. Y las mismas preguntas surgen acerca de ella. Has observado la conexión entre hacer muecas y el sabor que llamas ácido solamente en tu propio caso: ¿cómo sabes que existe en otra gente? Quizá lo que hace que tu amigo haga muecas es una experiencia como la que tienes de comer harina de avena.

Si continuamos presionando este tipo de cuestiones de manera suficientemente implacable, nos moveremos de un leve e inofensivo escepticismo acerca de si el helado de chocolate te sabe exactamente igual a ti y a tu amigo, a un escepticismo mucho más radical acerca de si hay *alguna* similitud entre tus experiencias y las suyas. ¿Cómo sabes

que cuando pone algo en su boca él tiene siquiera una experiencia del tipo que tú llamarías *un sabor*? Por todo lo que sabes, podría ser algo que tú llamarías un sonido –o quizá es diferente a cualquier cosa que jamás hayas experimentado o pudieras imaginar.

[pág. 23] Si continuas por este camino, serás conducido finalmente a la forma más radical de escepticismo sobre todas las otras mentes. ¿Cómo sabes siquiera si tu amigo es consciente? ¿Cómo sabes que hay *alguna mente en absoluto* además de la tuya?

El único ejemplo que siempre has observado directamente de una correlación entre mente, conducta, anatomía y circunstancias físicas eres tú mismo. Incluso si otra gente y animales no tienen experiencias, cualquiera que estas sean, ni vida mental interior de ningún tipo, sino que fueran solamente máquinas biológicamente elaboradas, se verían exactamente igual a ti. Entonces, ¿cómo sabes que esto no es lo que son? ¿Cómo sabes que los seres alrededor de ti no son todos robots sin mente? Nunca has visto en el interior de sus mentes –no podrías– y su comportamiento físico podría ser producido totalmente por causas puramente físicas. Quizá tus padres, tus vecinos, tu gato y tu perro no tienen *ninguna experiencia interna*. Si no las tienen, no hay modo de que pudieras descubrirlas alguna vez.

No puedes siquiera apelar a la evidencia de su comportamiento, incluyendo lo que dicen –porque eso asume que su comportamiento exterior está conectado con la experiencia interna como sucede en tu caso; y eso es precisamente lo que no sabes. Considerar la posibilidad de que ninguna de las personas a tu alrededor pudiera ser consciente produce un sentimiento extraño. Por una parte, parece [pág. 24] concebible y ninguna evidencia que posiblemente pudieras tener puede descartar decisivamente esta posibilidad. Por otra parte, se trata de algo que no puedes creer realmente que sea posible: tu convicción de que hay mentes en esos cuerpos, mirando detrás de esos ojos, escuchando en esos oídos, etc., es instintiva. Pero si su poder viene del instinto, ¿es realmente conocimiento? Una vez que admites la *posibilidad* de que la creencia en otras mentes esté equivocada, ¿no necesitas algo más confiable para justificar que la mantengas?

Hay otra cara de esta pregunta, la cual va completamente en la dirección opuesta.

De manera ordinaria, creemos que los demás seres humanos son conscientes y casi todos creen que otros mamíferos y aves también lo son. Pero la gente difiere sobre si los peces o los insectos, los gusanos y las medusas son conscientes. Hay todavía más dudas sobre si animales unicelulares como las amibas y los paramecios tienen

experiencias conscientes, aun cuando tales creaturas reaccionan visiblemente a estímulos de diferentes tipos. La mayoría de la gente cree que las plantas no son conscientes; y casi nadie cree que las rocas o los clínex, los automóviles, los lagos de las montañas o los cigarros sean conscientes. Y, para tomar otro ejemplo biológico, la mayoría de nosotros diría, si pensara acerca de ello, que las células individuales de las cuales nuestro cuerpo se compone no tienen ninguna experiencia consciente.

[pág. 25] ¿Cómo sabemos todas estas cosas? ¿Cómo sabes que cuando cortas una rama de un árbol no le duele al árbol –solamente que no puede expresar su dolor porque no se puede mover? (O quizá *ama* tener sus ramas podadas) ¿Cómo sabes que las células de los músculos en tu corazón no sienten dolor o emoción cuando corres un tramo de escaleras? ¿Cómo sabes que un clínex no siente nada cuando suenas tu nariz en él?

Y, ¿qué hay de las computadoras? Supón que las computadoras son desarrolladas hasta el punto en el cual pueden ser usadas para controlar robots que desde el exterior parecen perros, responden de manera complicada a su medioambiente y se comportan en muchas maneras exactamente como perros, aunque en el interior son solamente una masa de circuitos y chips de silicón.

¿Tendríamos alguna manera de saber si tales maquinas son conscientes?

Estos casos son diferentes uno del otro, por supuesto. Si una cosa es incapaz de movimiento, no puede dar ninguna evidencia por medio del comportamiento de sentimientos o percepción. Y si no es un organismo natural, este es radicalmente diferente de nosotros en su constitución interna. Pero, ¿qué fundamentos tenemos para pensar que solamente las cosas que se comportan como nosotros hasta cierto grado y que tienen una estructura física observable aproximadamente como la nuestra son capaces de tener experiencias de *algún* tipo? Quizá los árboles sienten cosas en una forma totalmente diferente a nosotros, pero [pág. 26] no tenemos manera de averiguarlo, porque no tenemos forma de descubrir las correlaciones entre la experiencia y las manifestaciones no observables o las condiciones físicas, en su caso. Podríamos descubrir tales correlaciones sólo si pudiéramos observar tanto las experiencias como las manifestaciones externas juntas: pero no hay modo en que podamos observar las experiencias de manera directa, excepto en nuestro propio caso. Y por la misma razón, no hay manera en que podríamos observar la *ausencia* de ninguna relación tal en cualquier otro caso. No puedes decir que un árbol *no* tiene experiencia mirando a su interior; como tú, nadie más puede decir que un gusano

tiene experiencia mirando dentro de él. Así, la pregunta es: ¿qué puedes saber realmente acerca de la vida consciente en este mundo más allá del hecho de que tú mismo tienes una mente consciente? ¿Es posible que pudiera haber mucho menos vida consciente de la que asumes (excepto por la tuya) o mucho más (incluso cosas que asumes que son inconscientes)?

4

El problema mente-cuerpo

[pág. 27] Olvidémonos del escepticismo y asumamos que el mundo físico existe, incluyendo tu cuerpo y tu cerebro; y pongamos aparte nuestro escepticismo acerca de las otras mentes. Asumiré que eres consciente, si asumes que yo lo soy. Ahora, ¿cuál podría ser la relación entre la conciencia y el cerebro?

Todo el mundo sabe que lo que sucede en la conciencia depende de lo que le sucede al cuerpo. Si te golpeas el dedo, te duele. Si cierras los ojos, no puedes ver lo que está frente a ti. Si muerdes una barra de Hershey, te sabe a chocolate. Si alguien te golpea la cabeza, pierdes el conocimiento.

La evidencia muestra que para que algo suceda en tu mente o conciencia algo tiene que pasar en tu cerebro. (No sentirías ningún dolor por golpearte un dedo, si los nervios

en tu pie y espina no llevaran impulsos [pág. 28] de tu dedo a tu cerebro.) No sabemos qué sucede en tu cerebro cuando piensas: “me pregunto si tengo tiempo para que me corten el cabello esta mañana”. Pero estamos bastante seguros de que algo pasa –algo que involucra cambios químicos y eléctricos en los billones de células nerviosas de que está hecho tu cerebro.

En algunos casos, sabemos cómo es que la mente afecta al cerebro. Sabemos, por ejemplo, que la estimulación de ciertas células cerebrales cerca de la parte trasera de de la cabeza producen experiencias visuales. Y sabemos que cuando te decides a servirte otra pieza de pastel, ciertas otras células cerebrales envían impulsos a los músculos en tu brazo. No sabemos muchos de los detalles, pero es claro que hay relaciones complejas entre lo que sucede en tu mente y los procesos físicos que suceden en tu cerebro. Hasta aquí todo esto pertenece a la ciencia, no a la filosofía.

Pero hay también una pregunta filosófica acerca de la relación entre la mente y el cerebro, y es ésta: ¿es tu mente algo diferente de tu cerebro, aunque conectado a él, o *es* tu cerebro? ¿Son tus pensamientos, sentimientos, percepciones, sensaciones y deseos cosas que suceden *además de* todos los procesos físicos en tu cerebro o son ellos mismos algunos de esos procesos?

[pág. 29] ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando muerdes una barra de chocolate? El chocolate se derrite en tu lengua y causa cambios químicos en tus papilas gustativas; las papilas gustativas envían algunos impulsos eléctricos a lo largo de los nervios que van de tu lengua a tu cerebro y cuando esos impulsos alcanzan el cerebro producen cambios físicos adicionales ahí; finalmente, *pruebas el sabor del chocolate*. ¿Qué es *eso*? ¿Podría *ser* solamente un evento físico en alguna de tus células cerebrales o tiene que ser algo de un tipo completamente diferente?

Si un científico quitara la parte superior de tu cráneo y examinara el interior de tu cerebro mientras estuvieras comiendo la barra de chocolate, todo lo que podría ver es una masa gris de neuronas. Si usara instrumentos para medir lo que está pasando dentro, detectaría complicados procesos físicos de diferentes tipos. Pero, ¿encontraría el sabor del chocolate?

Parece como si no pudiera encontrarlo en tu cerebro, porque tu experiencia de probar chocolate está encerrada en el interior de tu mente de una manera que la hace inobservable por nadie más –incluso si abre tu cráneo y mira en el interior de tu cerebro. Tus experiencias están en el interior de tu mente con un *tipo* de interioridad que es diferente de la forma en que tu cerebro está en el interior de tu cabeza. Alguien más puede abrir tu cabeza y ver qué

hay dentro, pero **[pág. 30]** no puede abrir tu mente y mirar dentro de ella –al menos no de la misma manera.

No es solamente que el sabor del chocolate es un sabor y, por lo tanto, no puede verse. Imagina que un científico estuviera suficientemente loco para intentar observar tu experiencia de probar chocolate *lamiendo* tu cerebro mientras comes una barra de chocolate. Antes que nada, tu cerebro probablemente no le sabría como chocolate. Pero incluso si así fuera, no habría tenido éxito en meterse en tu mente y observar *tu* experiencia de probar chocolate. Solamente habría descubierto, de una manera bastante rara, que cuando pruebas chocolate tu cerebro cambia de modo tal que les sabe a chocolate a otras personas. Él tendría su sabor de chocolate y tú tendrías el tuyo.

Si lo que sucede en tu experiencia está en el interior de tu mente de una manera en que lo que sucede en tu cerebro no lo está, parece como si tus experiencias y otros estados mentales no pueden ser solamente estados físicos de tu cerebro. Debe haber más de ti que tu cuerpo con su sistema nervioso.

Una posible conclusión es que debe haber un alma unida a tu cuerpo de una forma que les permite interactuar. Si eso es verdad, entonces estás hecho de dos cosas muy diferentes: un complejo organismo físico y un alma que es

puramente mental. (Esta postura es llamada dualismo por obvias razones.)

[pág. 31] Pero mucha gente piensa que creer en un alma está pasado de moda y no es científico. Todo lo demás en el mundo está compuesto de materia física –diferentes combinaciones de los mismos elementos químicos. ¿Por qué nosotros no deberíamos estarlo? Nuestros cuerpos crecen por medio de un complejo proceso físico a partir de una sola célula producida por la conjunción de un óvulo y un espermatozoide en la concepción. Materia ordinaria es agregada gradualmente de una manera en que las células se convierten en un bebé con brazos, piernas, ojos, orejas y un cerebro; es capaz de moverse y sentir y ver y, eventualmente, hablar y pensar. Alguna gente cree que este complejo sistema físico es suficiente por sí mismo para dar origen a la vida mental. ¿Por qué no debería ser así? En cualquier caso, ¿cómo puede un mero argumento filosófico mostrar que no es así? La filosofía no nos puede decir de qué están hechas las estrellas o los diamantes, así que ¿cómo puede decirnos de qué está hecha la gente o de qué no lo está?

La creencia de que la gente no consiste sino de materia física y que los estados mentales son estados físicos de sus cerebros es llamada fisicalismo (o algunas veces materialismo). Los fisicalistas no tienen una teoría

específica de qué procesos en el cerebro pueden ser identificados como la experiencia de probar chocolate, por ejemplo. Pero creen que los estados mentales *son* solamente estados del cerebro y que no hay razón filosófica para pensar que no pueden serlo. Los detalles serán descubiertos por la ciencia.

La idea es que podríamos descubrir que las experiencias [pág. 32] son realmente procesos cerebrales, justo como hemos descubierto que otras cosas familiares tienen una naturaleza real que no podríamos haber adivinado hasta que fue revelada por la investigación científica. Por ejemplo, resulta que los diamantes están compuestos de carbono, el mismo mineral que compone al carbón: los átomos están solamente organizados de manera diferente. Y el agua, como todos lo sabemos, se compone de hidrógeno y oxígeno, aun cuando esos dos elementos no se parecen en nada al agua cuando son tomados por sí mismos.

Así, mientras podría parecer sorprendente que la experiencia de probar chocolate podría no ser más que un complicado evento físico en tu cerebro, no sería tan extraño como un montón de cosas que han sido descubiertas sobre la naturaleza real de objetos ordinarios y procesos. Los científicos han descubierto qué es la luz, cómo crecen las plantas, cómo se mueven los músculos —es sólo una

cuestión de tiempo que descubran la naturaleza biológica de la mente. Eso es lo que piensan los physicalistas.

Un dualista replicaría que esas otras cosas son diferentes. Cuando descubrimos la composición del agua, por ejemplo, estamos tratando con algo que está claramente ahí fuera en el mundo físico –algo que todos podemos ver y tocar. Cuando descubrimos que está hecho de átomos de hidrógeno y oxígeno solamente estamos descomponiendo una sustancia física externa en partes físicas más pequeñas. Es una característica esencial [pág. 33] de este tipo de análisis que *no* estamos dando una descomposición física de cómo el agua *parece, se siente y nos sabe* a nosotros. Esas cosas suceden en nuestra experiencia interna, no en el agua que estamos descomponiendo en átomos. El análisis químico o físico del agua las deja a un lado.

Pero para descubrir que probar chocolate fuera solamente un proceso cerebral, tendríamos que haber analizado algo mental –no una sustancia física externamente observable, sino una sensación de sabor interna– en términos de partes que son físicas. Y no hay manera de que un gran número de eventos físicos en el cerebro, no importa cuán complicados sean, pudieran ser las partes a partir de las cuales una sensación de sabor fuera compuesta. Una totalidad física puede ser analizada en partes físicas más pequeñas, pero un proceso mental no

puede serlo. Las partes físicas simplemente no pueden ser sumadas hasta una totalidad mental.

Hay otra posición posible que es diferente tanto del dualismo como del fisicalismo. El dualismo es la opinión de que consistes de un cuerpo más un alma y que tu vida mental sucede en tu alma. El fisicalismo es la opinión de que tu vida mental consiste de procesos físicos en tu cerebro. Pero otra posibilidad es que tu vida mental suceda en tu cerebro, aunque todas esas experiencias, sentimientos, pensamientos y deseos no son procesos *físicos* en tu cerebro. Esto significaría que la masa gris de miles de millones de células nerviosas en tu cráneo [pág. 34] *no es solamente un objeto físico*. El cerebro tiene muchas propiedades físicas –grandes cantidades de actividad química y eléctrica ocurriendo en su interior–, pero también tiene procesos *mentales* ocurriendo en su interior.

La opinión de que el cerebro es un conjunto de consciencia, pero que sus estados no son solamente estados físicos es llamada teoría del doble aspecto. Es llamada así porque quiere decir que cuando muerdes una barra de chocolate éste produce en tu cerebro un estado o proceso con dos aspectos: un aspecto físico que supone varios cambios químicos y eléctricos y un aspecto mental –la experiencia de sabor del chocolate. Cuando este proceso ocurre, un científico que mira al interior de tu cerebro será

capaz de observar los aspectos físicos, pero tú mismo experimentarás, desde el interior, el aspecto mental: tú tendrás la sensación de saborear el chocolate. Si esto fuera verdad, tu propio cerebro tendría un interior que no podría ser alcanzado por un observador externo, incluso si lo cortara. Se sentiría, o sabría, de una cierta manera para ti tener ese proceso sucediendo en tu mente.

Podríamos expresar esta opinión diciendo que tú no eres un cuerpo más un alma –que eres solamente un cuerpo, pero que tu cuerpo, o al menos tu cerebro, no es solamente un sistema físico. Es un objeto tanto con aspectos físicos como mentales: puede ser diseccionado, pero también tiene el tipo de interior que no puede ser expuesto por disección. Hay [pág. 35] algo que, desde el interior, es como probar chocolate porque hay algo que, desde el interior, es como tener tu cerebro en la condición que se produce cuando comes una barra de chocolate.

Los fisicalistas creen que no existe nada, sino el mundo físico que puede ser estudiado por medio de la ciencia: el mundo de la realidad objetiva. Pero, entonces, tienen que encontrar lugar de alguna manera para los sentimientos, deseos, pensamientos y experiencias –para mí y para ti— en un mundo así.

Una teoría ofrecida en defensa del fisicalismo es que la naturaleza mental de tus estados mentales consiste en sus

relaciones con las cosas que las causan y que ellas causan. Por ejemplo, cuando te aplastas un dedo y sientes dolor, el dolor es algo que sucede en tu mente. Pero que sea doloroso no es sólo la suma de sus características físicas y tampoco es alguna propiedad misteriosa no física. Más bien, lo que lo hace un dolor es que es el tipo de estado de tu cerebro que usualmente es causado por una lesión y que usualmente te causa gritar, saltar en derredor y evitar la cosa que causa la lesión. Y eso puede ser un estado puramente físico de tu cerebro. Pero eso no parece ser suficiente para hacer que algo sea un dolor. Es verdad que los dolores son causados por lesiones y que, de hecho, ellas te hacen saltar y gritar. Pero también se *sienten* de cierta manera y eso parece ser diferente de todas sus relaciones con **[pág. 36]** causas y efectos, así como a todas las propiedades físicas que pudieran tener –si de hecho son eventos en tu cerebro. Yo creo que este aspecto interno del dolor y otras experiencias conscientes no puede ser adecuadamente analizado en términos de ningún sistema de relaciones causales de estímulos físicos y comportamiento, no importa cuán complicado sea.

Parece que hay dos tipos muy diferentes de cosas en el mundo: las cosas que pertenecen a la realidad física, la cual mucha gente puede observar desde el exterior, y esas otras cosas que pertenecen a la realidad mental, las cuales

cada uno de nosotros experimenta desde el interior en su propio caso. Esto no es verdad sólo de seres humanos: perros, gatos, caballos y aves parece que son conscientes; y los peces, las hormigas y los escarabajos probablemente también lo son. ¿Quién sabe dónde se detiene esto?

No tendremos una concepción general adecuada del mundo hasta que podamos explicar cómo, cuando muchos elementos físicos son puestos juntos de la manera correcta, forman no sólo un organismo funcional biológico, sino un ser consciente. Si la consciencia misma pudiera ser identificada con algún tipo de estado físico, se abriría el camino para una teoría unificada de la mente y el cuerpo y, quizá por lo tanto, para una teoría física unificada del universo. Pero las razones en contra de una teoría puramente física de la conciencia son suficientemente fuertes para hacer parecer que la probabilidad de una teoría [pág. 37] de la totalidad de la realidad es imposible. La ciencia física ha progresado dejando a la mente fuera de lo que intenta explicar, pero quizá haya más en el mundo de lo que puede ser entendido por la ciencia física.

5

El significado de las palabras

[pág. 38] ¿Cómo puede una palabra –un sonido o un conjunto de marcas en el papel– *significar* algo? Hay algunas palabras como “piar” o “mugir” que suenan un poco como a lo que se refieren, pero usualmente no hay semejanza entre un nombre y la cosa de la que es nombre. En general, la relación debe ser algo enteramente diferente.

Hay muchos tipos de palabras: algunas de ellas nombran a gente o a cosas, otras nombran a cualidades o a actividades, otras se refieren a relaciones entre cosas o eventos, otras nombran a números, lugares o tiempos y algunas como “y” y “de” tienen significado sólo porque contribuyen al significado de los enunciados o de las preguntas en las cuales aparecen como partes. De hecho,

todas las palabras hacen su verdadero trabajo de esta manera: su significado es [pág. 39], de hecho, que contribuyen al significado de oraciones y enunciados. Las palabras son usadas en su mayoría al hablar y escribir, más que solamente como etiquetas.

Sin embargo, tomándolo como se entiende, preguntemos cómo una palabra puede tener un significado. Algunas palabras pueden ser definidas en términos de otras palabras: “cuadrado”, por ejemplo, significa “figura plana equiángula equilátera de cuatro lados”. Y la mayoría de los términos en esa definición pueden también ser definidos. Pero las definiciones no pueden ser la base del significado de todas las palabras o iríamos en círculo para siempre. Eventualmente debemos detenernos en algunas palabras que tienen significado directamente.

Tomemos la palabra “tabaco”, lo cual podría parecer un ejemplo simple. Ésta se refiere a un tipo de planta cuyo nombre en latín la mayoría de nosotros no conoce y cuyas hojas son usadas para hacer cigarrillos y cigarrillos. Todos nosotros hemos visto y oído tabaco, pero la palabra como la usas refiere no solamente a los ejemplares de la cosa que has visto o que está a tu alrededor cuando usas la palabra, sino a todos los ejemplares de él, sepas o no de su

existencia. Quizá has aprendido la palabra por medio de que algunos ejemplares te fueron mostrados, pero no la entenderás si piensas que es solamente el nombre de esos ejemplares.

Si dices “me pregunto si fue fumado más tabaco en China en el último año que en todo [pág. 40] el hemisferio occidental”, has hecho una pregunta significativa y ésta tiene una respuesta, aun si no puedes encontrarla. Pero el significado de la pregunta, y de su respuesta, dependen del hecho de que cuando usas la palabra “tabaco”, ésta se refiere a cada ejemplar de la sustancia en el mundo —de hecho, a lo largo de todo tiempo pasado y futuro—, a cada cigarrillo fumado en China el año pasado, a cada cigarro fumado en Cuba y así sucesivamente. Las otras palabras en la oración limitan la referencia a tiempos y lugares particulares, pero la palabra “tabaco” puede ser usada para hacer una pregunta tal sólo porque tiene este enorme, pero especial, alcance más allá de nuestra experiencia de cada ejemplar de un cierto tipo de cosas.

¿Cómo es que la palabra hace eso? ¿Cómo puede un mero *sonido* o *garabato* llegar tan lejos? Obviamente no a causa de su sonido o apariencia. Y no a causa del número relativamente pequeño de ejemplares de tabaco que has

encontrado y que han estado en el mismo lugar cuando has pronunciado o escuchado o leído la palabra.

Hay algo más sucediendo y se trata de algo general, lo cual se aplica al uso de la palabra de cada persona. Tú y yo, que no nos hemos conocido nunca y que hemos encontrado diferentes ejemplares de tabaco, usamos la palabra con el mismo significado. Si los dos usamos la palabra para hacer la pregunta sobre China y el hemisferio occidental, es la misma pregunta y la respuesta **[pág. 41]** es la misma. Además, un hablante chino puede hacer la misma pregunta usando las palabras chinas con el mismo significado. Sea cual sea la relación que la palabra “tabaco” tiene la cosa misma, otras palabras pueden tenerla también.

Esto sugiere de manera muy natural que la relación de la palabra “tabaco” con todas esas plantas, cigarrillos y cigarros en el pasado presente y futuro es indirecta. La palabra como la usas tiene algo más detrás de ella –un concepto o idea o pensamiento—el cual de alguna manera se extiende a todos los tabacos del universo. Esto, sin embargo, presenta problemas.

Primero, ¿qué tipo de cosa es este intermediario? ¿Está en tu mente o es algo fuera de tu mente a lo que tú de alguna manera te adhieres? Parecería que tiene que ser

algo a lo que tú y yo y un hablante de chino podamos adherirnos, para significar la misma cosa por medio de nuestras palabras para el tabaco. Pero, ¿cómo, con nuestras experiencias diferentes de la palabra y de la planta, hacemos eso? ¿No es esto tan difícil de explicar como nuestra total capacidad para referirnos a la misma enorme y extendida cantidad de *cosas* por medio de nuestros usos diferentes de la palabra o palabras? ¿No hay un problema con respecto a cómo la palabra significa la idea o el concepto (sea lo que sea) como lo había antes con respecto a cómo la palabra significa la planta o la sustancia?

[pág. 42]No sólo eso, sino que hay un problema con respecto a cómo esta idea o concepto está relacionada a todos los ejemplares de tabaco existentes. ¿Qué tipo de cosa es ésta que puede tener esta conexión exclusiva con el tabaco y con nada más? Parece como si la hubiéramos acabado de agregar al problema. Al tratar de explicar la relación entre la palabra “tabaco” y el tabaco interponiendo entre ellos la *idea* o el *concepto* de tabaco, hemos creado la necesidad adicional de explicar las relaciones entre el mundo y la idea, y entre la idea y la cosa.

Con o sin el concepto o idea, el problema parece ser que los mismísimos sonidos particulares, marcas y

ejemplos están supuestos en el uso de la palabra que cada persona hace, pero la palabra se aplica a algo universal, lo cual otros hablantes pueden también significar por esa palabra u otras palabras en otros lenguajes. ¿Cómo puede algo tan particular como el ruido que hago cuando digo “tabaco” significar algo tan general que puedo usarlo para decir: “apuesto que gente fumará tabaco en Marte en 200 años”?

Podrías pensar que el elemento universal está provisto por algo que todos tenemos en nuestras mentes cuando usamos la palabra. Pero, ¿qué tenemos todos en nuestra mente? De manera consciente, al menos, no necesito nada más que la palabra misma en mi mente para pensar “el tabaco se está haciendo más caro [pág. 43] cada año”. Sin embargo, ciertamente podría tener una imagen de algún tipo en mi mente cuando uso la palabra: quizá de una planta o de unas hojas secas o del interior de un cigarrillo. Sin embargo, esto no ayuda a explicar la generalidad del significado de la palabra, porque ninguna imagen tal será una imagen *particular*. Será una imagen de la apariencia o del olor de un ejemplar de tabaco particular y ¿cómo se supone que *eso* abarca todos los ejemplares de tabaco actuales y posibles? Además, incluso si tienes una cierta

imagen en tu mente cuando oyes o usas la palabra “tabaco”, cada persona tendrá probablemente una imagen diferente; ya que eso no impide que usemos la palabra con el mismo significado.

El misterio del significado es que no parece estar localizado en ningún lugar –ni en la palabra, ni en la mente, ni en las cosas de las que estamos hablando. Y, sin embargo, usamos el lenguaje todo el tiempo y esto nos permite pensar pensamientos complicados que se extienden sobre grandes distancias de tiempo y espacio. Puedes hablar sobre cuánta gente en Okinawa es más alta que cinco pies o si hay vida en otras galaxias; y los pequeños ruidos que haces serán oraciones que son verdaderas o falsas en virtud de complicados hechos acerca de cosas tan lejanas que probablemente nunca te encontraras con ellos.

[pág. 44] Podrías pensar que he elaborado mucho sobre el alcance universal del lenguaje. En la vida ordinaria, la mayoría de los enunciados y pensamientos para los que usamos el lenguaje son mucho más locales y particulares. Si digo “pásame la sal” y me pasas la sal, esto no tiene que suponer ningún uso universal de la palabra “sal” del tipo que está presente cuando preguntamos: “¿cuán lejos en la historia de nuestra galaxia fue primero formada la sal a

partir de sodio y cloruro?”. Las palabras son frecuentemente usadas como herramientas en las relaciones entre la gente. En una señal en una estación de autobús ves una pequeña figura con una falda y una flecha, sabes que indica el camino hacia el baño de las mujeres. ¿No es el lenguaje solamente un sistema de señales y respuestas como esas?

Bueno, quizá algo del lenguaje lo sea y quizá esa es la manera en que comenzamos a aprender a usar palabras como “papi”, “mami”, “no”, “se fue”. Pero eso no se detiene ahí y no es claro cómo las posibles operaciones simples que usan una o dos palabras en un momento puedan ayudarnos a entender el uso de un lenguaje para describir bien y mal al mundo, que se encuentra mucho más allá de nuestro vecindario actual; parece más probable, de hecho, que el uso del lenguaje para propósitos mucho más grandes nos muestre algo acerca de lo que está sucediendo cuando lo usamos en una escala más pequeña.

Un enunciado como “hay sal sobre la mesa”, [pág. 45] significa lo mismo si es dicho por propósitos prácticos durante un almuerzo o como parte de la descripción de una situación lejana en el espacio y en el tiempo, o meramente como una descripción hipotética de una posibilidad

imaginaria. Significa lo mismo si es verdadero o falso y si el hablante o escucha sabe si es verdadero o falso o no lo hace. Sea lo que sea que suceda en el caso ordinario, práctico, debe ser algo suficientemente general que también explique esos otros casos bastante diferentes donde significa la misma cosa.

Es importante, por supuesto, que el lenguaje es un fenómeno social. Cada persona no lo inventa para sí mismo. Cuando de niños aprendemos un lenguaje quedamos conectados a un sistema que ya existe, en el cual millones de personas han usado las mismas palabras para hablar a otros por siglos. Mi uso de la palabra “tabaco” no tiene un significado solamente por sí mismo, sino más bien como parte de un uso más extendido de esa palabra en español. (Aun si aceptáramos un código privado en el cual use la palabra “biblia” para significar tabaco, lo haría definiendo “biblia” para mí mismo en términos de la palabra pública “tabaco”). Todavía tenemos que explicar cómo mi uso de la palabra obtiene su contenido de todos esos otros usos, muchos de los cuales no sé nada al respecto –pero poner mis palabras en este contexto más amplio podría parecer ayudar a explicar su significado universal.

[pág. 46] Pero esto no resuelve el problema. Cuando utilizo las palabras, podrían tener su significado como parte de la lengua española, pero ¿cómo es que el uso de las palabras por todos esos otros hablantes del inglés le dan su alcance universal, más allá de las situaciones en las cuales es usado actualmente? El problema de la relación del lenguaje con el mundo no es tan diferente si hablamos acerca de una oración o de billones de ellas. El significado de una palabra contiene todos sus usos posibles, verdaderos y falsos, no sólo los que tiene en el presente, y los usos actuales son sólo una fracción pequeña de los posibles.

Somos pequeñas criaturas finitas, pero el significado nos permite, con la ayuda de sonidos o marcas en el papel, entender el mundo entero y muchas cosas en él e incluso inventar cosas que no existen y que quizá nunca existirán. El problema es explicar cómo esto es posible: ¿cómo todo lo que decimos o escribimos significa algo –incluidas todas las palabras en este libro?

6

Libre voluntad

[pág. 47] Supón que avanzas en la fila de una cafetería y cuando llegas a los postres dudas entre un durazno y un gran trozo de pastel de chocolate con glaseado cremoso. El pastel se ve bien, pero sabes que engorda. Sin embargo, lo tomas y lo comes con placer. Al día siguiente, te miras en el espejo o te pesas en la báscula y piensas: “desearía no haber comido ese pastel de chocolate. En vez de eso, podría haber comido un durazno.”

“En vez de eso, podría haber comido un durazno”. ¿Qué significa eso y es verdadero? Los duraznos estaban disponibles cuando avanzaban en la fila de la cafetería. Pero no es eso todo lo que querías decir. Quieres decir que podrías haber *tomado* el durazno en lugar del pastel. Podrías haber *hecho* algo [pág. 48] diferente. Antes de

decidirte, estaba abierto que tomaras ya sea fruta o pastel y fue solamente tu elección lo que decidió cuál sería.

¿Es así? Cuando dices: “En vez de eso, podría haber comido un durazno”, ¿quieres decir que dependió solamente de tu elección? Elegiste pastel de chocolate, así que es lo que comiste; pero *si* hubieras elegido el durazno, eso habrías comido.

Parece que eso todavía no es suficiente. No quisiste decir solamente que *si* tú hubieras escogido el durazno, lo habrías comido. Cuando dices: “en vez de eso, podría haber comido un durazno”, también quieres decir que *podrías haberlo escogido* –sin “peros” al respecto. Pero, ¿qué significa eso?

No puede ser explicado señalando a otras acciones cuando escogiste fruta. Y no puede ser explicado diciendo que si hubieras pensado más al respecto o si un amigo que come como pajarito hubiera estado contigo, lo *habrías* escogido. Lo que estás diciendo es que pudiste haber escogido un durazno en vez de un pastel de chocolate *justo entonces, como realmente fueron las cosas*. Piensas que pudiste haber escogido un durazno, incluso si todo lo demás hubiera sido exactamente lo mismo como lo fue hasta el punto en que tú de hecho escogiste el pastel de chocolate. La única diferencia habría sido que en vez de pensar “¡oh!,

bien”y alcanzar el pastel, habrías pensado “mejor no” y alcanzado el durazno.

[pág. 49] Ésta es una idea de “puede” o “podría haber” que se aplica sólo a personas (y quizá algunos animales). Cuando decimos “el carro podría haber ascendido hasta la punta de la cima de la montaña”, queremos decir que el carro tenía suficiente fuerza para subir hasta la cima de la montaña, *si* alguien lo hubiera conducido hasta allí. No queremos decir que en caso de que fuera estacionado en la parte inferior de la montaña, el carro podría simplemente haberse ido y escalado hasta la cima, en lugar de continuar esperando ahí. De modo diferente, algo más tendría que haber sucedido primero, como que una persona entrara en él y encendiera el motor. Pero cuando se trata de personas, parece que pensamos que pueden hacer varias cosas que de hecho no pueden hacer, *así*, sin que nada más suceda de modo diferente primero. ¿Qué significa esto?

Parte de lo que significa quizá sea esto: nada hasta el momento en que escoges determina de manera irrevocable cuál será tu elección. Se mantiene una *posibilidad abierta*: que escogieras un durazno en lugar de un pastel de chocolate. Esto no se determina por adelantado.

Algunas cosas que suceden son determinadas por adelantado. Por ejemplo, parece estar determinado por

adelantado que el sol saldrá mañana en una determinada hora. No es una posibilidad abierta que mañana el sol no saliera y la noche simplemente continuara. Eso no es posible porque podría suceder sólo si la tierra dejara de rotar o el sol dejara de existir y no hay nada [pág. 50] sucediendo en nuestra galaxia que pudiera hacer que alguna de esas cosas pase. La tierra continuará rotando a menos que sea detenida y mañana por la mañana su rotación nos llevará de vuelta en torno a la cara interna del sistema solar, hacia el sol, en lugar de hacia el exterior, lejos de él. Si no hay posibilidad de que la tierra se detendrá o de que el sol estará ahí, no hay posibilidad de que el sol no saldrá mañana.

Cuando dices que podrías haber comido un durazno en lugar de un pastel de chocolate, parte de lo que quieres decir podría ser que no estaba determinado por adelantado que lo harías, como *está* determinado por adelantado que el sol saldrá mañana. No hay proceso o fuerzas trabajando antes de que hicieras tu elección que hiciera inevitable que eligieras pastel de chocolate.

Eso podría no ser todo lo que quieres decir, pero parece ser al menos parte de lo que quieres decir. Ya que si estaba realmente determinado por adelantado que escogerías pastel de chocolate, ¿cómo podría ser verdadero que podrías haber escogido fruta? Sería verdadero que nada

te habría prevenido de comer un durazno, si lo hubieras escogido en lugar del pastel. Aunque estos *peros* no son los mismos que decir que podrías haber escogido un durazno, punto. No podrías haberlo escogido, a menos de que la posibilidad se mantuviera abierta hasta que la cierres al escoger un pastel.

Alguna gente ha pensado que nunca es posible [pág. 51] para nosotros nada diferente de lo que actualmente hacemos, en este sentido absoluto. Ellos reconocen que lo que hacemos depende de muestras elecciones, decisiones y deseos, y que hacemos diferentes elecciones en diferentes circunstancias: no somos como la tierra rotando sobre su eje con monótona regularidad. Sino que la afirmación es que, en cada caso, las circunstancias que existen antes de que actuemos determinan nuestras acciones y las hacen inevitables. La suma total de la experiencia de una persona, deseos y conocimiento, su constitución hereditaria, las circunstancias sociales y la naturaleza de las elecciones a que se enfrenta, junto con otros factores de los que podríamos no saber mucho, todos se combinan para hacer una acción particular en circunstancias inevitables.

Esta creencia es llamada determinismo. La idea no es que podemos conocer todas las leyes del universo y usarlas para *predecir* lo que sucederá. Primeramente, no podemos conocer todas las complejas circunstancias que afectan la

elección humana. En segundo lugar, aun cuando aprendamos algo acerca de las circunstancias e intentemos hacer una predicción, eso es en sí mismo un *cambio* en las circunstancias, lo cual podría cambiar el resultado predicho. Pero la predecibilidad no es lo que está en juego. La hipótesis es que hay leyes de la naturaleza, como las que gobiernan las leyes del movimiento de los planetas, las cuales gobiernan todo lo que sucede en el mundo –y que, en concordancia con esas leyes, las circunstancias anteriores a una acción determinan lo que sucederá y excluyen cualquier otra posibilidad.

Si eso es verdad, entonces aun cuando te estuvieras decidiendo acerca del postre, ya estaba determinado, por algunos otros factores trabajando sobre ti y en ti, que escogerías el pastel. No *podrías* haber escogido el durazno, aun cuando pensaste que podrías: el proceso de decisión es solamente el producto del resultado determinado en tu mente.

Si el determinismo es verdadero para todo lo que pasa, estaba ya determinado antes de que nacieras que escogerías pastel. Tu elección estaba determinada por la situación inmediatamente anterior y *esa* situación estaba determinada por la situación anterior y así sucesivamente, tan atrás como quieras ir.

Incluso si el determinismo no es verdad para todo lo que pasa –incluso si algunas cosas están simplemente sucediendo sin estar determinadas por causas que estuvieron ahí por adelantado—todavía sería muy significativo si todo lo que *hicimos* estuviera determinado antes de que lo hiciéramos. No importa qué tan libre te sientas cuando eliges entre fruta y pastel o entre dos candidatos en una elección, sería realmente capaz de hacer solamente una decisión en esas circunstancias –aunque si las circunstancias o tus deseos hubieran sido diferentes, hubiera escogido de manera diferente.

[pág. 53] Si creyeras esto de ti mismo y de otra gente, esto probablemente cambiaría la manera en que te sentías con respecto a las cosas. Por ejemplo, ¿podrías culparte a ti mismo por ceder a la tentación y comer el pastel? ¿Tendría sentido decir: “realmente debería haber comido un durazno”, si no podrías haber escogido un durazno en lugar de pastel? Ciertamente no tendría sentido decirlo, si no *hubo* fruta. De igual modo, ¿cómo puede tener sentido si *había* fruta, pero no podrías haberla escogido porque estaba anticipadamente determinado que escogerías pastel?

Esto parece tener serias consecuencias. Además de no ser capaz de culparte sensatamente a ti mismo por comer pastel, probablemente no serías capaz de culpar en lo absoluto a nadie más por hacer algo malo o premiarlo por

hacer algo bueno. Si estaba determinado por adelantado que lo harían, era inevitable: ellos no podrían haber hecho nada más, dado cómo fueron las circunstancias. Entonces, ¿cómo podemos mantener que son responsables?

Podrías enojarte mucho con alguien que viene a tu casa y roba tus discos de Glenn Gould, pero imagina que creyeras que su acción estaba determinada por adelantado por su naturaleza y por la situación. Imagina que creyeras que todo lo que hizo, incluidas las acciones tempranas que contribuyeron a la formación de su carácter, fueron determinadas por adelantado por **[pág. 54]** circunstancias anteriores. ¿Podrías mantener todavía que es responsable por tal comportamiento de bajo grado? ¿O sería más razonable considerarlo como un tipo de desastre natural – como si tus discos hubieran sido comidos por termitas?

La gente está en desacuerdo sobre esto. Algunos piensan que si el determinismo es verdadero, nadie podría razonablemente ser valorado o culpado por equivocarse. Otros piensan que todavía tiene sentido valorar las buenas acciones y condenar las malas, incluso si fueran inevitables. Después de todo, el hecho de que alguien esté determinado por adelantado a comportarse de manera mala no significa que no se *comportó* de esta manera. Si robó tus discos, eso muestra desconsideración y deshonestidad, ya sea que haya

estado determinado o no. Además, si no lo culpamos, o incluso si lo castigamos, probablemente lo hará de nuevo.

Por otra parte, si pensamos que lo que hizo estaba determinado por adelantado, parece más como castigar a un perro por masticar la alfombra. No significa que mantengamos que es responsable por lo que hizo: simplemente estamos tratando de influenciar su comportamiento en el futuro. Yo mismo no pienso que tenga sentido culpar a alguien por hacer algo que era imposible para él no hacer. (Aunque, por supuesto, el determinismo implica que estaba determinado por adelantado que yo pensara esto.)

[pág. 55] Estos son los problemas que debemos enfrentar si el determinismo es verdadero. Pero quizá no es verdadero. Muchos científicos en la actualidad creen que no es verdadero para las partículas básicas de la materia –que en una situación dada, hay más de una cosa que un electrón puede hacer. Quizá si el determinismo no es verdadero para las acciones humanas, esto deja lugar para la libre voluntad y la responsabilidad. ¿Y qué si las acciones humanas, o al menos algunas de ellas, no están determinadas por adelantado? ¿Y qué si, hasta el momento en que eliges, es una posibilidad abierta que escogerás el pastel de chocolate o el durazno? Entonces, en la medida en que lo que ha pasado antes es importante, *podrías* escoger cualquiera.

Aun si de hecho escoges el pastel, podrías haber escogido un durazno.

Pero, ¿es esto suficiente para la libre voluntad? ¿Es esto todo lo que quieres decir cuando dices: “en vez de esto, podría haber escogido fruta”? Esto es, ¿la elección no estaba determinada por adelantado? No, tú crees algo más. Crees que *tú* determinaste lo que harías, *haciéndolo*. No estaba determinado por adelantado, pero tampoco *simplemente pasó*. Lo hiciste y podrías haber hecho lo contrario. Pero, ¿qué significa eso?

Esta es una pregunta chistosa: todos sabemos qué significa *hacer* algo. Pero el problema es, si el acto no estaba determinado por tus deseos, creencias y personalidad, entre otras [pág. 56] cosas, parece haber algo que simplemente pasó, sin ninguna explicación. Y en ese caso, ¿cómo fue tu actuar?

Una posible réplica sería que no hay respuesta a esa pregunta. La acción libre es simplemente una característica básica en el mundo y no puede ser analizada. Hay una diferencia entre una cosa que simplemente sucede sin una causa y una acción que simplemente está siendo *hecha* sin una causa. Es una diferencia que todos comprendemos, incluso si no podemos explicarla.

Algunas personas lo dejarían así. Pero algunas encontrarían sospechoso que debamos apelar a esta idea,

que no ha sido explicada, para explicar el sentido en el cual podrías haber escogido fruta en vez de pastel. Hasta ahora parece que el determinismo es la gran amenaza para la responsabilidad. Pero ahora parece que incluso si nuestras acciones no están determinadas por adelantado, todavía es difícil entender en qué sentido podemos hacer lo que no hacemos. Cualquiera de las dos elecciones podría ser posible por adelantado, pero a menos que determine cuál de ellas ocurre, no es más mi responsabilidad que si estuviera determinado por causas más allá de mi control. Y, ¿cómo puedo determinarlo si *nada* lo determina?

Esto presenta la alarmante posibilidad de que no somos responsables por nuestras acciones ya sea que el determinismo sea verdadero o ya sea que sea falso. Si el determinismo es verdadero, las circunstancias antecedentes son [pág. 57] las responsables. Si el determinismo es falso, nada es responsable. Ese sería un callejón sin salida.

Hay otra postura posible, completamente opuesta a lo que hemos estado diciendo. Algunos piensan que la responsabilidad de nuestras acciones *requiere* que nuestras acciones estén determinadas, más bien que requieran que no lo estén. La afirmación es que para que una acción sea algo que han hecho, debe ser producida por ciertas causas en ti. Por ejemplo, cuando elegiste el pastel de chocolate eso fue algo que hiciste, más bien que algo que simplemente pasó,

porque querías más el pastel de chocolate de lo que querías un durazno. Porque tu apetito por los pasteles era mayor en ese momento que tu deseo de evitar ganar peso, resultó en tu elección por el pastel. En otros casos, la explicación psicológica sería más compleja, pero siempre habrá una –de otra manera, la acción no sería tuya. Esta explicación parece suponer que lo que hiciste estaba determinado por adelantado después de todo. Si no estuvo determinado por nada, fue solamente un evento sin explicación, algo que pasa inesperadamente más que algo que hiciste.

De acuerdo con esta posición, la determinación causal por sí misma no amenaza la libertad –sólo un cierto *tipo* de causa lo hace. Si tomaste [pág. 58] porque alguien más te empujó en él, entonces no sería una elección libre. Pero las acciones libres no requieren en lo absoluto que no haya una acción que determine: esto significa que la causa debe ser de un tipo psicológico particular.

Yo mismo no puedo aceptar esta solución. Si pienso que todo lo que hice fue determinado por mis circunstancias y mi condición psicológica, me sentiría atrapado. Y si pensara lo mismo acerca de todos los demás, sentiría que son como un montón de muñecos. Ya no tendría sentido sostener que son responsables por sus acciones más de lo que lo tiene sostener que un perro o un gato o incluso un elevador es responsable.

Por otra parte, no estoy seguro de que comprenda cuánta responsabilidad de nuestras acciones tiene sentido, si *no* están determinadas. No es claro lo que significa decir *yo* determino la elección, si nada acerca de mí lo determina. Así, quizá, el sentimiento de que podrías haber escogido un durazno en lugar de un pedazo de pastel es una ilusión filosófica y no podría ser correcta cualquiera que fuera el caso.

Para evitar esta conclusión, tendrías que explicar (a) qué *quieres decir* si dices que podrías haber hecho otra cosa de la que hiciste y (b) cómo tendrían que ser tú y el mundo para que esto sea verdadero.

7

Lo bueno y lo malo

[pág. 59] Supón que trabajas en una biblioteca revisando los libros que llevan las personas cuando se van y un amigo tuyo te pide dejarlo pasar a escondidas una obra de referencia difícil de encontrar que quiere tener.

Podrías dudar de aceptar por varias razones. Podrías tener miedo de que tu amigo será cachado y que tanto tú como él estarán metidos en problemas. Podrías querer que el libro esté en la biblioteca de modo que puedas consultarlo tú mismo.

Pero también podrías pensar que lo que propone es malo –que no debería hacerlo y que tú no deberías ayudarlo. Si piensas eso, ¿qué es lo que eso significa y qué, si es que hay algo, lo hace verdadero?

Decir que es malo no sólo es decir que está en contra de las reglas. Puede haber reglas malas que prohíben lo que

no está mal –como una ley en contra de criticar [pág. 60] al gobierno. Una regla también puede ser mala porque requiere algo que *es* malo –como una ley que requiere la segregación racial en hoteles y restaurantes. Las ideas de lo que es bueno y de lo que es malo es diferente de las ideas de qué es y qué no está en contra de las reglas. De otra manera, no podrían ser usadas tanto en la evaluación de reglas como de acciones.

Si piensas que estaría mal ayudar a tu amigo a robar el libro, entonces te sentirías incómodo acerca de hacerlo: en algún sentido, no querrás hacerlo, incluso si eres reacio a negar ayuda a un amigo. ¿De dónde viene el deseo de no hacerlo, cuál es su motivo, cuál es la razón detrás de él?

Hay muchas formas en las cuales algo puede estar mal, pero en este caso, si tienes que explicarlo, probablemente dirías que sería injusto para los demás usuarios de la biblioteca, quienes podrían estar tan interesados en el libro como tu amigo lo está y quienes lo consultan en la sala de consulta donde cualquiera que lo necesite puede encontrarlo. También podrías sentir que dejar que lo tome traicionaría a quienes te emplearon, quienes te están pagando precisamente para evitar que este tipo de cosas pasen.

Estos pensamientos tienen que ver con efectos en otros –no necesariamente efectos en sus sentimientos, ya

que podrían nunca averiguarlo, sino en algún tipo de daño. En general, [pág. 61] el pensamiento de que algo está mal depende no sólo del impacto que tiene en la persona que lo hizo, sino del que tiene sobre otras personas. A ellos no les gustaría y se opondrían si lo averiguaran.

Pero, supón que tratas de explicar todo esto a tu amigo y te dice: “sé que al director de la librería no le gustaría si lo averigua y probablemente algunos otros usuarios de la librería estarían tristes al encontrar que el libro no está, pero ¿a quién le importa? Quiero el libro, ¿por qué debería preocuparme por ellos?”

El argumento de que sería malo hacerlo supuestamente le da una razón para no hacerlo. Pero si alguien simplemente no se preocupa por las demás personas, ¿qué tipo de razón tiene para abstenerse de hacer cualquiera de las cosas que usualmente piensa que son malas, si puede salirse con la suya? ¿Qué razones tiene para no matar, robar, mentir o dañar a otros? Si puede obtener lo que quiere haciendo tales cosas, ¿por qué no debería hacerlo? Y si no hay razón por la cual no debería, ¿en qué sentido es malo?

Por supuesto, la mayoría de las personas se preocupa por las otras en alguna medida. Pero si alguien no se preocupa, la mayoría de nosotros no concluiría que está exento de moralidad. Una persona que mata a alguien sólo

para robar su cartera, sin preocuparse por la víctima, no está automáticamente excusada. El hecho de que no le preocupe, no hace que todo esté bien: él *debería* estar preocupado. Pero, ¿*por qué* debería preocuparle?

Han habido muchos intentos por responder a esta [pág. 62] pregunta. Un tipo de respuesta intenta identificar algo más, de lo cual la persona ya se preocupa, y entonces conectarlo moralmente con eso.

Por ejemplo, algunas personas creen que incluso si puedes salirte con la tuya en crímenes horribles en esta tierra y no eres castigado por la ley o por tus semejantes, tales actos están prohibidos por Dios, quien te castigará después de la muerte (y te recompensará si no hiciste nada malo cuando estuviste tentado a hacerlo). Así, aun cuando parece estar en tu interés hacer una cosa tal, realmente no lo está. Algunas personas han incluso pensado que si no hay Dios para respaldar los requerimientos morales con la amenaza del castigo y la promesa de la recompensa, la moralidad es una ilusión: “si Dios no existe, todo está permitido”.

Ésta es una versión bastante cruda de los fundamentos religiosos de la moralidad. Una versión más atractiva sería que el motivo para obedecer los mandamientos de Dios no es el miedo, sino el amor. Él te ama y tú deberías amarlo y

deberías desear obedecer sus mandamientos para no ofenderlo.

Pero no importa cómo interpretemos la motivación religiosa, hay tres objeciones a este tipo de respuesta. Primero, mucha gente que no cree en Dios no obstante hace juicios sobre lo bueno y lo malo y piensa que nadie debería matar a otro por su cartera, incluso si puede estar seguro de salirse con la suya. Segundo, si Dios existe y prohíbe lo que está mal, [pág. 63] eso todavía no es lo que lo *hace* malo. El asesinato es malo en sí mismo y es por eso que Dios lo prohíbe (si es que lo hace). Dios no podría simplemente hacer que cualquier cosa sea mala —como ponerte el calcetín izquierdo antes que el derecho— simplemente prohibiéndola. Si Dios te castigara por hacerlo, sería desaconsejable hacerlo, pero no sería malo. Tercero, el miedo al castigo y la esperanza a la recompensa, e incluso el amor a Dios, no parecen ser el motivo apropiado de la moralidad. Si piensas que está mal matar, engañar o robar, deberías evitar hacer esas cosas porque son cosas malas para las víctimas, no sólo porque temes a las consecuencias para ti mismo o porque no quieres ofender a tu creador.

Esta tercera objeción también se aplica a otras explicaciones de la fuerza de la moralidad que apelan a los intereses de las personas que deben actuar. Por ejemplo, podría decirse que deberías tratar a otros con consideración

de modo que ellos hagan lo mismo por ti. Esto podría ser un buen consejo, pero es válido sólo en la medida en que piensas que lo que haces afectará cómo te tratan otros. No es una razón para hacer lo bueno que otros no lo averigüen; o en contra de hacer lo malo, si puedes salirte con la tuya (como ser un conductor que choca y huye).

No hay un sustituto para la preocupación directa por las otras personas como base de la moralidad. Pero [pág. 64] la moralidad supuestamente se aplica a todos y ¿podemos asumir que todos tienen un interés tal por los demás? Obviamente no: algunas personas son muy egoístas e incluso quienes no son egoístas podrían preocuparse sólo por la gente que conocen y no por todos. Entonces, ¿dónde encontraremos una razón para que nadie haga daño a otras personas, incluso a aquellos a quienes no conoce?

Bien, hay un argumento general en contra de hacer daño a otras personas el cual puede ser dado a cualquiera que entienda el español (o cualquiera otra lengua), el cual parece mostrar que tiene *alguna* razón para preocuparse por los otros, incluso si al final sus motivos egoístas son tan fuertes que, de cualquier modo, persiste en tratar a la gente de una manera inadecuada. Es un argumento que estoy seguro que has escuchado y va así: “¿cómo te sentirías si alguien te hiciera eso?”. No es fácil explicar cómo es que este argumento supuestamente funciona. Supón que estás a

punto de robar el paraguas de alguien tan pronto como te vayas de un restaurante en una tormenta y que un espectador dice: “¿te gustaría que alguien más te hiciera eso?”. ¿Por qué se supone que esto te hace dudar o sentirte culpable?

Obviamente, la respuesta directa a esta pregunta es: “no me gustaría para nada”. Pero, ¿cuál es el siguiente paso? Supongamos que dijeras: “no me gustaría si alguien más me hiciera eso”. Pero, [pág. 65] afortunadamente, nadie *está* haciéndomelo. ¡Yo se lo estoy haciendo a alguien más y no me importa en absoluto!”

Esta respuesta pierde el punto de la pregunta. Cuando te preguntan cómo te sentirías si alguien te hiciera eso, supuestamente deberías pensar acerca de todos los sentimientos que tendrías si alguien más te robara tu paraguas. Y eso incluye más que simplemente “no gustarte” —como no te “gustaría” si te aplastaras el dedo del pie con una roca. Si alguien te robara tu paraguas lo *resentirías*. Tendrías sentimientos acerca del robo del paraguas, no solamente sobre la pérdida del paraguas. Pensarías: “¿A dónde se fue tomando mi paraguas que compré con el dinero que duramente gané y que tuve la precaución de traer después de leer el reporte del clima? ¿Por qué no trajo su propio paraguas?”, y así sucesivamente. Cuando nuestros propios intereses se ven amenazado por el

comportamiento desconsiderado de otros, muchos de nosotros encontramos fácil darnos cuenta de que esos otros tienen una razón para ser más considerados. Cuando eres lastimado, probablemente pienses que las otras personas deberían preocuparse al respecto. Probablemente no pienses que no les incumbe y que no tienen ninguna razón para evitar hacerte daño.

Éste es el sentimiento que el argumento “¿cómo te sentirías?” supuestamente presenta.

A causa de que si admites que resentirías si alguien más te hiciera lo que ahora [pág. 66] le estás haciendo, estás admitiendo que piensas que él tendría una razón para no hacértelo. Y si admites eso, tienes que considerar qué razón es. No podría ser solamente que eres *tú* a quien él está haciendo daño de entre toda la gente del mundo. No hay una razón especial para que no robe tu paraguas, como opuesto a cualquiera otra persona. No hay nada especial respecto a ti. Cualquiera que sea la razón, es una razón que tendría en contra de hacer daño de esa misma manera a cualquier otra persona. Y se trata de una razón que cualquiera otra persona también tendría, en una situación similar, en contra de hacerte daño a ti o a alguien más.

Pero si ésta es una razón, nadie habría de hacer daño a nadie más de este modo, entonces es una razón que *tú* tienes para no hacer daño a alguien más de este modo (ya

que *nadie* significa todos). Por lo tanto, es una razón para no robar el paraguas de otra persona ahora.

Es una cuestión de simple consistencia. Una vez que admites que otra persona tendría una razón para no perjudicarte en circunstancias similares y una vez que admites que la razón que tiene es una muy general y no se aplica sólo a ti, o a él, entonces para ser consistente tienes que admitir que la misma razón se aplica a ti ahora. No deberías robar el paraguas y deberías sentirte culpable si lo haces.

Alguien podrías escapar de este argumento si, cuando se le pregunta “¿cómo te sentirías si alguien más te hiciera eso?”, respondiera: “Yo [pág. 67] no me resentiría en absoluto. No me gustaría que alguien más robara mi paraguas en una tormenta, pero no pensaría que había alguna razón para que él considerara mis sentimientos al respecto”. Pero, ¿cuántas personas podrían honestamente dar esta respuesta? Pienso que la mayoría de las personas, a menos que estén locas, pensaría que sus propios intereses y perjuicios importan, no sólo para sí mismos, sino en una forma que les da una razón a otras personas para ocuparse también de ellas. Todos pensamos que cuando sufrimos no sólo es malo *para nosotros*, sino que es *malo, punto*.

La base de la moralidad es la creencia de que el bien y el perjuicio a personas particulares (o animales) son buenos

o malos no sólo desde su punto de vista, sino desde un punto de vista más general, el cual cada persona puede comprender. Eso significa que cada persona tiene una razón para considerar no sólo sus propios intereses, sino los intereses de otros al decidir qué hacer. Y no es suficiente si considera sólo a algunos de los otros –la familia y los amigos de quienes se preocupa especialmente. Por su puesto, puede preocuparse acerca de ciertas personas y también acerca de sí mismo. Pero tiene alguna razón para considerar el efecto de lo que hace sobre el bien o daño de todos, si es como la mayoría de nosotros –esto es, piensa que otros deberían actuar tomándolo en consideración, incluso si no son sus amigos.

» «

Aun si esto es correcto, es solamente un esbozo de la fuente de la moralidad. No nos dice en detalle [pág. 68] cómo deberíamos considerar los intereses de otros o cómo deberíamos sopesarlos con los intereses especiales que todos tenemos y las personas particulares cercanas a nosotros. Esto incluso no nos dice cuánto nos deberíamos preocupar sobre las personas de otros países en comparación con nuestros conciudadanos. Hay muchos desacuerdos entre quienes aceptan la moralidad en general con respecto a lo que es bueno o malo en particular.

Por ejemplo, ¿deberías preocuparte de las otras personas como te preocupas por ti mismo? En otras palabras, ¿deberías amar a tu prójimo como a ti mismo (incluso si no es tu vecino)? ¿Deberías preguntarte cada que vas a ver una película, si el costo del boleto proveería más felicidad si lo dieras a alguien más o si donaras el dinero para aliviar la hambruna?

Muy pocas personas son tan altruistas. Y si alguien fuera así de imparcial entre él mismo y otras personas, probablemente también sentiría que debería ser así de imparcial *entre* otras personas. Eso descartaría que se preocupara más acerca de sus amigos y parientes de lo que lo hace por los extranjeros. Tendría sentimientos especiales acerca de ciertas personas quienes son muy cercanas a él, pero completamente imparcial significaría que no los *favorecería* –si, por ejemplo, tiene que escoger entre ayudar a un amigo o a un extranjero que deje de sufrir, o entre llevar a su hijo a ver una película o donar el dinero para aliviar la hambruna.

[pág. 69] Este grado de imparcialidad parece demasiado pedir para mucha gente: alguien que lo tuviera sería un tipo de santo aterrador. Pero es una pregunta importante en el pensamiento moral, con cuánta imparcialidad deberíamos tratar a los demás. Tú eres una persona particular, pero también debes de reconocer,

cuando lo consideras desde el exterior, que eres solamente una persona entre otras personas y no más importante de lo que ellas lo son. ¿Qué tanto te influenciaría ese punto de vista?

Considerado desde el exterior, de hecho importas –de otra manera no pensarías que las demás personas tienen alguna razón para preocuparse acerca de lo que te hicieron. Pero, desde el exterior, no importas tanto como te importas a ti mismo desde el interior –ya que desde el exterior no importas más de lo que importa cualquiera otra persona.

No sólo no es claro cuán imparciales debemos ser, tampoco es claro qué haría que una respuesta a esta pregunta fuera adecuada. ¿Hay una forma correcta y simple para todos para encontrar el equilibrio entre lo que uno se preocupa personalmente y lo que importa imparcialmente? ¿O variará de persona a persona dependiendo de la fuerza de sus diferentes motivos?

Esto nos trae el otro gran problema: ¿son lo correcto y lo incorrecto lo mismo para todos?

Con frecuencia se piensa que la moralidad es universal. Si algo es malo, se supone que es malo para todos; por ejemplo, es malo matar a alguien porque quieres robar su cartera, [pág. 70] entonces es malo si te preocupas por ello o no. Pero si algo es malo, se supone que es una razón en contra de hacerlo y si tus razones para hacer cosas

dependen de tus motivos y los motivos de la gente pueden variar grandemente, entonces parece como si no hubiera un simple bueno y malo para todos. No será un simple bueno y malo para todos porque si los motivos básicos de las personas difieren, no habrá un patrón básico de comportamiento que todos tengan una razón para seguir.

Hay tres maneras de lidiar con este problema, ninguno de ellos es muy satisfactorio.

Primero, podemos decir que las mismas cosas son *buenas* y *malas*, pero que no todos tienen una razón para hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo: sólo la gente con el tipo adecuado de motivos “morales” — particularmente la preocupación por los otros—tiene una razón para hacer lo que es bueno porque es valioso hacerlo.

Esto hace a la moralidad universal, pero al precio de extraerle su fuerza. No es claro a qué equivale decir que sería malo para alguien cometer asesinato, pero que no tiene razón para no hacerlo.

Segundo, podríamos decir que todos tienen una razón para hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo, pero que esas razones no dependen de los actuales motivos de la gente. Más bien son razones para cambiar nuestros motivos si no son los adecuados. Esto conecta a la moralidad con las razones para la acción, [pág. 71] pero deja sin aclarar qué son esas razones universales que no dependen de los

motivos que todos actualmente tenemos. ¿Qué significa decir que un asesino tiene una razón para no matar, aun cuando ninguno de sus actuales motivos o deseos le dan una razón tal?

Tercero, podríamos decir que la moralidad no es universal y que una persona está moralmente obligada sólo en la medida en que tiene cierto tipo de razones para actuar, donde las razones dependen de cuánto se preocupa en realidad acerca de otras personas en general. Si tiene fuertes motivos morales, dará fuertes razones y tendrá fuertes exigencias morales. Si sus motivos morales son débiles o inexistentes, las exigencias morales sobre él serán igualmente débiles o inexistentes. Esto podría parecer psicológicamente convincente, pero va en contra de la idea de que las mismas reglas morales se aplican a todos nosotros y no sólo a las personas buenas.

La cuestión de si las exigencias morales son universales surge no sólo cuando comparamos los motivos de diferentes individuos, sino también cuando comparamos los patrones morales que son aceptados en diferentes sociedades y en diferentes tiempos. Muchas cosas que probablemente piensas que son malas han sido aceptadas como moralmente correctas por grandes grupos de personas en el pasado: la esclavitud, la servidumbre, el sacrificio humano, la segregación racial, la negación de la libertad

religiosa y política [pág. 72], los sistemas de castas hereditarias. Y probablemente algunas cosas que ahora piensas que son buenas serán pensadas como malas por sociedades futuras. ¿Es razonable creer que hay alguna verdad simple acerca de todo esto, aun cuando no estemos seguros de cuál es? ¿O es más razonable pensar que lo bueno y lo malo son relativos a un tiempo y a un lugar particulares y a un trasfondo social?

Hay una manera en la cual lo bueno y lo malo son obviamente relativos a las circunstancias. Es usualmente bueno regresar a su dueño un cuchillo que has tomado, si lo pide de vuelta. Pero si se ha vuelto loco en el entretanto y quiere el cuchillo para matar a alguien, entonces no deberías regresárselo. Éste no es el tipo de relatividad de la que estoy hablando, porque no significa que la moralidad sea relativa en el nivel básico. Significa solamente que los mismos principios morales básicos exigen diferentes acciones en circunstancias diferentes.

El tipo más profundo de relatividad del que estoy hablando, en el cual algunas personas creen, supondría los patrones más básicos de lo bueno y lo malo —como cuándo es y no es bueno matar o qué sacrificios se te exige hacer por otros—dependen completamente de qué patrones son generalmente aceptados en la sociedad en la que vives.

Encuentro esto muy difícil de creer, principalmente porque siempre parece posible criticar los estándares establecidos de tu propia sociedad y decir [pág. 73] que están moralmente equivocados. Pero si haces eso, debes apelar a algunos estándares más objetivos, una idea de lo que es *realmente* bueno y malo, como opuesto a lo que la mayoría de la gente piensa. Es difícil decir lo que esto es, pero esta es una idea que la mayoría de nosotros comprende, a menos que seamos unos seguidores esclavizados de lo que dice la comunidad.

Hay muchos problemas filosóficos acerca del contenido de la moralidad –cómo una preocupación o consideración moral por otros sería expresada; si deberíamos ayudarlos a conseguir lo que quieren o abstenerse, principalmente, de hacerles daño y obstaculizarlos; qué tan imparciales debemos ser y de qué maneras. He dejado la mayoría de estas preguntas a un lado porque mi interés principal aquí es con los fundamentos de la moralidad –cómo es que es universal y objetiva.

Debo contestar a una posible objeción a la idea completa de moralidad. Probablemente has escuchado decir que la única razón por la cual todos actúan siempre es porque esto los hace sentir bien o que no hacerlo los hará sentir mal. Si realmente estamos motivados sólo por nuestro propio confort, es un caso perdido que la moralidad

trate de apelar a la preocupación por los demás. Desde esta perspectiva, incluso la conducta aparentemente moral, en la cual una persona parece sacrificar sus propios intereses por el bien de los demás, está realmente motivada por la preocupación por sí mismo: él quiere evitar la culpa que sentiría si no hace [pág. 74] “lo” correcto o experimentar el cálido resplandor de la autocomplacencia que tendrá si lo hace. Pero quienes no tienen estos motivos no tienen motivos para ser “morales”.

Ahora, es verdad que cuando la gente hace lo que cree que debe hacer, con frecuencia se siente bien al respecto: de manera similar, si hacen lo que piensan que es malo, con frecuencia se sienten mal. Pero eso no significa que esos sentimientos sean sus motivos para actuar. En muchos casos sus sentimientos resultan de motivos que también producen la acción. No te sentirías bien acerca de hacer lo bueno, a menos que pienses que hubo otra razón para hacerlo, además del hecho de que te haría sentir bien. Y no te sentirías culpable con respecto a hacer lo malo, a menos que pensaras que hubo alguna otra razón para no hacerlo a parte del hecho de que te sientes culpable: algo que hace *bueno* sentirse culpable. Al menos esa es la manera en que las cosas deberían ser. Es verdad que algunas personas sienten una culpa irracional acerca de cosas que no tienen una razón independiente para pensar que son malas –pero

esa no es la manera en que la moralidad supuestamente funciona.

En un sentido, la gente hace lo que quiere hacer. Pero sus razones y motivos para querer hacer cosas varían enormemente. Yo podría “querer” darle a alguien mi cartera sólo porque tiene una pistola apuntando a mi cabeza y amenaza con matarme si [pág. 75] no lo hago. Y podría querer saltar a un río congelado para salvar a un extraño que se ahoga no porque eso me hace sentir bien, sino porque reconozco que su vida es importante, justo como lo es la mía, y reconozco que tengo una razón para salvar su vida justo como él tendría una razón para salvar la mía si nuestras posiciones estuvieran invertidas.

Los argumentos morales tratan de apelar a una capacidad para la motivación imparcial la cual se supone que está presente en todos nosotros. Desafortunadamente, podría estar profundamente enterrada y en algunos casos podrían no estar presente en absoluto. En cualquier caso, tal motivación tiene que competir con poderosos motivos egoístas y otros motivos personales que podrían no ser tan egoístas en su intento por el control de nuestro comportamiento. El problema de justificar la moralidad no es que hay solamente un motivo humano, sino que los hay muchos.

8

Justicia

[pág. 76] ¿Es injusto que algunas personas nazcan ricas y algunas nazcan pobres? Si es injusto, ¿debería hacerse algo al respecto?

El mundo está lleno de desigualdades –dentro de un país y de un país a otro. Algunos niños nacen en hogares confortables y cómodos, y crecen bien alimentados y bien educados. Otros nacen pobres, no tienen suficiente para comer y nunca tienen acceso a educación o cuidado médico. Claramente ésta es una cuestión de suerte: no somos responsables por la clase social o económica o el país en el que nacemos. La cuestión es: ¿qué tan malas son las desigualdades que no son culpa de la gente que sufre por ellas? ¿Los gobiernos deberían usar su poder para **[pág.**

77] intentar reducir las desigualdades de este tipo, por las cuales las víctimas no son responsables?

Algunas desigualdades son impuestas deliberadamente. La discriminación racial, por ejemplo, deliberadamente excluye a personas de una raza de trabajo, vivienda y educación que están disponibles para personas de otra raza. O a las mujeres podría prohibírseles empleos o serles negados privilegios disponibles sólo para hombres. Ésta no es solamente una cuestión de mala suerte. La discriminación racial y sexual es claramente injusta: son formas de desigualdad causadas por factores que no debería permitirse que influyan en el bienestar básico de la gente. La justicia requiere que las oportunidades estén abiertas a quienes están capacitados y es claramente algo bueno cuando los gobernantes intentan reforzar tal igualdad de oportunidades.

Pero es más difícil saber qué decir sobre las desigualdades que surgen en el curso ordinario de los acontecimientos, sin discriminación racial o sexual deliberada. Porque incluso si hay igualdad de oportunidades y cualquier persona capacitada puede ir a una universidad o tener un empleo, o comprar una casa o postularse para un cargo —sin consideración de raza, religión, sexo o país de procedencia— habrá todavía muchas desigualdades. Gente proveniente de ambientes más ricos usualmente tiene más

entrenamiento y más recursos y tiende a ser más capaz para competir por mejores empleos. Incluso en un sistema [pág. 78] de igualdad de oportunidades, algunos tendrán ventajas iniciales y terminarán con beneficios más grandes que otros cuyos talentos innatos son los mismos. No sólo eso, sino que las diferencias en el talento innato producirán grandes diferencias en los beneficios resultantes en un sistema competitivo. Aquellos quienes tienen habilidades que son altamente demandadas serán capaces de ganar mucho más que quienes no tienen habilidades o talentos especiales. Estas diferencias también son parcialmente una cuestión de suerte. Aunque las personas tienen que desarrollar y usar sus habilidades, ninguna cantidad de esfuerzo permitiría a la mayoría de la gente actuar como Meryl Streep, pintar como Picasso o manufacturar automóviles como Henry Ford. Algo similar es verdadero de logros menores. La suerte tanto de talento natural como de un ambiente familiar y la pertenencia a una clase son factores importantes al determinar el ingreso y la posición que uno tenga en una sociedad competitiva.

Estas desigualdades, a diferencia de las que resultan de la discriminación racial y sexual, son producidas por elecciones y acciones que no parecen incorrectas en sí mismas. La gente trata de proveer a sus niños y darles una buena educación, y algunos tienen más dinero que otros

para usarlo para este propósito. La gente paga por productos, servicios y trabajos que quiere, y algunos trabajadores y manufactureros se hacen más ricos que otros [pág. 79] porque lo que tienen que ofrecer es querido por más gente. Los negocios y las organizaciones de todos los tipos intentan contratar a los empleados que harán bien el trabajo y pagan salarios más altos por aquellos con habilidades inusuales. Si un restaurante está lleno de gente y otro al lado está vacío, porque el primero tiene un chef talentoso y el segundo no, los clientes que escogen el primer restaurante y evitan al segundo no han hecho nada malo, aun cuando sus elecciones tengan un efecto infeliz en el dueño, los empleados del segundo restaurante y en sus familias.

Tales efectos son más inquietantes cuando dejan a algunas personas en una situación muy mala. En algunos países grandes segmentos de la población viven en la pobreza de generación a generación. Pero incluso en un país rico como los Estados Unidos, mucha gente comienza la vida con dos *strikes* en su contra por desventajas económicas y educativas. Algunos pueden superar esas desventajas, pero esto es mucho más difícil que hacerlo desde el principio desde un punto de inicio más elevado.

Lo más inquietante de todo son las enormes desigualdades en riqueza, salud, educación y desarrollo

entre los países ricos y pobres. La mayoría de la gente en el mundo no tiene oportunidad de llegar a ser algún día tan adinerado como la gente más pobre de Europa, Japón o los Estados Unidos. Estas diferencias en buena y mala suerte [pág. 80] ciertamente parecen injustas, pero ¿qué, si es que hay algo, debería hacerse al respecto?

Tenemos que pensar tanto en la desigualdad en sí misma como en el remedio que se necesitaría para reducirla o deshacerse de ella. La principal pregunta acerca de las desigualdades en sí mismas es: ¿qué tipos de *causa* de desigualdad son malas? La principal pregunta acerca del remedio es: ¿qué *métodos* para interferir con la desigualdad son adecuados?

En el caso de la discriminación racial o sexual deliberada la respuesta es fácil. La causa de la desigualdad es mala porque quien discrimina está *haciendo* algo malo. Y el remedio es simplemente prevenirlo de hacerlo. Si un terrateniente se rehúsa a rentar a negros, debería ser procesado.

Pero las preguntas son más difíciles en otros casos. El problema es que la desigualdad que parece mala puede surgir de causas que no suponen gente *haciendo* nada malo. Parece injusto que la gente que nace más pobre que otra deba sufrir desventajas sin ninguna falta por completo de su parte. Pero tales desigualdades existen porque alguna gente

ha sido más exitosa que otra ganando dinero y han tratado de ayudar a sus hijos tanto como sea posible; y porque la gente tiende a casarse con miembros de su propia clase social y económica, la riqueza y la posición se acumula y se transmite de generación a [pág. 81] generación. Las acciones que se combinan para formar estas causas – decisiones en el empleo, adquisiciones, matrimonios, legados y esfuerzos por proveer y educar a los niños—no parecen malas en sí mismas. Lo que está mal, si es que algo lo está, es el resultado: que algunas personas comienzan la vida con desventajas inmerecidas.

Si objetamos que este tipo de mala suerte es injusta, debe ser porque nos oponemos a que haya gente que sufre desventajas sin ninguna culpa de su parte, solamente como resultado de la operación ordinaria del sistema socioeconómico en el cual nacen. Algunos de nosotros podríamos también creer que toda la mala suerte que no es culpa de una persona, tal como nacer con una desventaja física, debería ser compensada si fuera posible. Pero dejemos estos casos a un lado en esta discusión. Quiero concentrarme en las desigualdades inmerecidas que surgen a través del funcionamiento de la sociedad y de la economía, particularmente de una economía competitiva.

Las dos fuentes principales de estas desigualdades inmerecidas, como lo he dicho, son diferencias en las clases

socioeconómicas en las cuales la gente ha nacido y diferencias en sus habilidades naturales o talentos para tareas que están en demanda. Quizá no pienses que hay algo malo con la desigualdad causada de este modo. Pero si piensas que hay algo malo con esto y si piensas que una sociedad debería intentar reducirlo, entonces debes **[pág. 82]** proponer un remedio el cual o bien interfiera con la causa misma o bien interfiera con los efectos desiguales de manera directa.

Ahora bien, las causas mismas, como hemos visto, incluyen elecciones relativamente inocentes por mucha gente acerca de cómo gastar su tiempo y dinero y cómo llevar sus vidas. Interferir con las elecciones de la gente acerca de qué productos comprar, cómo ayudar a sus hijos o cuánto pagar a sus empleados es muy diferente a interferir con ellos cuando quieren robar bancos o discriminar contra los negros o las mujeres. Una interferencia indirecta en la vida económica de los individuos son los impuestos, particularmente los impuestos sobre el ingreso y la herencia, los cuales pueden ser diseñados para tomar más de los ricos que de los pobres. Ésta es una manera en que el gobierno puede intentar reducir el desarrollo de grandes desigualdades en riqueza a través de generaciones –por medio de no dejar a la gente guardar todo su dinero.

Más importante, sin embargo, sería usar los recursos públicos obtenidos a través de los impuestos para proveer algunas de las ventajas que faltan en educación y apoyar a los niños de esas familias que no pueden permitirse hacerlo por sí mismos. Los programas de bienestar social públicos intentan hacer esto usando impuestos sobre la renta para proveer beneficios básicos de cuidado de la salud, alimento, vivienda y educación. Esto ataca las desigualdades directamente.

[pág. 83] Cuando esto proviene de las desigualdades que resultan de las diferencias en habilidad, no hay mucho que uno pueda hacer para interferir con las causas subyacentes para abolir la economía competitiva. En la medida en que hay competencia para contratar personas para los empleos, competencia entre las personas para obtener empleos y competencia entre las firmas por los clientes alguna gente hará más dinero que otra. La única alternativa sería una economía dirigida de manera central en la cual todos pagaran más o menos lo mismo y la gente fuera diseñada para sus empleos por algún tipo de autoridad centralizada. Aunque esto ha sido intentado, este sistema tiene altos costos tanto en libertad como en eficiencia –tan altos, en mi opinión, para ser aceptables, aunque otros podrían estar en desacuerdo.

Si uno quiere reducir las desigualdades resultantes de las diferentes habilidades sin deshacerse de la economía competitiva, será necesario atacar las desigualdades mismas. Esto podría hacerse a través de impuestos más altos para ingresos más altos y algún suministro libre de impuestos de servicios públicos para todos o para personas con ingresos más bajos. Esto podría incluir pagos en efectivo de aquellos cuyo poder adquisitivo es el más bajo, en la forma del así llamado “impuesto negativo sobre la renta”. Ninguno de estos programas se desharía completamente de desigualdades inmerecidas y todo sistema de impuestos tendrá otros efectos en la economía incluyendo efectos sobre el empleo y los pobres, los cuales podrían **[pág. 84]** ser difíciles de predecir; de este modo, el tema del remedio es siempre complicado.

Pero, para concentrarnos en la cuestión filosófica: las medidas requeridas para reducir las desigualdades inmerecidas surgen de diferencias de clase y trasfondo cultural, y el talento natural supondrá interferencias con las actividades económicas de la gente, principalmente a través de los impuestos: los gobernantes toman dinero de algunas personas y lo usan para ayudar a otras. Éste no es el único uso de los impuestos o incluso el principal: muchos impuestos son gastados en cosas que benefician a los adinerados más que a los pobres. Pero la contribución fiscal

redistributiva, como es llamada, es el tipo relevante para nuestro problema. Ésta supone el uso del poder gubernamental para interferir con lo que la gente hace, no porque lo que hace sea malo en sí mismo, como el robo o la discriminación, sino porque contribuye a un efecto que parece injusto.

Hay quienes no piensan que la contribución fiscal redistributiva es correcta, porque el gobierno no debería interferir con las personas a menos que estén haciendo algo malo y las transacciones económicas que producen todas estas desigualdades no son malas, sino perfectamente inocentes. Ellos también podrían sostener que no hay nada malo con las desigualdades resultantes consideradas en sí mismas: que incluso cuando ellas son *inmerecidas* y no son culpa de las víctimas, la sociedad no está obligada a repararlas. Eso es la vida justa, podrían decir: alguna gente es más [pág. 85] afortunada que otra. El único momento en el cual tenemos que *hacer* algo al respecto es cuando el infortunio es el resultado de que alguien haga un mal a alguien más.

Este es un tema político controversial y hay muchas opiniones diferentes al respecto. Algunas personas se oponen más a las desigualdades que provienen de la clase socioeconómica en la cual una persona nace que a las desigualdades que resultan de las diferencias en el talento o

la habilidad. A ellos les desagradan los efectos de que una persona nazca rica y otra en un barrio bajo, pero creen que una persona merece lo que puede ganar con sus propios esfuerzos –de modo que no hay nada injusto en que una persona gane mucho y otra muy poco, porque la primera tiene un talento negociable o una capacidad para aprender habilidades complicadas, mientras la segunda puede hacer sólo un trabajo no calificado.

Yo pienso que las desigualdades que resultan de cualquiera de estas dos causas son injustas y que es claramente injusto cuando un sistema socioeconómico resulta en que alguna gente viva en desventajas sociales y materiales significativas sin culpa alguna de parte suya, si esto podría ser prevenido por un sistema de contribución fiscal redistributiva y programas de bienestar social. Pero para tomar una decisión acerca de este tema, debes considerar tanto las causas de la desigualdad que encuentras injustas como un remedio que encuentres legítimo.

[pág. 86] Hemos estado hablando principalmente acerca del problema de la justicia social en una sociedad. El problema es mucho más difícil en una escala mundial, tanto porque las desigualdades son más grandes como porque no es claro qué tipo de remedios son posibles en ausencia de un gobierno mundial que recaudaría impuestos mundiales y que se asegure de que sean usados

efectivamente. No hay la perspectiva de un gobierno mundial el cual también sea justo, ya que probablemente sería un gobierno horrible en muchos aspectos. Sin embargo, hay todavía un problema de justicia global, aunque es difícil saber qué hacer al respecto en el sistema de estados soberanos separados que tenemos ahora.

9

Muerte

[pág. 87] Todos mueren, pero no todos están de acuerdo en qué es la muerte. Algunos creen que sobrevivirán después de la muerte de sus cuerpos, irán al cielo o al infierno o a algún lugar más, se convertirán en un fantasma o regresarán a la tierra en un cuerpo diferente, quizá incluso no como seres humanos. Otros creen que dejarán de existir –que el yo se extingue cuando el cuerpo muere. Y entre ellos hay quienes creen que cesarán de existir, algunos piensan que esto es un hecho terrible, otros no.

Con frecuencia se dice que nadie puede concebir su propia inexistencia y que, por lo tanto, no podemos realmente creer que nuestra existencia llegará a un fin con nuestras muertes. Pero esto no parecer ser verdadero. Por supuesto, no puedes concebir tu propia inexistencia *desde el interior*. No puedes concebir [pág. 88] cómo sería estar

totalmente aniquilado, porque no hay nada que se le pareciera desde el interior. Pero en ese sentido, no puedes concebir cómo sería estar completamente inconsciente, incluso temporalmente. El hecho de que no puedas concebir eso desde el interior no significa que no lo puedas concebir en absoluto: simplemente tienes que pensarte a ti mismo desde el exterior habiendo sido golpeado o en un profundo sueño. Y aun cuando tienes que ser consciente para *pensar* eso, no significa que no están pensándote a ti mismo como consciente.

Con la muerte sucede lo mismo. Para imaginar tu propia muerte tienes que pensarla desde el exterior –piensa en el cuerpo de la persona que eres con toda la vida y la experiencia que vienen de él. Para imaginar algo no es necesario imaginar cómo se sentiría para *ti* experimentarlo. Cuando imaginas tu funeral, no imaginas la imposible situación de estar *presente* en tu propio funeral: estás imaginando cómo se vería a través de los ojos de alguien más. Por supuesto, estás vivo mientras piensas en tu propia muerte, pero esto no es más un problema que estar consciente mientras te imaginas a ti mismo inconsciente.

La pregunta de sobrevivir después de la muerte está relacionada con el problema mente-cuerpo. Si el dualismo es verdadero y cada persona [pág. 89] consiste de un alma y un cuerpo conectados conjuntamente, podemos entender

cómo la vida después de la muerte es posible. El alma tendría que ser capaz de existir por sí misma y tener una vida mental sin la ayuda del cuerpo, entonces el alma podría dejar el cuerpo cuando éste muere, en lugar de ser destruida. En este caso, el alma no sería capaz de tener el tipo de vida mental, de acción y percepción sensorial que depende de estar unido al cuerpo (a menos de que sea unida a otro cuerpo), pero podría tener un tipo diferente de vida interna, quizá dependiente de causas e influencias diferentes –comunicación directa con otras almas, por ejemplo.

Dije que la vida después de la muerte *podría* ser posible si el dualismo fuera verdadero. Pero, podría también no ser posible, a causa de que la supervivencia del alma y su consciencia continua podrían depender completamente del apoyo y la estimulación que obtiene del cuerpo en el cual se aloja –y podría no ser capaz de cambiar de cuerpo.

Pero si el dualismo no es verdadero y los procesos mentales suceden en el cerebro y son completamente dependientes del funcionamiento biológico del cerebro y del resto del organismo, entonces la vida después de la muerte no es posible. O para ponerlo de manera más precisa, la vida mental después de la muerte requeriría la restauración de la vida biológica, física: requeriría que el

cuerpo venga a la vida de nuevo. Esto podría llegar a ser técnicamente posible algún [pág. 90] día: podría llegar a ser posible congelar el cuerpo de la gente cuando muere y entonces, por medio de procedimientos médicos, reparar cualquier cosa que les haya sucedido y traerlos de nuevo a la vida.

Incluso si esto llega a ser posible, habría todavía una pregunta sobre si la persona que fue traída a la vida muchos siglos después serías tú o alguien más. Quizá si fueras congelado después de muerto y tu cuerpo fuera después revivido, *tú* no despertarías, sino alguien muy similar a ti con memorias de tu vida pasada. Pero, aun si la reanimación del mismo tú después de la muerte en el mismo cuerpo llegara a ser posible, eso no es lo que ordinariamente significa la vida después de la muerte. La vida después de la muerte usualmente significa vida sin tu viejo cuerpo.

Es difícil saber cómo podríamos decidir si tenemos almas separadas. Toda la evidencia es que *antes* de morir la vida consciente depende enteramente de lo que sucede en el sistema nervioso. Si nos conducimos sólo por la observación ordinaria más bien que por las doctrinas religiosas o afirmaciones espirituales que comunican con la muerte, no hay razón para creer en la vida después de la muerte. ¿Es esa, sin embargo, una razón para pensar que *no*

hay vida después de la muerte? Pienso que sí, pero otros podrían preferir mantenerse neutrales.

Otros todavía podrían creer en una vida después de la muerte sobre la base de la fe, en ausencia de evidencia. Yo [pág. 91] no comprendo completamente cómo este tipo de creencia inspirada en la fe es posible, pero alguna gente puede manipularla evidencialmente e incluso la encuentre neutral.

Permítaseme volver a la otra parte del problema: cómo deberíamos *sentirnos* acerca de la muerte. ¿Es algo bueno, es algo malo, es algo neutral? Estoy hablando acerca de qué modo es razonable sentirte acerca de tu propia muerte –no tanto con respecto la muerte de otras personas. ¿Deberíamos considerar la posibilidad de la muerte con terror, pena, indiferencia o alivio?

Obviamente esto depende de qué es la muerte. Si es la vida después de la muerte, la posibilidad sería siniestra o feliz dependiendo de si tu alma se acaba. ¿Es una cosa terrible dejar de existir?

La gente no está de acuerdo sobre esto. Algunos dicen que la no-existencia, no ser nada en absoluto, quizá no puede ser bueno o malo para la persona muerta. Otros dicen que ser aniquilado, tener todo el curso futuro posible cortado de manera completa, es el mal definitivo, incluso si todos tenemos que enfrentarlo. Otros dicen aún que la

muerte es una bendición –no por supuesto si viene muy prematuramente, sino eventualmente– porque sería insoportablemente aburrido vivir para siempre.

Si la muerte sin nada posterior es o bien [pág. 92] una cosa buena o bien una mala para la persona que muere debe ser un bien o un mal *negativo*. Ya que en sí mismo no es nada, no puede ser placentero o desagradable. Si es bueno, debe ser porque es la ausencia de algo malo (como el aburrimiento o el dolor); si es malo, debe ser porque es la ausencia de algo bueno (como experiencias interesantes o placenteras).

Ahora podría parecer que la muerte no puede tener ningún valor, positivo o negativo, porque alguien que no existe no puede ser o bien beneficiado o bien perjudicado: después de todo, incluso un bien o un mal *negativo* tienen que sucederle a *alguien*. Pero bajo la reflexión, esto no es realmente un problema. Podemos decir que la persona que solía existir ha sido beneficiada o perjudicada con la muerte. Por ejemplo, supongamos que alguien se encuentra atrapado en un edificio en llamas y una viga cae en su cabeza matándolo instantáneamente. Como resultado, no sufre la agonía de ser quemado hasta la muerte. Parece que en ese caso diríamos que fue afortunado de ser muerto sin dolor, porque evitó algo peor. La muerte en ese momento fue una cosa buena negativa, porque lo salvó del mal

positivo que habría sufrido por los siguientes cinco minutos. Y el hecho de que no esté dispuesto a disfrutar ese bien negativo no significa que no es en absoluto bueno para él. “Él” significa la persona que estaba viva y que habría sufrido si no hubiera muerto.

[pág. 93] El mismo tipo de cosa podría decirse acerca de la muerte como un mal negativo. Cuando mueres, todas las cosas buenas en tu vida se detienen: no más comidas, películas, viajes, conversación, amor, trabajo, libros, música ni nada más. Si esas cosas fueran buenas, su ausencia es mala. Por supuesto, no las *perderás*: la muerte no es como estar encerrado en un confinamiento solitario. Pero el fin de todo bien en la vida, a causa del detenimiento de la vida misma, parece ser claramente un mal negativo para la persona que estaba viva y que ahora está muerta. Cuando alguien que conocemos muere, nos sentimos tristes no sólo por nosotros sino por él, porque no puede ver la luz del sol hoy u oler el pan en el tostador.

Cuando piensas en tu propia muerte, el hecho de que todas las cosas buenas en la vida llegan a un fin es ciertamente una razón para lamentarse. Pero esa no parece ser la historia completa. La mayoría de la gente quiere que haya más de lo que disfrutaban en la vida, pero para algunas personas, la posibilidad de la no existencia es en sí misma aterradora de una manera que no es adecuadamente

explicada por lo que ha sido dicho hasta ahora. El pensamiento de que el mundo continuará sin ti, de que te convertirás en *nada* es muy difícil de aceptar.

No es claro por qué. Todos aceptamos el hecho de que hubo un tiempo antes de que naciéramos, en el cual todavía no existíamos –así que, ¿por qué debería ser tan [pág. 94] perturbadora la posibilidad de la no existencia después de la muerte? Pero, de alguna manera, no se siente lo mismo. La posibilidad de la no existencia es aterradora, al menos para mucha gente, de una manera que la no existencia pasada no puede serlo.

El miedo a la muerte es muy desconcertante en una forma que el pesar por el fin de la vida no lo es. Es fácil entender que quisiéramos tener más vida, más de las cosas que contiene, de modo que vemos a la muerte como un mal negativo. Pero, ¿cómo puede la posibilidad de tu propia inexistencia ser alarmante de una forma positiva? Si realmente dejamos de existir en la muerte, no hay nada que esperar, así que ¿cómo puede haber algo de lo cual tener miedo? Si uno piensa sobre esto lógicamente, parece que la muerte debería ser algo de lo cual tener miedo, sólo si *sobreviviremos* a ella; y si hacemos esto quizá experimentemos una transformación terrible. Pero eso no evita que mucha gente piense que la aniquilación es una de las peores cosas que podrían sucederles.

10

El significado de la vida

[pág. 95] Quizá has tenido el pensamiento de que nada realmente importa, porque en doscientos años todos estaremos muertos. Este es un pensamiento peculiar, porque no es claro que el hecho de que moriremos en doscientos años implicará que nada de lo que hagamos ahora realmente importe.

La idea parece ser que estamos en algún tipo de carrera de ratas, luchando por conseguir nuestros objetivos y hacer algo de nuestras vidas, pero que esto tiene sentido sólo si estos logros serán permanentes. Pero no lo serán. Incluso si produces un gran trabajo en literatura que continúe siendo leído miles de años a partir de ahora, eventualmente el sistema solar se enfriará o el universo

llegará a su fin y todos los indicios de tus esfuerzos se desvanecerán. En cualquier caso, no podemos esperar [pág. 96] siquiera una fracción de este tipo de inmortalidad. Si tiene algún sentido lo que estamos haciendo, tenemos que encontrarlo en nuestras vidas.

¿Cuál es la dificultad en eso? Puedes explicar la importancia de las cosas que haces. Trabajas para ganar dinero para mantenerte y quizá a tu familia. Comes porque tienes hambre, duermes porque estás cansado, das una caminata o llamas a un amigo porque te da la gana, lees el periódico para averiguar qué es lo que pasa en el mundo. Si no haces ninguna de esas cosas serías miserable; así que, ¿cuál es el gran problema?

El problema es que, aunque hay justificaciones y explicaciones para la mayoría de las cosas, grandes y pequeñas, que hacemos *en* la vida, ninguna de ellas da una explicación de tu vida como un todo –la totalidad de la cual todas estas actividades, éxitos y fracasos, esfuerzos y decepciones son parte. Si piensas acerca de todo este asunto, no parece tener importancia en absoluto. Mirándolo desde fuera, no importaría si nunca hubieras existido. Y después de que hayas dejado de existir, no importará que hayas existido.

Por supuesto, tu existencia le importa a tu gente –tus padres y otras personas que se preocupan de ti–, pero

consideradas como un todo, sus vidas tampoco tienen importancia, de modo que, en última instancia, no importa que les importes. Tú les importas y [pág. 97] ellos te importan y eso podría dar a tu vida un sentimiento de importancia, pero están simplemente complaciéndose unos a otros, por decirlo así. Dado que las personas existen, tienen necesidades y se preocupan por hacer que cosas y personas particulares en su vida les importen. Pero considerando esto *en su totalidad* no importa.

Pero, ¿no importa que no importe? “¿Y qué?”, podrías decir. “Es suficiente que importe si llego a la estación antes de que el tren me deje y si me he acordado de alimentar al gato. No necesito más que eso para continuar.” Ésta es una réplica perfectamente buena. Pero funciona solamente si puede evitar poner tus miras más alto y preguntar cuál es la importancia de todo el asunto. Pero una vez que lo haces, tú mismo te abres a la posibilidad de que tu vida no tenga sentido.

El pensamiento de que estarás muerto en doscientos años es sólo una manera de ver tu vida incrustada en un contexto más grande, uno tal que las cosas más pequeñas en su interior parecen no ser suficientes, parece dejar una pregunta más amplia sin responder. Pero, ¿y si tu vida como un todo tuviera importancia en relación a algo más

grande? ¿Eso significaría que no careció de sentido después de todo?

Hay muchas formas en las cuales tu vida tendría un significado más grande. Podrías ser parte de un movimiento político o social que cambie el mundo para [pág. 98] beneficio de futuras generaciones. O podrías simplemente ayudar a proveer una vida buena para tus propios hijos o sus descendientes. O tu vida podría ser pensada como teniendo un significado en un contexto religioso, tal que tu vida en la tierra sea sólo una preparación para una eternidad en contacto directo con Dios.

Acercas de los tipos de significado que dependen de las relaciones con otras personas, incluso gente en el futuro distante, ya he indicado cuál es el problema. Si la vida de alguien tiene significado como parte de algo más grande, todavía es posible preguntar por esa cosa más grande: ¿cuál es su importancia? O bien hay una respuesta en términos de algo todavía más grande o no lo hay. Si la hay, simplemente repetimos la pregunta. Si no, entonces nuestra búsqueda por un significado ha terminado con algo que no lo tiene. Pero si ese sinsentido es aceptable para la cosa más grande de la cual nuestra vida es parte, ¿por qué no debería ser ya aceptable para nuestra vida tomada como un todo? ¿Por qué no está del todo bien que tu vida no tenga sentido? Y si no es aceptable, ¿por qué debería ser aceptable cuando

nos encontramos en un contexto más amplio? ¿Por qué no podemos continuar preguntando “¿cuál es el punto de todo *eso*?”? (Esto es, la historia humana, la sucesión de las generaciones o lo que sea.)

La apelación a un significado religioso es un poco diferente. Si crees que el significado [pág. 99] de tu vida proviene de satisfacer el propósito de Dios, a quien amas, y verlo en la eternidad, entonces no parece apropiado preguntar: “¿y cuál es la importancia de *eso*?”, se supone que se trata de algo que es importante por sí mismo y no puede tener un propósito fuera de sí mismo. Pero por esta misma razón tiene dos problemas.

La idea de Dios parece ser la idea de algo que puede explicar todo lo demás, sin ser explicado él mismo. Pero es muy difícil entender cómo podría haber una cosa tal. Si hacemos la pregunta: “¿por qué el mundo es así?” y se nos ofrece una respuesta religiosa, ¿cómo podría evitarse que preguntemos de nuevo por qué *eso* es verdad? ¿Qué tipo de respuesta nos traerá todos nuestros porqués que nos dé un alto de una vez por todas? Y si pueden detenerse ahí, ¿por qué no pudieron haberse detenido antes?

El mismo problema parece surgir si Dios y su propósito son ofrecidos como la última explicación del valor y significado de nuestras vidas. La idea de que nuestras vidas satisfacen el propósito de Dios

supuestamente les da sentido de una manera que no requiere o no admite ninguna consideración posterior. Supuestamente uno no pregunta “¿cuál es la importancia de Dios?” más de lo que supuestamente uno pregunta “¿cuál es la explicación de Dios?”.

Pero mi problema aquí, como con el papel de Dios como última explicación, es que no estoy seguro de que [pág. 100] entienda esa idea. ¿Puede realmente haber algo que le dé sentido a todo lo demás por medio de abarcarlo, pero el cual no tendría, o necesitaría, ningún sentido él mismo? ¿Algo cuyo sentido no puede ser puesto en duda desde fuera porque no hay fuera?

Si supuestamente Dios le da un significado a nuestra vida que no podemos entender, eso no nos consuela mucho. Dios como justificación última, podría ser una respuesta incomprensible a una pregunta que no nos podemos quitar de encima. Por otra parte, quizá ésta es toda la cuestión y yo simplemente no estoy comprendiendo las ideas religiosas. Quizá la idea de Dios es la idea de que el universo es inteligible, pero no para nosotros.

Dejando esta cuestión aparte, permítaseme regresar a la escala más pequeña de la dimensión de la vida humana. Incluso si la vida como un todo no tiene sentido, quizá eso no es algo de lo cual preocuparse. Quizá podamos reconocerlo y continuar como antes. El truco es mantener

tus ojos en lo que está frente a ti y permitir que las justificaciones lleguen a un fin en el interior de tu vida y dentro de la vida de otras personas con quienes estás conectado. Si siempre te haces la pregunta: “¿pero, cuál es el sentido de estar vivo?” –llevando la vida particular de un estudiante o de un barman o cualquiera que sea la tuya—, responderás: “No hay sentido. No importaría [pág. 101] si no existiera en absoluto o si no me preocupara por nada. Pero lo hago. Es todo lo que hay al respecto.”

Algunas personas encuentran esta actitud completamente satisfactoria. Otros la encuentran deprimente, aunque inevitable. Parte del problema es que algunos de nosotros tenemos una tendencia incurable a tomarnos seriamente. Queremos importarnos a nosotros mismos “desde el exterior”. Si nuestras vidas desde el exterior parecen sin sentido, entonces una parte de nosotros no está satisfecha –la parte que siempre está mirando por encima de nuestros hombros a lo que estamos haciendo. Mucho esfuerzos humanos, particularmente los que están al servicio de ambiciones más serias que sólo el confort y la supervivencia, obtienen algo de su energía del sentido de importancia –un sentido de que lo que estás haciendo no sólo es importante para ti, sino que es importante en un sentido más grande: es importante, punto. Si tenemos que renunciar a esto, podría amenazar con quitar el viento de

nuestras velas. Si la vida no es real, la vida no es seria y la tumba es su meta, quizá es absurdo tomarnos tan seriamente a nosotros mismos. Por otra parte, si no podemos dejar de tomarnos tan seriamente a nosotros mismos, quizá sólo tenemos que soportar ser ridículos. La vida podría no solamente carecer de sentido, sino también ser absurda.