Seix Barral

Mark Rowlands

La felicidad de los perros

Filosofía canina para disfrutar de la vida



Table of Contents

Portadilla
Dedicatoria
Cita
PREFACIO
1. LA PIEDRA DE SHADOW
2. LA VIDA SIN EXAMEN
3. ESPEJITO, ESPEJITO
4. LA LIBERTAD DEL JUGADOR
5. PERROS BUENOS
6. UN DISEÑO DE VIDA
7. SOLO PERROS QUE SUFREN DE LOS YIPS
8. ALGUNAS VECES SOBRE EL EDÉN
Lecturas adicionales
Agradecimientos
Créditos

Índice

Portada

Portadilla

Dedicatoria

Cita

PREFACIO

1. LA PIEDRA DE SHADOW

2. LA VIDA SIN EXAMEN

3. ESPEJITO, ESPEJITO

4. LA LIBERTAD DEL JUGADOR

5. PERROS BUENOS

6. UN DISEÑO DE VIDA

7. SOLO PERROS QUE SUFREN DE LOS YIPS

8. ALGUNAS VECES SOBRE EL EDÉN

Lecturas adicionales

Agradecimientos

Créditos

LA FELICIDAD DE LOS PERROS

Filosofía canina para disfrutar de la vida

Mark Rowlands

Traducción del inglés de María José Díez Pérez

Seix Barral

Para Emma

Se levantaron como si despertaran de una profunda pesadilla, y se miraron mutuamente. ¡Pronto conocieron cuán abiertos estaban sus ojos y cuán oscurecidas sus almas! La inocencia que les había ocultado como un velo el conocimiento del mal había desaparecido. La justa confianza, la rectitud natural y el honor no existían ya en torno suyo, y los habían entregado desnudos a la vergüenza, culpable hija del crimen.

JOHN MILTON,
El Paraíso perdido

PREFACIO

Creo que Sócrates, el filósofo griego de la Antigüedad, estaba en lo cierto cuando afirmó que el perro es un animal filosófico. Pero si un perro pudiese escribir un libro de filosofía, ¿cómo sería ese libro?

Cuanto más tiempo paso con perros —y, salvo unos pocos años sin perro cuando estaba en la veintena, llevo toda la vida con ellos—, tanto más estoy convencido de que pueden enseñarnos unas cuantas cosas de la vida, lo que reviste importancia en ella y cómo vivirla. Los filósofos piensan mucho en estas cuestiones y hacen cuanto pueden por contestarlas, lo cual solo consiguen en parte. Los perros, sin embargo, las contestan con facilidad y decisión. La diferencia estriba en que los filósofos humanos piensan en estas cuestiones. Los perros, en cambio, las viven. Imparten lecciones filosóficas a través de su vida, aunque no tienen la menor idea de lo que es la filosofía.

Esta es una lección muy reciente. De hecho, me la están enseñando conforme escribo estas palabras. Acabo de formularle una pregunta a Shadow: «¿Quieres venir conmigo?». Shadow es un pastor alemán, y mi pregunta ha hecho que estalle en una de sus habituales expresiones de alegría: saltando, dando vueltas sobre sí mismo y después yendo a por su correa. No se detiene ahí. Tras lanzar la correa para que le caiga en el lomo, intenta localizar el lazo —es una correa antitirones— para poder introducir la cabeza por él. No diré que lo consigue siempre —sus posibilidades de éxito dependen de cómo le cae la correa en el lomo—, pero su historial de aciertos ya es impresionante, y siempre mejora.

A juzgar por la intensidad del entusiasmo que exhibe, cabría pensar que acabo de informar a Shadow de que vamos a ir a un parque canino atestado de pastores alemanes hembra en celo. Sin embargo, eso no va a pasar, y él lo sabe. Sabe que solo vamos a ir a buscar a mi hijo al colegio. Esta es la hora del día a la que hacemos eso y, como todos los perros, está profundamente en sintonía con los ritmos de la jornada. De

hecho, no aparta los ojos de mí desde hace veinte minutos, instándome a pronunciar las palabras mágicas. Sabe que durante el trayecto no ocurrirá nada de especial interés, pese a la naturaleza voluble de los conductores de Miami. No se bajará del coche para correr. No verá a otros perros. Conduciremos, entraremos en el colegio, recogeremos a mi hijo y volveremos directamente a casa. Shadow es un perro inteligente y ya llevamos haciendo esto algún tiempo; sabe exactamente cómo serán las cosas. Así y todo, su reacción siempre es la misma: de entusiasmo incomparable. De euforia apenas contenible, acompañada frecuentemente de un ponerse él mismo la correa. Si yo exhibiese un entusiasmo así, podríais estar seguros de que en ese momento estaría viviendo el mejor minuto del mejor día de mi vida. Siempre que ocurre esto —y ocurre todos los días de colegio—, pienso: «¿Por qué yo no puedo sentirme así?». Muchos humanos supondrán que los perros se comportan así porque son estúpidos. Pero si eso es ser estúpido, yo me apuntaría sin dudarlo.

Veo algo más en la respuesta de Shadow: la capacidad de disfrutar con las cosas más pequeñas que tiene que ofrecer la vida. De amar tanto la vida, por lo que cada vez que pasa algo bueno, por ligeramente positivo que sea, uno siempre piensa: «Esto —¡esto!— es lo mejor que me ha pasado nunca». Lo cual no parece nada estúpido. La vida, como todos sabemos, puede ser cruel. De hecho, al final casi siempre será cruel. Encontrar semejante felicidad en las cosas más pequeñas parece un triunfo magnífico sobre la crueldad y la desesperanza. Un triunfo, en último término, sobre la vida. Con frecuencia me pregunto por qué yo no puedo triunfar también sobre la vida.

En todo esto existe una lección. Una lección que se repite todos los días de colegio —en la pedagogía perruna hay mucha repetición—, y es difícil pensar que esta no es sino filosófica. Es una lección sobre el sentido de la vida. Albert Camus, el gran filósofo existencialista, afirmaba que «no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía». Todas las demás preguntas de los filósofos, sostenía, solo son juegos. Esta cuestión es una forma de preguntar por el sentido de la vida. Camus pensaba que lo que hace que la vida merezca la pena es, precisamente, el sentido de la vida, así que, si se puede resolver lo primero, se habrá entendido bien lo último. Sin tan siquiera comprender que había una pregunta que responder,

Shadow la ha respondido, y lo ha hecho con una convicción que ni Camus ni yo somos capaces de lograr. Su respuesta es simple: «¡Todo!». Debo admitir que hay cierta falta de matiz, como en todas las respuestas caninas a preguntas filosóficas; la sutileza no es el punto más fuerte de los perros. De todas formas, hay algo claramente prometedor en la respuesta. Aunque no es que sea del todo correcta, se aproxima a lo correcto y apunta en la dirección general de una respuesta correcta. En otras palabras, es algo que proporciona una excelente materia prima con la que un simio inteligente y con matices puede trabajar de forma provechosa. Los perros son las personas con ideas; son creativos. Yo soy un currante simio de nivel bajo, solo estoy aquí para añadir los detalles.

El sentido de la vida dista mucho de ser el único intento perruno de abordar cuestiones filosóficas. Si se sabe mirar, veréis que opinan sobre cuestiones tales como la naturaleza de la consciencia, lo que significa ser moral, la libertad y su alcance y sus limitaciones, y la naturaleza de la racionalidad. Lo hacen sin esfuerzo, sin saber que están opinando de algo, y mucho menos en un debate filosófico. Más que pensar en las respuestas a estas preguntas, las viven. Y si hay algo que da vida a todas sus respuestas —que aúna todas esas respuestas en un todo unificado — es el amor. El amor a la vida y la acción. El amor es la piedra angular de cualquier filosofía canina: el amor y palabras similares, como la felicidad y el compromiso.

En la felicidad auténtica que encuentra incluso en las actividades más banales, Shadow demuestra un compromiso con la vida y la acción que a nosotros, los humanos, nos cuesta emular. El motivo es que nos pasó algo que hizo que fuésemos sustancialmente distintos de los perros; lo que podríamos considerar la gran divergencia. En esencia, no se trata de una divergencia biológica, aunque su origen se situaría, al menos en parte, en la biología. Se trata de una divergencia en la consciencia. Nuestra consciencia es muy distinta de la de los perros. Creemos que esto hace que seamos mejores, pero encuentro muy pocas pruebas que sustenten la verdad de esta afirmación, y sospecho que lo contrario es cierto. Esta divergencia nos ha arrebatado cierta felicidad; esto no quiere decir que no podamos alcanzar esa felicidad, pero sí es mucho más difícil. Para un perro, la felicidad es algo que consigue fácilmente, pero para nosotros es un logro que se consigue con esfuerzo, y en ocasiones es amargo.

Nosotros, los humanos, pensamos y pensamos y pensamos un poco más; no somos filósofos natos. Diseñamos respuestas para nuestras preguntas, y unas veces nos satisfacen durante un tiempo y otras veces no. La insatisfacción siempre acaba siendo nuestro destino. El tufo inconfundible de la duda impregna nuestros esfuerzos, y no es ninguna coincidencia que, cuando la filosofía nació en la antigua Atenas, nació de la duda. La filosofía de Sócrates se vio moldeada de manera decisiva por la idea de que él no sabía nada. Y cuando la filosofía renació durante la Ilustración, lo hizo en un estado de duda similar, esta vez la duda metódica de René Descartes. A la filosofía siempre le ha preocupado lo que sabemos porque, en el fondo, sospechamos que no sabemos gran cosa.

Los perros son filósofos natos. Lo que nosotros sabemos, si es que sabemos algo, lo sabemos a través del pensamiento; los perros, en comparación, saben a través de la vida. Y en la felicidad desenfrenada de los perros —en su amor a la vida y el compromiso absoluto con sus acciones que veo reflejado hoy con tanta dicha en Shadow—, podemos hallar respuestas a muchos de los problemas tradicionales de la filosofía. En el poema «La colina de los helechos», la oda a su infancia, Dylan Thomas escribió que el tiempo lo mantenía tierno y moribundo aunque cantara en sus cadenas como el mar. El tiempo nos mantiene a todos tiernos y moribundos, a perros y humanos por igual. Pero, a diferencia de nosotros, los perros no se olvidan nunca de cantar. De eso habla este libro.

1

LA PIEDRA DE SHADOW

A Sísifo hay que imaginarlo feliz.

ALBERT CAMUS,
El mito de Sísifo

Cada mañana, Shadow y yo salimos por la puerta del fondo del jardín y vamos hasta la orilla del canal que discurre por detrás de nuestra casa. Lo llevo con la correa durante los primeros segundos, mientras me aseguro de que no hay nadie cerca. Es mejor evitar sorpresas, como la aparición inesperada del bulldog americano que vive al lado, al que de vez en cuando Shadow muestra una violenta antipatía que es mutua. Mientras me dispongo a soltarlo, mueve la cabeza y los hombros a un lado y a otro, con un entusiasmo excesivo que no puede contener. Después sale corriendo, como una bala. Hacia el norte. Cien metros. Doscientos. Trescientos. Cuatrocientos. Antes de detenerse despacio, darse la vuelta y volver al trote conmigo. A medida que se acerca, su ritmo aumenta poco a poco, cada zancada más larga y veloz que la anterior. Llega donde estoy. Y me deja atrás. Va hacia el sur. Cien metros. Doscientos. Quizá trescientos, depende de cómo se sienta. Últimamente rara vez llega a los cuatrocientos en ese segundo tramo. Ninguno de los dos es tan joven como antes. Al cabo, se para, describe un amplio giro y vuelve conmigo contoneándose.

Todos somos inmigrantes aquí, en este canal de Miami. Yo soy del Reino Unido, pero este es mi decimosexto año de sol en el sur de Florida. Shadow ha vivido aquí seis de esos años. Nació en la pequeña ciudad de Homburg, cerca de Saarbrücken, en el oeste de Alemania. Sus antepasados, sin embargo, eran originarios de más al este, puesto que es un pastor alemán de trabajo de Alemania del Este. Como es habitual en este tipo concreto de perros, es grande para ser un pastor alemán,

mide unos setenta y cinco centímetros de altura a la cruz y pesa poco menos de cuarenta y cinco kilos. Parece completamente negro, pero si se mira con atención, entre los dedos, se ve que el pelaje es marrón claro, lo que hace que, técnicamente, sea bicolor. Por motivos que explicaré a grandes rasgos más adelante, no recomendaría a nadie que se acercara lo suficiente para mirar entre los dedos.

Los otros emigrados de esta orilla son las iguanas —iguanas verdes—, originarias de América del Sur y Central. Ellas son el motivo de la frenética carga arriba y abajo a la que Shadow se lanza por el canal. Después, con el sofocante calor de la tarde, las iguanas buscarán zonas soleadas para calentarse, pero a esta hora de la mañana, cuando no es ni pronto ni tarde, festonean las orillas, colocadas a intervalos semirregulares. En la incursión al norte inicial de Shadow, es posible que haya unas treinta o cuarenta iguanas en fila con unos diez metros de separación entre sí; el equivalente meridional es menos predecible, puesto que, para entonces, las iguanas presentirán que está pasando algo y habrán tomado las precauciones necesarias. Cuando los estruendosos pasos de Shadow se acercan a una distancia inaceptable, las iguanas se lanzan al agua sucesivamente, una detrás de la otra. En la década de 1930, el director de Hollywood Busby Berkeley diseñaba famosas coreografías acuáticas. En uno de los números, las bailarinas, situadas en fila al borde de una piscina, se lanzaban al agua de lado, una tras otra. El efecto visual general era como la apertura de uno de esos anticuados abanicos. En conjunto, las iguanas logran algo sumamente parecido a este icónico despliegue de los inicios hollywoodienses, solo que un poco más *reptiliano*, claro está.

El resultado de los decididos esfuerzos de Shadow es que, cada mañana, montones de iguanas se exilian al otro lado del canal. Durante el paseo de después de comer, Shadow va dando botes por su lado del canal, mirando con mala cara a los cientos de iguanas que ahora toman el sol en el otro lado, lo característico a esta hora, como si dijese: «Oh, sí, será mejor que os quedéis ahí». Pero aunque es posible que recuerden lo sensato que es hacer eso durante el día, la noche es tiempo de olvido para las iguanas. Por la mañana habrán regresado a la orilla del canal de Shadow, y este teatrillo se repetirá hasta el más mínimo de los detalles.



Este drama que se desarrolla a diario es claramente sisífeo. En la mitología griega, Sísifo era un mortal que ofendió a los dioses y pagó por ello con una tarea monótona que se repetía eternamente. En vida, en general se tenía a Sísifo por un cliente difícil y desagradable. Al parecer, la muerte no lo cambió mucho. Tras convencer a los dioses de que le permitiesen regresar a la tierra para transmitir un mensaje urgente —básicamente reprender a su mujer por no haberle organizado un funeral apropiado—, Sísifo se negó a volver al inframundo. El castigo que le impusieron los dioses fue ingenioso y severo. Sísifo fue condenado a hacer rodar una enorme piedra hasta la cima de una colina. Cada vez que llegaba arriba —después de quién sabe cuánto esfuerzo agotador—, la piedra rodaba de nuevo hasta abajo. Tras seguirla, él tenía que empezar a subirla de nuevo. Y eso era todo para Sísifo, durante toda la eternidad.

El más allá de Sísifo es lo que se entiende generalmente como la perfecta encarnación de una vida sin sentido. Si bien versiones convencionales del mito resaltan la inmensidad de la piedra y el agotador esfuerzo que tenía que hacer Sísifo para avanzar un solo paso, ello no capta la verdadera mezquindad del castigo. Imaginemos, por ejemplo, que la enorme piedra se sustituye por un guijarro pequeño, uno que Sísifo pueda llevar fácilmente en la mano o en el bolsillo. De este modo, su tarea sería menos onerosa, pero dudo que la canallada fuese mucho menor. Así y todo, debería volver cada vez al pie de la colina y comenzar su tarea de nuevo. La crueldad del castigo se deriva no de su dificultad, sino de su inutilidad. Haga lo que haga, Sísifo nunca tendrá éxito, porque no hay nada en su tarea que cuente como éxito o como fracaso. Tanto si llega a la cima como si no, la piedra siempre bajará rodando hasta el pie de la colina, donde él tendrá que comenzar de nuevo. Sísifo sube la piedra a la cima solo para poder volver a hacerlo otra vez. Y otra. Y otra...

En su descripción de la falta de sentido como una actividad repetitiva que tiene por objeto únicamente la perpetuación de la misma, el mito de Sísifo suele considerarse una alegoría de la vida humana. En un día cualquiera, es posible que un humano cualquiera se despierte, se enfrente a la rutina de ir al trabajo como cada día, se suba hoy al mismo tren al que se ha montado infinidad de días antes, llegue a una oficina donde, pequeños detalles aparte, hoy hará lo mismo que hizo ayer y hará mañana. ¿El resultado de todo esto? Probablemente muy poca

cosa. Cualquier logro no tardará en verse borrado por la implacable marea del tiempo. Durante toda esa jornada laboral, la salida del trabajo, el regreso a casa, las ocho horas o más de en medio, esa persona estará rodeada de otras personas que harán básicamente lo mismo, con el mismo resultado o la falta de este. Tal vez esas personas sean felices o tal vez no, pero lo harán de todas formas. Quizá en casa las esperen parejas e hijos, unos hijos que un día crecerán y harán las mismas cosas que sus padres, con los mismos resultados, su vida una mera variante notacional de la de sus predecesores. Cada paso que Sísifo da colina arriba es como un día en la vida de una de esas personas. En este sentido, todos somos Sísifo. La única diferencia es que Sísifo vuelve al pie de la colina, mientras que nosotros dejamos esa tarea a nuestros hijos (si los tenemos).

El mito de Sísifo, por tanto, supone un serio desafío a la idea de que la vida humana puede tener sentido. Una vida sisífea da la impresión de no tener sentido, y nuestra vida da la impresión de ser sisífea. Ante este desafío podemos negar que nuestra vida sea sisífea o podemos negar que una vida sisífea sea necesariamente una vida falta de sentido. Shadow, tal vez más que nadie, me ha convencido del poder y las posibilidades de la segunda opción.

Cada mañana, Shadow expulsa a las iguanas a la orilla de enfrente. A la mañana siguiente estas habrán regresado y Shadow tendrá que volver a intentarlo de nuevo. Las iguanas son la piedra de Shadow. Pero no solo da la impresión de que esta es una de las partes más placenteras de la vida de Shadow, sino que también, mi intuición me convence de ello, es una de las partes con más sentido. Prácticamente todo el que ha pensado en esto nos dice que no es posible que tenga sentido una vida sisífea, definida por una actividad repetitiva que tiene por objeto únicamente su propia repetición. Pero si Shadow está en lo cierto, puede que sí lo tenga. En este caso la respuesta al desafío de Sísifo es el infatigable entusiasmo de un perro. Encontrar sentido a la vida nos resulta difícil, pero para los perros es fácil. Las consecuencias de esta percepción son profundas e inquietantes.



Es posible que todos seamos inmigrantes en las orillas de este canal, pero las iguanas no tienen papeles y, debido a ello, a menudo reciben un trato duro por parte de las autoridades locales. Están catalogadas como «invasivas», lo que significa que son una especie no autóctona

que está dañando el ecosistema local. Esta es una acusación desagradable y profundamente irónica donde las haya, puesto que la vierte la especie invasiva primera y más consumada con diferencia. Salimos de África y lo invadimos todo, y ahora se lo ponemos fácil a otras especies invasoras dejando que se suban a nuestros barcos y aviones. Las iguanas se ven sujetas esporádicamente a distintos intentos de exterminación, casi siempre por envenenamiento. Es una empresa triste e inútil, sisífea a su manera. En cuestión de semanas, los efectivos se habrán repuesto, llegados desde barrios circundantes. Pero esas semanas que median entre la extinción y la restauración locales son duras tanto para mí como para Shadow, aunque debo admitir que por distintos motivos.

Por mi parte, me gustan nuestras iguanas. He dado nombre a algunas de ellas. En la generación más reciente están Cocky, que tiene un umbral de huida muy alto, siempre es la última y más reacia a refugiarse en el canal; Bolt, al que se le ve un virote de ballesta asomando en el lomo. No parece que lo ralentice mucho. En una ocasión hice un intento poco entusiasta de cogerlo para verlo bien o quizá incluso quitarle el virote, pero no pude acercarme. También está Stripey, una iguana rayada, y la más impresionante: Big Poppy, que mide ¡más de un metro y medio de largo! La primera vez que la vi con el rabillo del ojo, durante un instante, pensé que era un caimán. Me dio un buen susto. Después de cada envenenamiento, cuando llega el flujo de nuevos inmigrantes, yo, un Adán desanimado en su jardín del Edén, debo empezar de nuevo mi tarea de dar nombre a los animales.

Sin embargo, cualquier tristeza que pueda sentir yo no es nada en comparación con la devastación que sufre Shadow. La primera mañana que sigue al gran envenenamiento para él siempre es de perpleja desolación. Su carga inicial hacia el norte da comienzo con su habitual drama y pompa, pero va perdiendo fuelle poco a poco, en cuanto se da cuenta de que nada huye de él y no hay zambullidas despavoridas en el agua. Intenta cambiar las cosas un poco: una carga aleatoria aquí, un pequeño esprint allá, para ver si molesta a algún animal que se haya escondido. En vano. Al final me lanza una mirada inquisitiva, como hacen los perros cuando se topan con un problema que no pueden solucionar. El resto del paseo matutino, Shadow se limita a hacer las cosas por inercia, un pobre eco de lo que suele ser. Es como si alguien le robase la piedra a Sísifo en plena noche. Pero cuando despertara, en

lugar de alegrarse, como podríamos pensar justificadamente que sucedería, cayera en la desesperación. Quitarle la piedra a Shadow no genera dicha, sino un profundo dolor existencial. Es como si, contrariamente a lo que pensábamos, la piedra de Sísifo resultara ser no su maldición, sino su felicidad.

¿Qué es lo que diferencia a Shadow y a Sísifo para que básicamente la misma vida —una vida con la misma forma y el mismo objetivo en general— posiblemente rebose de sentido cuando la vive el primero y esté completamente desprovista de sentido cuando la vive el segundo? Una respuesta obvia, quizá simplista, sea que Shadow es feliz, mientras que Sísifo no. Pero esta es solo una parte, relativamente pequeña, de la historia. Después de todo podemos encontrar maneras de hacer que Sísifo sea feliz sin imbuir su existencia de ningún sentido. Imaginemos, por ejemplo, que los dioses decidieran conceder a Sísifo una pizca de misericordia. La piedra, la colina, el trabajo interminable e inútil seguirían siendo algo innegociable por parte de los dioses, pero la misericordia de estos residiría en cambiar la actitud de Sísifo con respecto a estas cosas. Lejos de odiarlas, como hemos de suponer que las odiaba en la versión estándar del mito, Sísifo —debido a la intervención divina— ahora las adora. Nunca es más feliz que cuando hace subir enormes piedras por pronunciadas laderas, y los dioses le han ofrecido el cumplimiento de ese extraño deseo durante toda la eternidad.

Creo que es innegable que Sísifo sería mucho más feliz con esta versión del mito. Hay quien podría pensar que esto convierte eficazmente su castigo en una recompensa, o en algo más parecido a una recompensa. Pero no significa que su vida tenga más sentido. Al contrario, se podría argumentar que su vida ahora tiene menos sentido incluso. En la versión estándar del mito, es posible ver en Sísifo cierta nobleza. Unos seres poderosos y crueles le han impuesto su desalentador destino. Él no puede hacer nada para cambiarlo, ni siquiera morir. Entiende lo desesperanzado de su situación, lo inevitable e ineludible del aprieto en que se encuentra. Sin embargo, en su desprecio hacia los dioses que le han impuesto ese destino, y en su negativa a que los unos o lo otro lo venzan, dota a su vida de una suerte de dignidad trágica y brutal. Tal vez fuera esto lo que el filósofo existencialista Albert Camus tenía en mente cuando concluyó su ensayo *El mito de Sísifo* con la afirmación —o tal vez fuese un consejo— de que «A Sísifo hay que imaginarlo feliz».

Ya fuera o no esto lo que pretendía Camus, esa dignidad brutal se pierde en esta reinterpretación de un Sísifo feliz. El Sísifo digno se ve sustituido por un Sísifo iluso, una versión bastante más tonta de Sísifo que el que habita el mito tradicional.

Reinterpretar el mito de esta manera pone de marcado manifiesto el contraste existente entre la felicidad de Shadow y la del iluso Sísifo, engañado por los dioses. La felicidad de Sísifo no forma parte de quién o de lo que es; no sale de él, sino de los dioses. La felicidad de Shadow, en cambio, es una felicidad que se origina en lo más profundo de su naturaleza, que emana de ella. No me cansaré de resaltar cuán importante llegará a ser este punto.



No es casualidad que una parte tan importante de la vida de Shadow esté unida a la orilla del canal próximo a nuestra casa. Es un lugar aislado, donde no es probable que nos tropecemos con nadie. Y, si lo hacemos, lo veremos venir desde lejos. «El carácter es el destino», como señaló en su día mi filósofo presocrático preferido, Heráclito de Éfeso. El carácter de Shadow está dominado por un rasgo destacado: la *agresividad*. Sinceramente, a lo largo de toda una vida vivida con perros, nunca he visto nada igual. Sin duda confío en que ello no se deba a algo que hice yo. No lo creo: que yo recuerde, siempre ha sido así desde que lo conozco. Cuando era un cachorro de tres meses y solo llevaba viviendo con nosotros un par de días, lo llevé a mi despacho en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Miami. Lo primero que hizo fue arremeter contra el perro de mi compañero, James (llamado así por el filósofo y psicólogo William James), un sharpeagle (es decir, un cruce de shar-pei y beagle). Tuve que apartar a Shadow, tras lo cual también me mordió a mí. Tres meses y ya con serios problemas de control de la ira. Es posible que los motivos residan en su historia, que, como todas las historias personales, empezó mucho antes de que él naciera.

Shadow procede de una larga estirpe de *Schutzhunde*: perros guardianes. La palabra *Schutzhund* denota tanto un tipo de adiestramiento al que se puede someter a un perro como al perro que ha completado con éxito dicho adiestramiento. El adiestramiento en sí es un poco como artes marciales para perros. Engloba tres elementos: obediencia, rastreo y protección, y la prueba *Schutzhund* consta de tres niveles: *Schutzhund* 1, 2 y 3, de los cuales el 3 es el superior. Tengo el

pedigrí de Shadow, que se remonta a sus tatarabuelos. De los treinta y dos perros que forman parte del árbol genealógico, treinta y uno eran *Schutzhund* 3. El restante, la oveja negra vaga de la familia —sí, estoy hablando de ti, Haifa vom Schotterhof—, era S*chutzhund* 2.

Resulta dudoso que el linaje de *Schutzhund* de Shadow explique su agresividad, sin duda no por sí solo. Si acaso, es posible que lo cierto sea lo contrario. Algunos profesionales expertos en perros guardianes —los que compran y adiestran perros para realizar labores de guardia — opinan que tal vez el programa *Schutzhund* incluso podría haber mitigado la agresividad de Shadow. Hay quien dice que *Schutzhund* ha echado a perder al pastor alemán como seria promesa de protección. La teoría es que el componente de obediencia del *Schutzhund* tiene un efecto negativo en el perro verdaderamente agresivo, puesto que un perro así jamás toleraría la parte de obediencia del adiestramiento, o al menos no todos sus aspectos. Puesto que lograr al menos el *Schutzhund* 1 es un requisito para que se permita la cría de pastores alemanes con papeles en Alemania, estos detractores creen que, a través del programa *Schutzhund*, la agresividad se ha ido arrancando poco a poco del acervo génico. En su lugar, esos mismos profesionales expertos en perros guardianes ahora tienden a comprar pastores holandeses, una categoría semiamorfa que incluye al belga malinois y al más típico perro pastor holandés de pelaje corto y duro. No sé si esta valoración del programa *Schutzhund* es correcta, pero, si lo es, estoy seguro de que a Shadow no le llegó la circular.

Es posible que resulte más relevante el hecho de que su origen se sitúe específicamente en Alemania del Este. Muchos piensan que los pastores alemanes de trabajo de Alemania del Este son más adecuados para la policía y el ejército que para el hogar. Por ejemplo, la K9 University of Chicago (sea lo que fuere) nos cuenta que dichos perros «a menudo son perros policía, perros del ejército y perros de búsqueda y rescate. Esta clase de pastor alemán es muy inteligente, pero puede ser agresivo con los desconocidos. Suelen ser mejores perros de trabajo o guardianes que mascotas». Esto me parece de lo más acertado, y tengo entendido que muchos miembros de la gran familia de Shadow de hecho trabajaron en esos campos. Tal vez a Shadow le hubiese ido mejor también así. Cuando fui consciente de esa posibilidad, era demasiado tarde. Ya era un miembro de la familia sumamente querido y, por

paradójico que pueda resultar para un perro tan agresivo, devolvía ese amor a montones.



Los adiestradores de perros distinguen entre dos formas de agresividad: *activa* y *reactiva*. La agresividad activa, también conocida como *instinto de presa*, es la responsable de las cargas diarias de Shadow canal arriba y canal abajo para perseguir iguanas... y patos y, en distintos momentos del año, garcetas, ibis, buitres y otros animales. Los buitres de invierno son de sus preferidos, sobre todo cuando están en el suelo, agrupados alrededor de un esqueleto. Nunca he visto a Shadow más feliz que cuando arremete contra una de esas bandadas posadas —cuanto más grandes las aves, mejor— y hace que salgan volando hacia todas partes. En esos momentos me recuerda a la famosa respuesta que dio Conan el Bárbaro a la pregunta filosófica que le planteó su maestro: «¿Qué es lo mejor en la vida?», que al parecer capta muy bien la actitud de Shadow hacia los buitres: algo así como aplastar a tus enemigos, verlos derrotados ante ti y oír el lamento de sus mujeres. A menudo incluso basta con un congreso aéreo para que se vuelva loco. Sabe lo que son. Y el que diga que los perros no son capaces de mirar hacia arriba no ha visto a Shadow escudriñar el cielo.

Desde la perspectiva de un adiestrador de perros, no hay nada mejor que la agresividad activa, ya que esta le ofrece los medios para educar al perro al proporcionarle una fuerte motivación para aprender. Con un perro así, no llegaremos muy lejos a base de premios de comida. Lo que en realidad quiere es algo que perseguir: una pelota, un *frisbee*, cualquier cosa que se mueva de manera que imite, aunque sea vagamente, a una presa. Así es como enseñé a obedecer a Shadow: el *modus operandi* estándar de *Schutzhund* es empezar con comida y pasar a cosas perseguibles inanimadas. Las cosas perseguibles animadas que se alinean a la orilla del canal son la etapa final de su educación. Después de que los arranques iniciales lo hayan moderado un poco, a veces también utilizamos a las iguanas en otros aspectos de su adiestramiento. Un «junto», un «sentado», un «tumbado» o incluso un «tumbado» más largo cerca de una desconcertada iguana, tirante, tensa y preparada para lanzarse al canal que la espera, siempre resultan útiles para mantener a Shadow al día en lo que respecta a las exigencias de la obediencia. Y la subsiguiente puesta en libertad —una alegre oda a la potencia— es algo digno de ver.

Si la agresividad activa es excelente a efectos de adiestrar la obediencia, la otra clase —la *agresividad reactiva*— resulta mucho menos útil. La noción de *intrusión* reúne muchas de las variopintas formas que adopta la agresividad reactiva: alguien se ha acercado demasiado al estímulo detonante: la comida (u otro recurso, como un juguete), la familia o el territorio. La reactividad de Shadow al parecer es fundamentalmente territorial, pero el territorio, para él, es un festín móvil. Su territorio es cualquier lugar en el que se encuentre él. No se saldrá de su camino para invadir el territorio de otro, pero si alguien invade el suyo sin permiso —y si ese alguien no es un miembro de la familia nunca obtendrá el permiso—, atacará, sin concesiones y a veces con poca advertencia obvia.

Hemos convertido esta propensión suya en juegos. Siempre agradece que me ocupe de que alguien aparezca con un mono a prueba de mordeduras, aunque esto es algo reservado para ocasiones especiales, como los cumpleaños. Sin embargo, el juego cotidiano preferido de Shadow cuando todavía era un perro joven —de seis a dieciocho meses de edad— era uno al que jugaba con algunos miembros, más valientes, del alumnado de la Universidad de Miami, donde imparto clase. Por aquel entonces solía llevarme allí a Shadow. Él se tumbaba delante mientras yo daba mis clases, lanzando miradas amenazadoras a los estudiantes. Os garantizo que nadie se quejaba de la nota que le ponía. Desde entonces —y el día que se implantó esta medida fue un día muy triste para Shadow—, a los perros se les ha prohibido la entrada en los espacios cubiertos de la universidad. Irónicamente, esto no tuvo nada que ver con Shadow. Las alergias fueron las razones que alegaron. Creo que soy alérgico a cada árbol, arbusto, flor y brizna de hierba de ese notablemente arbóreo campus —mis senos nasales sin duda sostienen que es así—, pero nadie habla de cortar todas esas cosas por mí. Prohibir la entrada de Shadow por las alergias es un poco como encerrar a Al Capone por evasión de impuestos. Funciona, pero es olvidarse de lo importante. Si la universidad quería un motivo más urgente y respetable para establecer esta nueva norma, lo único que tenía que hacer era ir a mi clase de Existencialismo, PHI 381, los martes y los jueves, a eso de las 15.15.

Cuando la clase terminaba, algunos de los estudiantes más osados solían ayudarme con el adiestramiento de Shadow. Yo lo llevaba con la correa (obviamente), y un estudiante que se hallaba a una distancia

segura daba un paso firme hacia el perro, estampando el pie delantero dramáticamente en el suelo. Shadow se abalanzaba directo hacia el estudiante, con los dientes a poca distancia de él —cerrándose en el aire cerca de su garganta—, ya que la correa desempeñaba su crucial cometido. Acto seguido, yo intervenía deprisa con la orden *«Platz!»* —«¡tumbado!»—, tras lo cual, lo crea uno o no, él se tumbaba obedientemente. Yo lo felicitaba. Lo repetíamos hasta que se cansaba o hasta que los estudiantes tenían que ir a su siguiente clase. Sinceramente, creo que para Shadow la orden *«Platz»* era un alivio. Tal vez su historia biológica le hiciese sentir que debía atacar, pero creo que le caían bien los estudiantes —si es posible que alguien pueda caer bien desde la desconfianza— y en realidad no quería morderles. Sin duda daba la impresión de que tenía ganas de recibir ese adiestramiento improvisado. Sabía exactamente lo que iba a pasar después de clase y, a medida que esta iba avanzando, se veía que él cada vez estaba más entusiasmado.

Esta actividad que practicaba en el aula es un ejemplo de lo que se conoce como *proofing*: en este caso se trata de asegurar que se mantiene la orden de «tumbado». Habéis enseñado al perro a que se tumbe. Estupendo. Ahora debéis aseguraros de que se tumbará o se mantendrá tumbado siempre que haga falta. Mis clases, de una hora y quince minutos, suponían que Shadow se mantuviese tumbado durante todo ese tiempo, bajo presión o con distracciones. Un alumno llega tarde a clase —una infracción que se castiga con el desmembramiento, en lo que a Shadow respecta—, pero es una pena: tiene que seguir tumbado. Los ejercicios de después de clase con los alumnos tenían por objeto enseñarle a tumbarse cuando está muy enfadado. Cuando cuento esto, a menudo la reacción es: ¿por qué le estabas enseñando a ser rabioso? Lo cierto es que no le estaba enseñando a ser nada, tan solo me estaba valiendo de lo que ya era con vistas a controlarlo y, preferiblemente, a suavizarlo. Shadow ya mostraba una agresividad reactiva, y lo que yo estaba intentando hacer era asegurarme de controlar sus expresiones más dañinas.

Continuamos con ese trabajo todos los días en la orilla del canal. Cuando Shadow se libera de las cargas al norte y al sur, pasamos a trabajar con las órdenes de sentarse y tumbarse, tumbarse durante un periodo de tiempo largo, tumbarse en movimiento (sin duda, esto hay que mejorarlo) y acudir a mi llamada. El proceso de *proofing* lo

proporciona de manera natural la fauna local. Los patos a veces son muy útiles. No quiero que Shadow mate patos. Tampoco quiero que mate iguanas, pero estas no me preocupan: son demasiado rápidas y él nunca las coge. La mayor parte del tiempo tampoco tengo que preocuparme por los patos, porque estarán plantados en la orilla del canal, listos para levantar el vuelo cuando Shadow cargue contra ellos. De vez en cuando, sin embargo, es posible que una familia de patos criollos salga de los arbustos y Shadow se encuentre entre ellos y el refugio que supone el canal. Lo tendrían encima antes de que pudieran iniciar su más bien torpe y prolongado despegue. En momentos así, de pronto *«Platz!»* pasa a ser la palabra más importante en el universo de esos patos. Hasta el momento ha funcionado. Me complace decir que, al igual que en la Universidad de Miami, ningún animal ha sufrido daños durante las sesiones de adiestramiento en nuestro lado del canal.

En esos casos, la estrategia ha sido utilizar la agresividad activa de Shadow para proporcionarle la disciplina que evitará que exhiba los peores excesos de su agresividad reactiva. Por desgracia ha resultado ser una estrategia con fallos y, sin duda, con limitaciones. He acabado dándome cuenta de que no es posible ocultar la agresividad reactiva tras la obediencia, y las limitaciones de este intento quedarán demostradas con claridad en determinadas situaciones, sobre todo en encuentros cercanos. Por ejemplo, la humillación anual en el veterinario del lugar. No hay *«Platz»*, *«Sitz»* o «aquí» que valgan cuando la intromisión de alguien en su órbita es tanta. Así que, cuando llega el momento de la revisión anual o de ponerle alguna vacuna, me traeré a casa a un Shadow fuertemente sedado y con bozal. «Buenos días. Supongo que hacemos como siempre, ¿no? Yo lo sujeto y usted le da el pinchazo.»

Hay quien consideraría que Shadow es un perro dañado, un ejemplar defectuoso de su especie, pero yo no lo veo así. Lo que creo es que es un muy buen ejemplar de una determinada clase de perro: un pastor alemán de trabajo de Alemania del Este, profundamente paranoico y claramente peligroso. Lo cual tiene algunas ventajas. Como me han dicho algunos adiestradores de *Schutzhund* del lugar —cuyos perros a menudo no son muy distintos de Shadow en cuanto a carácter—: es Miami. Hay una línea muy fina entre un perro amigable y un perro robado, y a veces uno se convierte en el otro, sobre todo cuando un perro con el nivel de adiestramiento en obediencia de Shadow se puede

vender por más de veinte mil dólares. Es más, ama a su familia con una intensidad que he visto en pocos perros. Estoy convencido de que nos protegería con su vida. Con todo, mi incapacidad de solucionar el problema de la reactividad es un gran fracaso por mi parte, quizá el mayor como adiestrador de perros. El resultado de este fracaso es que la vida de Shadow es mucho más reducida que la de los demás perros que he tenido. Me da pena por él y hace que me sienta no poco culpable.



Solía llevar a Shadow a parques caninos cuando era más joven, antes de que la testosterona empezara a dejarse notar y él comenzara a pelearse con cada macho con el que se encontraba y a comportarse de un modo desagradable en general con las hembras. Ya entonces presentaba una pronunciada territorialidad. Si, por ejemplo, decidía que un banco estaba en su territorio, lo marcaba como tal orinándolo. Si por casualidad había alguien sentado en ese banco en ese momento, este hecho no lo frenaba. Shadow hizo esto tres veces. Tres veces en un mes.
Al final, debido a este proceso de desgaste —en gran medida variantes del tema pelearse, aparearse, orinar encima de personas—, los lugares que Shadow podía visitar sin problema poco a poco se vieron reducidos. Los demás perros que hemos tenido estaban integrados por completo en nuestra vida. Si salíamos a comer, nos asegurábamos de que el restaurante permitiese la entrada a los perros. Si viajábamos —por vacaciones o a veces incluso por trabajo—, nuestro perro o perros también iban. Una vez tuve un perro lobo, Brenin, que emigró de Estados Unidos a Irlanda conmigo y después me acompañó por los distintos países del norte de Europa. También estuvieron Nina, una mezcla de pastor alemán y malamute, y Tess, la hija de Brenin, que fueron perros de dos países, pues pasaban el tiempo entre Inglaterra y Francia, antes de que volviéramos sobre los pasos de Brenin y cruzásemos el Atlántico. En 2013, cuando estaba inmerso en la gira de presentación de un libro por distintas partes de Europa, toda mi familia voló conmigo desde Estados Unidos, incluido Hugo, nuestro pastor alemán. En YouTube se lo puede ver sentado conmigo en el escenario durante algunas de las charlas. (Si hubiese sido Shadow y no Hugo, probablemente se habría pasado el tiempo desarrollando planes precisos e individualizados para matar a todos y cada uno de los asistentes.) Esa no fue ni la primera ni la última vez que Hugo voló a Europa. Soy un experto autodidacta en llevar a perros de gran tamaño

de Estados Unidos a Europa y de vuelta a casa durante las vacaciones de verano. No es tan caro si sabe hacerse. He estado con mis perros a la puerta de algunos de los mejores museos, monumentos y galerías del mundo, con la correa en la mano, mientras los demás miembros humanos de la familia se cultivaban dentro. A Shadow se le ha negado todo eso debido a su agresividad. Y como se le ha negado a Shadow, también se nos ha negado a nosotros. Puede que sea paranoico y agresivo, pero lo queremos, y no lo dejaremos en una guardería canina mientras nosotros nos vamos a alguna parte sin él. Eso suponiendo que alguna guardería lo aceptase, lo cual es poco probable. Salir a comer y viajar han sufrido un parón temporal. El carácter es el destino. Heráclito podría haber añadido que los destinos con frecuencia están entrelazados.

Las indiscreciones reactivas de Shadow han reducido de manera drástica los límites de su mundo y han moldeado de manera crucial la forma de los días de su vida. La orilla del canal que discurre detrás de nuestra casa es uno de los pocos lugares que le quedan. Sigo corriendo con él por las calles cuando mis rodillas me lo permiten. Cuando no, Shadow podría tirar de mí en bicicleta por esas mismas calles, quemando kilómetro tras kilómetro. Sin embargo, el canal es el sitio al que más va, porque es el único por el que puede correr libre, correr hasta que el corazón está a punto de estallarle, y donde puede expresar lo que de verdad es activamente, agresivamente. Si no pudiera hacer eso, su alma moriría. El carácter es el destino, y para nadie es eso más cierto que para Shadow. Esta orilla del canal estuvo esperando a Shadow durante toda su vida, igual que la piedra estaba esperando a Sísifo.



La agresividad reactiva de Shadow ha reducido los límites de su mundo y lo ha traído a este país liliputiense de iguanas verdes y buitres negros, patos criollos, gansos del Nilo, garcetas e ibis, garzas, serpientes y tortugas; incluso manatíes, a primera hora de la mañana. Un mundo fértil, gratificantemente lleno de cosas que perseguir, pero pequeño, así y todo, y claramente sisífeo. Este es el precio de su reactividad, pero la agresividad activa es tan parte de Shadow como la reactiva. En esta agresividad activa, su vida encuentra una suerte de redención. A través de su agresividad activa —dirigida contra iguanas o cualquier otro espécimen de la fauna local que esté disponible en ese momento—

encuentra sentido incluso en la más sisífea de las vidas. A diferencia de Camus y Sísifo, no me hace falta *imaginar* la felicidad que experimenta Shadow en esta orilla. Su felicidad es palpable. La veo con la misma claridad con la que me veo la mano. Y a diferencia de nuestro escenario alternativo en el que a Sísifo lo hacen feliz los dioses al intervenir para cambiar su actitud hacia su interminable tarea, esta no es una felicidad falsa. No es una felicidad impuesta externamente o ideada por otros. Es una felicidad que nace de lo más profundo de su naturaleza, una felicidad que se deriva de lo que es en esencia y que confiere sentido a sus trabajos sisífeos. El sentido en la vida no es complicado. Es la felicidad auténtica. Eso es todo cuanto es. El sentido de la vida surge cuando lo que uno es y lo que uno hace coinciden. Surge cuando no hay ninguna fisura entre la identidad y la acción; cuando no hay nada que separa lo que uno es y lo que uno hace. En una fisura es posible que aparezca la duda. Las acciones resultantes no serían puras, sino más bien turbulentas. Las acciones de Shadow son puras, tan níveas como *les neiges d'antan*.

Shadow ha demostrado que una vida puede tener sentido aunque carezca de un significado o de un propósito externos y tenga como objetivo únicamente su repetición. Aunque por suerte no sabe que existe semejante desafío, Shadow ha respondido con firmeza al desafío de Sísifo. El problema estriba en que es una respuesta que solo un perro puede entender. El sentido es algo que Shadow logra en su vida sin tener que realizar ningún esfuerzo, tan fácil como respirar. Pero nuestra vida crece en suelos pobres y en barrancos tan estériles como las rocas que encontramos en ellos: terrenos difíciles para que el sentido arraigue en ellos. El sentido, para nosotros, es un logro conseguido con esfuerzo y que rara vez se alcanza. Si se juzga por el sentido que tiene, la vida de Shadow eclipsa a la mía.

Esta es la idea que motiva las siguientes páginas. Si esta fuese tan solo una peculiaridad de uno de nosotros o de los dos —si la vida de Shadow tuviese un sentido excepcional o la mía estuviese excepcionalmente falta de sentido—, esto resultaría interesante solo como rareza. Pero ninguno de los dos es un caso aparte. Creo que, por lo general, la vida de los perros tiene más sentido que la nuestra. Este libro pretende averiguar por qué esto es así; por qué ha de ser así, de hecho.

2

LA VIDA SIN EXAMEN

Y si por otra parte os dijese que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida y conversar sobre todas las demás cosas que han sido objeto de mis discursos, ya sea examinándome a mí mismo, ya examinando a los demás, porque una vida sin examen no es vida, aún me creeríais menos.

PLATÓN, *Apología de Sócrates*

Shadow se lanza al aire como si fuese un pájaro. Y entonces recuerda que solo es un perro. Al igual que el Coyote cuando se da cuenta de que sus patas ya no tocan el suelo, Shadow primero mira abajo y, acto seguido, cae al canal que espera. En este recuerdo, Shadow todavía es joven —faltaban unos meses para su primer cumpleaños—, no es el perro viejo que duerme a mis pies mientras escribo estas palabras. En su intentona de suplantar a un ave, Shadow tan solo sigue los pasos, mejor dicho, el batir de alas, de dos aves que sí lo son: gansos del Nilo marrones que, fracciones de segundo antes de que Shadow salte, han levantado sensatamente el vuelo en la orilla oeste del canal y ahora están en la este. Da la impresión de que expresan ruidosamente su desaprobación del comportamiento de Shadow. O puede que se estén riendo de él. Los gansos del Nilo hablan mucho más que la mayoría de los demás gansos, y me da la sensación de que gran parte de lo que tienen que decir es más bien negativo.

La orilla es casi vertical y el agua está casi dos metros más abajo, probablemente se acerque a los dos metros y medio este día en concreto, ya que han drenado los canales en previsión de la llegada del huracán Irma dentro de unas treinta y seis horas. He pasado un par de días colocando persianas antihuracán y me espera un largo éxodo al norte, así que no tengo tiempo para esto. Sin embargo, Shadow no va a salir de donde está por su cuenta. Voy a tener que bajar y sacarlo por el cogote. Bajar por la orilla infestada de serpientes mocasín de agua

hasta (si bien solo en raras ocasiones) el agua habitada por caimanes. Suena espantoso, pero a estas alturas ya me he acostumbrado. Todavía no tiene un año, pero mi amigo Shadow y yo ya hemos hecho esto muchas veces.

Me encanta este recuerdo porque es un buen ejemplo de un tipo de compromiso que solo es posible en una vida gloriosamente sin examen. No puedo evitar admirar la falta de cálculo de probabilidades incluso sencillas de Shadow: como, por ejemplo, qué pasará si uno sigue corriendo cuando se queda sin suelo sobre el que correr. O puede que sepa perfectamente lo que va a pasar y sencillamente le dé lo mismo. Puede que incluso disfrute lanzándose al canal. Desde luego, parece encantado nadando ahí abajo. Pero, sea lo que fuere lo que se le está pasando por la cabeza, una cosa parece bastante clara: por lo general, los perros no hacen autoexamen. En comparación con la nuestra, la vida de un perro es magnífica en su falta de autoexamen. Nosotros creemos que esto hace que seamos mejores que ellos, que nuestra vida sea mejor que la de ellos, pero yo intuyo que es al revés.

Nosotros nos creemos mejores porque podemos examinar nuestra vida y ellos no, pero esto pasa por alto un hecho destacado: ellos no necesitan examinar su vida. Esa necesidad es para criaturas distintas de ellos, criaturas llenas de preguntas y, como causa de todas las preguntas, de dudas. Dejar el suelo, lanzarse al aire, caer en picado: estas son manifestaciones de un compromiso profundo y puro, no adulterado por la duda. En este compromiso no hay ni el más ligero recoveco o fisura en los que se pueda colar la duda. Este compromiso es pleno, sólido, un bloque existencial, de granito. Nosotros, los humanos, por otra parte, somos criaturas que dudan. La duda nos ataca, como un cáncer. El compromiso de Shadow es denso y sólido, pero el nuestro siempre es hueco, diáfano, ligero como una pluma.



Una vida sin examen no es vida, afirmó —o probablemente afirmase— Sócrates. La mayor parte de lo que creemos que dijo Sócrates eran palabras que puso en su boca Platón, su discípulo, en una serie de diálogos escritos en los que Sócrates casi siempre era el protagonista principal. Esta afirmación en concreto se dio en un diálogo llamado *Apología de Sócrates*, que se centra en los incidentes que rodearon su juicio y su muerte en 399 a. C. Es posible que Sócrates dijera las cosas que Platón afirma que dijo, o tal vez Platón se tomara alguna licencia

artística. En realidad, da lo mismo. Quienquiera que efectuase esta afirmación sobre la vida sin examen al parecer admite que no es especialmente plausible (Sócrates reconoce que «aún me creeríais menos»). Lo curioso, sin embargo, es que no hay ningún intento coordinado de aportar alguna prueba o argumento que lo respalde. Esta afirmación parece ser menos la conclusión de un argumento razonado y más un acto de fe.

No obstante, no deberíamos ser tan duros con Sócrates. Estaba teniendo un mal día. No hacía mucho, sus conciudadanos atenienses lo habían juzgado y declarado culpable de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses, y él estaba rumiando el castigo que prefería. Si tuviese dinero, reflexionó, podría haber propuesto pagar una multa. Pero la falta de él lo dejó con dos opciones: el exilio o la muerte. El exilio, pensó, habría impedido la clase de autoexamen que hace que la vida sea vida. Por consiguiente, eligió la muerte.

Esto también es curioso. ¿Por qué Sócrates no podría haber desarraigado su autoexamen? ¿Llevarlo a cabo en otra parte? Sus motivos parecen ser bastante idiosincráticos y específicos de la concepción de Sócrates de lo que era examinar la vida de uno. El pensamiento, para Sócrates, era algo que se hacía mejor en comunidad. Otras personas desempeñaron un papel central —complementos esenciales— en su pensamiento y su razonamiento. (En este sentido, Sócrates se parecía más a un perro de lo que quizá fuese consciente, pero esta historia es para más adelante.) Cuando el oráculo de Delfos mencionó casualmente que Sócrates era el hombre más sabio de Atenas, él dudó del veredicto y decidió demostrar que se equivocaba. Pero no lo hizo, principalmente, centrando su atención en su interior y determinando qué sabía y qué no. Lo que hizo fue preguntar a otros qué sabían, o qué creían que sabían, y después evaluar si de verdad sabían lo que creían que sabían. (No lo sabían.) Sócrates era, por naturaleza, un pensador comunitario o social. Para él, pensar era una actividad que resultaba más fructífera si se hacía con otros. Para aquellos con convicciones más solitarias, para los que pensar es una tarea ardua y dolorosa y, en consecuencia, prefieren hacerlo solos, esta es una mentalidad ajena.

No sé a ciencia cierta por qué Sócrates era así, pero abrigo una sospecha. A veces me parece que su comportamiento lleva el distintivo de alguien cuyo monólogo interior es escaso o inexistente: no tenía una

vocecita en su cabeza con la que poder hablar y pensar a fondo las cosas en general. Esto es irónico, puesto que afirmó tener precisamente esa voz —su *daimon*—, que lo disuadía de hacer cosas que serían perjudiciales para él. No queda claro qué estaba haciendo este *daimon* en 399 a. C., cuando los atenienses finalmente consiguieron condenarlo a muerte. Resultaría doblemente irónico el hecho de que al hombre que introdujo la idea de una vida con examen no se le diera especialmente bien examinar la suya propia. Pero a veces defendemos no cómo es el mundo, sino cómo nos gustaría que fuese; legislamos no como quienes somos, sino como quienes nos gustaría ser. (Pensemos, por ejemplo, en esos políticos que defienden «valores familiares» y a los que se pilla en situaciones que nada tienen que ver con estos valores familiares.) Autolegislar en contra de esos aspectos de uno mismo que a uno no le gustan tiene una historia venerable. Es posible que la defensa de la vida con examen por parte de Sócrates fuese el resultado de un déficit que percibía en su persona.

Ya sea esto cierto o no, al perseguir este autoexamen en sociedad, Sócrates se definía como el «tábano» de los atenienses: «un caballo grande y noble», pero que a veces necesita ser espoleado; Dios se lo había dado con la misión de despertar sus conciencias intelectual y moral y liberarlos de sus dogmas. Los atenienses, sin embargo, probablemente lo definieran con palabras menos halagadoras. Aunque Atenas era una de las ciudades-Estado más tolerantes de la Antigüedad —tal vez resulte significativo que no probase la rutina del tábano en Esparta, ni tan siquiera en Tebas—, los atenienses lo enviaron al frente en distintos conflictos, incluidas varias batallas de las guerras del Peloponeso (las batallas de Anfípolis, Potidea y Delio), en las que, en calidad de hoplita, o soldado de infantería, no sería ilógico suponer que iba a caer en el campo de batalla. Como eso no sucedió —de hecho, según las crónicas, se distinguió como soldado—, los atenienses finalmente (tardaron unas cuantas décadas, pero lo consiguieron) urdieron cargos falsos y le dieron a elegir a Sócrates: muerte o exilio. Sócrates eligió muerte por cicuta. Si la vida sin examen no es vida, y si el autoexamen de uno es comunitario por naturaleza, el exilio y la muerte serían equivalentes en gran medida para Sócrates. Por qué no acabar con todo, razonó Sócrates, y eso fue lo que hizo. Todo eso por un acto de fe no respaldado.



A pesar de la falta de pruebas y argumentos que la respaldaran, y a pesar de su reconocida inverosimilitud, la idea de que la vida sin examen no es vida prendió. La idea se separó de la forma de autoexamen característicamente comunitaria de Sócrates, y su señalado énfasis en la virtud moral se vio debilitado, aunque no desapareció por completo. En siglos posteriores, el autoexamen pasó a concebirse como un fenómeno básicamente individualista. ¿Qué significa hoy en día examinar la vida? Por lo general, como empresa en gran medida solitaria, es formularse preguntas sobre la propia vida. Preguntas como:

¿Quién soy?
¿Cómo debería vivir?
¿Qué es lo correcto?
¿Podría haberlo hecho mejor?
¿Soy feliz?
¿Debería hacer las cosas de otra manera?
¿Cómo me va en la vida?
¿Qué es lo que más quiero en la vida?
¿Tiene sentido mi vida?

Esta no pretende ser una lista exhaustiva, y algunas de las preguntas, dependiendo de cómo se interpreten, se superpondrán a otras. Sin embargo, creo que capta la esencia general de lo que la mayoría de la gente tiene en la cabeza cuando piensa en examinar su vida.

Al formularse preguntas de este tipo, o similares, la gente probablemente tenga, al menos de manera inconsciente, una idea de cómo contestarlas. Al intentar hacerlo, probablemente aplique algunos principios que casualmente tiene. Es difícil, por ejemplo, responder a la pregunta «¿Qué es lo correcto?» sin tener alguna idea de cuáles son los factores que hacen que una acción sea la correcta. Es difícil juzgar si la vida de uno tiene sentido sin tener alguna idea de cuáles son los factores que hacen que la vida tenga sentido. Como es natural, también es posible que estos principios sean cuestionables y necesiten una suerte de metaexamen de las normas o los principios que uno utiliza para responder a estas preguntas sobre su vida. Y, a su vez, es posible que estos metaprincipios sean cuestionables y necesiten una investigación a un nivel meta-meta y así sucesivamente. Cualquier cosa que tú sepas hacer, yo la hago *meta*, como reza el viejo chiste del filósofo.

Así que hay preguntas y decisiones y respuestas y metadigresiones, todas ellas centradas de lleno en el tema de la vida de uno y lo que pasa en ella. El resultado de todo este interrogatorio —si se hace con la suficiente competencia— es una vida adecuadamente examinada. La clase de vida que Sócrates tal vez habría aprobado, o al menos no desaprobado. Por desgracia, su aprobación no podría haber ido más allá de la especie humana, ya que es muy probable que seamos las únicas criaturas que realizan esta clase de cosas. ¿Hemos de concluir, por tanto, que la vida de todas las demás criaturas —presentes, pasadas y futuras— no es vida? Parece un poco duro. Precisamente la clase de cosa, de hecho, que diría un humano.

Los perros no hacen autoexamen. Los perros no pueden formularse las preguntas que conforman la lista de antes. Aunque pudieran hacerlo, no tendrían ni la más remota idea de por dónde empezar a contestarlas. Si nos tomamos en serio a Sócrates, por consiguiente, parece que hemos de concluir que la vida de los perros no es vida. Esta afirmación no sería cierta únicamente en el caso de los perros más desafortunados, que se ven obligados a vivir una vida de incesante aburrimiento o miseria; de los cuales, claro está, hay demasiados. Más bien, puesto que la afirmación de Sócrates es de carácter general, podemos deducir que también es general. Si la vida sin examen no es vida, y si los perros no examinan su vida, la vida de ningún perro ha sido nunca vida. Ni siquiera la vida de los perros más felices: unas vidas pasadas retozando en prados de vacas y volviendo a una casa donde los esperan cenas deliciosas y siestas satisfechas al amor de la lumbre. Esto es lo que al parecer implica la afirmación de Sócrates. Me figuro que a la mayoría de nosotros esta implicación nos parecerá ridícula. Esto es lo que se conoce como *reductio ad absurdum*. Si se tiene una teoría o afirmación (por ejemplo, la vida sin examen no es vida) y esta teoría o afirmación implica algo absurdo (por ejemplo, la vida de ningún perro ha sido nunca vida), esta teoría o afirmación también ha de ser absurda. Las teorías con implicaciones absurdas son teorías absurdas.

¿Tal vez deberíamos ser más benévolos con Sócrates? Podemos salvarlo de la acusación de absurdo restringiendo la afirmación a las vidas humanas: la vida *humana* sin examen no es vida. De este modo nos libramos de la ridícula idea de que la vida de cualquier perro —o, ya puestos, de cualquier otro animal— no ha sido nunca vida, pero corremos el riesgo de introducir otro concepto humano. Los humanos,

nos dice Sócrates, podemos hacer esta cosa extraordinaria con nuestra vida: examinarla. Y esta cosa es tan extraordinaria que sin ella la vida humana no es vida. Sin embargo, los perros nunca examinan su vida. No son capaces de hacerlo. Dada esta yuxtaposición, estamos a un pequeño paso —y sé lo suficiente de Sócrates para intuir que este es un paso que no podría haberse resistido a dar— de la idea de que la vida humana es mejor que la de los perros. La vida humana es mejor que la de los perros porque podemos examinar nuestra vida y la examinamos, y ellos no pueden hacerlo y no lo hacen. Tal vez aceptemos de mala gana que su vida es vida, pero no tan buena como la nuestra. Hoy en día este es un punto de vista totalmente ortodoxo; un punto de vista que sostiene, creo, una considerable mayoría de humanos. En las páginas que siguen, argumentaré en contra de él. No solo el examen hace que nuestra vida no sea mejor que la de los perros. En general, probablemente haga que sea peor. Incluso en el caso de los humanos, y sin duda en el caso de los perros, no solo la vida sin examen es vida; con frecuencia es más vida que la vida con examen.



Para formular preguntas sobre la vida de uno, e intentar responderlas, uno ha de ser capaz de pensar en su vida. ¿Qué es nuestra vida? Esta no es una pregunta tan sencilla como tal vez parezca, pero para estos efectos preliminares podemos resolverla con unas afirmaciones muy generales. Como mínimo, nuestra vida la componemos nosotros, lo que hacemos y por qué lo hacemos. Esta última categoría englobará cosas como pensamientos, sentimientos, creencias, deseos, esperanzas, miedos, expectativas y muchas más. Todas ellas entran dentro del epígrafe de lo que podríamos llamar *actos mentales*. Llamarlos actos mentales no presupone que sean no físicos. Es posible que los actos mentales sean lo mismo que los procesos cerebrales, por ejemplo, en cuyo caso serían tan físicos como cualquier otra cosa. Si unimos todo esto, podríamos pensar que nuestra vida la conformamos nosotros y lo que hacemos: nosotros y nuestros actos, ya sean estos actos corporales o mentales. Si esto es así, pensar en nuestra vida es pensar en nosotros y en nuestros actos corporales y mentales. La capacidad de hacer esto recibe distintos nombres, pero yo la llamaré *reflexión*. La reflexión es una forma de autoconciencia (aunque, como veremos más adelante, es importante entender que no es la única forma). La reflexión es la capacidad de pensar en uno mismo y en la vida de uno. Es la capacidad

de pensar en las distintas cosas que uno hace y en los motivos que tiene para hacerlas.

Muchos actos mentales, tal vez todos, tienen lo que, si se para uno a pensarlo, es un rasgo bastante destacable: se centran en cosas. Ver, por ejemplo, es un acto mental básico. Si veo correr a Shadow, Shadow es el objeto de lo que veo; es en lo que se centra lo que veo. Lo veo. Pero correr también lo es. Eso también lo veo. Veo correr a Shadow. En esto se centra mi acto de ver. También veo los gansos del Nilo en el borde mismo de la orilla y veo correr a Shadow a toda velocidad hacia ellos. Al ver esto, creo que es posible que acabe mal, que dentro de nada Shadow se zambulla en el canal. Pensar es otra clase de acto mental. En este caso, mi pensamiento se centra en la inminente zambullida de Shadow en el canal. Es, como suelen decir los filósofos, el contenido de mi pensamiento. El contenido de un acto mental es aquello en lo que se centra dicho acto. El correr de Shadow es el contenido de mi acto de ver. Que Shadow vaya a zambullirse de manera inminente en el canal es el contenido del acto resultante de pensar.

En la reflexión, un acto mental recae sobre su propietario. Uno se convierte en el contenido de sus actos mentales. Si se ve en un espejo, uno es el contenido del acto de ver. Aquí incluso hablamos de ver el «reflejo». Pero el concepto de reflexión, tal y como yo estoy empleándolo, es más vasto que eso. La reflexión se da siempre que un acto mental de uno recae sobre uno o sobre algún aspecto de uno, de manera que uno se convierte en el contenido de ese acto. Al verse en un espejo, uno podría pensar: «Estoy estupendo». O podría pensar: «Tengo que perder unos kilos». Ambas cosas son pensamientos sobre uno: uno es el contenido de esos pensamientos. Por consiguiente, también hay casos de reflexión tal y como yo estoy utilizando el concepto.

Hay muchas clases de actos mentales. No solo uno se puede ver y pensar en uno, se pueden abrigar deseos o esperanzas con respecto a uno mismo. Se pueden tener sueños sobre la vida en el futuro. Se pueden tener expectativas de uno y de su comportamiento en el futuro. Se pueden recordar cosas que le han sucedido a uno o cosas que hizo en su día. Se puede imaginar a uno mismo en distintas situaciones, incluidas algunas que sabe que no se darán nunca. Ver, pensar, esperar, desear, querer, anticipar, recordar e imaginar son ejemplos de actos mentales, y hay muchos más aparte de estos. Cuando estos actos mentales lo tienen a uno como su contenido —cuando se centran en

uno de una manera o de otra—, son ejemplos de reflexión. El caso visual, cuando hablamos de ver el reflejo de uno en el espejo, solo es el ejemplo más básico de esta categoría de reflexión mucho más amplia.

En la reflexión, los actos mentales recaen sobre uno. Uno se convierte en el contenido de esos actos. Sin embargo, la reflexión también se da cuando no es uno, sino una parte o una faceta de uno lo que se convierte en el contenido de uno de sus actos mentales. Uno podría mirarse en el espejo y centrarse no en su totalidad, sino, digamos, en su cara. Podría, por ejemplo, pensar no solo en uno mismo, sino en esa peca irregular que tendría que mirarle el médico. Una forma de reflexión especialmente importante es la capacidad de centrarse en los propios actos mentales: en lo que se está pensando o sintiendo, en lo que se quiere hacer a continuación, en las esperanzas, los sueños y los miedos. Ese pensamiento es inquietante. Ese sentimiento es desconcertante. Ese recuerdo es reconfortante. La reflexión ocurre cuando los actos mentales o bien recaen sobre uno o sobre alguna parte o faceta de uno, una parte o faceta que uno reconoce como suya, ya sea mental o física.

La reflexión —en particular cuando se centra en los propios actos mentales— es una capacidad complicada. Pero no tanto como el autoexamen. La reflexión, más bien, es lo que hace posible el autoexamen. Para autoexaminarse habría que añadir a la reflexión algunas capacidades cognitivas bastante complejas: la capacidad de pensar y razonar con cierto nivel de competencia. Pero, sin la capacidad de reflexión, uno no será capaz de dirigir esa capacidad de razonar a uno mismo. Sin reflexión, uno no sería capaz ni siquiera de plantearse las preguntas que conformaban la lista de antes, y menos de responderlas. La reflexión es una condición previa de la vida con examen: una condición necesaria pero no suficiente del autoexamen. Si Sócrates tiene razón y la vida sin examen no es vida, la reflexión es una condición necesaria de una vida que es vida. Una vida sin la capacidad de reflexión no es vida.

A Sócrates se lo considera indiscutiblemente —y justificadamente— uno de los principales arquitectos del pensamiento occidental. Existe, sin embargo, otro aspecto, bastante diferente, del pensamiento occidental que adopta un punto de vista mucho menos positivo del valor de la reflexión. Cuando comieron la manzana del árbol de la ciencia del bien y del mal, Adán y Eva fueron conscientes de sí mismos

por primera vez. ¿Cómo sabemos esto? Porque, según nos dicen, se avergonzaron de su desnudez y corrieron a buscar unas hojas de higuera del tamaño adecuado. Solo puede sentir vergüenza una criatura capaz de reflexionar. La vergüenza es vergüenza a ojos de otro nominal, ya sea ese otro otra persona o uno mismo o una alternativa inexistente. En este caso el otro era, claro está, Dios. En la vergüenza uno entiende, o cree entender, cómo se ve uno ante ese otro. La historia de la caída, entonces, es una historia de la aparición de la reflexión. Por lo visto, ni Adán y Eva ni su Dios consideraron que esto fuese algo bueno. Dios expulsó del jardín del Edén a Adán y Eva, que en adelante tuvieron que hacer frente a todas las adversidades del mundo. Incluso puso de guardia en la puerta a un ángel con una espada flamígera para asegurarse de que no intentaban colarse. La opinión de Dios parece inequívoca: habría sido mejor que esta capacidad de reflexión no hubiese nacido nunca en los humanos.

Para gran sorpresa mía, en esta cuestión me inclino a darle la razón a Dios en lugar de a Sócrates; a la Biblia en lugar de a la *Apología de Sócrates*. Como es natural, me doy cuenta de que la reflexión, junto con la capacidad resultante de examinar la vida propia, sin duda tiene ventajas. Los humanos somos unas criaturas maravillosas, con nuestra vida meticulosamente examinada. Sin embargo, este libro no se centra en las ventajas de ser humano; más bien en sus desventajas. Concretamente, en las desventajas de un rasgo específico, esencialmente humano. Se centra en el precio que pagamos por una vida con examen y, en particular, el precio que pagamos por la capacidad que hace posible dicha vida: la reflexión.



La existencia —incluida la existencia humana— es un juego en el que se gana y se pierde. La reflexión es una capacidad que se desarrolló durante la evolución humana, y cualquier capacidad desarrollada tiene sus costes y sus beneficios. Cuando las capacidades son exclusivamente humanas o están marcadamente asociadas al hecho de ser humano, nosotros (los humanos) tendemos a centrarnos en las ventajas, en particular cuando estas son importantes y múltiples. Resulta difícil no perder de vista los costes, sobre todo si estos son menos evidentes.

Consideremos dos ejemplos de desarrollos de esta clase: desarrollos con beneficios evidentes, pero costes más sutiles. El primero: el cerebro. ¿Quién podría no estar de acuerdo con el cerebro, con las

numerosas y variadas ventajas que proporciona? Sin duda el cerebro solo se puede considerar un éxito sin reservas. La humilde ascidia, sin embargo, opina de manera distinta. De pequeña, poco después de nacer, una ascidia pasa el tiempo nadando cerca del fondo marino. En esa época de su vida la ascidia es un cordado, el filo que incluye a mamíferos, aves, reptiles y peces. Esto se debe a que presenta ciertas características anatómicas que son definitorias de este grupo, incluida una columna vertebral rudimentaria (la notocorda) y cerebro (el ganglio cerebroide), y ambos le permiten desplazarse por el fondo marino. Cuando alcanza la madurez, en cambio, la ascidia se anclará al fondo del mar y comenzará una transformación asombrosa. Absorbe la cola que antes la impulsaba, el ojo primitivo que le permitía ver, la primitiva columna notocorda y, por último, su rudimentario cerebro. Ya no es un cordado, sino *tan solo* un tunicado. Básicamente, se come las características que hacían que fuese lo anterior. Se come, entre otras cosas, su propio cerebro. (Esto, como bromeó en su día el neurocientífico Rodolfo Llinás, se parece un poco a cuando un intelectual consigue plaza en una universidad.)

Uno podría preguntar: ¿por qué no quedarse con el cerebro? En general, tener cerebro es bueno. Así que, si ya se tiene uno, ¿por qué no conservarlo? Y lo mismo en el caso del ojo y la columna. Siendo como son las vicisitudes de la fortuna, nunca se sabe cuándo se podrían necesitar otra vez. ¿Que tu ancladero no es tan bueno como parecía? Tal vez haga falta moverse. La respuesta es que incluso cosas con ventajas innegables, como el cerebro, tienen sus costes asociados. Mantener un cerebro requiere energía, una energía que entonces no se puede utilizar para otros propósitos, tales como alimentarse y, la prueba de fuego de cualquier desarrollo evolutivo, reproducirse. Un cerebro, fundamentalmente, es una estrategia biológica, y cualquier estrategia se sustenta o decae por el peso relativo de sus costes y beneficios. A veces, en determinadas circunstancias, el coste del cerebro puede pesar más que los beneficios.

Este es otro ejemplo: la escritura. ¿Quién podría pasar por alto los beneficios de este sumamente importante desarrollo cultural? Información que antes teníamos que almacenar en nuestro cerebro ahora la podemos externalizar en un almacén de información externo a nosotros. Podemos utilizar esta información cuando la necesitemos: cuando aprendemos a leer, podemos sacar provecho de un almacén de

información ilimitado en potencia. A diferencia del cerebro, que tiene una capacidad de almacenamiento limitada, este almacén de información que es el lenguaje escrito no tiene límites de almacenamiento y suele ser más sólido y permanente que el cerebro. La civilización humana, en cualquier cosa que se parezca remotamente a su forma actual, no habría sido posible sin el desarrollo de la escritura. Los beneficios son grandes y evidentes, pero esto no cambia el hecho de que el desarrollo de la escritura también tuvo sus costes. En un estudio clásico realizado a principios del siglo XX, los psicólogos rusos Alexander Luria y Lev Vygotsky identificaron algunos de estos costes. En culturas preliterarias, gran parte del peso del recuerdo recae en la memoria natural, biológica. Por ejemplo, las culturas aborígenes, expusieron los dos psicólogos rusos, son capaces de recordar ciclos de canciones que duran varias noches. Con el desarrollo de la alfabetización, esta espectacular memoria natural tiende a debilitarse. El mismo patrón se encuentra en el desarrollo, donde la memoria eidética —o fotográfica— es mucho más común en niños que en adultos. La evolución, exponen Luria y Vygotsky, también es *involución*: el debilitamiento de formas recientemente vestigiales.



Un perro existe de forma diferente de un humano. Existe de un modo distinto. El estudio filosófico de los modos en los que las cosas existen se denomina *fenomenología existencial*. Esta disciplina únicamente estudia la existencia de algunas cosas: cosas que son conscientes. De hecho, los defensores de la fenomenología existencial utilizan el término *existencia* de un modo técnico, que lo restringe a seres que son conscientes. Solo los seres conscientes existen en este sentido. Las cosas no conscientes —mesas, sillas, nubes, repollos, etcétera— pueden *estar*, pero solo las criaturas conscientes *existen*. El objetivo de la fenomenología existencial es entender las estructuras fundamentales de la consciencia en virtud de las cuales una criatura consciente existe de la manera específica en la que lo hace.

La reflexión es una estructura fundamental de la consciencia: es, de hecho, la consciencia que recae sobre sí misma. Reflexionar es pensar en pensar, pensar en pensamientos y en el pensador de esos pensamientos. Las criaturas que pueden hacer esto —y, como veremos

en breve, la capacidad de reflexión está mucho más extendida en los humanos que en cualquier otra criatura— existirán de una manera distinta de las criaturas que no pueden hacerlo. Esta diferencia en la forma de existir tendrá ciertos beneficios, pero también ciertas desventajas o déficits.

Los déficits aparecen en nuestra vida y en numerosas formas. Sin embargo, la forma fundamental es precisamente la que esperaríamos tanto de la historia de la caída como de la estructura básica de la reflexión. La reflexión es lo que podríamos considerar un agente de separación. Es similar a un foco que ilumina un escenario y destaca a una persona de todas las demás, delimitando y separando a esta persona de las otras. La reflexión es consciencia que recae sobre sí misma. Pero recaer sobre sí mismo es, al mismo tiempo, apartarse del mundo. La reflexión es consciencia que mira hacia el interior en lugar de hacia el exterior, hacia el mundo. La reflexión nos saca del mundo y nos mete en nosotros mismos.

La historia de la caída retoma una consecuencia de este enfoque. La historia de la caída relata la pérdida del hogar. Con su expulsión del Paraíso, Adán y Eva perdieron su hogar. Se vieron obligados a encontrar un hogar en otro sitio, mucho menos acogedor. Nunca se sintieron del todo como en casa en este mundo nuevo y más duro, y sus años restantes fueron de amargo arrepentimiento. La historia, por tanto, pretende comunicar un mensaje importante sobre la condición humana. Somos criaturas de reflexión. Como tales, nuestra condición fundamental es, como dijo en su día Martin Heidegger, *unheimlich*, que literalmente significa «alarmante», «inquietante». Sin embargo, *Heim* significa «hogar». Nuestra vida es inquietante en el sentido de que no tenemos un verdadero hogar. Somos criaturas sin hogar: nunca terminamos de sentirnos como en casa en el mundo, nunca terminamos de sentirnos cómodos en nuestro pellejo.

En el fondo, creo que reconocemos los efectos siniestros de la reflexión. ¿Por qué, si no, pasaríamos tanto tiempo de nuestra vida intentando alejarnos de ella? Después de una larga jornada en el trabajo, es posible que vuelva a casa y diga: «Esta tarde no quiero pensar en nada». Lo que de verdad quiero decir es que no quiero pensar en mí mismo. Para un humano, pensar en algo abre deprisa la puerta a la reflexión. Pensar en el trabajo no puede separarse de pensar en cómo me ha ido en el trabajo, en qué podría haber hecho mejor, en qué debería hacer cuando

vuelva al trabajo por la mañana. Nosotros, los humanos, pensamos y pensamos, pero pronto todo recae sobre nosotros. El yo se inserta deprisa en todo nuestro pensamiento, con independencia de lo que se trate. Para un humano adulto, salvo en circunstancias relativamente excepcionales, pensar es pensar en uno mismo. No es pensar lo que uno odia, sino el hecho de que uno forma parte de ello.

El papel que desempeña la reflexión en nuestros logros humanos más exquisitos es de sobra conocido. Pero, aunque tal vez la reflexión sea esencial para lo que es distintivamente humano, algunos de los empeños humanos más elevados y mejores solo se pueden dar cuando la reflexión nos ha dicho adiós, aunque sea durante un rato. Nos decimos que nuestra pintura, nuestra escultura, nuestra música, nuestra literatura —los logros artísticos humanos más exquisitos, y que no se encuentran en ninguna otra criatura— serían imposibles sin la reflexión. Puede que esto sea cierto. Sin embargo, es notable que las expresiones más elevadas de estas formas de arte se dan en ausencia de la reflexión. Está la virtuosa concertista de piano absorta en la sonata de Liszt que está tocando. Está el novelista que tiene una de esas mañanas en las que las palabras fluyen, como si tuviesen una extraña vida propia, del teclado. Está la artista ensimismada en su cuadro, ajena a todo lo demás. Las expresiones más elevadas de la creatividad humana son experiencias de fluir *(flow)* en el sentido acuñado por Mihály Csíkszentmihályi. Estas son precisamente experiencias en las que el sentido reflexivo del ser se encuentra más atenuado.

Tal vez el mayor indicativo del valor que concedemos a la ausencia de reflexión esté en nuestro amor al deporte, un amor que se encuentra en casi todas las culturas. Todo el que haya practicado algún deporte con cierto grado de competencia sabe que fluir aquí también es fundamental, que el éxito en esfuerzos deportivos se da más a menudo cuando la reflexión se ha desterrado temporalmente. En este sentido, los deportes nos devuelven a un tiempo anterior a la caída, a la época en que éramos criaturas no contaminadas por la reflexión. Cuando jugamos, y todo está yendo bien, y fluimos de un movimiento al siguiente, sin pensar en ningún momento en nosotros y en lo que estamos haciendo, porque sabemos que pensar sería la muerte del fluir, es cuando más nos parecemos a nuestros perros.

La reflexión, fundamentalmente, es una herida que no se puede curar. Nos parte limpiamente en dos y nos ha dejado siendo unas criaturas

inquietas, preocupadas. Por muy fuerte que sea nuestro deseo de ser lo que queremos ser, y por muchas décadas de esfuerzo que pongamos a su servicio, nunca podremos ser lo que más queremos ser, porque ya nunca podremos volver a ser simplemente alguien o algo. Nuestras vidas son espasmos inútiles. Sentimos angustia ante nuestra libertad de elección y alienación ante nuestras elecciones. El amor nos parece muy difícil. Si pensamos en nuestra vida, utilizando nuestra cacareada capacidad de reflexión, nos damos cuenta deprisa de que no tiene sentido: como si el precio que tuvimos que pagar por entender nuestra vida fuese darse cuenta de su absurdidad. Reflexión, y no Uriel, es el verdadero nombre del ángel con la espada flamígera que monta guardia en la puerta oriental del Edén.

Pensemos en el cerebro humano como la tierra después del Edén. Pensemos en él como en el lugar en el que Adán y Eva se vieron obligados a vivir tras el exilio. Es una tierra señoreada por un cañón, ancho y profundo, y el nombre de este cañón es Reflexión. Ahora este es nuestro hogar, tan estéril como las rocas. Sin embargo, no nos enviaron solos para que hiciésemos frente a las penurias de este mundo. Con nosotros vino una criatura, igual a nosotros en muchos sentidos —lo bastante parecida para que pasemos nuestra vida a su lado—, pero cuya capacidad de reflexión es, en comparación con la nuestra, emergente en el mejor de los casos. Un vasto cañón en nosotros, la reflexión en esta criatura no es más que una leve hendidura en la arena; un indicio de algo más profundo, pero nada más que eso. La consciencia de esta criatura no está dividida, no está rota y, en consecuencia, la criatura existe de un modo muy distinto del nuestro. Yo acabo de sacar del agua a una de estas criaturas y dentro de poco la subiré a un todoterreno para emprender nuestro largo éxodo al norte, huyendo de Irma. Lo que normalmente sería un viaje de cuatro horas a Orlando nos llevará veinte. Y él olerá a canal todo el trayecto. Tal vez otra de esas criaturas esté tumbada a vuestros pies mientras leéis estas palabras. O puede que esté tumbada a vuestro lado en el sofá. Quizá esté sentada a vuestro lado, mirándoos fijamente, pidiendo un paseo matutino. Compartimos nuestra vida con estas criaturas y, por tanto, nos encontramos en un buen lugar para aprender de ellas. Incluso podríamos considerarlas instructoras, aunque son peculiares en el sentido de que no entienden las clases que imparten. Ellas no tienen necesidad de esas clases. Pero intuyo que nosotros sí. Estas criaturas

son una guía hacia una clase de existencia que nos es ajena, pero que en algunos aspectos es mejor. Esta, creo, es una oportunidad de aprendizaje que no podemos permitirnos desoír.

3

ESPEJITO, ESPEJITO

La nada se da en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano.

JEAN-PAUL SARTRE, *El ser y la nada*

La capacidad de reconocerse en un espejo conforma la base de un conocido programa de investigación en psicología evolutiva y comparada, desarrollado por el psicólogo Gordon Gallup en 1970. En la prueba del espejo se marca (normalmente con tinte) a un animal (preferiblemente cuando está anestesiado) en una parte del cuerpo que solo resulte visible en un espejo. Si al despertarse el animal utiliza el espejo para inspeccionar la marca, se considera que reconoce que el cuerpo que se refleja en el espejo es el suyo. E implícitamente en este reconocimiento está la capacidad de pensar pensamientos sobre él mismo, pensamientos como «Sí, soy yo». La prueba del espejo, por tanto, es una prueba de lo que yo he llamado *reflexión*. Concretamente, demuestra la capacidad de identificarse visualmente y, por consiguiente, pensar pensamientos sobre uno mismo: una de las formas que puede adoptar la reflexión. (Como veremos más adelante, existe otra forma, no tan reconocida pero igualmente importante.) Esta forma de reflexión ha desempeñado un papel destacado en la historia de la filosofía. El filósofo alemán del siglo XVIII Immanuel Kant la llamaba *apercepción empírica*. Jean-Paul Sartre la denominó *autoconciencia posicional* o *reflexiva*. Filósofos contemporáneos a menudo prefieren hablar de *autorreferencia*. Ninguna de estas locuciones es especialmente musical. Al llamarlo *reflexión*, yo he optado por una variante más sencilla.

La reflexión, como se ha explicado anteriormente, es la capacidad de convertir a uno mismo, o una parte o faceta de uno mismo, en el contenido de los propios actos mentales de uno. Puedo hacer esto pensando en mí mismo o recordando algo que hice o abrigando esperanzas para mi futuro. Lo puedo hacer de distintas maneras, pero quizá la más básica sea reconociéndome en el espejo. Cuando lo hago, soy el contenido de mi propio acto de ver: soy lo que veo. Subsiguientes pensamientos que podría pensar —de los cuales el más obvio es «Ese soy yo»— también son ejemplos de reflexión. La reflexión es una forma de autoconciencia en la que mis propios actos mentales se dirigen hacia mí. La capacidad de reflexión, por tanto, es lo que demuestra la prueba del espejo.

La reflexión es una forma de autoconciencia, y no es lo mismo que consciencia o conciencia *per se*. (Utilizaré los términos *consciencia* y *conciencia* indistintamente.) Gran parte del tiempo, probablemente la mayoría del tiempo a menos que uno sea sumamente egocéntrico, nuestra consciencia se dirige hacia cosas distintas de nosotros. Por motivos evidentes, si vamos a cruzar la calle, nuestra atención se centrará en el autobús que podría atropellarnos; en otras situaciones se podría centrar en el proyecto cuya fecha de entrega es inminente o en lo que cenaré esta noche. La consciencia por lo general va dirigida a otras cosas, no a nosotros. Si no fuese así, tal vez no durásemos mucho. La prueba del espejo no demuestra la consciencia dirigida a otras cosas, tan solo la variante dirigida a nosotros. Por tanto, no demuestra consciencia en general. No diferencia a animales que son conscientes de animales que no lo son; a lo sumo, únicamente distingue a animales que son conscientes de sí mismos de animales que no lo son. Si menciono esto es solo porque Gallup, en su articulación de la importancia de la prueba del espejo, estaba confundido a este respecto, y su confusión la heredaron más de unos pocos.

No está del todo claro qué animales superan la prueba del espejo, en parte porque el número de especies a las que se ha sometido a prueba hasta el momento es bastante reducido. Por lo general se acepta que los humanos (entre los dieciocho y los veinticuatro meses), los chimpancés, los bonobos y los orangutanes pasan sistemáticamente la prueba. A los gorilas, seamos francos, les ha costado, aunque probablemente esto se deba a que consideran que el contacto visual es un gesto agresivo, de modo que evitan mirarse a la cara: incluida una

cara que los mira desde un espejo. Otros animales que al parecer superan la prueba —aunque hay quien lo discute— son los elefantes, los delfines y las palomas. Entre los peces, las mantarrayas y los lábridos también han estado defendiendo pacientemente que son capaces de hacerlo.

A los perros, por otro lado, la prueba les cuesta, lo cual podría parecer extraño. No me gustaría ser culpable de piscifobia —la palabra que creo que tal vez me acabe de inventar para definir los prejuicios contra los peces—, pero sería una gran sorpresa para mí que resultara que los lábridos son criaturas con autoconciencia y los perros no. Sin embargo, puede que no sea tan raro que a los perros no les salga muy bien esa prueba, y ello no tiene nada que ver con una falta de reflexión, o autoconciencia, sino mucho más con lo absolutamente poco que le preocupa al perro medio cómo se ve en un espejo. El mundo de los perros es un mundo de olores tanto como lo es de estímulos visuales y, por lo general, a ellos les preocupa mucho más lo primero que lo último.



Pasé gran parte de mi treintena en maravilloso aislamiento: solo, pero en una soledad a menudo grata. Por aquel entonces mi familia cercana —definida como la familia que vivía en el mismo país que yo— era exclusivamente canina. Vivía con tres perros. Brenin era un perro lobo, un lobo probablemente cruzado con un malamute gigante. En este recuerdo tiene siete años y está en su mejor momento. Un enorme toro canino, con casi noventa centímetros de altura a la cruz y un peso de casi setenta kilos. La madurez tal vez lo haya tranquilizado un poco, y los sesenta kilos de años anteriores habrían sido un peso mejor para él, pero aquí, en este recuerdo, sigue siendo magnífico. Nina es su amiga, casi cuarenta kilos de pastor alemán fornido y pendenciero cruzado con malamute. Tess es hija de Brenin. Como Nina, Tess pesa casi cuarenta kilos, pero es más alta y claramente más esbelta. En algunos aspectos, es la imagen de su padre, pero su pelo es gris en lugar del marrón de Brenin.

En este recuerdo acabamos de volver de correr, como todos los días, por los campos y el bosque de la península de Rathmore, a las afueras de Kinsale, en la costa meridional de Irlanda. Los tres están tirados en el salón, delante de la estufa de leña de hierro fundido. Juntos ocupan prácticamente toda la habitación, un gigantesco tríptico peludo que va

de pared a pared. Y aparte de esta habitación no hay mucha más casa. Tess se ha separado ligeramente del resto, ya que acabo de echarle un rapapolvo y de dar un manguerazo. (Todavía sigo farfullando tacos.) Aún apesta a excrementos de vaca. Y es algo que dista mucho de ser ocasional.

Quería a Brenin como a un hermano. Tenía muchas cualidades buenas, pero ser afable con otros perros no era una de ellas. De hecho, mostraba una hostilidad asesina con cualquier macho que superase cierto tamaño y edad. Nina adoptaba básicamente la misma postura con otras hembras. De este modo, entre los dos yo podía contar con una antipatía homicida dirigida prácticamente hacia cualquier perro con el que nos topáramos durante nuestras excursiones diarias. Para garantizar la seguridad de la población canina de la península, pese a lo escasa que era, nuestros paseos diarios se regían por un precepto inquebrantable: Brenin, Nina y Tess podían ir a donde quisieran, siempre que fuese detrás de mí. Esta era una norma dirigida a Brenin y a Nina, no a Tess, que disfrutaba de la presencia de otros perros y se entusiasmaba enormemente siempre que se cruzaba con uno. Sin embargo, Brenin y Nina de ninguna de las maneras estarían dispuestos a permanecer detrás de mí si Tess no lo hacía, así que la norma era válida para los tres. «Detrás, sí; delante, no» era una norma que les había sido inculcada día sí, día también prácticamente a lo largo de toda su vida. Si nos tropezábamos con un perro, yo evaluaba deprisa su sexo y agarraba al correspondiente miembro de la manada. Algunos episodios desafortunados aparte —todos ellos casos de una identificación errónea del sexo—, el método funcionaba bien.

Aunque claramente era necesaria, la norma «detrás, sí; delante, no» tenía una consecuencia desagradable. Que irónicamente tenía que ver con Tess, la única que no necesitaba dicha norma. Si bien era amistosa con otros perros, Tess tenía una actitud muy distinta con otras especies. Era rápida como el rayo, rápida como una serpiente cuando ataca, y se tomaba muy en serio la caza. Las ratas le valían —las mataba con pocos aspavientos—, pero las ratas eran fáciles de atrapar. Sus animales preferidos eran los mucho más rápidos y prácticamente omnipresentes conejos que veíamos a diario. Para los conejos, Tess era la encarnación del demonio, el terror en la tierra. No conseguía matar muchos —cosa que yo agradecía enormemente—, pero sí despachaba a algunos. Y tanto si la muerte era el resultado en último término como si no, cada

día abordaba la caza con un vigor y un rigor admirables, y un entusiasmo que nunca se veía menoscabado por el fracaso. Puede que este instinto de presa sumamente desarrollado fuese el motivo de que adquiriese la desagradable costumbre de revolcarse en excrementos de vaca. Los de oveja le habrían bastado, pero por lo general eran pastores de ganado vacuno quienes arrendaban los campos que rodeaban nuestra casa. Puesto que Tess se sometía a la norma «detrás, sí; delante, no», y puesto que yo no tenía ojos en la nuca, esto significaba que tenía oportunidades de sobra para entregarse a su pasión.

Una teoría es que los perros se revuelcan en excrementos para enmascarar su olor cuando cazan. Tanto si esta era la razón por la que Tess lo hacía como si no, era una infractora reincidente. Imagináosla como lo hago yo ahora, volviendo a nuestra casita debidamente disciplinada por la severa reprimenda que le he echado y sabiendo que le espera un manguerazo. Esta imagen es un retrato útil de lo que motiva a Tess y lo que no. A Tess claramente la motivan los olores. Por alguna razón, quiere oler a excrementos de vaca. Puede que tenga una buena razón para ello o puede que no. En cualquier caso, al parecer el deseo de oler así para ella es sumamente motivador. Lo hace todo el tiempo, y ni siquiera la disuade la inminente amenaza de recibir un manguerazo, cosa que odia. Lo que sin duda no la motiva, en cambio, es cómo se ve en un espejo.



A veces, cuando un animal no supera una prueba psicológica que ponemos nosotros, los humanos, su fracaso se debe no tanto a que no sea capaz de pasar la prueba como a que no se molesta en superarla. A menudo la motivación es crucial para que un animal supere o no la prueba, y los perros son especialmente susceptibles a los fracasos motivacionales. Si un perro no reacciona al ver su imagen en un espejo —no inspecciona una marca de tinte que aparece en ella, por ejemplo —, es muy posible que ello se deba a que no le importa cómo se ve en un espejo.

El problema de la motivación y las limitaciones resultantes de la prueba del espejo son algo ampliamente reconocido por científicos que investigan la autoconciencia en animales. Es una prueba orientada al aspecto visual, y solo funciona con animales a los que motivan oportunamente las señales visuales. Puesto que viven en un mundo olfativo tanto como visual, a los perros les interesan mucho más los

excrementos que cómo se ven en el espejo. Y lo mismo se puede decir —quizá en mayor medida— del embriagador aroma de la orina. Esto ha propiciado el desarrollo de interesantes variantes olfativas de la prueba del espejo. Inspirado en esta idea, por ejemplo, el biólogo Marc Bekoff realizó un experimento improvisado que, por motivos que en breve serán obvios, se acabó conociendo coloquialmente como *prueba de la nieve amarilla*. Puesto que vive en Boulder, Colorado, donde hay mucha nieve, Mark tomó nota de la cantidad de tiempo que Jethro, su perro, pasaba olfateando orina —la de él y la de otros— en la nieve. Para asegurarse de que Jethro no pudiera identificar su propia orina recordando dónde la había expelido, Marc recogió con una pala la nieve amarilla de Jethro y la depositó en otros lugares. Marc tomó nota de que Jethro pasaba mucho menos tiempo olfateando su propia orina reubicada que la orina de otros perros, lo que sugería que era capaz de diferenciar orina que era suya de otra que no lo era.

¿Demuestra eso que Jethro tiene noción de «mío» y, por tanto, de la noción relacionada de «yo»? ¿Que es, en otras palabras, capaz de reflexionar, en forma de pensamientos como «Esta orina es *mía*» o «Esto lo he hecho *yo*»? La capacidad de pensar en pensamientos «míos» o de «yo» es una forma de reflexión. Sin embargo, ¡ay!, existen otras explicaciones posibles. Tal vez Jethro únicamente distinga entre nieve amarilla que es «más interesante» de nieve amarilla que es «menos interesante»; se ve impulsado a prestar más atención a unas manchas de nieve amarilla que a otras sin que sepa por qué. Esto se conoce como un problema de la *equivalencia de estímulos*. Según esta hipótesis deflacionaria, todos los ejemplos de nieve amarilla no interesante son ejemplos de su propia orina, y todos los ejemplos de su propia orina son también ejemplos de nieve amarilla no interesante. Por tanto, no podemos determinar a qué característica —que sea suya o que no sea interesante— responde Jethro.

Vemos la misma distinción en posibles explicaciones del comportamiento de revolcarse en excrementos de Tess. ¿Antes de darse un buen revolcón Tess pensaba «*Yo* me revolcaré en estos excrementos para enmascarar *mi* olor»? Este es un pensamiento de «yo»/«mi», y si puede pensar en pensamientos de «yo» o «mi», es capaz de reflexionar. ¿O sencillamente se sentía inexplicablemente atraída por los excrementos de vaca y disfrutaba revolcándose en ellos sin que supiera por qué? Ambas cosas posiblemente le facilitasen por igual sus

ejercicios de caza, suponiendo que lo hiciera por eso. En lo que respecta a la estrategia de caza de enmascarar su olor, lo importante es que se revuelque en excrementos de vaca y no por qué se revuelca en ellos. En la primera interpretación, Tess es capaz de tener reflexiones: puede pensar en pensamientos sobre *ella* («*Yo* me revolcaré en estos excrementos») o sobre algo que es *de ella* («*mi* olor»). La segunda interpretación no implica tal cosa. Tan solo que, por motivos que le eran incomprensibles, los excrementos de vaca le resultaban atractivos. De ser así, Tess no necesita pensar en pensamientos sobre sí misma. Lo único que necesita hacer es encontrar excrementos y empezar a revolcarse en ellos. La moraleja es que desear enmascarar su olor y sentirse atraída por el acre olor de los excrementos podría, en principio, motivar el mismo comportamiento en Tess, a saber: revolcarse en los excrementos. Por consiguiente, este comportamiento no puede utilizarse para determinar la verdad de una hipótesis en detrimento de la otra.

Alexandra Horowitz, de la Universidad Barnard College, quizá haya hecho cosas más ingeniosas con orina de perro que cualquier otra persona en el mundo. Basándose en el trabajo desarrollado por Roberto Gatti en la Universidad Estatal de Tomsk, diseñó un experimento con vistas a solucionar este problema de la equivalencia de estímulos. El primer paso fue reunir a treinta y seis perros (todos los cuales, al ser perros, supuestamente eran aficionados a la orina). Después, el experimento se dividió en tres ensayos que se realizaban con tres recipientes. En cada ensayo había uno que solo contenía agua. Era el recipiente de control. El contenido de los otros dos recipientes variaba con cada ensayo. En el primero, un recipiente contenía la orina de un perro determinado y el otro, la orina del mismo perro modificada con un olor añadido. En el segundo ensayo, un recipiente contenía la orina del perro y el otro, la orina de un perro desconocido. En el tercer ensayo, un recipiente contenía la orina de un perro con un olor añadido y el otro, el olor añadido únicamente. Horowitz descubrió que los perros pasaban más tiempo olfateando su orina modificada y la orina de otros perros que su propia orina sin modificar. De hecho, a juzgar por el tiempo que pasaban olfateándola, su propia orina modificada a los perros les parecía prácticamente igual de interesante que la orina de otros perros.

¿Resuelve esto el problema de la equivalencia de estímulos, de dilucidar si los perros responden a lo interesante o a lo que hay de otro de la orina? No por sí solo. Podría ser que los perros sencillamente encontrasen interesante su propia orina modificada, sin reconocer que era su propia orina que había sido modificada. Para abordar esta preocupación, Horowitz añadió un paso adicional al experimento (al que solo se sometieron doce perros, en lugar de los treinta y seis totales, así que la muestra era muy pequeña). Si los perros encontraban interesante la orina modificada sin darse cuenta de que era su propia orina que había sido modificada, ¿a qué se debía? Seguramente, razonó Horowitz, a que el olor añadido les resultaba interesante. Así que lo que se puede hacer es poner a prueba el interés del perro en el olor añadido, en este caso aceite esencial de anís. Horowitz averiguó que, como era de esperar, los perros pasaron más tiempo examinando su orina modificada que la no modificada. Sin embargo, también pasaron más tiempo investigando su orina modificada que el aceite esencial de anís solo. Horowitz arguye que es la modificación del propio olor lo que los perros encontraron interesante, más que el olor modificador en sí.

Ingenioso, sin lugar a dudas; brillante, posiblemente. Pero ¿resuelve el problema original? No estoy seguro de que lo haga. Un seguidor comprometido del problema de la equivalencia de estímulos siempre podría afirmar que se suscita el interés cuando se suman el aceite esencial de anís y la orina del propio perro. Por sí solas, se podría afirmar, ambas cosas son en gran medida poco interesantes: solo cuando se unen se da la magia y, lo que resulta crucial, es posible que el perro siga interesado en la combinación sin que sepa por qué. No lo sé. Puede que no sea posible diseñar experimentos que resuelvan el problema de la equivalencia de estímulos y, por consiguiente, que demuestren, sin lugar a dudas, que los perros superan la versión olfativa de la prueba del espejo. O puede que sí. Mis preocupaciones son otras.

Estas preocupaciones se pueden exponer sin rodeos: «¿Cómo hemos llegado hasta aquí?». A este punto en el espacio lógico, me refiero. Empecé a hablar de excrementos hace varias páginas. La orina se coló en la conversación algo más tarde. De este modo, un crítico poco compasivo podría alegar que básicamente me he pasado las últimas páginas cagándola y meándome de risa a costa del personal.

Entendida como una prueba para demostrar la autoconciencia, la prueba del espejo se enfrenta a dos importantes limitaciones: la primera es que, ya se realice en su forma visual como en la olfativa, las pruebas de autorreconocimiento en el espejo demuestran tan solo una forma de autoconciencia, la forma que yo he llamado reflexión. Esta es la capacidad de pensar en pensamientos sobre uno mismo, pensamientos como «Sí, ese soy yo» al ver el propio reflejo en un espejo o «Sí, eso es mío» cuando se ve ante un montón de nieve amarilla. Hay otra forma de autoconciencia, igualmente importante, si no más, que no se puede demostrar de esa manera. Esta forma de autoconciencia también hace su aparición en distintos momentos de la historia de la filosofía. Kant la llamó *apercepción trascendental*. Sartre la llamó *conciencia prerreflexiva*, *autoconciencia no posicional* o *autoconciencia no tética*. En determinados círculos (los de la filosofía analítica de finales del siglo XX —los círculos, en otras palabras, de los que bebo filosóficamente—), se podría oír describirla como la autoconciencia que es inmune al error por identificación incorrecta. Yo la llamaré *prerreflexión*. Una criatura capaz de prerreflexionar es necesariamente consciente de sí misma, pero de un modo prerreflexivo más que reflexivo. Aunque los perros no superen la prueba del espejo, o su equivalente olfativa, pueden ser conscientes de sí mismos en este segundo sentido, el prerreflexivo. De hecho, casi es imposible que no sean conscientes de sí mismos en este segundo sentido, porque, como veremos en breve, la prerreflexión forma parte de cualquier experiencia consciente. Cualquier animal —humano, canino u otro— que es consciente del mundo también será prerreflexivamente consciente de sí mismo.

La segunda limitación de la prueba del espejo tiene que ver con el papel que desempeña para demostrar la reflexión. La reflexión puede adoptar distintas formas. Una forma es el autorreconocimiento físico, y la prueba del espejo, al menos para animales a los que les importa cómo se ven en un espejo, se puede considerar una demostración de esto. Sin embargo, la reflexión adopta otra forma: la capacidad de pensar en los estados mentales de uno más que en el cuerpo de uno: pensar en lo que uno está pensando, y sintiendo, en lo que uno quiere, espera, teme, anticipa y sospecha. Tanto si se lleva a cabo de forma visual como

olfativa, es evidente que la prueba del espejo no demuestra esta clase de capacidad. Así que la prueba del espejo empieza a parecer bastante limitada. En primer lugar, existe otra forma de autoconciencia —prerreflexión— que no demuestra en modo alguno. Y, en segundo lugar, aunque nos limitemos a la reflexión, resulta que demuestra solo una de sus formas. Analizaré cada uno de estos puntos de uno en uno.



Para ver a qué equivale la idea de prerreflexión, avancemos nuevamente en el tiempo y volvamos con Shadow y su *vendetta* contra las iguanas, que es como una saga: *la saga Skugga*, la podrían llamar mis amistades islandesas. La identificación visual de una iguana por parte de Shadow parece basarse en la identificación por medio de una silueta. Esto lo digo porque Shadow puede cometer errores. A veces algunas hojas de palmera y otros restos de árbol estarán dispuestos de tal forma que desde lejos parezcan una iguana. Es decir, que presenten una silueta similar a una iguana. Después de sus arremetidas iniciales al norte y al sur, Shadow se calmará, y cada vez que vea lo que él supone que es una iguana lo acechará. Si no hay ninguna iguana, llegará un punto en su acechar en el que se dará cuenta de ello y dejará de hacerlo para volver a su feliz y saltarín trote. Por otra parte, si es una iguana, el acecho continuará hasta que la iguana se ponga a cubierto y Shadow corra para perseguirla.

De esto podemos deducir que Shadow ve algunas siluetas como iguanas, y allí puede que haya una iguana o puede que no. No piensa en ellas como iguanas como lo hacemos nosotros, claro está. No sabe que son reptiles, que son vertebrados, que son de sangre fría, etcétera. Más bien probablemente las vea y piense en ellas en términos de *affordances*. El término *affordances* (posibilidades, potencialidades) lo acuñó el psicólogo perceptual James Gibson. Los *affordances* de un objeto son lo que el objeto ofrece a la criatura que lo ve, ya sea bueno o malo. Para Brenin, los perros macho por encima de un determinado tamaño y edad le posibilitaban *(afforded)* pelea, y las hembras otro tanto a Nina. Para Tess, los excrementos le posibilitaban un revolcón. Para Shadow, las iguanas le posibilitan una de las cosas que más le gustan del mundo: la persecución. Para él las iguanas son, fundamentalmente, cosas *perseguibles*. Puede que establezca distinciones entre cosas perseguibles que suben, como los patos, y cosas perseguibles que bajan (al canal), es decir, iguanas. Puede que

distinga entre cosas perseguibles que suben al aire (patos, otra vez) y cosas perseguibles que suben a los árboles (ardillas). Tendría sentido que Shadow estableciese estas distinciones, porque su estrategia de caza depende de ellas. Pero quedémonos con la categoría general de lo perseguible.

Para Shadow, las iguanas son cosas perseguibles, pero a veces también ve restos arbóreos perseguibles, antes de caer en la cuenta del error. El momento en que lo percibe es importante, porque revela algo crucial sobre la naturaleza de la visión. Ver es un proceso *predictivo*. Esta idea fue fundamental para la fenomenología en filosofía, una corriente que fundó Edmund Husserl y continuaron, en forma de fenomenología existencial, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, entre otros. Recientemente ha resurgido en la consideración de la visión como *procesamiento predictivo*, que entiende el cerebro visual como una máquina de predicción que realiza continuamente inferencias sobre lo que causa las percepciones actuales y adapta y actualiza esas inferencias a medida que va entrando más información.

Hace unos años asistí a un curso intensivo sobre la naturaleza predictiva de la visión. Después de que Brenin muriera, viví una serie de experiencias extrañas que duraron algunos meses, tal vez incluso años. Si me despertaba en plena noche, a veces lo veía junto a la cama, a mi lado en la oscuridad. Claramente siniestro, pero al mismo tiempo prosaico: es una consecuencia directa del modo en que funciona el cerebro visual. La visión es predicción. Ver es predecir. El cerebro —específicamente la corteza visual— es un adivinador inveterado. En la oscuridad de mi habitación, mi cerebro estaba haciendo todo lo posible para ver: intentaba encontrar sentido a los patrones de formas y sombras que se le presentaban proporcionando sus mejores inferencias de lo que los estaba causando. Puesto que Brenin fue una parte tan grande de mi vida durante once años, él ocupaba un lugar destacado en esas inferencias. Aparecía a mi lado en la oscuridad porque mi cerebro visual infería que estaba ahí. E infería que estaba ahí porque, cuando Brenin estaba vivo, probablemente lo hubiese estado. No era una inferencia irracional para la corteza visual, que no tiene acceso a datos generales, no visuales, tales como la muerte de Brenin; tan solo era incorrecta. El resultado de esta inferencia era una experiencia casi visual que, durante unos instantes, hacía difícil diferenciar de una experiencia real, verídica. Pero después Brenin se esfumaba delante de

mis narices, se desintegraba en motas titilantes de polvo visual que poco a poco se iban desdibujando y oscureciendo hasta formar parte de la noche.

Brenin no estaba ahí, pero no cabe duda de que las iguanas sí lo están. Shadow ve una iguana, o ve un resto de árbol como una iguana, porque su cerebro ha realizado inferencias sobre cómo se desarrollarán sus futuras experiencias en el caso de que ciertas cosas sucedan. El caso de que ciertas cosas sucedan es lo que se conoce como *contingencia*, y cómo se desarrollarán futuras experiencias es una *consecuencia* de esa contingencia. El cerebro visual de Shadow ha realizado diversas inferencias sobre la relación que existe entre las contingencias y las consecuencias. Por ejemplo, la primera contingencia: Shadow continúa acercándose lentamente y desplazándose hacia la izquierda para aproximarse por detrás. La consecuencia resultante: el lado de la iguana desaparece poco a poco y se ve su larga cola. La segunda contingencia: Shadow carga. La consecuencia resultante: el perfil de la iguana (cuerpo, cabeza y cola) se mueve rápidamente cuando la iguana baja por la orilla a toda velocidad y se lanza al canal. Como se puede imaginar, existe un número indefinido de posibles parejas de contingencia-consecuencia; estas dos apenas dan una idea. Shadow puede ver la iguana porque ha anticipado al menos una de esas parejas.

Es la predicción, o la expectación, la que proporciona el nexo entre contingencias y consecuencias. Pero en ocasiones se puede producir una vulneración de las expectativas. Tal vez cuando Shadow se mueva detrás del objeto la larga cola de la iguana no aparezca. Quizá en su lugar solo haya un trozo de corteza de árbol. Shadow deja de acechar y carga. En lugar del salto explosivo al canal que se espera, el objeto permanece firmemente donde está. Ver es predecir, y las vulneraciones de las predicciones hacen que uno revise sus predicciones y, por tanto, cambie lo que ve.

Ahora viene el paso crucial en el argumento: el paso que nos lleva de la predicción a la prerreflexión. Shadow está involucrado en muchas de las predicciones que realiza cuando ve algo como una iguana. Lo que resulta crucial en este baile continuo de contingencias y consecuencias no es que un perro haya modificado sus coordenadas en el espacio visual, ni que una iguana haya modificado su posición. Más bien es crucial que se han movido de este modo el uno con relación al otro. Lo importante no es que la iguana se mueva a esta posición o a aquella o

que modifique su posición en el espacio cartesiano, como un marcador de ubicación por GPS en un teléfono. Más bien, en lo que se refiere al desarrollo de las futuras experiencias de Shadow, lo crucial es que la iguana se mueva de esta manera o de aquella con relación a Shadow. Si la iguana se mueve, pongamos, un metro hacia el norte, qué consecuencias exactamente tendrá esto para las futuras experiencias de Shadow dependerá de dónde se encuentre Shadow. Si está al este, por ejemplo, ello dará lugar a una serie de experiencias: vistas laterales de la iguana moviéndose de la izquierda de Shadow a la derecha de Shadow. Si está al oeste, el movimiento de la iguana sería de derecha a izquierda. Si Shadow está al sur, las experiencias resultantes serán bastante distintas: serán experiencias de una cola y cuartos traseros —si las iguanas tienen cuartos traseros— que se alejan de Shadow. Serán distintas, una vez más, si Shadow ya está al norte de la iguana, en cuyo caso la cara de la iguana irá aumentando de tamaño a medida que avance hacia Shadow. En este sentido, Shadow está involucrado en las predicciones que efectúa sobre las relaciones existentes entre contingencias y consecuencias. Forma parte de esas predicciones; aparece tácitamente en ellas. Y son estas predicciones las que le permiten ver. Hay una especie de conciencia de sí mismo —implícita, tácita— que forma parte del proceso de ver. Esta clase de conciencia es lo que, inspirado por Sartre en cuanto al término, yo he llamado *prerreflexión*: una contracción de su expresión, *autoconciencia prerreflexiva*.

La naturaleza predictiva de la visión implica que una forma de autoconciencia forma parte integral de cualquier experiencia visual. Esto se debe a la sencilla razón de que dicha conciencia está implícita en las predicciones que permiten ver a uno. Ser visualmente consciente del mundo es, al mismo tiempo, ser consciente de uno mismo. Esto, debería resaltar, no es autoconciencia en el sentido de reflexión. Cuando uno continúa con la sencilla tarea de ver cosas, no piensa constantemente en pensamientos sobre uno mismo («Si me muevo allí, la cosa perseguible hará esto», etcétera). Ello supondría una gran distracción, entre otras cosas. Más bien la clase de autoconciencia que va unida a la visión es la prerreflexión, una forma de autoconciencia implícita que es una parte integral de cualquier experiencia visual. Cualquier criatura que tiene una experiencia visual consciente tendrá conciencia de sí misma prerreflexivamente. Es evidente que los perros

tienen experiencia visual, y la visión se encuentra muy distribuida en el mundo animal. Deberíamos concluir que los perros, y muchos muchos otros animales son conscientes de sí mismos al menos en el sentido prerreflexivo. No es preciso superar la prueba del espejo para ser capaz de tener esta clase de conciencia. El autorreconocimiento en el espejo no demuestra esta forma de autoconciencia, y sus variantes olfativas tampoco. Con independencia de su porcentaje de éxito en estas pruebas, Shadow es tan capaz de prerreflexionar como yo.



La autoconciencia, entonces, se presenta en al menos dos variedades. Está la autoconciencia explícita, reflexiva, que se demuestra en la prueba de autorreconocimiento en el espejo (y en variantes olfativas de esa prueba). A esta la he llamado *reflexión*. La reflexión —autoconciencia reflexiva— permite pensar en pensamientos sobre uno mismo y su cuerpo, sobre lo que uno está pensando y sobre lo que uno está haciendo. Y está la autoconciencia implícita, prerreflexiva —*prerreflexión*—, que es una parte indisoluble de tener experiencias visuales conscientes. Cualquier cosa que vea el mundo será consciente de sí misma prerreflexivamente y, sin duda, los perros pertenecen a esta categoría. Pero solo criaturas capaces de pensar en sí mismas y en lo que están haciendo serán autoconscientes *reflexivamente*.

La categoría de reflexión, no obstante, no es simple. La idea de pensar en uno mismo y en lo que uno está haciendo cubre al menos dos cosas distintas. Uno puede pensar en su cuerpo, como podría pensar cuando se mira en un espejo: «Sí, ese soy yo», «No me importaría perder unos kilos», etcétera. Pero uno también puede pensar en lo que está sucediendo en su cabeza, en lo que está pensando, sintiendo, en sus esperanzas, miedos, aspiraciones y cosas por el estilo. Esta capacidad es muy distinta de la autoidentificación corporal. Es una capacidad metacognitiva: una capacidad de realizar un proceso cognitivo sobre la cognición, entendida en términos generales. Conciencia del propio cuerpo y conciencia de la propia mente son dos capacidades muy distintas. No hay nada en el autorreconocimiento en el espejo que demuestre una capacidad para llevar a cabo la segunda forma de reflexión, la metacognitiva. La prueba del espejo sencillamente no demuestra esta última clase de reflexión.

¿Pueden llevar a cabo los perros una reflexión en este sentido metacognitivo? La mayoría de los filósofos cree que es poco probable.

Para pensar en uno de los pensamientos de uno, habría que entender lo que es un pensamiento, y no está claro, al menos para la mayoría de los filósofos, cómo adquiriría un perro la capacidad de hacer eso. La explicación que cuenta con mayor aceptación hoy en día es que la capacidad de pensar en la propia mente de uno se suma a la capacidad de pensar en la mente de otros. Primero se aprende a entender lo que es que otro piense algo, o quiera algo, y después se aprende a aplicar los conceptos de pensar y querer a uno mismo. La capacidad de entender la mente de otros a veces se conoce como *teoría de la mente*. Así que la ortodoxia actual es, de hecho, que la metacognición se basa en una teoría de la mente y se construye sobre esta.

Con este supuesto, se llevó a cabo una importante labor de investigación con vistas a determinar si los animales (en su mayor parte grandes simios) pueden adoptar la perspectiva de otro (concretamente una perspectiva visual). Para comprobar esto, en un estudio que en la actualidad es un clásico, Brian Hare, Josep Call y Michael Tomasello dispusieron que dos chimpancés —uno dominante y el otro subordinado— participaran en un experimento que ponía a prueba si uno podía entender la perspectiva visual de otro, y de esta manera, de hecho, saber lo que sabe el otro chimpancé. Es de sobra conocido que los chimpancés son bastante irascibles, criaturas pugilísticas, y algo que uno no quiere hacer si es un chimpancé subordinado es incordiar a uno dominante; por ejemplo, intentando arrebatarle comida a la que le ha echado el ojo. Teniendo esto en cuenta, se colocó a los dos chimpancés tras sendas puertas situadas en extremos opuestos de un recinto. El investigador dejó comida en el recinto en distintas zonas más o menos visibles. Unas veces el chimpancé dominante podía ver cómo dejaban la comida y otras no (en este último caso se situaba una barrera opaca en la puerta delante de él). El chimpancé subordinado siempre podía ver cómo dejaban la comida y a veces podía ver si el dominante veía cómo dejaban la comida (es decir, el chimpancé subordinado a veces podía ver si habían situado la barrera opaca delante de su rival dominante). Después se permitía a los chimpancés entrar en el recinto. Los resultados: el chimpancé subordinado recuperaba un porcentaje de comida mucho mayor cuando se le permitía saber que el chimpancé dominante no podía ver cómo dejaban la comida.

Una interpretación de estos resultados es que el chimpancé subordinado entendía la perspectiva visual del dominante. Es decir, entendía lo que podía ver y lo que no el chimpancé dominante. Si, en efecto, ese era el caso, entendía el concepto de ver, lo cual sería un ejemplo rudimentario de teoría de la mente. Existen, sin embargo, otras interpretaciones rivales y deflacionarias. Tal vez el chimpancé subordinado únicamente estuviese funcionando con unas reglas de oro conductuales tales como: si el chimpancé dominante está orientado hacia la comida —es decir, de cara a ella sin ningún obstáculo entremedias—, probablemente vaya a por ella (y yo, por consiguiente, no debería). No estoy convencido de la verosimilitud de esta clase de interpretación deflacionaria, pero lo dejaré estar, ya que, después de todo, este es un libro que habla de los perros y no de los chimpancés. Aunque estos últimos tengan una teoría de la mente rudimentaria, basada en una comprensión del concepto de ver y, tal vez, de saber, esto no significa que entiendan otros estados mentales: pensamientos, sentimientos, creencias, deseos, esperanzas, miedos, expectativas, etcétera. Una teoría de la mente rudimentaria es una cosa y una teoría integradora es otra muy distinta. Y aunque tuviesen una teoría de la mente integradora, eso no significa que hayan dado el paso extra de traducir esta teoría en capacidades metacognitivas; es decir, que sean capaces de aplicar esta teoría a su propia mente. Este es el punto en el que estamos con los chimpancés en el presente. Las pruebas de la metacognición en perros son más escasas aún.



El autoconocimiento se presenta en tres formas distintas. Existe la distinción básica entre prerreflexión y reflexión, pero la categoría de reflexión se divide en dos. En primer lugar está la autoidentificación corporal, entendida en líneas generales como la capacidad de pensar en el cuerpo de uno (y lo que está pasando en él). En segundo lugar está la metacognición, entendida en líneas generales como la capacidad de pensar en la mente de uno y lo que está pasando en ella. Podemos, con cautela, sacar algunas conclusiones sobre el grado de autoconciencia en perros. Así están las cosas actualmente en lo que pensamos que sabemos de estas cuestiones:

	Prerreflexión	**Reflexión (autoidentificación corporal)**	**Reflexión (metacognición)**
Humanos	Sí	Sí	Sí

Perros	Sí	Quizá	No

Los humanos, al menos después de cumplir los tres o cuatro años, son capaces de una autoconciencia de las tres clases: prerreflexión y ambas formas de reflexión. Los perros son claramente capaces de la prerreflexión, puesto que esta es parte integral de tener experiencias de consciencia incluso básicas. Si los perros son conscientes, son, por ende, conscientes prerreflexivamente de sí mismos. Es posible que los perros también sean conscientes de sí mismos reflexivamente, en el primer sentido de la reflexión. Creo que el jurado sigue reunido deliberando sobre esta cuestión. Gran parte depende de cómo interpretemos las pruebas de autorreconocimiento en el espejo y sus variantes olfativas, pero no hay nada que nos permita concluir algo con mucha seguridad. Con la segunda forma de reflexión —la metacognición—, tal vez podamos sacar conclusiones más firmes: no existen pruebas de que los perros tengan capacidades metacognitivas.

Algo que se puede decir de la naturaleza es que tiende a no tener mucho tiempo para dicotomías, prefiere los paisajes ondulados de las distinciones, clasificadas en mayor o menor grado. Hay excepciones, desde luego, pero la cuestión de la autoconciencia proporciona un buen ejemplo de esta predilección general. Si empezamos con una pregunta dicotómica —¿son los perros autoconscientes o no?—, esta se ve sustituida rápidamente por una sucesora más gradualista, porque, como ya hemos visto, hay al menos tres clases distintas de autoconciencia (una versión es prerreflexiva, las otras dos versiones son reflexivas). La verdadera pregunta, por consiguiente, es: ¿en qué sentido, y hasta qué punto, son autoconscientes los perros?

Tal vez a la naturaleza no le gusten las dicotomías, pero a nosotros, los humanos, sin duda sí. Esto se debe a que obedecen a un propósito al que concedemos un gran valor: nos permiten diferenciarnos del resto del mundo natural y, lo que es más importante (a nuestro juicio), elevarnos sobre él. Desde luego, si hubiésemos sido criaturas más observadoras, quizá nos habríamos dado cuenta de que nuestra necesidad obsesiva de diferenciarnos de otros animales era lo que nos diferenciaba de otros animales. A ningún otro animal le importa eso. Pero por lo visto no nos dimos cuenta, tal vez porque este deseo de diferenciarnos no nos elevaba lo suficiente. Debido a estas propensiones humanas básicas, cuando nos enfrentamos a más de una variedad de lo que pensábamos que era lo mismo, hay una pregunta

que los humanos solemos encontrar irresistible: «¿Cuál es mejor?». Nos gustan esa clase de preguntas. Es más, cuando la respondemos, a menudo nos guiamos por una consideración singular: «¿Cuál es más humana?». Cuanto más humana es una cualidad, tanto mejor es..., o eso tendemos a pensar los humanos.

Para nosotros, por tanto, los años que siguieron inmediatamente al inicio de la prueba del espejo debieron de ser muy estimulantes. La historia no había sido amable con nuestras propuestas anteriores con respecto a lo que nos diferenciaba de otros animales: la racionalidad, el lenguaje, el empleo de herramientas, el juego, etcétera. Resulta que los animales también podían ser y hacer esas cosas. Sin embargo, con el autorreconocimiento en el espejo, y la capacidad de reflexión que revela, tal vez, pensamos, habríamos dado de una vez con ello. La reflexión, la capacidad de pensar en pensamientos sobre uno mismo: ¡qué maravillosa capacidad, y exclusivamente humana! En la medida en la que los humanos reconocían la prerreflexión —y quienes no estaban versados en ciertas tradiciones filosóficas relevantes no eran conscientes de ella en gran medida—, podían considerarla de lo más común. Cualquier criatura consciente la tendrá. Pero la reflexión, ah, es tan humana; nos *eleva* tan claramente.

Por desgracia para nuestra vanidad humana, que otros animales no fuesen capaces de superar la prueba del espejo era en gran medida un artefacto de la incapacidad de ponerlos a prueba. Cuando finalmente conseguimos hacerlo, la lista de animales con autoconciencia reflexiva empezó a aumentar inexorablemente. Chimpancés, bonobos y orangutanes: son los animales más parecidos a nosotros, esa es la razón de que pasen la prueba. La reflexión, entonces: restringida a los humanos y a los animales más parecidos a los humanos. Después, sin embargo, los delfines demostraron una clara aptitud en la prueba. Vale, dijimos los humanos: ellos también son muy listos, después de todo son las criaturas marinas más inteligentes. La reflexión pasó a entenderse como una señal de inteligencia, de la cual los humanos éramos los que más teníamos, claro. ¿Elefantes? Tienen un cerebro grande, claro. Cuando las palomas también lo consiguieron, la paciencia humana empezaba a agotarse. ¡Esas pequeñas desgraciadas transmisoras de psitacosis! Pero fueron los peces —las mantarrayas e incluso los humildes lábridos— los que nos lo restregaron en nuestra humana cara cuando al parecer también exhibieron facilidad para superar la prueba.

No era necesario que nos preocupásemos. En la naturaleza rara vez hay barreras inamovibles, la vida, como he mencionado antes, prefiere grados en lugar de dicotomías. Aunque otros animales puedan pensar en sí mismos, es evidente que a los humanos esto se nos da mucho mejor que a cualquier otra especie. La práctica hace al maestro, y los humanos piensan en sí mismos todo el tiempo. Pueden pasarse la vida entera en el purgatorio de la reflexión. Hemos tomado esta capacidad de reflexión —una capacidad que al menos unas cuantas especies tienen en una forma básica— y la hemos hecho nuestra. Ya no en una forma básica, sino en una forma de arte. Las bibliotecas pudieron llenarse de libros que reúnen nada más que página tras página de autoanálisis atormentado. ¿Habéis leído a Proust? ¿O a Rilke? Se han inventado ramas enteras de disciplinas académicas para estudiar la reflexión. ¿Wilhelm Wundt? ¿Sigmund Freud? En este mundo complicado, muy pocas verdades son tan simples como esta: aunque otros animales puedan hacerlo en cierta medida, los humanos son los campeones mundiales de los pesos pesados de pensar en sí mismos. La reflexión es, para todos los efectos, nuestra. Nosotros hemos hecho que así sea.



La opinión general de los humanos es que la reflexión es algo bueno. Sin embargo, el desarrollo de cualquier capacidad, ya sea biológica o cultural, casi nunca es un éxito sin reservas, carente por completo de déficits o costes. Siempre es una cuestión de ganar y perder. ¿Recordáis la actitud que muestra la ascidia hacia el cerebro? ¿Recordáis lo que hizo el desarrollo de la escritura a la memoria natural, biológica? Cualquier capacidad, en particular cuando se ejercita en exceso, tendrá sus costes al igual que sus beneficios, y la reflexión no es ninguna excepción.

El coste de la reflexión no es muy difícil de discernir. La reflexión divide a uno en dos. Siempre que uno se reconoce en el espejo, ahora hay más de uno. Está el uno que reconoce y el uno que es reconocido. Siempre que se piensa en uno mismo, hay dos versiones de uno: el uno que piensa y el uno en el que se piensa. La reflexión bifurca, divide a la criatura reflexiva en la que reflexiona y en aquella sobre la que se reflexiona. Nos divide a cada uno de nosotros en un actor y un espectador. El actor vive. El espectador observa. Más que observar, el espectador escudriña. El espectador evalúa y juzga. Divididos en dos, ya

nunca podremos volver a estar completos: a ser uno, no dividido, con un corazón y una mente. De este modo vivimos y al mismo tiempo nos observamos haciendo esto. Nunca podemos estar completamente inmersos en nuestra vida; nunca completamente comprometidos con lo que pensamos y hacemos. No comprometidos como puede estar comprometido un perro con su persecución de iguanas en las tormentosas orillas de un canal de Miami. Siempre que nos comprometemos con algo, hay una parte de nosotros que observa: que escudriña, evalúa y juzga este compromiso. Podemos estar comprometidos parcialmente, desde luego, y es posible que confundamos esto con lo verdaderamente auténtico. Pero la división que hay en nosotros se asegura de que el compromiso pleno se nos escape. Nuestro compromiso siempre es condicional. Es lo que podríamos llamar compromiso *atormentado*. Porque somos criaturas atormentadas.

Supongamos que tengo una creencia. No estoy pensando en nada complicado. Una creencia clara, sencilla. Una creencia que tal vez comparta con Shadow. Creo que hay una iguana en el suelo delante de mí. Una parte de mí vive esta creencia en el sentido en el que actúo ante ella —puesto que no comparto las peculiaridades de Shadow, es posible que camine a su alrededor—, y mi compromiso con ella se demuestra a través de mi acción. Sin embargo, hay otra parte de mí que puede ser (reflexivamente) consciente de esta creencia y, por tanto, puede evaluarla, escudriñarla de forma crítica con mi mente. Debido a esto, mi compromiso con esta creencia siempre será condicional. Es condicional en el sentido preciso de que es único de las criaturas capaces de reflexión. Es condicional en el sentido de que mi compromiso continuado con ella dependerá de lo que dictamine mi escrutinio, de los resultados de mi evaluación.

Para una criatura como Shadow, con una capacidad de reflexión truncada, una creencia es simplemente una creencia. Shadow tiene sus creencias y actúa ante ellas cuando las circunstancias se lo permiten o así lo dictan. Shadow cree que hay una iguana delante de él. Puede que la haya o puede que solo sea algún resto de árbol. En cualquier caso, Shadow tiene esa creencia, y su compromiso con ella se pone de manifiesto en su acción: en el lento y paciente acechar seguido del arranque explosivo. Si sus predicciones de contingencia-consecuencia al final no se cumplen —si la supuesta iguana no sale corriendo hacia el

agua, por ejemplo—, sin lugar a dudas él revisará esta creencia. Pero mientras la tiene, se siente cómodo con ella. No la cuestiona, y su compromiso con ella está fuera de toda duda. La creencia solo se abandonará si el mundo no coopera.

Para una criatura que no es autoconsciente, una creencia es solo una creencia. O se tiene o no se tiene. Cuando la conciencia de la creencia —una complicada forma de autoconciencia— entra en escena, todo cambia. El compromiso simple, sin cortapisas, con una creencia ya no es posible. Precisamente porque el que cree es consciente de la creencia, se separa de ella. La creencia ya no puede controlar un asentimiento automático. Lo crucial: puede rechazarse con independencia de cualquier cosa que el mundo haga o no haga. Es posible que Shadow rechace la creencia de que hay una iguana delante de él cuando esta no sale corriendo para refugiarse en el canal: si el mundo no coopera. Cualquier criatura que no fuese capaz de revisar sus creencias frente a un mundo que no coopera —un mundo que no se hace eco de esas creencias— no duraría mucho. Sin embargo, hasta que el mundo deje de cooperar —hasta que se niegue a satisfacer las predicciones de Shadow—, el compromiso de Shadow con su creencia es incontestable.

Nuestro compromiso, en cambio, nunca es absoluto de manera similar. Podemos revisar, rechazar o abandonar nuestras creencias con independencia de cualquier cosa que el mundo haga o no haga. No necesitamos que el mundo decida nuestras creencias. Eso podemos hacerlo nosotros. Nuestras creencias pueden morir a manos de uno mismo en lugar de a las del mundo. La reflexión nos proporciona la capacidad de matar nuestras propias creencias. Significa que estas siempre están en riesgo: corren el peligro de un escrutinio crítico que la reflexión posibilita. El fantasma de la duda ha llegado a perseguir todas nuestras creencias, y es nuestra capacidad de reflexión la que ha llamado a ese fantasma. Como es natural, tal vez haya muchas creencias que un humano nunca llegue a rechazar, pero lo relevante no es el rechazo en sí, sino su posibilidad. La posibilidad del rechazo siempre está ahí, con bastante independencia de lo que suceda en el mundo. Para una criatura reflexiva, esta posibilidad no puede anularse nunca. Nuestra creencia, como observó Sartre en su día, ahora siempre es una creencia atormentada.

Lo mismo es cierto de cualquier otro estado mental del que uno sea consciente reflexivamente. En estos, el fantasma del rechazo también

nos persigue eternamente. Tal vez abrigue una esperanza. Pero ¿de verdad es una esperanza que me atrevo a abrigar? ¿Es una esperanza en la que debería volcarme? Tengo un deseo. Sé que lo tengo. Pero ¿debería? ¿No debería desear otra cosa? Creencias, deseos, esperanzas, miedos son el núcleo de cualquier vida mental humana. Pero cuando somos conscientes de esta vida mental, la posibilidad real de rechazarla, o de rechazar partes de ella, siempre se presenta, un rechazo diseñado por nosotros más que elegido por el mundo. La reflexión es, por tanto, la muerte del compromiso auténtico. La mente de Shadow es serena: en calma, tranquila, un mar a primera hora de la mañana en un día de verano. Pero la mente de las criaturas de reflexión es agitada y nunca sosegada. Es el mar del viento de la tarde. Aguas turbulentas. Y una criatura con una mente así es, naturalmente, una criatura atormentada. Nosotros somos esas criaturas. Nuestra capacidad de reflexión ha hecho que seamos así.

Cuando nació la autoconciencia, nos convertimos ya no simplemente en los actores o autores de nuestra vida —como Shadow sigue siendo el autor de la suya—, sino también en espectadores de esa vida. Como espectadores, ya no estamos completamente inmersos en la vida; en cierta medida, también estamos alejados de ella. Ya no podríamos seguir completamente inmersos. Es muy corta la distancia que separa al espectador del juez. Y, como jueces de nosotros mismos, ahora el compromiso pleno, incondicional, ya no está a nuestro alcance. Este es el dilema humano. El escepticismo es nuestro destino; el compromiso, un sueño de ayer. No es ninguna coincidencia que la filosofía de la Antigüedad, la filosofía de Sócrates y sus discípulos, estuviese tan obsesionada con lo que es posible que sepamos. No es ninguna coincidencia que la filosofía moderna naciera de la duda: la duda radical, metódica de René Descartes. La duda está muy arraigada en nosotros. Es nuestro derecho natural y la sangre de nuestro corazón. Los perros son criaturas de compromiso, pero los humanos son criaturas de duda.

El reflejo nos ha convertido en criaturas rotas, inquietas, que nunca terminan de sentirse como en casa en el mundo o incluso en el propio pellejo. En sus momentos de persecución más puros, no hay ninguna fisura entre lo que Shadow hace y lo que es. Ese es un compromiso prelapsario que rara vez, o nunca, podemos emular. Shadow es el autor de su vida y sus acciones se derivan de lo que es: un corazón y una

mente que no están divididos. Nosotros somos los autores de nuestra vida, pero también somos espectadores de ella y, con demasiada frecuencia, críticos insistentes. Nuestra mente está dividida contra sí misma, al igual que nuestro corazón. Somos criaturas atormentadas, divididas existencialmente, desgarradas por la reflexión. Hay un agujero en cada uno de nosotros, como un gusano en el corazón de una manzana.

4

LA LIBERTAD DEL JUGADOR

La angustia ante el pasado [...] es la del jugador que ha decidido libre y sinceramente no jugar más y que, cuando se aproxima al tapete verde, ve de pronto naufragar todas sus resoluciones.

JEAN-PAUL SARTRE, *El ser y la nada*

Nuestro exilio del jardín del Edén nos liberó, pero esto difícilmente fue algo bueno. No leímos la letra pequeña. Siempre habíamos sido libres como lo eran otras criaturas. Nuestra caída, sin embargo, nos dio a conocer una nueva forma de libertad, una libertad que solo pueden tener las criaturas de reflexión. La libertad humana es muy distinta de la perruna. Para los perros la libertad es un campo de cebada que el sol tiñe de un color dorado. Para los humanos es una extensión helada, oscura y sin nombre. En su frialdad, su austeridad, su monstruosa ecuanimidad, la libertad humana es casi... inhumana.

En los campos de cebada por lo general habrá ratas. Hay pocas cosas que les guste comer más a las ratas que una buena espiga de cebada. Las ratas que han convertido en su hogar este campo de cebada en concreto se ven acosadas a diario por tres monstruos, los cuales, estoy seguro, ocuparían un lugar muy destacado en el folclore ratonil local si las ratas tuvieran algo así. Los nombres de estos monstruos son Brenin, Nina y Tess, y son criaturas tanto del cielo como de la tierra. Huelen las ratas, por supuesto, y probablemente las oigan correr y moverse entre el cereal. Pero no las ven. Para poder verlas necesitan elevación, una visión sinóptica. Así que saltan, todo lo que pueden, hacia el cielo, con el lomo arqueado como gatos asustados, con las patas extendidas bajo ellos como si los izase una grúa invisible, con la cabeza girando deprisa para inspeccionar el mundo que hay más abajo. En este empeño, el tiempo que pasan suspendidos lo es todo. Si desde las alturas divisan una rata, aterrizarán y saldrán disparados en esa dirección. Pero si no la

divisan, ahí es cuando empieza de verdad el espectáculo. Cuando aterrizan en la cebada, desaparecen durante un instante —el mar de cebada es alto en esta época del año— solo para reaparecer disparados hacia el cielo de nuevo. Y una vez más saltan, como salmones peludos en un mar de oro que se mece. Estas maniobras rara vez surten efecto, pero ellos abordan esta tarea con una intensidad y un compromiso que muchos años después, y a muchos miles de kilómetros de distancia, veré repetidos en la persecución de iguanas por la orilla de un canal de Miami que lleva a cabo Shadow. En ambos casos vemos la experiencia de libertad en una forma especialmente pura, esencialmente canina y, por desgracia (para nosotros), no humana. La libertad es distinta para los perros de lo que es para nosotros. Es posible que os preguntéis cómo sé esto si pertenezco, como lo hago, a una única de las especies que intervienen en la comparación. La respuesta es que ha de ser distinta por fuerza. Esta diferencia se deriva de diferencias en la estructura de nuestras respectivas consciencias, unas diferencias de las que solo puede ser responsable la reflexión. La diferencia es inevitable, tan inevitable como la presencia de ratas en los campos de cebada.

El filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza era muy aficionado a decir cosas desconcertantes de distintos temas, hasta, e incluso, de Dios («una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita»). Esta es su definición de libertad: «Se llamará *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar». Esto resulta desconcertante porque lo que la mayoría de la gente piensa de la libertad se opone firmemente a la necesidad. Esta tiene que ver con cómo han de ser las cosas. Pero la libertad, piensa mucha gente, tiene que ver con la casualidad, el riesgo, la espontaneidad: con cómo podrían ser las cosas, no con cómo han de ser. La libertad suele considerarse lo contrario, la antítesis, de la necesidad. Sin embargo, he acabado pensando que Spinoza tenía razón. Es solo que la libertad que él describe no es la libertad de los humanos, sino la de los perros.

Cualquier perro sabe que, si vale la pena, la libertad debe ser una expresión de lo que uno es. Una acción libre es una expresión de uno. Se origina en la naturaleza de uno y emana de ella. Como tal, no es lo opuesto a la necesidad, sino su cumplimiento. La libertad, en este sentido canino, existe donde la naturaleza y la acción se alían, donde se

funden en un único *conato*, un impulso centrado, que después sale al mundo. La libertad de un perro existe donde lo que es y lo que hace se fusionan en una expresión de vida indistinguible. Estos tres perros saltando por los mares de oro estivales son la libertad en sí. Veo la misma pureza de libertad veinticinco años después, en el momento en que le quito la correa a Shadow durante nuestro primer paseo del día, cuando desaparece en la soleada distancia y obliga a filas de iguanas a lanzarse rítmicamente al canal. Para un perro o cualquier animal no contaminado por la reflexión, libertad es actuar de acuerdo con la necesidad, obedeciendo las insistentes órdenes de su naturaleza. Cuando más libre es Shadow es cuando dispersa a las iguanas. Cuando más libres son las iguanas es cuando huyen de su estruendoso avance para lanzarse al agua que las recibe más abajo.

A veces lo más importante en filosofía no es una afirmación, una tesis o un principio explícitos, sino la imagen que subyace a estas cosas. Lo más importante del concepto de libertad de Spinoza es la imagen que encontramos debajo y detrás de ella. En último término, ¿cuál es la naturaleza de uno si no es su lugar en el mundo? Esa naturaleza escoge una porción identificable del universo y dice: «Este soy yo. Esto es lo que soy. Este es mi sitio. Este es mi hogar». La imagen resultante de libertad es, entonces, clara. La libertad resulta de la conexión de uno con el mundo. La libertad resulta de todas las cosas que lo unen a uno al mundo, lo introducen en el mundo, lo mantienen firme en ese mundo. La libertad es el abrazo del mundo. Esta es la libertad de un perro. Esta es la libertad de encajar en un sitio. Para un perro no existe otra clase de libertad.

La libertad humana es muy distinta de esta libertad spinoziana perruna. Nuestra capacidad de reflexión ha hecho que sea así. Para un perro la libertad es una expresión de su naturaleza. La libertad existe cuando naturaleza y acción son una. Pero la reflexión nos dividió en dos, nos abrió limpiamente por la mitad, y ya no había una naturaleza que se fundiese con nuestra acción. La libertad humana es una criatura de exilio más que una de hogar. Es una criatura no de lugar, sino de espacio vacío. Es una expresión no de conexión con el mundo, sino de separación de él.



¿Estáis pensando en leer *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre, pero no os apetece enfrentaros a las más de ochocientas páginas bastante

exigentes? Ahí va un consejo: id a la página 21 de la introducción de Sartre, «En busca del ser», que es una sinopsis del libro, escrita en términos espantosamente abstractos. En esta página encontraréis dos frases que ofrecen un muy buen resumen del libro entero. Tengo la clara sensación de que después de esas dos frases todo lo demás es, para Sartre, sencillamente una operación de limpieza: un ejercicio directo de sus consecuencias. Estas son:

> Toda conciencia, como lo ha demostrado Husserl, es conciencia de algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene «contenido».

No hay nada extraordinario en la primera frase. Expresa un punto de vista bien conocido, relacionado con la tradición fenomenológica en la filosofía (y su fundador, Edmund Husserl), pero también muy aceptado fuera de esa tradición. Por *conciencia* Sartre se refiere a actos mentales: actos como pensar, creer, desear, esperar, temer, anhelar, alarmarse, sentir, emocionarse, etcétera. Es decir, *conciencia*, tal y como él utiliza el término, significa algo similar a lo que hoy en día llamaríamos lo *mental*: la colección de actos mentales que constituyen nuestra mente (aunque Sartre no creía en la mente como tal; como veremos, para él la mente no era más que una red de actos mentales). Lo que sostiene Sartre es que todos los actos mentales versan sobre algo.

Esto sin duda parece ser cierto de numerosos actos mentales. Uno no solo piensa, piensa algo. Es decir, el pensamiento versa sobre algo. No cree sin más, cree algo. No quiere sin más, quiere algo. Los filósofos utilizan la palabra *intencionalidad* para referirse a esa dotación de contenido de los actos mentales. El origen de este término se sitúa en la filosofía medieval, y su uso es un tanto desafortunado, ya que hoy en día tiene otras connotaciones, como hacer algo a propósito o intencionadamente. Aquí, sin embargo, *intencionalidad* no significa eso. Simplemente significa «dotación de contenido». Así pues, lo que Sartre sostiene es que todos los actos mentales son intencionales en este sentido. Su dotación de contenido es lo que los define, es lo que hace que los actos mentales sean mentales. Podemos llamar a esto *tesis de intencionalidad*. ¿Es cierta esta tesis? Es evidente que muchos actos mentales son intencionales. Pero ¿lo son todos ellos? Mucha gente cree que sí, incluido un servidor. Pero aunque eso resulte ser falso, sin duda es cierto de muchos o de la mayoría de los actos mentales. Por consiguiente, no hay nada excesivamente controvertido en la primera

frase. No resulta difícil de creer. Si es incorrecta, lo es dentro de unos parámetros normales. Aquí no hay nada que ver, compañeros. Al menos, nada nuevo.

Todo esto cambia cuando llegamos a la segunda frase. En ella Sartre afirma que la conciencia no tiene «contenido». La noción de contenido él la entiende de un modo relativamente claro: contenido es algo que se contiene en otra cosa. Café, en este sentido, es el contenido de mi taza de café. El contenido de mis bolsillos son una cartera, un teléfono móvil y las llaves de un coche y de una casa. Cuando Sartre afirma que la conciencia no tiene contenido, se refiere a que no hay nada en la conciencia. Y lo dice de manera bastante literal. No hay nada en ella. A diferencia de la primera frase, esta afirmación no podría ser más extraña y radical. Después de todo, si no hay nada en la conciencia, ¿dónde vamos a localizar todos los actos mentales —pensar, desear, anhelar, esperar, temer y demás— que Sartre acaba de sostener que son intencionales? Una afirmación rara, pues, y la mayoría de los filósofos no se la tragan.

Más raro aún es, sin embargo, que al parecer Sartre piensa que esta afirmación de que no hay nada en la conciencia (una afirmación que prácticamente nadie acepta) es una implicación directa de la tesis de intencionalidad que se expresa en la primera frase (una afirmación que muchas personas aceptarán y que casi todo el mundo piensa que es al menos un serio aspirante a la verdad). De hecho, considera que esta implicación es tan clara que no ve ninguna necesidad de proporcionar alguna explicación o justificación de cómo infiere la segunda frase de la primera. Sartre era un poco así: *évidemment* era una de sus palabras preferidas.

Una cosa que podemos aprender del debate hasta el momento es que a menudo resulta más fácil leer un libro de ochocientas páginas que intentar averiguar lo que alguien estaba diciendo en ese libro a partir de dos frases unidas seleccionadas de la introducción. Más fácil pero, opino, ni la mitad de divertido. Y, de todas formas, en las más de setecientas noventa y nueve páginas restantes, Sartre no aclara en ningún momento lo que quiere decir en esas dos frases. La otra cosa que podemos aprender —y, una vez más, este soy yo opinando— es que Sartre iba bien encaminado.

Para entender adónde quiere llegar Sartre, primero entendamos bien la imagen. Una imagen, en filosofía, no es tanto una idea, una tesis o un

punto de vista, sino más bien algo que subyace a estas cosas, las motiva y las agrupa en una unidad coherente. La imagen que inspira los comentarios de Sartre sobre la conciencia es la de un agujero. La conciencia es un agujero en el ser, similar a un claro en un bosque (aunque esta última imagen se debe a Heidegger, al que Sartre había leído y que había ejercido influencia en él). Un claro solo puede existir si a su alrededor hay árboles. Si no los hay, no sería un claro, sino una extensión o una llanura abierta. La existencia de un claro en particular, por tanto, presupone la existencia de árboles que lo rodean y que no forman parte del claro. Los agujeros son así en general. Solo pueden existir por las partes que no son agujeros que los rodean y, de ese modo, se definen por ellas. Los agujeros se definen por su relación con las cosas que no lo son. La conciencia, para Sartre, existe como actos mentales dirigidos hacia un mundo que se halla fuera de la conciencia. Solo puede existir por este mundo, y lo hace únicamente como una relación con este mundo: «La conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma», dice él. No es más que «un viento que sopla de ninguna parte hacia el mundo». La conciencia es un agujero —una «descompresión»— en el ser. Esta es su opinión. Nuestro nada envidiable cometido ahora es averiguar por qué la sostenía.



La clave para entender el pensamiento de Sartre radica en dos ideas. Con la primera ya nos hemos topado: toda conciencia es intencional. La conciencia siempre versa sobre algo. Esto es lo que sostiene en la primera de las dos frases citadas anteriormente. La intencionalidad, o la dotación de contenido, piensa Sartre, es un rasgo esencial de la conciencia, y cualquier acto mental consciente, por tanto, la tiene. Combinemos ahora esta idea con otra: ningún objeto de la conciencia es intencional. Este es el puente de unión entre la primera frase y la segunda. Juntas, estas afirmaciones implican que ningún objeto de la conciencia podrá ser nunca parte de la conciencia. Un objeto de la conciencia es algo de lo que uno es consciente. Así que Sartre sostiene que nada de lo que uno es consciente podrá ser nunca consciente o formar parte de la conciencia. La conciencia es intencional, pero todo de lo que uno es consciente no lo es. Por tanto, aquello de lo que uno es consciente está, y debe estar, fuera de la conciencia: el término preferido de Sartre era *trascendencia*. ¿Qué hay de nuestros actos mentales: pensar, desear, creer, esperar, temer, anticipar, emocionarse,

etcétera? ¿Son conscientes? ¿Forman parte de la conciencia? Como actos mentales, su respuesta era: sí. ¿Podemos ser conscientes de ellos? Podemos. Sin embargo, cuando somos conscientes de estas cosas, dejan de ser conscientes. Ya no son actos conscientes. De hecho, para Sartre, que pensaba que la conciencia y lo mental en esencia eran lo mismo, ya no cuentan como actos mentales.

Como he mencionado, la idea de que la conciencia es intencional es relativamente ortodoxa. Entonces, el quid del argumento de Sartre dependerá de la segunda afirmación: que ningún objeto de la conciencia es intencional. Sartre no tenía ningún argumento para esta afirmación. De hecho, no tenía ningún argumento para nada de esto: en las últimas dos páginas yo no he estado resumiendo lo que decía Sartre, sino reconstruyendo lo que (yo creo) debía de estar pensando. Continuando en ese sentido, a esto es a lo que creo que quería llegar.

Podemos ser conscientes de distintos tipos de cosas. Lo más evidente, podemos ser conscientes de objetos físicos corrientes —mesas, sillas, cuchillos, tenedores, pimenteros y cosas por el estilo—, y cuando somos conscientes de esta clase de cosas, la idea de Sartre parece ser claramente cierta. Estos objetos no están dotados de ningún contenido. No significan nada. Naturalmente, uno los puede dotar de contenido dándoles una interpretación. Mientras se planea un atraco a un banco sentado a la mesa de la cocina, uno les explica las cosas a sus cómplices: «Vale, esta tostadora es el banco. Esta taza de café es el furgón blindado. El pimentero es el coche en el que huimos. Tú vendrás con el coche por aquí...». En este escenario, la tostadora está dotada de contenido: en el sentido de que representa, implica o significa el banco. La taza de café está dotada de contenido: representa, implica o significa un furgón blindado. El pimentero está dotado de contenido: representa, implica o significa el coche, etcétera. Como es natural, la tostadora no significa de verdad un banco; una taza no significa de verdad un furgón blindado. El significado de estas cosas se lo añade uno, el organizador del atraco. Básicamente uno ha dicho: interpretad estas cosas de esta manera. Su contenido, lo que implican o significan, es el resultado de la interpretación de uno.

La percepción de Sartre —y que compartía el filósofo Ludwig Wittgenstein, que desarrolló esta idea de manera independiente más o menos a la vez— era que en esencia se puede decir lo mismo de los objetos de la conciencia, sean los que fueren. Tomemos cualquier cosa,

da lo mismo lo que sea y, si uno es consciente de ella, no tiene significado por sí sola. Si significa algo, este significado se derivará por fuerza de la interpretación de uno. Es evidente que esto es cierto cuando se habla de tostadoras, tazas y pimenteros. Pero tomemos en consideración ejemplos más difíciles. Estos ejemplos son más difíciles porque en ellos participan candidatos a cosas que podría parecer que tienen significado por sí solas.

Las frases (y las palabras, aunque hay quien piensa que una palabra solo tiene significado en el contexto de una frase, de manera que me centraré en las frases) son ejemplos convencionales de cosas que tienen significado. Es más, podemos ser conscientes de frases, puesto que pueden ser objetos de nuestra conciencia. Seamos conscientes de una frase:

El veloz zorro marrón se abalanza sobre el perro perezoso.

Bien: difícilmente se puede negar que ahora uno no sea consciente de esta frase. Ciertamente esta frase está dotada de contenido: un zorro marrón veloz, un perro perezoso y lo que el primero le hace al segundo. Somos conscientes de la frase y la frase está dotada de contenido o significa algo. Esto, así pues, podría parecer que es un contraejemplo de la afirmación de Sartre de que cualquier cosa de la que somos conscientes no tiene significado, no está dotada de contenido o no tiene intencionalidad. Eso, sin embargo, no es así. En este caso, igual que en el caso de la mesa de la cocina/atraco al banco, el significado de la frase se deriva de nuestra interpretación. En último término, la frase solo es una serie de formas contra un fondo comparativo: líneas, curvas, vueltas, círculos, etcétera. En sí mismas esas formas no significan nada en absoluto. Solo llegan a significar algo porque las interpretamos de manera que significan algo. En este caso, nuestra interpretación es mucho más convencional que la que proporciona el aspirante a atracador de banco. En nuestra interpretación median las normas de nuestro lenguaje que unen formas a significados. Pero es, así y todo, una interpretación colectiva por nuestra parte. Por sí solas estas formas no significan nada. Proporcionamos colectivamente la interpretación que confiere sentido a esta colección de líneas, curvas, vueltas y círculos. Proporcionamos la interpretación que hace que estas formas estén dotadas de contenido.

Las imágenes podrían parecer mejores candidatas a cosas que podrían tener significado con independencia de cómo las interpretemos, sobre

todo imágenes realistas como las fotografías. Con estas al menos el contenido de que las dotamos parece ser, de hecho, lo que parecen —y pueden parecer de determinada manera con independencia de nuestra interpretación—, o eso cabría pensar. Una imagen de un perro, por ejemplo, está dotada del contenido de un perro. Y está dotada del contenido de un perro porque parece un perro. Y parece un perro con independencia de cómo la interpretemos. Así que las fotografías al parecer proporcionan un contraejemplo de la idea de Sartre de que cualquier cosa de la que somos conscientes no tiene significado, no está dotada de contenido o no tiene intencionalidad.

Una vez más, sin embargo, esta apariencia es engañosa. Incluso en el caso de las imágenes realistas, como las fotografías, no podemos evitar recurrir a la interpretación. ¿La fotografía de un perro parece un perro? En cierta medida, sí. Pero en algunos sentidos, no. Los perros no son criaturas planas, lisas, bidimensionales. Si una imagen parece un perro, esto es solo porque ya hemos decidido pasar por alto ciertas diferencias entre la fotografía y el perro. Así pues, nuestra labor interpretativa ya ha empezado. Sin embargo, no se detiene aquí.

Tengo algunas fotografías del tiempo de mi vida que he pasado con perros. No tantas como algunos podrían pensar, pero sí unas cuantas. Así que tomemos en consideración una de mis preferidas. Hay una imagen de Brenin y Nina corriendo por la playa de Inchydoney, en Irlanda. Están jugando a pelearse, haciendo como si intentaran morderse, con la mandíbula abierta, enseñando los dientes a la cámara, mientras corren. ¿Cuál es el contenido de esta imagen? El contenido de la imagen podría ser dos perros en particular: Brenin y Nina. O podría utilizarse como representación de unas razas concretas: en líneas generales, razas nórdicas, malamute, cruce de lobo, etcétera, en este caso. (Ya sabéis, del mismo modo que un periódico sensacionalista podría incluir una foto de archivo de un pitbull o un american bully XL cuando no tienen una fotografía del perro real responsable de un ataque.) O tal vez se podría tomar como una representación de los perros en general. O quizá su intención fuese representar a un mamífero o algo con pelaje. De manera más abstracta, se podría considerar una representación de la alegría o la felicidad. O, para alguien que no entendiese la teatralidad con la que jugaban estos perros, tal vez se tomase como una imagen de brutalidad. Las imágenes, incluso las realistas, no significan nada —no están dotadas de

contenido— por sí mismas. Cualquier imagen podría significar muchas cosas, y lo que de hecho significa siempre depende de una interpretación proporcionada por quien la ve.

Ahora nos estamos acercando al final de estas difíciles ideas sartrianas. La importancia de lo que estoy a punto de decir no es ninguna exageración. Sus consecuencias para la libertad humana son profundas. Es una idea crucial en *El ser y la nada* —aunque Sartre nunca hizo explícita esta idea—, y creo que es tan importante que, aunque normalmente no hago esto, voy a poner en cursiva mi resumen de este final: *nada esencial cambia si convertimos esta imagen en una imagen mental*. Tanto si es una imagen física o una imagen mental formada en la mente de alguien, la necesidad de interpretación persiste. Si somos conscientes de ella, tanto si es una fotografía como si es una imagen mental, seguiremos necesitando interpretarla para que tenga algún significado.

Supongamos que creo una imagen mental de Brenin y Nina corriendo por la playa en la isla de Inchydoney, la misma que la de la fotografía. Veo esta imagen «en mi cabeza», como solemos decir. Por tanto, soy consciente de ella. ¿Qué implica o significa esta imagen? ¿Cuál es su contenido? Tomada por sí misma, lo mismo es tan verdad de la imagen mental como de su equivalente física. Por sí sola, podría significar —su contenido podría ser— muchas cosas. Un perro en concreto, una raza de perro en concreto, perros en general, alegría, brutalidad, etcétera. La razón de que signifique algo específico dependerá de la interpretación que yo le dé. En nuestra vida mental, las cosas de las que somos conscientes y nuestra interpretación de las mismas suelen estar fuertemente unidas formando un todo aparentemente sin fisuras. Característicamente, y ciertamente en este caso, no tengo primero una imagen mental, me pregunto cuál es su contenido y después considero que su contenido es Brenin y Nina. La imagen y su interpretación van unidas, llegan a la vez. Pero, si en la práctica suelen ir unidas, conceptualmente son distinguibles, como les gusta decir a los filósofos. Por consiguiente, sigue siendo verdad que si (de alguna manera) se tomara por sí sola, la imagen mental, como algo de lo que soy consciente, podría significar muchas cosas, y si significa una y no otras es únicamente por mi interpretación de ella.

La conciencia —en la forma de actos mentales de pensar, desear, esperar, emocionarse, creer, anhelar, etcétera— tiene intencionalidad

por derecho propio. Nadie necesita interpretar esos actos para que estén dotados de otro contenido. Su intencionalidad es parte de lo que son. Pero los objetos de la conciencia —las cosas de las que somos conscientes— son muy distintos. O no están dotados de contenido o, si lo están, dicho contenido se deriva de una interpretación que les proporcionamos nosotros. Los actos de la conciencia tienen lo que a veces se denomina intencionalidad *original*. Pero, si la tienen, los objetos de la conciencia solo tienen intencionalidad *derivada*: un contenido que se deriva de nuestra interpretación.

Puesto que, según Sartre, la intencionalidad es el distintivo de lo mental, y puesto que ningún objeto de la conciencia la tiene, esto significa que ningún objeto de la conciencia es mental. El ámbito de lo real se restringe a actos de la conciencia y nunca incluye a objetos de la conciencia. Hay quienes pensarán que esto es una locura. Personalmente —quizá mi cordura sea dudosa—, creo que tiene razón. Sin embargo, no necesitamos seguir a Sartre totalmente en esto. Para lo que nos proponemos —entender la diferencia entre la libertad humana y la canina, tal y como la viven los respectivos miembros de ambas especies—, lo que necesitamos aprender de este debate son dos afirmaciones, que hemos de tener muy en cuenta. Considerando lo duro que hemos tenido que trabajar para identificar estas afirmaciones, y habiendo roto no hace nada mi propio tabú de no utilizar la cursiva, al parecer no puedo resistir el deseo de continuar haciéndolo. Primera: *nada de lo que somos conscientes significa, implica o está dotado de contenido por sí solo.* Segunda: *para que signifique, implique o esté dotado de contenido, cualquier objeto de la conciencia ha de ser interpretado por alguien.* Si seguís conmigo, ¡enhorabuena por haber aguantado hasta aquí! Porque lo que estamos abordando es duro de verdad.



La reflexión es la capacidad de pensar en uno mismo y en el cuerpo de uno, pero también en la mente de uno. A través de la reflexión, uno puede pensar en las cosas que están pasando en su mente: los pensamientos, sentimientos, creencias, deseos, esperanzas, miedos, etcétera, de uno. Existe una categoría en particular de estados mentales que resulta especialmente relevante para la cuestión de la libertad humana. Esta es la categoría de estados que nos hacen actuar, e incluye motivos, resoluciones, decisiones y elecciones. A través de mi capacidad

de reflexión, cualquiera de estos podría convertirse en un objeto de mi conciencia. Y, cuando lo hace, puede aplicarse el principio general de Sartre. Como un objeto de mi conciencia, un motivo, resolución, decisión o elección no tiene significado en sí mismo. Para que tenga significado, debo interpretarlo y, entonces, cualquier significado que tenga dependerá precisamente de cómo lo interprete. Por esta razón, según Sartre, yo soy libre. Y esta libertad es muy distinta de la libertad spinoziana de los perros. De hecho, si esta es una libertad que vale la pena tener es una pregunta legítima.

Sartre es difícil de leer, al menos sus escritos filosóficos (sus obras de teatro y sus novelas son algo distinto). Pero justo cuando uno piensa que nunca sabrá de qué está hablando, proporciona un ejemplo muy útil. Este es uno típicamente útil: nuestra libertad, escribe, es la libertad «del jugador que ha decidido libre y sinceramente no jugar más y que, cuando se aproxima al tapete verde, ve de pronto naufragar todas sus resoluciones». Podemos suponer que el jugador es consciente de su resolución de no jugar. Después de todo, lleva algún tiempo construyendo y alimentando su resolución: años, tal vez décadas, aferrándose a ella en ocasiones, quizá con tensión y apretando los dientes. Hasta el momento ello ha guiado su comportamiento de manera consistente, lo ha mantenido alejado de la tentación. Pero ahora, cuando se ve delante del tapete y siente que sus resoluciones naufragan, el jugador se enfrenta a la verdad desnuda de la libertad humana. Entiende que su resolución de no jugar es inútil, y es inútil precisamente porque es consciente de ello. A este sentimiento Sartre lo llama *angustia*.

Sartre explica: «Tras haber edificado pacientemente barreras y muros, tras haberme encerrado en el círculo mágico de una resolución, percibo con angustia que nada me impide jugar». El motivo es que el jugador es consciente de su resolución o de su motivo. Y esto significa que «a la conciencia incumbe entonces conferirle su significación y su importancia». Como algo de lo que él es consciente, la resolución del jugador no tiene significado en sí misma. Cualquier significado que contenga ha de derivarse de la interpretación que le dé el jugador. ¿Es esta resolución un decreto vinculante, uno que no admite excepciones, tan obligatorio hoy como lo era ayer? Esa sería una interpretación. ¿O es, tal vez, el capricho de ayer que ahora se puede abandonar sin problemas y alegremente? Esta sería otra. Dos interpretaciones

distintas, y hay muchas más a disposición del jugador si decide mirar con la suficiente atención. Cada interpretación determina el significado de la resolución y, sin una interpretación u otra, carece de significado.

Existe una condición más que ha de cumplirse para que nos familiaricemos debidamente con la libertad humana en toda su cruda austeridad. Y es esta: *nada puede compeler una interpretación*. Esto se infiere de los principios generales de Sartre. Si algo compeliese al jugador a adoptar una interpretación de su resolución en lugar de otra, esto equivaldría a un nuevo motivo: un motivo para preferir una interpretación en lugar de otra. Pero si el jugador fuese consciente de este motivo —y ser conscientes de los motivos es lo que lo convierte en un ejemplo de libertad específicamente humana a diferencia de la libertad spinoziana de los perros—, el motivo, por ende, sería débil. El motivo por el que se prefiere una interpretación a otra necesitaría una interpretación, lo que significa que necesitaríamos una interpretación del motivo por el que se prefiere una interpretación del motivo original a otra. Esto conduce a una regresión infinita de interpretaciones, y no hay forma de detener esta regresión. Al parecer, estamos obligados a aceptar esta otra condición: *nada puede compeler una interpretación de un motivo en lugar de otra*. Por consiguiente, somos libres en el sentido de que nada de lo que decidimos, nada de lo que resolvemos hacer, nada de lo que elegimos podrá obligarnos nunca a hacer nada. Comprender este hecho —reconocer nuestra libertad en este sentido— es angustioso.



Estamos condenados a ser libres. Lo único que no podemos elegir es no elegir, ya que en sí misma esta es una elección. Si leéis libros sobre Sartre, esta es, tristemente, la explicación habitual que veréis de la opinión de la libertad según el filósofo. Es una explicación que lo reduce a él y a su obra a la banalidad; una especie de versión de Sartre a lo *Reader's Digest*. Es muy posible que estemos condenados, pero no por nuestras elecciones y no por la necesidad de elegir. La elección no se nos presenta. Si Sartre está en lo cierto, no somos la clase de cosas que podemos elegir. Somos conciencias, y la conciencia no tiene contenido. No hay nada en ella que realice la elección. De lo que Sartre habla en realidad es no de elección, sino de ausencia de compulsión; no de libertad, sino de falta de fundamento. Nuestras acciones no son libres, no en ningún sentido en el que reconoceríamos la libertad. Nuestras

acciones carecen de fundamento. Y no podemos hacer nada para dotarlas de fundamento.

Esta es la libertad de un hombre que está en un restaurante, pensando en la carta. Es consciente de las opciones, pero no es capaz de elegir. Le ha dicho dos veces al camarero que se vaya, porque necesita más tiempo. Pero sigue sin decidirse. Al final, cuando el camarero vuelve, el hombre suelta sin más una de las opciones, y desea en el acto haber elegido otra cosa. Puede que cambie lo que ha pedido. Pero ese cambio solo sería soltar otra opción, y él también lo sabe. Supongo que podríamos llamar libertad a esto. Pero es una libertad extraña. Sería mejor decir *falta de fundamento*. Nos damos cuenta, angustiados, de la falta de fundamento de nuestra existencia. Hay opciones y podemos elegir, pero no hay nada —nada de lo que somos, nada de lo que hemos hecho, nada de lo que hemos decidido— que pueda compeler una elección y no otra. Ninguna decisión, resolución o motivo —por cuidadosamente que lo hayamos cultivado o alimentado— podrá nunca obligarnos a hacer ninguna puñetera cosa. Una interpretación de nuestra decisión, resolución o motivo tal vez pudiera hacerlo. Pero el problema es que no hay nada que pueda compeler una interpretación y no otra. Siempre nos encontramos de vuelta en la casilla de salida. Tenemos que elegir, y nada en nosotros —nada en nuestro carácter o en nuestra historia— hace que seamos capaces de elegir. Al final, sencillamente actuamos, y nuestras acciones carecen de fundamento.

La ironía, claro está, es que nos pasamos toda la vida intentando construir fundamentos para nuestras acciones. Somos criaturas de planes, de estrategias y maquinaciones. Somos las criaturas que, más que cualquier otra cosa, intentamos crear un futuro a partir de nuestros esfuerzos presentes. Gran parte de nuestra vida, mucha más que la de cualquier otro animal, está diseñada para crear un futuro a partir de muchos futuros posibles. O tiene por objeto excluir determinados futuros e incrementar la posibilidad de otros. En eso consiste la rutina de la vida humana. Voy al colegio y trabajo duro. Mis esfuerzos hacen que entre en la universidad, donde también trabajo duro. ¿El resultado? Paso a una universidad mejor. Los esfuerzos que realizo en ella hacen que consiga un trabajo y después otro y otro, pongo un pie en otro peldaño cada vez. Escribo un libro. Y después escribo otro. Todo este empeño —décadas y décadas de ello extendiéndose tras de mí— con el fin de convertirme en una clase de persona determinada. Una persona

de éxito. Una persona admirada. Una persona competente. Una persona con medios. Lo que sea.

Qué poco sabía que nada puede compelerme a continuar por este camino. Salvo en los poco habituales pero cegadores momentos de comprensión, momentos en los que me doy cuenta —angustiado— de la falta de fundamento de mi vida y de cada elección y decisión que he tomado, continúo por el mismo camino. Hasta que el camino termina. Este libro es su propio camino. Escribo y escribo, dándole al teclado como una gallina desquiciada, picoteando, picoteando sin cesar las teclas. He resuelto terminarlo. Resuelto, eso es lo que estoy. Pero mi conciencia de mi resolución es mi perdición. En mi conciencia de mi resolución, por consiguiente, dejo de estar resuelto. La resolución no significa nada. Cualquier significado que tenga dependerá de mi interpretación. ¿Un decreto vinculante o el capricho de ayer? Nada puede compeler una interpretación, y mi resolución es, por tanto, débil. Puedo dejarlo cuando quiera. Llego al último punto final de la última página del último capítulo y, en lugar de picotear una última vez, lo puedo dejar. Como hice con mi último libro.



No os preocupéis. Al final terminé ese otro libro. Y las páginas restantes de este no están en blanco. Nada es definitivo nunca con nosotros, los humanos, hasta que nuestra muerte hace que lo sea. Aunque uno lo deje, siempre puede volver a ello. Lo que resulta extraño en nosotros es que, a pesar de su debilidad, por lo general acatamos nuestros motivos y resoluciones de todas formas. Es posible que seamos libres sin fundamento, pero nadie lo diría al mirarnos. Hay un mecanismo que utilizamos para combatir la falta de fundamento de nuestra existencia y la angustia al darnos cuenta de esta falta de fundamento. A esto es a lo que Sartre llamaba *mala fe*. La mala fe adopta distintas formas, pero en el análisis final siempre es una pequeña historia que nos contamos sobre cómo no somos libres. No somos libres, nos asegura la historia que contamos, debido a lo que somos.

No puedo dejar este libro. Soy escritor y, por consiguiente, escribo. Soy profesional y, por consiguiente, termino mis libros. Esto es lo que hago. Tengo unos hijos a los que mantener, de manera que trabajo, garabateo, expongo. Esto es lo que hace un buen padre, y yo me digo que soy un buen padre. Pero en cuanto soy consciente de alguno de estos hechos sobre lo que soy, dejan de tener poder sobre mí. En sí mismas, estas

descripciones y resoluciones no significan nada. Para que signifiquen algo han de ser interpretadas, y no hay nada que pueda compeler una interpretación y no cualquier otra. Estoy por encima de la autoridad de estas resoluciones precisamente porque soy consciente de ellas. Pero, así y todo, me cuento una historia sobre cómo me constriñen. Una historia sobre lo fuertes que son y lo impotente que soy yo para resistirme a ellas debido a lo que soy. Soy un buen padre. Soy escritor. Al hacer esto, doto a estos motivos de una interpretación. Es una farsa. Nunca puedo ser sencillamente lo que debo elegir ser continuamente. El hecho de que deba elegir continuamente ser escritor, o un buen padre, demuestra que en realidad no soy ninguna de esas cosas.

De nuevo, lo importante es la imagen subyacente. La mala fe es un intento de dotarnos de fundamento. Y es que la angustia es, básicamente, un fenómeno de la falta de fundamento. Carezco de fundamento en la medida en que nada de lo que soy y nada de lo que he hecho nunca pueden obligarme a hacer nada. Lo que soy y lo que he hecho proporcionan motivos para mis acciones, pero estoy por encima de la autoridad de tales motivos. Me situé por encima de su autoridad cuando fui consciente de ellos. Mis acciones son, por consiguiente, faltas de fundamento. Carecer de fundamento es carecer de base, pero ¿qué es exactamente esto? Es carecer de cimientos. Carecer de un lugar firme y estable en el que estar. Es no tener un sitio así. Es, en último término, carecer de un sitio al que poder llamar hogar. Es carecer de un lugar al que poder volver, un lugar en el que uno puede estar a salvo y en el que sabe que todo va a salir bien.

La libertad en el sentido spinoziano ancla al mundo a quienes la tienen. Como tal, la libertad de los perros es una expresión de hogar. Es una expresión del fundamento firme que pisan los perros. Es el fundamento de lo que son. La libertad humana, por otro lado, es un fenómeno no de hogar, sino de distanciamiento. Es un fenómeno que nace no del abrazo del mundo, sino de la separación de este mundo. La libertad de un perro es una expresión de lo que es ese perro, del lugar que ocupa en el mundo y del lugar que ocupa en su propia historia. Pero la libertad humana siempre es una expresión de lo que no somos y nunca podremos volver a ser. Existencialmente somos criaturas desraizadas; nuestra capacidad de reflexión nos ha hecho así. La libertad humana es la libertad del exilio.

5

PERROS BUENOS

Un animal cualquiera, dotado de instintos sociales pronunciados, los afectos paternos o filiales incluidos, adquiriría inevitablemente un sentido moral o una conciencia tan pronto como sus facultades intelectuales se hubiesen desarrollado tan bien, o casi tan bien, como en el hombre.

CHARLES DARWIN, *El origen del hombre*

Fui padre por primera vez a la madura edad de cuarenta y cuatro años. Además de las preocupaciones típicas de la inminente paternidad, había otras específicas de mis circunstancias. Mi hijo compartiría su hogar con dos caninos ahora senescentes: Nina y Tess, que habían acabado siendo dos animales muy viajados. Decir que eran cosmopolitas no sería exagerar demasiado. Después de Kinsale, pasaron la mayor parte de su vida adulta entre el Reino Unido y Francia. A continuación, siguiendo un camino más que trillado, se jubilaron en el sur de Florida. Los meses de mi inminente paternidad y los primeros meses de mi paternidad coincidieron con el crepúsculo de su vida. Ninguna de las dos vería otro verano. Se habían suavizado, sin duda, pero Nina todavía era capaz de reunir algo parecido a la fiereza de cuando era más joven si decidía que la ocasión lo merecía, y perros que pasaban, carteros e intrusos parecidos, los sospechosos habituales, en su opinión, todos, lo merecían. Y si el instinto depredador de Tess quizá ya no fuese tan fino como antes, las ardillas de nuestro nuevo jardín podían atestiguar que no había desaparecido por completo. Era la clase de instinto, supuse, que podía desencadenar un bebé llorón. Por tanto, tenía mis preocupaciones de cómo iría la novedad de compartir casa.

Unas preocupaciones que resultaron ser completamente erróneas. En lugar de un derramamiento de sangre, me desconcertaban y me conmovían a menudo la tolerancia y la paciencia que tanto Nina como

Tess mostraban con el nuevo miembro de la manada. Este se les subía encima, las babeaba, les daba patadas, rodillazos o las pellizcaba, y ellas dos trataban todas estas cosas con sereno fatalismo. Un dedo en un ojo o un tirón en los dientes se desoían con una calma casi zen. Tess era más tranquila que Nina, siendo justos. De hecho, parecía divertirse directamente con ello. Pero incluso Nina, vieja y malhumorada, y a pesar del implacable terror que inspiraban sus rasgos, toleraba todo esto sin ninguna queja oficial. Para mí esto fue una experiencia aleccionadora: no podía sacudirme la inquietante sospecha de que eran mejores progenitoras que yo. Sin duda sus tiempos de respuesta eclipsaban los míos. Si mi hijo hacía el más mínimo ruido por la noche, me encontraba en el acto dos trufas frías pegadas a mi cara: «Levántate y ve a ver cómo está tu hijo, padre vago».

La experiencia fue no solo aleccionadora, sino beneficiosa. A primera vista —*prima facie*, como el filósofo que hay en mí insiste en decir—, Nina y Tess estaban haciendo una muy buena imitación de criaturas morales, animales motivados por preocupaciones morales. Me resultaría muy difícil explicar su comportamiento sin apelar a rasgos como la tolerancia y la preocupación por el bienestar de otro. Cuando estos rasgos se encuentran en los humanos, solemos considerarlos rasgos morales, expresiones de un carácter moralmente bueno. Esta interpretación moral del comportamiento de Nina y Tess tal vez fuese completamente errónea, pero significó que, durante esas noches en vela de los comienzos de la paternidad, en mí nació el germen de una idea. ¿Y si los perros podían ser morales? Otros animales también, naturalmente. Pero los perros —dos en particular— siempre fueron mi inspiración.

Basta una inspección somera en las redes sociales y profesionales para ver que Nina y Tess no eran tan distintas. De hecho, hay casos mucho más impresionantes. Consideremos, por ejemplo, el de Khan (que se relata en el libro de Belinda Recio *When Animals Rescue*), un dóberman adoptado que vivía con su nueva familia —en la que, casualmente, también había un niño pequeño— en el norte de Australia. Un día, no mucho después de su adopción, Khan estaba jugando en el jardín con la familia. Se puso nervioso y empezó a empujar al niño con el hocico. Su agitación fue en aumento deprisa y terminó con Khan agarrando al niño por el pañal y lanzándolo hacia atrás. Nada más hacerlo, a Khan le mordió una serpiente de Mulga, la tercera más venenosa de Australasia.

Feliz y bastante inesperadamente, Khan sobrevivió, probablemente porque la serpiente no le inoculó mucho veneno en la pata. Casi con toda seguridad, el niño no habría corrido la misma suerte.

Historias como la de Khan no son infrecuentes. De un tiempo a esta parte esto ha quedado claro con el desarrollo del repositorio más grande de comportamiento animal jamás construido. Me refiero a YouTube. Haced la prueba. Teclead «Perro rescata a perro». Aunque os aviso: puede ser adictivo. Pero este es uno de mis ejemplos preferidos (aunque sumamente triste). En una transitada autopista de cuatro carriles en Chile, los vehículos pasan a una velocidad de vértigo. En uno de los carriles hay un perro. Bocabajo, inconsciente, tal vez muerto. Otro perro aparece en el borde del fotograma y, corriendo un gran riesgo, zigzaguea entre el vertiginoso tráfico y —curiosamente, utilizando las patas en lugar de los dientes— arrastra poco a poco al perro inconsciente hasta la seguridad del arcén. En esta desgarradora escena, el perro rescatador pone su vida en grave peligro para salvar a otro.

En Khan y en el perro anónimo de la autopista chilena encontramos un sacrificado comportamiento de la proverbial clase de lanzarse uno sobre una granada. Cuando los humanos actuamos así, no vacilamos en describir nuestro comportamiento como moralmente bueno; moralmente excepcional, de hecho. Esta categoría de comportamiento moral se conoce como *supererogatoria*. Este tipo de comportamiento es tan moralmente exigente que no culpamos a alguien por no observarlo. Sin embargo, precisamente al ser tan exigente se considera entre los mejores de todos los comportamientos morales. Sacrificarse uno mismo, o ponerse en grave peligro, para salvar a otro es una de las cosas moralmente más encomiables que pueden hacerse. Pero si una acción es moralmente buena —moralmente excepcional, de hecho— cuando la realiza un humano, ¿por qué no debería ser también buena si la realiza un perro?

Consideremos otra clase de caso, menos arriesgado pero increíblemente conmovedor. Abandonada cuando era una cachorra en un desguace en São Carlos, Brasil, a Lilica la acogió el propietario y aquel sitio se convirtió en su hogar. A unos kilómetros por la carretera, Lilica descubrió a una mujer que alimentaba con regularidad a los perros callejeros y empezó a ir a su casa todas las noches para que le diera de comer. Poco tiempo después, Lilica comenzó a llevarse una

bolsa de comida al desguace, donde, por increíble que pueda parecer, se la daba a otros animales que también vivían allí: otro perro, unos gatos, un mulo y varias gallinas. Según algunos, en un primer momento lo hacía para alimentar a sus cachorros, pero después el círculo de su preocupación se amplió. Fuera cual fuese el motivo, Lilica hacía esto todas las noches, recorriendo más de seis kilómetros ida y vuelta por una carretera escasamente iluminada. Es evidente que este comportamiento no beneficiaba a Lilica. Al revés, le quitaba tiempo y energía y, puesto que la carretera estaba a oscuras, entrañaba cierto peligro. Este comportamiento sacrificado que va dirigido a incrementar el bienestar de otros sin duda parece un fuerte candidato a un comportamiento moral.



Aunque conociesen estos casos —en líneas generales, lo más probable es que no—, la mayoría de los filósofos seguirían teniendo reservas con Nina, Tess, Khan, Lilica y el perro sin nombre. El comportamiento de estos animales, dirían, es posible que parezca moral —al menos, a los no instruidos—, pero no es genuinamente moral. Para que un comportamiento moral sea genuino, *bona fide*, insistirían, hace falta algo más, algo que solo tenemos los humanos. ¿Qué es ese algo? Es nuestra vieja amiga la *reflexión*.

La reflexión nos contamina de muchas maneras. Algunas son evidentes, otras no lo son tanto. La disección existencial y la angustia resultante, la incertidumbre y la incapacidad de no estar divididos son consecuencias obvias. Una menos obvia es la imposibilidad de entendernos a nosotros mismos. La reflexión pinta una imagen de lo que somos y de cómo hacemos las cosas que hacemos. Pero es una imagen excesivamente complicada, innecesariamente enrevesada. Somos criaturas tendentes a complicarnos en exceso, sobre todo cuando algo tiene que ver con nosotros mismos. No hay un ejemplo más claro de esto que nuestra forma de entender la moralidad y lo que es ser moral. La reflexión domina esta comprensión. En este contexto, la reflexión adopta una forma específica: el escrutinio crítico de las motivaciones.

En el capítulo 4 de *El origen del hombre*, Charles Darwin proporciona una impresionante lista de ejemplos de animales que como mínimo parece que actúan moralmente. Hay un babuino que salva a otro miembro de su grupo, un perro de Terranova que salva a un niño que se está ahogando, etcétera. Pero cuando uno cree que Darwin está a punto

de concluir con el respaldo de la idea de que los animales pueden comportarse moralmente, en él se opera un brusco *volte-face*: «Un ser moral es un ser capaz de comparar sus acciones o motivaciones pasadas o futuras, así como de rechazarlas o aprobarlas. No existen razones para pensar que alguno de los animales inferiores posea esta capacidad». Los animales, en la considerada opinión de Darwin, no pueden actuar de manera moral, porque el comportamiento moral requiere la capacidad de reflexionar —de pensar— sobre las acciones y motivaciones de uno, y solo los humanos podemos hacer esto, o eso creía Darwin.

En esta misma línea, el primatólogo de nuestra época Frans de Waal se toma en serio la idea de que los animales puedan actuar de manera moral. Pero, como Darwin, rechaza la idea de que los animales puedan ser completamente morales como lo somos los humanos. Más bien, sostiene, son capaces de lo que él denomina *protomoralidad*. Tienen los componentes de la moralidad —en la forma de la preocupación empática por otros—, pero no moralidad en el sentido humano completo. Su razonamiento es muy similar al de Darwin: «En lugar de limitarnos a mejorar las relaciones que nos rodean, como hacen los simios, nosotros contamos con enseñanzas explícitas sobre el valor de la comunidad y la prioridad que esto tiene, o debería tener, por encima de los intereses individuales. En todo esto los humanos van mucho más allá que los simios..., lo cual es el motivo de que nosotros tengamos sistemas morales y ellos no». Solo tendremos «enseñanzas explícitas», desde luego, si podemos pensar en acciones y nuestras motivaciones, es decir, si somos capaces de reflexionar. Mientras que el llamamiento a la reflexión de Darwin era explícito, en De Waal es implícito. Pero de todas formas está ahí.

Ni Darwin ni De Waal se sacaron de la nada este compromiso con la reflexión. Más bien se estaban valiendo, implícita o explícitamente, de aproximadamente un par de miles de años de filosofía que había llegado a la misma conclusión. En *Ética nicomáquea*, Aristóteles explica lo que él cree que se requiere para que alguien actúe moralmente o, como él prefiere decir, *virtuosamente*. Sostiene que, para actuar de manera virtuosa, primero hay que entender que lo que uno pretende hacer es un proceder virtuoso y, segundo, ha de hacerlo porque uno quiere ser virtuoso. Para actuar virtuosamente —moralmente en un sentido de esa palabra—, uno ha de ser capaz de preguntarse: ¿lo que

voy a hacer es lo correcto (es decir, lo virtuoso)? Y si decide que lo es, ha de hacerlo porque uno quiere hacer lo correcto.

Aristóteles fue uno de los dos filósofos morales más influyentes de todos los tiempos. El otro fue Immanuel Kant, un filósofo alemán del siglo XVIII que, pese a sus profundas desavenencias con Aristóteles en prácticamente todo lo demás, se las arregló para acabar con una imagen del comportamiento moral muy similar a la suya. La perspectiva de Kant, como la de Aristóteles, enfatiza la reflexión. Para actuar moralmente, hemos de ser capaces de reflexionar —pensar o escudriñar de forma crítica— sobre nuestras motivaciones. Al hacer esto, averiguamos si deberíamos actuar basándonos en ellas o si deberíamos resistirnos. Esto lo averiguamos aplicando las normas o principios morales de la motivación que ya aceptamos. Por ejemplo, el principio moral preferido, y más fundamental, de Kant era lo que él llamaba el *imperativo categórico*: «Actúa de tal manera que la máxima de tu conducta pueda convertirse en ley universal». La idea básica es que si una motivación es moralmente buena para uno, ha de ser moralmente buena para todo el mundo, una «ley universal», en el sentido kantiano. Esto se traduce en algo muy parecido a la regla de oro: algo así como trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti.

La imagen subyacente, entonces, es: (1) tomemos una inclinación que tengamos, (2) reflexionemos sobre ella aplicando el principio moral o los principios morales que prefiramos, y (3) identifiquemos si esos principios conllevan que deberíamos actuar basándonos en esa inclinación o resistirnos a ella. Si nuestras convicciones son kantianas, nuestro principio moral preferido será el imperativo categórico. Pero existen alternativas. Por ejemplo, la teoría moral conocida como *utilitarismo* afirma que una acción es moralmente buena si incrementa la capacidad general de felicidad en el mundo y moralmente mala si reduce ese grado de felicidad. Si somos utilitarios, este será el principio que aplicaríamos a nuestra motivación: si actúo basándome en esta inclinación, ¿aumentará o disminuirá la cantidad general de felicidad en el mundo? Si decidimos que aumentaría la felicidad, deberíamos actuar basándonos en ella. Si decidimos que reduciría la felicidad, deberíamos resistirnos a ella.

Sea cual fuere el principio moral preferido —hay muchas otras alternativas que no he tocado aquí—, la imagen subyacente de la acción moral es la misma. Para actuar moralmente, es preciso ser capaz de reflexionar —escudriñar críticamente— sobre las motivaciones evaluándolas a la luz de los principios morales preferidos. Es muy probable que ni Nina ni Tess pudieran hacer esto. «He aquí una motivación que al parecer tengo. ¿Debería aceptarla o resistirme a ella? Voy a aplicar mi principio moral preferido...» Nina y Tess tenían muchas cualidades estupendas, pero dudo que la capacidad de razonar así fuese una de ellas. Por consiguiente, según la forma tradicional de pensar sobre el comportamiento moral, ni Nina ni Tess podrían actuar moralmente. Lo siento, chicas. No podríais haberos formulado una pregunta como: «Me siento inclinada a morder a este niño molesto que me ha agarrado los dientes. ¿Debería aceptar esta inclinación o debería resistirme a ella?». Ni tampoco podríais haber aplicado vuestros principios morales preferidos para intentar responder a esta pregunta. Y puesto que no podríais haber hecho esto, vuestras acciones, aunque aparentemente admirables, no eran ejemplos de comportamiento genuinamente moral. Esta es la imagen tradicional del comportamiento moral. Entre filósofos y científicos, ha sido con mucho la opinión predominante de Aristóteles en adelante.



La exclusión de los perros de la posibilidad de presentar un comportamiento moral da por sentado que la imagen tradicional es correcta. Y yo creo que eso es muy poco probable. La imagen tradicional es, ante todo, una explicación de lo que implica el comportamiento moral humano, de lo que hace falta para que los humanos actúen moralmente. La exclusión de los perros y de otros animales es una consecuencia de que esta imagen de comportamiento moral se desarrollara específicamente para el caso de los humanos. Y el primer problema que surge con la imagen tradicional es que no parece que capte con exactitud el modo en que los humanos actuamos moralmente, al menos la mayor parte del tiempo. Nos resulta relativamente poco habitual, cuando nos enfrentamos a una decisión moral, proceder aplicando nuestros principios morales preferidos a nuestras inclinaciones. En lugar de eso, continuamos actuando bien o

mal. En un cruce de la Ruta US1 hay un sintecho al que veo a menudo. (Al menos he dado por sentado que es un sintecho, pero lo último que me ha dicho ha sido: «Tío, echa un vistazo a mi música en Instagram».) Tiene un letrero: AYUDE SI PUEDE. Unas veces me conmueve el aprieto en que se encuentra y le doy algo de dinero. Otras, no. En cualquier caso, no recuerdo haber aplicado nunca mis principios morales preferidos a esta situación. Para empezar, ni siquiera estoy seguro de que tenga principios morales preferidos. Pero, aunque los tuviese, es probable que mi comportamiento se vea motivado por la emoción más que por la razón, por la compasión más que por el escrutinio crítico. En esto creo que me parezco mucho más a Nina y a Tess que a la persona moral que describen Kant y Aristóteles.

Los defensores del modelo tradicional por lo general aceptan que el escrutinio crítico de las motivaciones se da muy poco a menudo. La verdad evidente a veces consigue compeler la aceptación. Sin embargo, afirman que lo que resulta crucial es que *podemos* realizar este escrutinio. Podemos hacerlo aunque la mayor parte del tiempo no lo hagamos. Lo decisivo es tener la capacidad, más que ejercerla. Esta es una idea un tanto extraña, y no puedo evitar pensar que no es más que una estipulación *ad hoc* —es decir, sin principios— diseñada para salvar una teoría que hace aguas. No se me ocurre ningún otro caso de este tipo: en el que para hacer A es necesario poder hacer B, pero en realidad no hay que hacer B. Para correr (A) necesito ser capaz de mover las piernas (B), pero cuando corro, también necesito moverlas, de hecho. Para tocar el piano (A), tener únicamente la capacidad de mover los dedos (B) no bastaría. Necesito moverlos de verdad. En ambos casos, tener la capacidad por sí solo no es suficiente. Necesito ejercitarla. Es difícil ver por qué tener la capacidad de escudriñar las inclinaciones de uno sería esencial para actuar moralmente si en realidad no hay que escudriñarlas.

Antropofabulación es un término acuñado por el filósofo Cameron Buckner. No es fácil de pronunciar, pero la idea que capta es buena: una acentuada tendencia humana a dar explicaciones excesivamente complicadas de cómo conseguimos hacer las cosas. De hecho, no solo de cómo conseguimos hacer las cosas, sino de cómo debemos hacer las cosas. Antropofabulación, paso uno: tomemos un fenómeno en el que suelan participar los humanos. En este caso, el fenómeno es el

comportamiento moral. Paso dos: inventemos la explicación más complicada y enrevesada que podamos de este fenómeno. Por ejemplo, cuando actuamos moralmente, debemos escudriñar críticamente nuestras motivaciones aplicando en ellas nuestros principios morales preferidos. Paso tres: convenzámonos de que así es como siempre nos involucramos con el fenómeno. Con un escrutinio crítico de las motivaciones por medio de los principios morales preferidos: así es como lo hacemos, así es como observamos un comportamiento moral, todo el tiempo. Paso cuatro: elevemos esto hasta convertirlo en una necesidad. No solo así es como lo hacemos siempre, así es como debe hacerse. Cualquier cosa que no esté a la altura de este criterio complicado en exceso no podrá ser un ejemplo del fenómeno en cuestión. Solo sometiendo nuestros motivos a un escrutinio crítico podrá ser moral nuestro comportamiento resultante.

En el caso del comportamiento moral, el paso tres ya es falso. El escrutinio crítico por medio de la aplicación de los principios morales preferidos no es como lo hacemos —es decir, actuar moralmente— la mayor parte del tiempo. Y establecer basándonos en esta falsedad una subsiguiente necesidad —así es como debemos hacerlo; esta es la única forma de que *podamos* actuar moralmente— no es más que agravar la inverosimilitud. La mayor parte del tiempo que actuamos moralmente no lo hacemos de esta forma en modo alguno. De hecho, es poco probable que llevemos a cabo el escrutinio crítico de nuestros motivos en más que una pequeña parte de los casos. Por tanto, no es posible que el escrutinio crítico de las motivaciones sea la única manera de actuar moralmente. La idea de que el escrutinio crítico es lo que debemos hacer para actuar moralmente, irónicamente no sobrevive al escrutinio crítico.



Existen objeciones aún más graves a las que hace frente el modelo reflexivo tradicional de comportamiento moral. Hasta ahora el problema era que al parecer no necesitamos emplear la reflexión —el escrutinio crítico de motivaciones— para actuar moralmente. La siguiente objeción acentúa este problema. No solo no necesitamos escudriñar nuestras motivaciones para actuar moralmente, sino que, de hecho, hacer eso a veces puede ser un síntoma de fracaso moral: más un indicio de que algo ha salido mal, moralmente hablando, que de que ha ido bien. Hay al menos un australiano que sobrevivió a la infancia y

está muy agradecido de que Khan no adoptase un enfoque reflexivo tradicional de lo que es ser moral. Si lo hubiera hecho —«Me inclino a salvar a este niño de la serpiente. ¿Es este un motivo que debería aceptar o debería resistirme a él? Bien, voy a aplicar mis principios morales preferidos...»—, el niño habría muerto antes de que terminase con sus cavilaciones. Khan no podría hacer eso, supongo, pero nosotros, los humanos, sí, y si lo hiciésemos en un caso apremiante como ese, seríamos moralmente culpables de nuestra indecisión.

Sin embargo, la deliberación moral puede ser una señal de fracaso moral no solo en casos en los que el tiempo apremia. Aunque tuviese todo el tiempo del mundo, el escrutinio crítico de las motivaciones a veces puede ser indicativo de cierto fracaso moral, un fracaso que el filósofo Bernard Williams bautizó como el fracaso de «un pensamiento de más». Supongamos que sé que dentro de una hora alguien dejará una extremadamente venenosa serpiente terciopelo (conocida por su agresividad) junto a dos niños. No puedo hacer nada para impedirlo (supongamos, en aras del argumento, que ahora mismo estoy retenido de alguna manera), aunque tengo una hora para pensar en ello. A la serpiente y a mí nos liberan simultáneamente. Nada más soltarla, la serpiente atacará de inmediato. Puesto que tengo que actuar deprisa, solo podré salvar a uno de los niños. A lo largo de la siguiente hora, no obstante, tendré tiempo de sobra para planear —y justificar— mi proceder.

Uno de los niños es mi hijo. Al otro no lo conozco. Como es natural, me siento inclinado a salvar a mi hijo. Supongamos, sin embargo, que, influido por la concepción tradicional del comportamiento moral, insisto en someter esa inclinación a un proceso de escrutinio crítico. Tal vez sea un utilitario, por ejemplo, para el que la moralidad tiene que ver con aumentar la felicidad o disminuir la infelicidad. Existe una historia utilitaria detallada que podríamos contar sobre mi proceso de toma de decisiones. Está justificado que salve a mi hijo, según esta historia, porque no hacerlo causaría más infelicidad de la que causaría salvar al otro. No solo tendría la infelicidad que iría asociada a la muerte de mi hijo, también tendría la infelicidad adicional que iría asociada a saber que podría haberlo salvado, y de este modo, en efecto, en parte soy responsable de su muerte. La felicidad del otro padre (en aras de la simplificación, supongamos que solo hay dos progenitores, uno de cada niño) compensaría la mía, pero la infelicidad adicional que se derivaría

de mi sentimiento de culpa no se compensaría y, puesto que ese padre no estaba en situación de influir en el resultado, su sentimiento de culpabilidad no sería un factor. Por consiguiente, según el utilitarismo, puedo salvar legítimamente a mi hijo.

Williams exponía, y yo estoy de acuerdo con él, que a través del acto en sí de introducir esta clase de cálculos ya soy culpable de un fallo moral: el de poner un exceso de celo en mi compromiso con la imparcialidad. Este compromiso tiene sus límites, que sobrepasamos cuando llevamos a cabo un escrutinio excesivo de nuestras motivaciones. Debería salvar a mi hijo sencillamente porque es mi hijo. Fin de la historia, y un lugar donde tendría que empezar cualquier teorización moral más que una conclusión a la que podría acabar llegando. Un perro entendería esto muy bien.



Las opiniones no se convierten en vacas sagradas de la ortodoxia sin razón. La gente tenía sus motivos para creer en la imagen tradicional reflexiva —aristotélica-kantiana— del comportamiento moral. En último término, sin embargo, creo que estas razones resultaron ser malas. Concretamente, resultaron ser confusiones. Dos de ellas, para ser exactos. La primera confusión es la idea de que para comportarse moralmente es preciso controlar las propias motivaciones. La segunda es que el escrutinio crítico de las propias motivaciones puede proporcionar este control.

La primera confusión se resume en la famosa afirmación de Kant de que, en sus propias palabras, «deber implica poder». Por definición, una motivación moralmente buena es una basándonos en la cual deberíamos actuar, y una motivación moralmente mala es una a la que deberíamos resistirnos. Pero decir que debemos hacer algo moralmente, pensaba Kant, no tiene sentido si no podemos hacerlo. A la inversa, decir que debemos no hacer algo, o que debemos resistirnos a hacerlo, no tiene sentido si no podemos evitarlo. Por consiguiente, razonó Kant, actuar moralmente requiere controlar las propias motivaciones, y él creía que el escrutinio crítico reflexivo proporcionaría este control. Los perros no son capaces de escudriñar críticamente sus motivaciones y, por consiguiente, carecen de control sobre ellas. En opinión de Kant, sus motivaciones no cuentan como morales.

Pese a su aceptación prácticamente universal entre los filósofos, la afirmación de Kant de que «deber implica poder» es falsa casi con toda seguridad. Apostaría todo lo que tengo a que lo es. Lo primero que hay que reconocer es que existen diversos tipos de «deberes», el «deber» moral solo es uno de ellos. Y ninguno de estos otros «deberes» implica «poder». Está, por ejemplo, el deber *prudencial*, el deber de la prudencia. Debo perder unos kilos. Sin lugar a dudas. Pero por lo visto no puedo hacer nada al respecto. Debilidad de la voluntad, ¿sabéis?; *acrasia*, como la llamó Aristóteles. Así y todo, aunque no puedo —incluso si soy incapaz de hacerlo—, debo perder unos kilos, hablando prudentemente. Luego está el deber *lógico*. Si creo que todos los osos de Minsk son pardos y que Bruno es un oso de Minsk, también debería creer que Bruno es pardo. Pero puede que sea tan lerdo que no sea capaz de ver esta inferencia: «¿Cómo se supone que voy a saber de qué color es Bruno? No lo he visto nunca. No he estado nunca en Minsk». De ser así, no tengo control sobre si creo que Bruno es pardo, pero así y todo debo creerlo, puesto que creo que todos los osos de Minsk son pardos y Bruno es un oso de Minsk. El deber lógico ni presupone ni requiere control. También está lo que los filósofos llaman deber *epistémico*: la obligación de formar las creencias basándose en las pruebas. Según todas las pruebas, debo concluir que mi mujer me va a dejar. Pero no soy capaz de hacerlo. Esto último es broma, por cierto: que yo sepa, un escenario completamente contrafactual. El deber epistémico —lo que deberíamos creer basándonos en las pruebas que se nos presentan— tampoco implica control.

La moraleja es que si ninguno de estos otros tipos de «deber» presupone control, ¿por qué deberíamos esperar que el «deber» moral sea distinto? Si acaso, al parecer, deberíamos esperar que el deber moral se asemeje a estos otros tipos. Lo que nos lleva al siguiente paso del argumento: diagnosticar la confusión que indujo a la gente a pensar que el deber moral sería distinto. Este es el diagnóstico: Kant, y muchos otros como él, confundieron dos cuestiones distintas. Por un lado, está la cuestión de la evaluación moral de una persona. Esto es, cómo debería evaluarse moralmente a una persona: como buena persona o como mala persona o (lo más probable) como algo intermedio. Por otro lado, está la cuestión de la evaluación moral de los motivos de una persona. Esta es la cuestión de si deberían evaluarse los motivos de

dicha persona como moralmente buenos, moralmente malos o neutros. Estas son cuestiones distintas.

Si una persona no tiene control sobre sus motivos o acciones resultantes, es discutible que a esta no se la pueda evaluar o juzgar moralmente. No es una persona mala, piensan muchos, si hizo algo malo sobre lo que no tenía control. Tampoco es una persona buena si hace buenas obras que no puede evitar hacer. Si hablamos de la evaluación moral de una persona, el control bien podría ser crucial. Esto, sin embargo, no es cierto cuando hablamos de la evaluación de los motivos o las acciones de una persona, ya cuenten estos motivos o acciones como buenos o malos. La falta de control sobre los motivos de uno no impide que estos cuenten como moralmente buenos o malos. Cuando se debate la condición moral de los motivos más que la de la persona que los tiene, la falta de control de una persona sobre ellos no impide que sea posible evaluar moralmente los motivos.

Por desgracia, una de las formas más eficaces de ilustrar este punto es tomando en consideración un caso extremadamente triste y sumamente perturbador. Cuando tenía dos años, Jamie Bulger fue secuestrado, torturado y asesinado por dos niños: Jon Venables y Robert Thompson. Cuando se perpetró el nauseabundo asesinato, tanto Venables como Thompson tenían diez años y se convirtieron en los asesinos convictos de menor edad de la historia de Inglaterra. Jamie sufrió tantas heridas que no se pudo identificar de manera definitiva ninguna como la mortal. Después de cometer el crimen, Venables y Thompson dejaron el cuerpo en la vía férrea con la esperanza de que un tren hiciera que su muerte pareciese un accidente. Cuando los interrogaron, revelaron que planearon secuestrar y matar a un niño ese día (y que su intención inicial era llevarlo a una carretera transitada y empujarlo cuando pasaran los coches, pero posteriormente esa parte del plan cambió).

Algunas teorías del desarrollo moral sugieren que Venables y Thompson eran demasiado pequeños para que se los considerase moralmente responsables de sus actos. No estoy seguro de creer esto, ni tampoco pido que nadie lo crea. Más bien lo que pido es que, durante un momento, supongamos que esto es cierto: un experimento mental. Lo que quiero decir es que, aunque así fuera, aunque no tuvieran control sobre sus motivaciones, ¿de verdad querríamos negar que estas eran moralmente malas? Semejante negación sería la consecuencia de

la afirmación de Kant de que deber implica poder. Si, según Kant, uno no tiene control sobre sus motivaciones, estas no cuentan como morales. No son ni buenas ni malas. Esto contradice lo que creo que es una verdad evidente: las motivaciones de Venables y Thompson eran moralmente espantosas, más moralmente malas imposible. Esto es cierto aunque no pudieran controlarse o controlar sus motivaciones. Si de verdad no tenían control sobre lo que hicieron —y dejaré que seáis vosotros quienes decidáis si eso es cierto—, tal vez deseemos abstenernos de juzgarlos moralmente. Sin embargo, eso no cambia el hecho de que sus motivaciones eran moralmente despreciables, y las podemos juzgar. Si Venables y Thompson eran responsables de sus actos es una cosa, pero si sus motivaciones eran buenas o malas es otra muy distinta.

La primera confusión, pues, es la idea de que el comportamiento moral requiere un control sobre las motivaciones propias. No existe ninguna razón buena para creer esto. Kant lo pensaba —y convenció a muchas personas más de su verdad— porque confundía la cuestión de la evaluación moral de las motivaciones con la de la evaluación moral de las personas. Para ser una persona buena o mala tal vez sea necesario controlar las propias motivaciones. Pero para que estas se consideren buenas o malas no es necesario tener este control. La condición moral de las motivaciones de uno —ya se consideren buenas, malas o indiferentes— no requiere que uno haya sido capaz de controlarlas.



Confundir la evaluación moral de una persona con la evaluación moral de sus motivos fue un grave error por parte de Kant. Por desgracia, el filósofo después agravó esta confusión con otra. Tras asumir que el comportamiento moral requiere un control sobre las propias motivaciones (cosa que no es así), ofreció una explicación espuria del origen de este control sobre las motivaciones: a saber, la reflexión, en la forma del escrutinio crítico. Cuando uno se formula (mentalmente) preguntas como «¿Esta es una motivación que debería respaldar o rechazar, actuar basándome en ella o resistirme a ella?» y aplica sus principios morales preferidos a esta pregunta, establece por consiguiente su control sobre esta motivación. O eso pensaba Kant.

Tras familiarizarnos con los argumentos de Sartre en el capítulo anterior, podríamos considerar que la suposición de Kant de que el escrutinio crítico proporciona control es profundamente cuestionable,

tal vez incluso irónica. Si Sartre tiene razón, el escrutinio crítico de las motivaciones de uno hace lo contrario de proporcionarle a uno el control sobre ellas. Ser consciente de las motivaciones de uno significa que estas ya no tienen un significado o una intencionalidad intrínsecos. Lo que significan ahora depende de cómo las interpretemos, y no hay nada que pueda compelernos a interpretarlas de un modo y no de otro. Lejos de proporcionarnos control sobre nuestras motivaciones, el escrutinio crítico solo hace que carezcan de fundamento. ¿Que uno quiere control sobre las propias motivaciones? Si Sartre tiene razón, lo que sin duda no debería hacer uno es escudriñarlas críticamente, ya que es muy probable que esto tenga el efecto contrario.

Así y todo, la opinión de Sartre es controvertida, y no la necesitamos para poder refutar la de Kant. Cuando uno se dispone a demoler las opiniones de otros, siempre es mejor hacerlo efectuando el menor número posible de suposiciones controvertidas. Los problemas que tiene la opinión de Kant son tan obvios que no hace falta creer en Sartre para verlos. Es obvio que a veces podemos estar motivados para sacar determinadas conclusiones y no otras. Todos nosotros, en un momento u otro, somos culpables de pasar por alto ciertas pruebas que no nos convienen, a nosotros o a nuestras opiniones, y de imbuir otras pruebas de una importancia que no merecen. Todos sabemos esto: sistemas y movimientos políticos enteros se han basado en este hecho. Hoy en día, vivimos en un mundo polarizado basado precisamente en el fenómeno del razonamiento motivado, un fenómeno que hace que muchos de nosotros nos neguemos incluso a acceder a portales de noticias que tal vez nos digan algo que no queremos creer.

En general, pues, y como consecuencia de este fenómeno más global, es posible que el escrutinio de las motivaciones propias sea interesado. De hecho, es posible que sea interesado de un modo que escapa al control de uno. Da lo mismo que esto suceda en el caso de uno, o en cualquier caso en particular, lo revelador es la posibilidad de que suceda. La posibilidad en sí revela algo muy importante del escrutinio crítico de las motivaciones. El escrutinio crítico de las motivaciones no puede proporcionar a uno control sobre esas motivaciones a menos que uno tenga control sobre su escrutinio crítico. Uno ha de ser capaz de controlar su escrutinio crítico —el modo en que escudriña sus motivaciones y las conclusiones a las que llega a partir de este escrutinio— si quiere que le proporcione control sobre sus

motivaciones. Pero el control precisamente era el objeto de debate inicial. Por tanto, contrariamente a lo que Kant pensaba, el escrutinio crítico no explica el control. La cuestión del control que aparece en el nivel de las motivaciones reaparece en el nivel del escrutinio crítico de esas motivaciones. Este es otro ejemplo de lo que los filósofos llaman un *problema de regresión*. Se postula algo (en este caso, el escrutinio crítico) para explicar un fenómeno determinado (el control sobre las motivaciones) solo para que el mismo problema surja también con el postulado. El escrutinio crítico, por tanto, no puede explicar el control por la sencilla razón de que lo presupone.

Es probable, por consiguiente, que Kant se equivocara en ambas cosas. La condición de las motivaciones propias como moralmente buenas o malas no requiere que uno tenga control sobre ellas. Y, aunque fuese así, el escrutinio crítico de las motivaciones de uno no le proporcionaría ese control. Así concluye la parte negativa de mi argumento. Según la ortodoxia (humana), solo los humanos pueden actuar moralmente. He intentado desmontar esta opinión ortodoxa demostrando que se basa en varias suposiciones improbables sobre la naturaleza del comportamiento moral: a saber, que requiere control sobre las motivaciones, que este control lo proporciona una forma específica de reflexión conocida como *escrutinio crítico*, etcétera. Si este ejemplo negativo es bueno —y debo admitir que me siento inusitadamente optimista con sus posibilidades—, no hay ninguna buena razón para pensar que los animales no pueden comportarse moralmente. A partir de aquí podemos centrarnos en un proyecto más positivo: el de identificar cómo sería el comportamiento moral en los animales, y en los perros en particular.



La concepción ortodoxa del comportamiento moral —la asociada a Aristóteles, Kant y muchos más— sitúa el escrutinio crítico en el centro del comportamiento moral. El escrutinio crítico es una forma que adopta la racionalidad, una forma en la que la racionalidad va dirigida al contenido de la mente de uno. Existe, sin embargo, otra manera de pensar en la moralidad, a contracorriente, sin duda, pero cuya popularidad ha ido en aumento a lo largo de los últimos años, que sitúa la emoción y no la racionalidad en el centro de la moralidad. Esta concepción alternativa está muy relacionada con el filósofo escocés del

siglo XVIII David Hume. Lo que ahora llamamos *emociones*, Hume tendía a llamarlo *sentimientos*, de manera que su punto de vista se conoció —tal vez por desgracia, teniendo en cuenta lo que significa hoy en día— como *sentimentalismo*. Cuando analizamos la posibilidad de que los perros puedan actuar moralmente, el sentimentalismo es un lugar lógico por el que empezar.

Para cualquier consideración sentimentalista del comportamiento moral —ya sea en humanos o en perros—, la idea de empatía será fundamental. La empatía no es un sentimiento, sino una capacidad: a grandes rasgos, la capacidad de sentir lo que sucede en la mente de otro. En general adopta dos formas: *proyectiva* y *receptiva*. La empatía proyectiva entraña ponerse imaginativamente en el (metafórico) pellejo de otro, imaginando lo que estará sintiendo y pensando en una situación en particular. No está claro que los perros puedan hacer eso, pero es poco probable que sea así. Para ellos, posiblemente sea más relevante la forma receptiva de la empatía. La mejor manera de entender la empatía receptiva es una forma sofisticada de lo que se denomina *contagio emocional*. La razón de que dos trufas frías se plantaran en mi cara la mayoría de las noches, con frecuencia varias veces la mayoría de las noches, era que las dueñas de esas trufas habían percibido malestar en mi hijo. Su malestar las había infectado: su malestar, por consiguiente, se había extendido a ellas y se había convertido en su malestar. Esto es contagio emocional.

El contagio emocional probablemente sea endémico en todas o la mayoría de las criaturas sociales. Forma parte del pegamento que mantiene unidos a aves y mamíferos sociales, y, de hecho, tal vez también a iguanas. Lo veo a diario en los patos y los gansos que frecuentan nuestro canal cuando responden colectivamente a las atenciones no deseadas que reciben por parte de Shadow: el aleteo despavorido de uno se extiende deprisa a otro y a otro, hasta que se produce un despegue en masa. El comportamiento de las iguanas a menudo no es muy distinto: la zambullida despavorida de una provoca la de otra y la de otra. Esto es contagio emocional, pero una forma básica, y aún no empatía receptiva.

La empatía receptiva se entiende mejor como una forma sofisticada de contagio emocional. Para entender la sofisticación, resulta fundamental establecer una distinción entre dos cosas que, por alguna razón, no se han distinguido en debates sobre contagio emocional. La distinción

crucial se establece entre la causa de una emoción y lo que constituye la emoción. Supongamos que el malestar de mi hijo sencillamente haya causado que Nina y Tess sientan malestar. Es decir, sienten malestar porque él siente malestar. Así es como la mayoría de la gente entiende el contagio emocional. Sin embargo, el contagio emocional en este sentido no lleva a una empatía receptiva. Para Nina y Tess, la forma más sencilla de aliviar su malestar sería ir a una parte de la casa más tranquila, donde ya no pudieran oír a mi hijo, y seguir durmiendo. Si lo hiciesen, su malestar terminaría. Pero no hacían eso. Más bien su malestar iba acompañado de un deseo de ayudar: su foco de atención principal parecía ser el malestar de mi hijo, no el de ellas. Esto demuestra que no sentían malestar simplemente *porque* mi hijo sentía malestar. Les causaba malestar *el hecho de que* mi hijo sintiera malestar.
La distinción entre *porque* y *el hecho de que* no es una distinción nimia efectuada por filósofos. Es la diferencia entre lo que causa un estado mental y lo que constituye el estado mental. Si el malestar de las perras lo causara sin más el malestar de mi hijo, podrían aliviarlo dejando la zona inmediata. Pero si les causa malestar *el hecho de que* mi hijo sienta malestar, solo podrán mitigar su propio malestar mitigando el de mi hijo. Irse a una parte más tranquila de la casa no funcionará, porque ello no aliviará el malestar de mi hijo, y eso es lo que constituye su malestar. El malestar de las perras, por tanto, las motiva a intentar ayudarlo. Puesto que mis perras no sabían cómo hacerlo ellas, decidían solicitar mi ayuda.
La empatía receptiva, tal y como la entenderé yo, es contagio emocional en el que la emoción del otro no es simplemente una causa de la emoción de uno, es también lo que constituye la emoción de uno. El malestar de otro, por ejemplo, no es sencillamente la causa del malestar de uno, es lo que constituye el malestar de uno: es lo que los filósofos llaman el *objeto intencional*, o el *contenido*, del malestar de uno. Cuando esto sucede, se desencadena automáticamente una inclinación a ayudar, precisamente porque a uno le preocupa el malestar del otro y no el propio.
Que los perros muestran empatía receptiva —contagio emocional en el que el malestar del otro es lo que constituye el malestar propio— es algo que difícilmente se puede dudar. Una grata confirmación experimental de esta clase de contagio emocional en los perros puede verse en algunas interrupciones espontáneas en una serie de estudios

sobre el autismo realizados por Carolyn Zahn-Waxler y otros colegas. El autismo en un hijo de una familia incrementa considerablemente la posibilidad de que a un hermano también se le diagnostique. Por tanto, si se quiere estudiar el desarrollo temprano del autismo y diseñar protocolos para diagnosticarlo en niños pequeños, los hermanos con autismo sin diagnosticar hasta la fecha de niños a los que se ha diagnosticado autismo son muy buenos sujetos. Zahn-Waxler diseñó un procedimiento para pronosticar la probabilidad de que un niño desarrollase autismo. En dicho procedimiento, la madre u otro cuidador fingía tener algo en el ojo y emitía sonidos y exhibía otros síntomas de malestar. A continuación se observaba atentamente las reacciones de los niños para ver si exhibían el comportamiento apropiado de malestar. ¿Intentarían reconfortar a la madre o no le harían caso? Si era lo primero, se consideraba un buen indicativo de que el niño poseía la capacidad empática relevante y, por tanto, probablemente no desarrollase autismo.

Resulta interesante que en ocasiones interrumpía los experimentos el perro de la familia, que al percibir el malestar de la madre corría hacia ella, aparentemente para averiguar qué pasaba y si había algo que podía hacer para ayudar. En los niños, ese comportamiento se consideraba el distintivo de la empatía. Cuesta entender, por consiguiente, por qué no deberíamos verlo también de esta manera en los perros: después de todo, en este caso el perro no era más que un sujeto experimental inesperado y extraoficial. Lo crucial para que esto se considere empatía es que el perro intruso mostrase un comportamiento de ayuda. Este deseo adicional de ayudar a aliviar el malestar de otro es lo que eleva el contagio emocional a la empatía receptiva propiamente dicha, y como mejor se explica es con la idea de que el perro no sentía malestar simplemente *porque* la madre lo sentía, sino que le causaba malestar *el hecho de que* la madre sintiera malestar.

La base neuronal de este tipo de contagio emocional es lo que en ocasiones se denomina *sistema de representación compartida*. En los humanos, otros simios y, muy probablemente, también los perros, este sistema lo respaldan las que se conocen como *neuronas espejo*. La función de las neuronas espejo es, precisamente, reflejar lo que está sucediendo en el interior de otro. Hacen esto empleando los mismos mecanismos neuronales tanto en uno mismo como en el otro. De este modo, si uno ve a otra persona experimentando (lo que uno cree que

es) algo determinado —dolor, por ejemplo—, muchos de los sistemas neuronales involucrados son los que se involucrarían si uno mismo estuviese sintiendo dolor. Específicamente, las mismas áreas de la corteza somatosensorial, la ínsula anterior y la corteza cingulada anterior se involucran tanto cuando uno siente dolor como cuando uno ve que otro está sintiendo dolor. El resultado para el que ve el dolor de otro no es exactamente el mismo que para la persona que siente el dolor, evidentemente. Pero es algo cercano a su dolor: algo desagradable, aversivo y similar al dolor. La existencia de las neuronas espejo todavía no se ha determinado de manera decisiva en los perros. Y una parte de mí confía en que nunca se determine, puesto que para ello será necesario realizar dolorosos experimentos invasivos con el cerebro de los perros. Sin embargo, su existencia se ha establecido en muchos otros animales, incluidos tanto aves como mamíferos. El consenso es que, dado el antiguo origen evolutivo de las neuronas espejo y su importancia en la comunicación, y la impresionante capacidad de los perros para comunicarse con nosotros, es muy probable que los perros también tengan neuronas espejo.



Los que simpatizan con la idea de que los animales pueden actuar de manera moral —somos un grupo pequeño pero cada vez mayor, e incluso tenemos nuestras propias convenciones— tienden a centrarse en la empatía y sus derivados (tales como la solidaridad, la compasión, el afecto, etcétera). Coincido en que este centro de atención será una parte crucial de cualquier ejemplo de comportamiento moral en perros y otros animales. La ventaja de esto es que nos permite recurrir a una tradición sentimentalista sólida y coherente en la filosofía moral, asociada al filósofo David Hume y al economista Adam Smith, que sitúa la empatía y la compasión en el centro de la moralidad. Cualquier caso de moralidad canina probablemente se base en alguna forma de sentimentalismo, y la empatía será un pilar central de esta moralidad.

Así y todo, creo que existe otro pilar de la moralidad canina que no podemos permitirnos obviar: la inhibición. La empatía solo nos llevará hasta un punto. Hasta dónde dependerá del perro. Para algunos —sumamente santos— perros, tal vez la empatía sea el alfa y el omega de la moralidad. Tengo en mente el perro de Marc Bekoff, Jethro, cuya fama se la dio la nieve amarilla, mencionada anteriormente. Según lo que cuenta Marc, es difícil imaginar un perro más beatífico: «Oh, no, ¡hay un

pájaro herido!». No pasa nada, Jethro lo ha acomodado en la boca con delicadeza y se lo ha llevado a Marc. Si todos los perros fuesen como Jethro, no tendríamos que ir más allá de la empatía para desentrañar los principios de la moralidad canina. Sin embargo, no todos los perros son como Jethro. Shadow no es como Jethro. Para Shadow, el truco reside en conseguir que afecto e inhibición encajen lo mejor posible. El sentimiento es la base, sin duda, pero cualesquiera huecos que queden en esta base han de sellarse con inhibición.

El día después de que se uniera a nuestra familia, Shadow estaba jugando con mis hijos en el jardín trasero. Por aquel entonces eran pequeños, los dos tenían menos de diez años. Shadow tiró al suelo a uno de ellos y se negó a dejar que se levantara. Cada vez que intentaba hacerlo, Shadow lo derribaba de nuevo. Y cada vez que hacía eso, sus rugidos eran más altos y sus empujones más fuertes. Yo vi las señales que indicaban que la cosa estaba yendo a más y puse fin a la situación. Shadow intentó morderme cuando lo hice, pero no lo consiguió. Luego, unos días después, vivimos su tristemente célebre primera visita a mi lugar de trabajo, donde atacó al perro de mi compañero y esa vez sí consiguió morderme a mí. Tenía unos tres meses de edad y ya presentaba claras tendencias conflictivas.

Mi plan para abordar este problema fue, básicamente, hacer que Shadow se volviese adicto al afecto. Durante ocho meses después de que llegara dormí con él abajo, en el sofá. Arriba había alfombras, que Shadow había identificado como lo más parecido en la casa a la hierba, y ello estaba echando a perder su adiestramiento para ir al baño. Así que a ambos nos tocó quedarnos en el suelo de baldosas de abajo. Cada noche, cuando empezaba a disponer el sofá para dormir, colocando sábanas y almohadas, él se subía de un salto y se estiraba, amasaba el sofá con los dedos como un gato. El sofá tenía forma de ele, y dormíamos cabeza contra cabeza. Por la mañana solía despertarme con sus patas tocándome la cabeza. No tengo forma de comparar a nuestro Shadow con una versión alternativa de él, una que no creciera con este régimen, pero Shadow se convirtió en un perro muy tocable, al que le encantaba que lo abrazasen. De hecho, ahora en nuestra familia se pueden dar pocos abrazos sin que Shadow, como una cabra ignorante, meta la cabeza en el medio para que le demos su ración. Pasó a ser lo que algunos llamarían *sumiso*. Al menos, hasta cierto punto: seguía teniendo un comportamiento homicida con los desconocidos. Pero con

nosotros, su familia, el afecto se convirtió en uno de sus valores principales, algo que apreciaba por encima de la mayoría de las cosas. Y en torno a este valor fue posible construir cierta inhibición.

Para Shadow, el afecto se convirtió en lo que podríamos considerar un valor educativo: un valor que se podía utilizar para educarlo. Puesto que lo apreciaba tanto, el afecto se convirtió no solo en una forma de enseñar a Shadow que lo valorábamos, sino también en una forma de comunicarle lo que es valioso en términos más generales. Si uno de mis hijos se hacía daño, por ejemplo, recibía abrazos y palabras reconfortantes. Eso transmitía un mensaje a Shadow: a este lo valoramos. Si mi hijo hubiese recibido palabras duras y un pescozón, a Shadow se le habría transmitido un mensaje muy distinto, y probablemente sus valores habrían sido bastante diferentes. El afecto hacia otros es una forma de enseñar a un perro lo que se supone que ha de valorar. Pero esto solo funciona porque el perro ha llegado a valorar el afecto. A través de este largo proceso, Shadow aprendió un sistema de valores. De hecho, fue admitido en nuestra comunidad moral: una comunidad definida por los valores y organizada en torno a ellos.

De vez en cuando todavía se plantea mordernos. Digo «mordernos», pero en realidad me refiero solo a mí. Puesto que soy yo quien más trabaja con él, también soy el que más lo irrita. Hace no mucho estaba llevando a cabo con él un poco de trabajo correctivo con la correa en preparación a nuestra salida anual navideña al Universal Studios, en Orlando. Algo muy suave, una versión diluida del método Koehler. Si Shadow tiraba, yo frenaba en seco (en el método Koehler, en lugar de parar únicamente, habría que dar media vuelta y echar a andar enérgicamente en la dirección contraria). Al detenerse bruscamente, Shadow se volvía y me gruñía. Yo lo miraba fijamente. Él me miraba fijamente y después continuábamos caminando hacia donde fuera. En momentos como esos, pero solo entonces, creo que de verdad quiere morderme. Su gruñido dice: «Te estás pasando, tío». Mi hijo mayor estaba presente durante uno de esos episodios de adiestramiento y, cuando hice que se parara, Shadow fue con él y le mordisqueó la mano. Las correas son tremendas fuentes de frustración.

Esto es lo que pasa con la moralidad: siempre entraña la posibilidad de causar molestias. La moralidad es una restricción que uno aplica voluntariamente a su comportamiento en la búsqueda de la supervivencia, y siempre es posible que la moralidad entrañe un coste.

En la moralidad, lo que uno *no* hace —aunque en realidad quiere hacer — puede ser tan importante como lo que hace. En este episodio de trabajo con la correa encontramos un buen ejemplo de la compleja interacción entre emoción e inhibición en la vida de un personaje canino bastante complicado. El trabajo de correa con Shadow es una cruda modificación conductual que funciona únicamente debido al sistema de valores que se le ha inculcado desde una edad temprana. Sin este sistema de valores, sospecho que estaría acabado. De manera que aquí estoy, delante de un perro que, durante esos breves instantes de rabia, se plantea morderme, pero su amor le impide —por poco— hacer eso.



Moralmente hablando, ¿quién es mejor perro? ¿Un perro como Jethro, en el que la bondad fluye libremente, un perro al que al parecer hacer cosas buenas o amables le resulta tan fácil como respirar? ¿O un perro como Shadow, al que hacer lo correcto a veces le supone una lucha, una pelea contra una naturaleza movida por impulsos oscuros? Esta misma pregunta se ha formulado con referencia a los humanos y, tras muchos largos siglos de debate, no ha habido consenso. Pero no es necesario que contestemos esta pregunta para discernir los aspectos generales de una moralidad canina. La moralidad de un perro descansa sobre dos pilares. Uno de ellos es la empatía, la capacidad de tomar el malestar de otro y convertirlo en propio. El otro pilar es la inhibición, la capacidad de conseguir que el comportamiento de uno se ajuste a los valores de uno. Ambos pilares los encontramos en los perros. La empatía es primordial. La inhibición ocupa los intersticios que deja la empatía, y solo funciona si ya se ha establecido una base de empatía. Lo que le falte a un perro de lo uno tendrá que compensarlo con lo otro. Lo que más me sorprende de esto es lo humano que parece todo.

La mayor parte del tiempo nosotros, los humanos, somos morales del mismo modo que los perros son morales. Hay muy poco de escrutinio crítico de nuestras motivaciones en nuestro comportamiento moral. En lugar de ello, nuestra vida moral se ve impulsada por las emociones. Estas emociones van dirigidas al otro: tienen por objeto el bienestar de otros, unas veces de formas positivas y otras de formas negativas. Tanto el deseo de ayudar como el deseo de hacer daño son emociones morales. Actuamos basándonos en esas emociones, o las inhibimos, y a

partir de estos patrones de acción e inhibición surge el carácter moral de una persona.

La imagen reflexiva de la moralidad —la imagen de Aristóteles y Kant, Darwin y De Waal y casi todos los demás— era una ilusión. No es así como somos morales. Reflexionar sobre nuestros motivos de todas formas no nos podía dar lo que se suponía que debía darnos. Y, sin embargo, nos resulta difícil sacudirnos esta imagen como un ideal. Cabría admitir que no escudriñamos críticamente nuestras motivaciones muy a menudo, pero, así y todo, insistimos en que podemos hacerlo y, cuando lo hacemos, estamos siendo morales de la mejor manera posible, la más elevada, la más refinada: la más humana. Solo los humanos pueden ser morales así. Por tanto, nos inclinamos a pensar que es la mejor forma de ser moral.

No estoy seguro de que esta imagen de comportamiento moral sea atractiva, ni siquiera como un ideal. Para intentar moderar nuestras tendencias humanas naturales, existe una figura que a veces me gusta evocar mentalmente: la del antropólogo extraterrestre, un antropólogo de Marte, si se quiere. Imaginemos que sois este antropólogo al que han enviado a estudiar el comportamiento moral de distintas especies en el planeta Tierra. ¿Qué encontraríais? ¿Qué revelarían vuestros estudios? Tal vez identificaseis dos formas distintas en las que pueden ser morales las criaturas terrícolas. Una forma, con mucho la más habitual, es la de las emociones dirigidas a otros unida a la capacidad de actuar basándose en las acciones de uno o de inhibirlas. También descubrís otra forma, mucho menos habitual —de hecho, extremadamente poco común—, que se lleva a cabo a través del escrutinio crítico de las motivaciones. Se os ocurre una pregunta: ¿es una de estas mejor que la otra? ¿Es una de estas formas de ser moral superior a la otra?

No está nada claro cómo podría contestar esta pregunta el antropólogo extraterrestre, en gran medida debido a que no hay criterios obvios que puedan permitir esta comparación. La pregunta, tal vez discierna el antropólogo, no es buena; es una pregunta que en realidad no tiene sentido formular: una pseudopregunta. Pero quizá el antropólogo tenga alguna preferencia. No una racional, tal vez, sino una basada en la sensación general que le da cada una de las formas de ser moral. La moralidad basada en el escrutinio crítico, observa el antropólogo, parece una moralidad basada en la duda. Esto no quiere decir que todo el que sea moral de esta forma deba encontrarse siempre en un estado

de duda. Más bien significa que una versión reconocible de la duda forma parte integral del modelo en sí: tengo que elegir, se dice el escudriñador crítico de motivaciones. ¿Qué debería hacer? A ver, examinemos mis principios. Esta motivación que al parecer tengo, ¿se ajusta a estos principios o los contradice? ¿Puedo estar seguro de la confirmación o la contradicción? Y, ya puestos, ¿hasta qué punto puedo estar seguro de los principios en sí? Nada de esto recuerda a la convicción. Esta es una moralidad diseñada para una criatura de un tipo determinado, tendente a dudar de sí misma habitualmente. Una criatura vacilante, indecisa, neurótica. Esta es una moralidad diseñada para una criatura de duda, más que de convicción. A veces nos condenamos no por lo que hacemos, sino por lo que pensamos que deberíamos hacer. Nos condenamos no por nuestras acciones, sino por nuestros ideales.

Una moralidad basada en la empatía y la inhibición, en el amor y la disciplina, produce una sensación distinta. Aquí no hay vacilación. Amamos. Actuamos. Y poseemos estas dos cosas. Esta no es una moralidad para el pusilánime. Es una moralidad para una criatura de convicción más que de duda. Si la moralidad humana es más como la moralidad canina de lo que solemos darnos cuenta, si la moralidad de la duda es más la excepción que la norma, incluso en nosotros, esto solo puede ser bueno. Es bueno que a menudo no seamos como nos pinta la reflexión. Es bueno que la mayor parte del tiempo, y en la mayoría de nosotros, además de en nuestros perros, la moralidad sea un fenómeno visceral, más una cuestión de emoción que de razón. Es bueno que, con independencia de lo que nos digan nuestras reflexiones antropofabuladoras, nuestra moralidad esté basada en los dos pilares de la empatía y la inhibición, del amor y la disciplina. Es bueno que los perros puedan ser tan morales como nosotros. Y lo mejor de todo es que, la mayor parte del tiempo, ellos son morales precisamente del mismo modo en que lo somos nosotros.

6

UN DISEÑO DE VIDA

Las operaciones mentales son como las cargas de caballería en una batalla: están estrictamente limitadas en número, requieren caballos frescos y solo han de llevarse a cabo en momentos decisivos.

ALFRED NORTH WHITEHEAD,
Introducción a las matemáticas

Después de comer, llega el momento de efectuar un análisis de la lógica canina, su alcance y sus limitaciones. Como demuestra su persecución de iguanas, que le sirve para afirmar la vida e imbuirla de significado a diario, a Shadow le gusta perseguir cosas. En igualdad de condiciones, muestra una clara preferencia por las cosas animadas, pero las inanimadas bastarán, si no hay más remedio. A esta hora, en el ecuador entre los paseos de la mañana y la tarde, su cosa perseguible *de choix* es uno de sus numerosos balones de fútbol (tanto europeo como americano, tiene varios de ambas clases). Decir que es «de fútbol» —de hecho, decirlo de cualquiera de su amplia colección— es aludir a una gloria pasada que ya no existe. Entre los dientes tiene un despojo mordido y lleno de babas de un balón, algo sucio, mutilado y hecho polvo que un día fue un balón de fútbol. La carrera significativa de un balón de fútbol medio terminará por lo general en cuestión de segundos con la tierna ayuda de Shadow. Tras el rápido pinchazo, tal vez tarde unas semanas en completar el trabajo. Al final lo destripará, lo despellejará como a un animal muerto, dejando una cámara interior de caucho y muy poco más. Pero entre el pinchazo y su desintegración final, el resto del balón seguirá siendo utilizable. Aunque ya no botará, todavía será perseguible, y eso es todo lo que Shadow pide de un balón. Sin embargo, su persecución de esta reliquia cadavérica requiere que yo se la lance. Y, para lanzársela, primero tengo que quitársela.

Normalmente ahí es cuando empieza nuestro bailecito de después de comer.

Shadow suelta el balón a unos diez o quince pasos de mí y lo vigila de cerca, con la cabeza baja. «Sabes que me lo tienes que traer», le digo. Así que él le da con el morro, lo hace avanzar unos centímetros. «Sabes que no es suficiente. Vamos, tráemelo.» Otro empujón con el morro. Pasan minutos con este juego de centímetros. Esto es una negociación. Hay un punto en el que decidiré que Shadow ya ha hecho bastante, ha llegado a un acuerdo conmigo metafóricamente, y me agacharé para coger el balón. Solo estamos negociando cuál podría ser ese punto. Si Shadow decide que ya ha hecho bastante, empezará a dar saltos y después fingirá que se aleja corriendo del balón como si yo ya lo hubiese lanzado al otro extremo del jardín. Puede que yo ponga reparos: «No, tan lejos no me basta. Venga, tráemelo». O puede que acepte sus condiciones. Me agacharé para coger el balón. Y Shadow se abalanzará sobre él, lo cogerá entre los dientes y saldrá corriendo antes de que mis envejecidas piernas y espalda lleguen al sitio.

Ahora nuestras negociaciones han entrado en una fase nueva. «Si eso es lo que piensas hacer, me meto en casa», le digo, y echo a andar hacia la puerta. Shadow coge el balón, viene detrás de mí y me empuja con el despojo empapado y embarrado. «Vale, pero será mejor que esta vez me lo des», le digo, y empezamos a debatir de nuevo. El resultado de estas largas negociaciones es que al final le lanzo lo que queda del balón de fútbol a Shadow para que lo persiga. Me lo trae de vuelta —no exactamente hasta donde estoy, pero no muy lejos de donde estoy— y lo suelta delante de él, con el morro bajo, mirándome ceñudo. Probablemente adivinéis lo que pasará a continuación.

¿Cuál es la interpretación más lógica de esta escena que se repite todos los días después de comer? Shadow quiere perseguir el balón y no cabe la menor duda de que quiere que se lo lance. Sin embargo, quiere que se haga de un modo determinado, muy concreto: sin que primero le quite el balón. Lánzamelo, pero no me lo quites. No me lo quites, solo lánzamelo. Esto parece un fallo de lógica catastrófico, y así se lo digo. Pero Shadow, y los perros en general, tienen una relación extraña con la lógica, una relación que, en último término, solo puedo describir como muy inteligente. Incluso lógica.



El filósofo estoico de la Antigüedad Crisipo de Solos una vez contó una historia de un perro que perseguía a un conejo. Corriendo con el morro pegado al suelo, el perro llega a una triple ramificación en el camino. Olfatea deprisa los dos primeros caminos y, al no encontrar el rastro en ninguno de los dos, enfila rápidamente la tercera opción sin molestarse en olfatearla primero. Puede que el relato sea apócrifo, pero, si fuera cierto, proporcionaría pruebas de la capacidad del perro de efectuar una deducción lógica de la siguiente forma: o A o B o C. No A, no B, por tanto, C. Esta es una versión de tres opciones de la deducción lógica conocida como *silogismo disyuntivo*, o en latín, para los que prefieran sus deducciones lógicas según la vieja escuela, *modus ponendo tollens*. En la forma estándar de dos opciones, la deducción es esta:
O A o B.
No A.
Por tanto, B.
Un perro que se comporta como describe Crisipo sería capaz de efectuar al menos un tipo de deducción lógica y, por tanto, sería capaz de razonar con lógica. Una de las cosas más importantes que hay que entender acerca de los perros es que *pueden* razonar de manera lógica. Solo que, en igualdad de condiciones, y si pueden evitarlo, preferirían no hacerlo.
En los últimos años se ha invertido una nada desdeñable cantidad de trabajo en intentar averiguar qué animales pueden razonar de manera lógica. Puesto que resulta relativamente sencillo demostrarlo, la capacidad de ejecutar silogismos disyuntivos ha estado en primer plano en este trabajo. Esto tiene un contexto, como es siempre el caso con los humanos. El contexto lo proporciona la incesante búsqueda del ser humano de sentirse bien consigo mismo. Como ya hemos visto, en más de una ocasión, una clara obsesión humana —es casi tan antigua como el pensamiento humano en sí— es encontrar algún rasgo que tengamos que nos diferencie de manera definitiva de otros animales y, lo más importante, nos eleve sobre ellos. Históricamente, la racionalidad ha sido una de nuestras sugerencias preferidas de este rasgo diferenciador y elevador. Platón afirmaba que los humanos son los únicos que poseen un alma racional. Aristóteles coincidía, sostenía que los animales tienen alma nutritiva y locomotora (comen y se mueven). Pero solo los humanos tienen, además, un alma racional. Sin embargo, probablemente fuese René Descartes —el «padre de la filosofía

moderna»— quien dotó este concepto de su expresión más famosa: los humanos tienen un alma racional y, gracias a ella, son inmortales. Los animales, por otra parte, son meras marionetas biológicas, no muy distintos de las obras hidráulicas de los jardines de la residencia real de Saint-Germain-en-Laye, que tan de moda estaban en vida de Descartes. Un visitante pisa una baldosa en concreto y se insufla agua a las estatuas de Neptuno y una Venus que se está bañando, con el resultado de que el primero avanza hacia el visitante blandiendo su tridente y la última intenta cubrirse. Eso, para Descartes, es lo que es ser un cuerpo sin alma. Un ser puramente mecánico. Puesto que solo los humanos tienen alma, los animales únicamente son mecanismos biológicos. Ni piensan ni sienten. Puede que a veces parezca que las luces están encendidas, pero en casa no hay nadie.

Si los humanos fuesen las únicas criaturas racionales —como pretenden hacernos creer Platón, Aristóteles y Descartes—, otros animales no deberían ser capaces de efectuar una deducción lógica tal como el silogismo disyuntivo. Porque, si fuese capaz de hacer tal cosa, un animal demostraría que podría razonar de acuerdo con una ley de la lógica. Por desgracia para estos filósofos, varias especies de animales (no humanos) han demostrado ser capaces de efectuar esta deducción. Los experimentos utilizados para determinar esta capacidad son variaciones de un tema general. A un animal se le presentan dos vasos opacos, A y B. Ambos vasos están vacíos en un primer momento (y al animal se le enseña). A continuación, el animal ve que el investigador coloca un cebo en uno de los vasos, pero una barrera opaca impide al animal captar en cuál de los dos. A continuación, los vasos se cierran herméticamente con una tapa transparente. Por último, el investigador enseña que un vaso —el vaso A, por ejemplo— está vacío. Acto seguido se permite al animal elegir entre los dos vasos. Si es capaz de efectuar un silogismo disyuntivo, debería escoger el vaso B.

Entre los animales que han superado esta prueba se incluyen los sospechosos habituales —luminarias animales tales como simios grandes, monos y cuervos—, pero al parecer los perros también la pasan, y los perros son, con diferencia, el caso más interesante, porque no solo superan la prueba, sino que además demuestran lo que en mi opinión es un sano desdén por las capacidades que les permiten hacerlo. Un perro pasará la prueba solo si los vasos se manipulan por control remoto y el humano que lleva a cabo la manipulación está

oculto. Si puede ver al investigador, el perro preferirá con mucho utilizar señales —y, por tanto, pistas— que deduzca del investigador. «No sé en qué vaso está. A ver si lo puedo averiguar por tu cara. Tienes estas señales reveladoras, ¿sabes?» La conclusión parece inevitable. Los perros pueden razonar de manera lógica, pero preferirían no hacerlo si pueden evitarlo. Esto a mí me parece sensato, y lo digo siendo alguien que ha dedicado toda su vida a pensar. ¡Pensar cuesta! ¿Por qué hacerlo si no es necesario?



Al menos otro humano que ha dedicado su vida a devanarse los sesos parece dispuesto a coincidir conmigo. En este pasaje, Alfred North Whitehead —el autor de *Proceso y realidad* y el hombre que describió la filosofía occidental como una serie de notas a pie de página de la obra de Platón— capta muy bien la actitud hacia el pensamiento (aunque no hablaba de perros, sino de nosotros):

> Es una perogrullada sumamente errónea, repetida por todos los manuales y por personas eminentes cuando pronuncian discursos, que deberíamos cultivar la costumbre de pensar en lo que estamos haciendo. Lo correcto es justo lo contrario. La civilización avanza ampliando el número de operaciones importantes que podemos realizar sin pensar en ellas. Las operaciones mentales son como las cargas de caballería en una batalla: están estrictamente limitadas en número, requieren caballos frescos y solo han de llevarse a cabo en momentos decisivos.

Whitehead sabía de lo que hablaba. En su monumental obra *Principia Mathematica* —su colaboración con Bertrand Russell que pretendía derivar los conocimientos matemáticos a partir de un conjunto de axiomas—, las primeras 379 páginas las dedica a establecer la «en ocasiones útil» afirmación de que 1+1=2. Lo que quiero decir es que Whitehead pasó gran parte de su vida pensando cosas que costaban. Russell dijo una vez que creía que su intelecto no se recuperaría jamás del esfuerzo que le supuso escribir *Principia*, y que la concentración que necesitó «de hecho le ocasionó daños en el cerebro». Resulta difícil imaginar que Whitehead sintiera algo muy distinto. Matemático y filósofo, era más que consciente de las trampas de pensar demasiado. Al parecer, no obstante, llegó a esta conclusión pensando demasiado.

Los perros, por otro lado, entienden estas trampas de manera natural; sin esfuerzo, incluso. A los perros, pensar (por ejemplo, efectuar una deducción lógica) les cuesta. Pero mirar un rostro humano y averiguar qué hay en él es automático. Todo el tiempo que han pasado con nosotros les ha proporcionado la capacidad de interpretarnos con una

gran competencia. Los perros incluso presentan lo que se conoce como *sesgo de mirada a la izquierda*, una tendencia a centrarse en la mitad derecha del rostro humano, ya que el lado derecho del rostro humano, que controla el lado izquierdo del cerebro, expresa con mayor precisión emociones subyacentes. Los humanos hacen esto entre sí, sobre todo cuando nos presentan, y los perros han aprendido a hacer lo mismo. No está claro hasta qué punto esto tiene una base genética, pero una cosa está clara: a los perros les resulta mucho más fácil interpretar una cara humana que efectuar silogismos disyuntivos. Esto, para un perro, es un último recurso. Cuando un perro se enfrenta a un problema que no puede resolver —o incluso a un problema que podría resolver si pensara un rato en él—, mirar la cara de su humano siempre será su primera parada obligada. El perro lo hará automáticamente y sin pensar. Si Whitehead está en lo cierto, y la civilización «avanza ampliando el número de operaciones importantes que podemos realizar sin pensar en ellas», este es un sorprendente avance en la civilización perruna.



No está del todo claro cuánto tiempo llevan con nosotros los perros. Actualmente se calcula que aparecieron hace entre dieciocho y treinta y seis mil años. Sea cual fuere el número correcto, estamos hablando de mucho tiempo. Los perros son el resultado de la domesticación de los lobos, y es probable que estos se domesticaran solos. Al ser máquinas de matar paleolíticas, las nuevas especies pujantes de primates bípedos les permitían muchas oportunidades de alimentarse en y alrededor de esos primeros asentamientos humanos. Algunos de los lobos carroñeros eran más capaces de tolerar la presencia de los humanos: tenían un umbral de huida más alto (lo que recuerda a Cocky, una de nuestras iguanas de Miami descrita anteriormente, que siempre esperaba hasta el último momento para refugiarse en el agua del canal). Estos lobos que toleraban a los humanos serían mejores carroñeros, y esto les proporcionaba una ventana selectiva en la lucha por la vida. Este umbral de huida más alto resultó tener una base genética y, por tanto, el gen de la tolerancia —de un umbral de huida más elevado— se transmitió a un ritmo claramente más alto y se vio incrementado a lo largo del tiempo, lo cual llevó en último término a la domesticación del lobo. Que esta fue una estrategia evolutiva extraordinariamente exitosa es un hecho que puede deducirse fácilmente de los números. Hoy en día

se calcula que hay en torno a novecientos millones de perros en todo el mundo, en comparación con los entre doscientos mil y doscientos cincuenta mil lobos.

Algunas de las repercusiones de esta domesticación son evidentes: una reducción general de la agresividad y, unido a ello, lo que se conoce como *neotenia*: el desarrollo de unos caracteres que, en lobos no domesticados, serían juveniles. En un estudio clásico que dio comienzo en la década de 1950, el genetista Dmitri Beliáyev puso en marcha un programa de cría con zorros plateados, para que se reprodujesen a partir únicamente de los más dóciles y menos agresivos. En menos de diez generaciones, dentro de este programa nacieron zorros que eran notablemente diferentes de aquellos con los que el genetista empezó el programa. Beliáyev escribió: «Al igual que los perros, estos zorros buscan el contacto con personas familiares, tienden a acercarse a ellas y lamerles las manos y la cara». Esto, sin embargo, no fue todo. Estos zorros presentaban cambios tanto físicos como psicológicos: muy en particular, las orejas caídas (así como, aunque la explicación a esto es controvertida, pelaje moteado, una característica que comparten con los perros, las vacas, los caballos y otros animales domesticados). Beliáyev sugirió, como Darwin antes que él, que tal vez existiese algo así como un síndrome de domesticación: una serie de rasgos físicos asociados a la docilidad.

Tanto si esto es cierto como si no, existe un rasgo de domesticación que por lo general se ha pasado por alto: un cambio no en las características físicas o emocionales, sino en la *cognición*. A través de la domesticación, los perros encontraron una manera de deshacerse de uno de los aspectos más difíciles y desagradables de la vida: *pensar*. Pensar cuesta, y a los perros no les gusta hacerlo si no es necesario. Pueden efectuar un silogismo disyuntivo si es absolutamente imprescindible, pero preferirían no hacerlo si pueden evitarlo. Se las arreglaron para que nosotros pensemos por ellos. De hecho, nos convertimos en parte de la *mente extendida* del perro.



Los filósofos Andy Clark y David Chalmers diseñaron en su día un pequeño experimento mental que ilustra la idea general de la mente extendida. Imaginaron el caso de Otto, un hombre en una etapa temprana de Alzheimer. Para abordar su pérdida de memoria, Otto apunta información en un cuaderno que siempre lleva encima. Un día

se entera de que hay una exposición en el Museo de Arte Moderno y decide que le gustaría ir a verla. Mira el cuaderno y encuentra la frase: «El Museo de Arte Moderno está en la calle Cincuenta y tres» y va hacia allá.

Clark y Chalmers afirman, tristemente, que esta frase debería considerarse una de las creencias de Otto. Su argumento es que una creencia se define por lo que hace: es decir, en términos generales, por el papel que desempeña en relacionar percepción, deseos y acción. Veo que hay nubarrones y no quiero mojarme. Creo que tengo el paraguas en el armario y voy a cogerlo. Mi creencia enlaza mi percepción con mi deseo de acción. Eso, en esencia, es lo que hace una creencia, y una creencia para Clark y Chalmers viene definida por este papel. Sin embargo, la frase de Otto «El Museo de Arte Moderno está en la calle Cincuenta y tres» parece funcionar del mismo modo. Enlaza su percepción (de, por ejemplo, el anuncio de la exposición), su deseo (de ver la exposición) y su acción (ir a la calle Cincuenta y tres). Por consiguiente, dicen, deberíamos aceptar que la frase del cuaderno de Otto es una de sus creencias. La frase forma parte de la *mente extendida* de Otto.

La idea es controvertida, y no me hace falta nada tan controvertido para lo que me propongo. Lo único que necesito es la idea mucho más anodina de que estructuras externas —como el cuaderno de Otto, pero muchas más cosas aparte de esta— pueden ser facilitadores importantes de nuestro pensamiento, que nos quitan una gran parte de nuestra carga. Pensemos en la diferencia entre hacer una división larga mentalmente y hacerla con lápiz y papel. El lápiz y el papel nos permiten descomponer el proceso en general en una serie de pasos distintos y sencillos. Una vez hemos completado un paso, el resultado que hemos escrito en el papel nos llevará hasta el siguiente. Mucho más fácil que hacerlo mentalmente. Y más fácil incluso si por casualidad tenemos a mano una calculadora en lugar de tan solo lápiz y papel. En las páginas siguientes, cuando hable de la mente extendida, me referiré a la idea de que estructuras externas de determinadas clases pueden ser importantes facilitadores del pensamiento y el razonamiento.

En un estudio clásico que he mencionado antes, los psicólogos rusos Alexander Luria y Lev Vygotsky analizaron el efecto que tuvo el desarrollo de la alfabetización en la memoria. La alfabetización se entiende en sentido amplio e incluye los primeros sistemas de

almacenamiento de información, tales como el sistema de quipus, o nudos, que se empleaba en el antiguo Perú. Pongámonos en el pellejo de dos personas distintas. En primer lugar está el enviado tribal de una cultura preliteraria, cuyo cometido es recordar, palabra por palabra, el mensaje del jefe de su tribu. En segundo lugar está el funcionario peruano de quipus que utiliza una secuencia de nudos para registrar una información que su jefe desea que transmita. Está claro quién tiene el trabajo más difícil. Lo único que tiene que recordar el funcionario es el código —lo que significan los nudos— que le permite desentrañar la información que contienen los nudos. Ese código es, pues, algo que puede utilizarse para transmitir multitud de mensajes en el futuro. Los nudos transmiten información y, siempre que uno recuerde el código, podrá acceder de inmediato a ella. El enviado tribal de la cultura preliteraria lo tiene más complicado, puesto que lo único que tiene para recordar el mensaje de su jefe es su cerebro biológico. Pero el funcionario encargado de los quipus ha descargado en el mundo una parte de la dificultad de este cometido. Tiene más recursos que su cerebro biológico: puede depender de información que se contiene en unas estructuras que ha creado precisamente para este propósito. El funcionario de quipus, por consiguiente, necesita hacer menos uso de su cerebro biológico, ya que el trabajo que realizaba antes lo han asumido esas estructuras de almacenamiento de información externas. La aparición del lápiz y el papel —posibilitando una producción más eficiente y una mayor flexibilidad— aumentaría más la capacidad de estructuras y sistemas de almacenamiento de información externos. Hoy, naturalmente, este desarrollo continúa en forma de *smartphones*, ordenadores portátiles y de sobremesa y superordenadores. Cuanto más sofisticadas son nuestras estructuras de almacenamiento de información externas, tanto más posible es para nosotros descargar cometidos en el mundo que nos rodea. Es probable que a veces el mundo esté haciendo prácticamente todo el trabajo por nosotros.

El impacto de la domesticación en la cognición canina es similar al desarrollo del lápiz y el papel en la cognición humana, e igual de importante para ellos que ese avance fue para nosotros. Los humanos son las estructuras de almacenamiento de información externas que les gusta utilizar a los perros para resolver los problemas con los que se tropiezan. Así es mucho más fácil. Un perro podría efectuar un silogismo disyuntivo si de verdad quisiera hacerlo, pero ¿para qué

molestarse en hacerlo si nos tiene a nosotros al lado? Pensad en lo que nos costaría dividir 937 entre 649 mentalmente. Un lápiz y un papel nos facilitaría mucho esta tarea. La diferencia entre que un perro efectúe un silogismo disyuntivo él mismo y que consiga que nosotros lo hagamos por él es análoga a la diferencia entre hacer una división larga mentalmente y hacerla con lápiz y papel.

Existe una vieja expresión en inglés que, en este contexto, es profundamente irónica: ¿para qué tener un perro si va a ladrar uno mismo? Ladrar es, de hecho, una de las pocas cosas que no podemos hacer por los perros. Para la mayoría de las demás, los perros han adoptado esta idea y la han desarrollado. Sea lo que fuere lo que necesitan que se haga, por lo general encontrarán la manera de conseguir que nos encarguemos nosotros por ellos. Imaginemos una ligera variación del experimento mental de Clark y Chalmers en la que Otto, en lugar de un cuaderno, tiene a un acompañante humano —yo me lo imagino como una versión más pequeña de Otto, una suerte de mini Otto, como el Mini Yo del doctor Maligno en las películas de Austin Powers— que siempre está con él y puede proporcionar toda la información que necesita Otto, siempre que la necesite y allí donde la necesite. «¿Quieres ir al Museo de Arte Moderno, Otto? Está en la calle Cincuenta y tres, tío.» Para los perros, somos como este mini Otto. Naturalmente, este nunca fue un plan malvado por parte de los perros. Es solo cómo acabaron siendo las cosas. Por el motivo que fuere, y por la ruta que fuere, acabamos siendo su mente extendida.



Si Luria y Vygotsky están en lo cierto, durante el desarrollo de la alfabetización en una sociedad, la memoria biológica de sus integrantes tiende a marchitarse. ¿Significa esto que nuestra memoria es ahora peor que en los días preliterarios? Creo que esta conclusión no sería correcta. Nuestra memoria no es peor que la de nuestros antepasados preliterarios, pero sí distinta. La incorporación a nuestro pensamiento de estructuras de almacenamiento de información externas, no biológicas, es un cambio en la *arquitectura* de nuestra cognición.

Hay quien piensa que los *smartphones* nos están volviendo más tontos. Yo dudo que esto sea cierto; es posible que nos estén volviendo más maleducados y distraídos, pero sospecho que no más tontos. No creo que nadie quisiera afirmar que escribir nos volvió idiotas, y los *smartphones* sencillamente son uno de los avances más recientes en

una larga historia que empezó con la escritura; es decir, una historia a lo largo de la cual descargamos a nuestro entorno tareas cognitivas. El epicentro de nuestra inteligencia ha cambiado. La inteligencia ya no es algo localizado exclusivamente en nuestro cerebro sino, en parte, en nuestra interacción con el mundo, y en lo que hacemos a y con ese mundo.

El elemento más crucial de la domesticación de los perros —y su resultante dependencia, o explotación, de los humanos— probablemente sea su relación con otra clase de razonamiento: el razonamiento *causal* o *mecánico*. El razonamiento lógico es el razonamiento de conformidad con las normas de la lógica, y efectuar un silogismo disyuntivo sería un ejemplo de esto. El razonamiento causal, por otro lado, se basa en entender las propiedades de objetos y cómo se podrían realinear para impulsar los objetivos de uno. A algunas aves, sobre todo las de la familia de los córvidos, se les da notoriamente bien esta clase de cosas. Los cuervos de Nueva Caledonia son traviesos creadores de herramientas: tallan palos hasta convertirlos en ganchos para extraer comida de lugares de difícil acceso, dejan caer piedras en conductos para hacer subir el nivel del agua con el objeto de recuperar un cacahuete que flota en ella, combinan distintas herramientas para lograr el resultado deseado. Sin embargo, el empleo de herramientas en el reino animal va mucho más allá de los córvidos. Los chimpancés lo hacen: utilizan piedras para cascar frutos secos, hacen lanzas a partir de palos y crean herramientas de golpeo con partes de la palma aceitera. Quizá más sorprendente resulte el empleo de herramientas que se puede encontrar en invertebrados como el pulpo, que crea refugios con mitades de cocos. Mi ejemplo preferido, porque me pareció sumamente inesperado, es que se ha observado a caimanes ponerse ramitas en el hocico para atraer a aves nidificantes. Al parecer, solo lo hacen durante la época de nidificación, cosa que, si se piensa, es bastante inteligente.

Los perros, por otro lado, no parecen ser genios del razonamiento causal. En parte esto se debe, sin duda, a que muchos ejemplos de empleo de herramientas —el abanderado estándar del razonamiento causal en lo que a los humanos se refiere— implican tener manos u otras cosas, como picos, que puedan sustituir las manos. Así y todo, los perros no salen muy bien parados ni siquiera cuando se comparan con sus primos los lobos, que evidentemente tampoco tienen manos ni pico.

Esto se destacó en algunas conocidas observaciones de lobos y perros que efectuó Harry Frank cuando era profesor de Psicología de la Universidad de Michigan-Flint. Frank refirió que uno de sus lobos aprendió a abrir la puerta de la guardería canina para salir al recinto exterior. Para abrirla, primero había que empujar el pomo hacia la puerta y después hacerlo girar. Frank refirió que un perro —un malamute— que también vivía en el lugar vio hacer esto a los lobos varias veces al día durante seis años y no aprendió a hacerlo. Otro de los residentes de la guardería, un wolamute —cruce de malamute y lobo—, aprendió a abrir la puerta después de observar dos semanas. Pero después una loba aprendió a hacer lo mismo tras ver al wolamute solo una vez, y utilizó una técnica distinta. El wolamute empleó el morro, pero la loba usó las patas. Esto demostró que, en lugar de limitarse a imitar al wolamute, la loba entendió la naturaleza del problema y lo que hacía falta para resolverlo.

En realidad no es sorprendente que a los perros les vaya tan mal en tareas de razonamiento casual en comparación con los lobos. Los perros han tenido entre dieciocho y treinta y seis mil años para conseguir que hagamos estas tareas por ellos. Por tanto, cabría esperar que su capacidad de razonamiento causal se marchitase, igual que la impresionante memoria biológica de miembros de culturas preliterarias se marchitó con la llegada de la alfabetización. ¿Significa esto que los perros son menos inteligentes que los lobos? No, solo significa que su inteligencia es distinta. La memoria no empeoró en culturas alfabetizadas, tan solo cambió. Puesto que ya no es un fenómeno puramente biológico, en nosotros ahora cubre cosas que suceden en el cerebro y cosas que hacemos al y con el mundo. Lo mismo puede decirse de nuestra cognición en términos generales. La cognición —el pensamiento, a grandes rasgos— es algo que hacemos en el mundo tanto como algo que hacemos mentalmente. Y lo mismo puede decirse de nuestros más viejos compañeros. El razonamiento, ya sea causal o lógico, es algo que consiguen que hagamos por ellos. Somos esas cosas en el mundo en las que se encarnan sus procesos de razonamiento.

Desde mi punto de vista, los perros son una especie genial. ¿A quién le importa que se les resistan los pomos de las puertas? En lo que respecta a un perro, ¿por qué abrir ellos mismos las puertas cuando tienen a un humano que se lo puede hacer? Su genialidad reside en

convertirnos en sus mentes extendidas; no, como digo, como consecuencia de un plan malvado, que de todas formas los superaría, sino porque así es como han salido las cosas. Hay quien podría pensar que esto es vagancia. Yo más bien me inclino a pensar que es un uso muy inteligente de los recursos. Creemos que somos inteligentes porque lo pensamos todo mucho todo el tiempo. Los perros creen que son listos porque no lo piensan todo todo el tiempo: mantienen a alguien a su alrededor para que lo haga por ellos. Los perros son quienes mejor saben delegar del mundo, y su genialidad reside en el truco de primer orden de asegurarse de que les seguimos el juego.

Yo solía pensar que la aparente incapacidad de Shadow de entender que yo tendría que quitarle el balón para poder lanzárselo era un fallo catastrófico de razonamiento, ya fuese lógico o causal, o quizá ambos. Pero, como al bíblico Saulo, las escamas se me han caído de los ojos: Shadow simplemente está delegando en mí los detalles. «Mira, así es como quiero que lo hagamos. Quiero que me lances el balón, pero no quiero que me lo quites primero. Si soy sincero, tengo algo borrosos los detalles. Como sabes, los detalles no son lo mío. Resuélvelo por mí, anda.»

En esto encontramos la réplica perfecta a Platón, Aristóteles y Descartes. Para estos exaltados padres de la filosofía, antigua y moderna, la razón era el rasgo que nos diferenciaba de los (otros) animales y nos elevaba sobre ellos. Pero creo que Shadow ha identificado con mayor exactitud lo que es la razón. La razón no es más que una herramienta, una entre otras en una caja de herramientas bastante grande, para conseguir lo que uno quiere. Da lo mismo dónde se localice la razón. Puede que se encuentre en el cerebro. Puede que se encuentre en la sofisticada manipulación de las estructuras de almacenamiento de información. O —esto será especialmente cierto si uno es un perro— puede que se encuentre en el cerebro de otros. Lo importante no es dónde está, ni tan siquiera quién la tiene, sino que esté disponible para utilizarse siempre que uno la necesite y como uno la necesite. Conseguir que otros razonen por uno —ejercitar la racionalidad en beneficio de uno— es, en último término, algo muy racional.



Algo en lo que la mayoría de los filósofos coinciden es en la necesidad de tener un plan de vida racional. Puede que más de uno. La idea de un

plan incorpora dos elementos. En primer lugar, está la idea de un objetivo: un estado futuro deseado. Este estado deseado implica que uno adquiera o tenga ciertas cosas. O es posible que implique que uno sea (o llegue a ser) cierta clase de persona. O es posible que incorpore ambas cosas. En segundo lugar está la idea de un procedimiento para alcanzar este objetivo: el aspecto de cómo-llegar-al-lugar-en-el-que-quiero-estar del plan. Describir el plan como racional significa que ambos elementos pueden evaluarse racionalmente. Es posible evaluar racionalmente el objetivo. ¿Es ser futbolista profesional un objetivo realista (es decir, racional en líneas generales) en torno al cual organizar la vida? Esta evaluación racional puede cambiar con el tiempo. ¿Es ser futbolista profesional un objetivo racional que perseguir teniendo en cuenta que uno es un hombre de treinta y cinco años con sobrepeso que no ha jugado en serio desde la adolescencia? También es posible evaluar los medios para conseguir ese objetivo. ¿Es otra noche en el pub la mejor manera de perseguir el objetivo de llegar a ser futbolista profesional?

La idea de un plan de vida racional es una versión de la idea socrática de una vida con examen. La idea de un plan de vida racional implica llevar a cabo el escrutinio crítico de los objetivos y los medios que uno elige para alcanzar esos objetivos. Al hacer esto, uno presta una gran atención a los hechos sobre el terreno y las posibles consecuencias de sus acciones. Cualquier plan realista sería revisable a la luz de consideraciones de este tipo que pudieran surgir: los hechos no son lo que uno pensaba que eran o uno ha cambiado su evaluación de las posibles consecuencias de sus acciones. En otras palabras, tener un plan de vida racional no es como ser hincha de un equipo de fútbol, lo cual puede ser sumamente irracional. Pensemos en la vez en la que nuestro padre nos lleva a ver al Newport County cuando uno es un incauto niño de cuatro años y, cuando termina el partido, nos dice:

—Bueno, pues ahora eres hincha del equipo.

—¿Qué? Pero ¿para siempre, papá?

—Me temo que sí, hijo. Ahora serás del Newport para siempre.

Puede que nuestro padre nos condene a una vida de frustración y desgracia, pero uno no ha de condenarse uno mismo a una vida así por atenerse con rigidez a un plan que desarrolló uno mismo y ha resultado ser inviable.

Así y todo, hay límites con respecto a hasta qué punto es posible revisar el plan de vida. Si se revisa de un modo demasiado exhaustivo, uno se verá lidiando con un plan nuevo en lugar de con una versión modificada del original. Si se hace demasiado a menudo, uno se verá lidiando con una serie de planes distintos y la idea de un plan de vida racional se habrá esfumado. Lo que esto significa a efectos prácticos es que, en general, pero con algunas excepciones, las revisiones del plan han de ser más forzadas que elegidas. Es decir, en general, el plan se revisará o se abandonará únicamente cuando el planificador se vea obligado a hacerlo. Uno se despierta por la mañana de su cuadragésimo cumpleaños con otra resaca y se da cuenta de que probablemente sea preciso revaluar su plan de ser futbolista profesional. Encontrar un punto medio adecuado es la parte difícil. Si las revisiones son demasiado fáciles, un plan no tarda en convertirse en otro, que a su vez se transformará deprisa en otro, y la idea entera de un plan de vida racional se habrá ido a la porra. Pero si las revisiones son demasiado complicadas, el plan será engorroso, no adaptable y no cumplirá su propósito.

La idea de que las revisiones han de ser estrictamente restringidas (en general, forzadas más que elegidas o —lo cual puede que sea equivalente o puede que no— elegidas solo después de ser obligadas) es el elemento crucial de lo que yo creo que es el mayor problema de la idea de un plan de vida racional. Un plan de vida racional tiende a aislar a uno de la miríada de posibilidades que puede ofrecer la vida. Muchas de las cosas mejores y más importantes que me han sucedido en la vida —y estoy hablando básicamente de todos los hitos significativos de la misma— han sido accidentes, ya sea por completo o en gran medida. La vida puede lanzarle muchas cosas a uno, y algunas de ellas son oportunidades. Una atención indebida al plan puede hacer que uno no sea lo suficientemente consciente de todas las demás oportunidades, no planeadas, que contiene la vida.

Entonces, puede que sea necesario revisitar el modelo de plan. En lugar de pensar en términos de la vida como un plan, quizá hiciésemos mejor concibiéndola más bien como un *viaje*. En la mayoría de los viajes hay, naturalmente, un destino, además de algunos medios para llegar hasta allí. En este sentido, un viaje se asemeja a un plan. Sin embargo, si bien el destino, u objetivo, de un plan se define en el propio plan —forma parte de él—, es posible que el destino de un viaje sea mucho menos

claro. Uno sabe que acabará en alguna parte, pero tal vez en el viaje no se especifique exactamente dónde y cuándo. Y, de todas formas, un viaje es mucho más que el destino final, sea cual fuere este. A menudo es posible que la mejor parte de un viaje —y, de hecho, su sentido— sea el viaje en sí. Conocer a gente, actividades y cosas con las que uno no contaba con toparse. Sorprenderse, fascinarse; las deliciosas contingencias y las oportunidades inesperadas; las cosas que uno nunca planeó: puede que estas sean las mejores partes del viaje.

La vida de un perro es mucho más parecida a un viaje que a un plan. Naturalmente, es posible que el modo en que entiende el perro el destino del viaje sea difuso en el mejor de los casos. Pero lo mismo puede decirse, en mayor o menor grado, también de nosotros. Tras habernos cedido la mayoría de sus responsabilidades cognitivas a nosotros, un perro no planea. O, al menos, no mucho. Cualesquiera planes relativos a su vida los desarrollaremos nosotros. Este arreglo tiene evidentes desventajas, pero creo que estas se compensan con otra cosa. Lo que el perro tiene, y lo que han perdido quienes son adictos a planificar, es cierta clase de espontaneidad, unida a la dicha que la acompaña, que solo puede encontrarse cuando no hay ningún plan. Dentro de unos momentos, cuando termine este capítulo y me aleje de este ordenador portátil, veré esa espontaneidad en Shadow, como la veo todos los días. «¡¿Qué?! ¿Vas hasta donde está mi correa? ¡La estás cogiendo! ¡Vamos a dar un paseo! ¡J***, qué guay! ¡Estoy superfeliz! ¡Supersuperfeliz! ¡Dame esa correa! ¡Yo te la llevo hasta la puerta!» Esta es una traducción aproximada, está claro, pero sus sentimientos son evidentes. No solo son evidentes, sino que se repiten cada día, en cada paseo, como si fuese el primer paseo, un paseo en el jardín del Edén. Comparémoslo conmigo, cargado y sobrecargado de planes. Tengo que encajar esos paseos en mi agenda. Sé exactamente cuándo y dónde han de darse. Hoy para mí no habrá ninguna sorpresa. A menos que nos tropecemos con una serpiente mocasín en el canal. Es época de serpientes, después de todo. He perdido la clase de espontaneidad que tiene Shadow. No porque sea mayor, y no porque esté cansado (aunque lo soy y lo estoy). En general, pero fundamentalmente, esa clase de espontaneidad se pierde porque soy un planificador. Los planes chupan la vida de..., en fin, la vida. Convierten la vida en un recipiente desecado.

Soy demasiado humano. Demasiado humano para tan siquiera plantearme volcar toda mi planificación en otra persona. Pero incluso

yo, el planificador de vida empedernido, el simio astuto, veo que hemos perdido algo al planificar meticulosamente nuestra vida. Un poco menos de planificación y un poco más de viaje probablemente nos hiciesen mucho bien. Con nuestros planes nos preparamos de cara a nuestro futuro, nuestro futuro yo e incluso nuestros futuros deseos. Pero, al hacerlo, corremos el riesgo de dejar fuera todas las sorpresas que habríamos tenido si hubiésemos caminado hacia ese futuro con más espontaneidad. Es hora de salir a dar un paseo. Shadow, ve a ponerte la correa, amigo.

7

SOLO PERROS QUE SUFREN DE LOS *YIPS*

Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

LUDWIG WITTGENSTEIN,
Tractatus logico-philosophicus

Hugo también era un pastor alemán, y grande como Shadow, pero ahí es donde terminaban las similitudes. Cuando recuerdo ahora a Hugo, lo que predomina en mi memoria es una obligación tranquila. Hugo era un perro extremadamente tranquilo, incluso sereno, incluso equilibrado. Su vida la conformaba no la agresividad, sino la obligación, y también el amor. Llegó a nuestra vida cuando nuestro hijo mayor tenía un año, un año antes de que naciera nuestro segundo hijo. Desarrolló un estrecho vínculo con los dos niños. Al ser pastor, le gustaba que su rebaño estuviese junto en un mismo sitio, y si se separaba, hacía todo lo posible por reunirlo de nuevo: lo cual era divertido para ellos y sumamente agotador para él, desde luego, sobre todo si corrían por un campo o por la playa. Era profundamente consciente de la posibilidad de que existiera peligro. Una vez, cuando mi mujer y mis hijos caminaban por una calle en el barrio de La Croix-Rousse, en Lyon, los apartó de la entrada de un restaurante. Segundos después, un borracho salió tambaleándose e invadió lo que habría sido su trayectoria. Se le daba muy bien esa clase de cosas. Era un perro con buen ojo y un fuerte sentido del deber, que cumplía con eficiencia y sutileza.

Hay un episodio que creo que capta muy bien la esencia de Hugo, de todo lo que era. Un verano tenía programada una larga lista de charlas que iba a dar en distintos países de Europa. Habíamos volado desde Estados Unidos para pasar allí el verano y nos habíamos llevado a Hugo con nosotros. Disponía de bastante tiempo libre entre charlas, de

manera que una semana nos quedamos en un camping a las afueras de Roma. Era un buen camping, pero estaba en una zona complicada, aunque por entonces nosotros no lo sabíamos. Llevé a los niños a los toboganes acuáticos y mi mujer y Hugo se quedaron en la tienda de campaña. Mi mujer estaba sentada fuera, en un lugar en el que prácticamente no había nadie, con numerosos dispositivos de Apple en la mesa que tenía delante, cuando aparecieron tres hombres. El personal del camping nos dijo después que eran conocidos delincuentes de la zona. ¿Quién sabe lo que habría pasado si Hugo no hubiese ido a sentarse junto a mi mujer? Sin duda nos habrían robado, y quizá habría sucedido algo mucho peor. Lanzando una mirada glacial a los hombres mientras emitía un gruñido grave, cuyo volumen fue aumentando a medida que los facinerosos se aproximaban más, Hugo hizo que los hombres se pararan a pensar lo que pretendían hacer. Mi mujer vio que se planteaban qué hacer y al final lo pensaron mejor y se alejaron. Conozco a Hugo lo suficiente para saber que la situación no le habría hecho ninguna gracia. Estoy seguro de que Shadow habría disfrutado a más no poder, pero las confrontaciones potencialmente violentas no eran del agrado de Hugo. Sin embargo, cumplió con su deber, sus acciones guiadas por un fuerte sentido de la obligación.

Hugo era un pastor alemán de trabajo de Alemania del Oeste, a diferencia de Shadow, que es de Alemania del Este. Ni agresivo de forma activa ni reactiva, Hugo no tenía impulsos abiertamente asesinos hacia otros perros, patos, humanos o tan siquiera iguanas. Sí le gustaba perseguir ardillas, pero no estoy seguro de que entendiese muy bien el motivo. Una vez atrapó a una ardilla joven, la acorraló contra la valla de la piscina y se quedó donde estaba, con cara de perplejidad. «Está claro que no he pensado muy bien esto. ¿Qué hago ahora?» No era muy aficionado a correr. Durante los meses de invierno no se mostraba reacio, pero siempre que decidía que hacía demasiado calor —lo cual era frecuente la mayor parte del año en Miami—, se paraba delante de la puerta y se negaba a moverse. «No, vete tú, tío. Yo hoy me quedo.» A Hugo no le interesaban especialmente el canal ni sus residentes, prefería estar en casa con mis hijos. Las iguanas del canal que un día desempeñarían un papel tan importante en la vida de Shadow a Hugo no le causaban la menor impresión. Sin embargo, una cosa que sí le encantaba era su manga de mordida. O, mejor dicho, mangas: se las cargaba con una prontitud alarmante.

Recuerdo su primera manga, un regalo de Navidad para él. Tanto para mí como para él, lo admito, y es posible que Santa Claus nos lo dejara un poco antes (a finales de verano, creo recordar). Él tenía unos seis meses por aquel entonces y nunca había visto una manga de mordida, pero de alguna manera sabía exactamente lo que se suponía que tenía que hacer con ella. La mordió antes incluso de que yo hubiese terminado de sacarla de la caja. Fue el comienzo de una obsesión que le duraría toda la vida, y lo digo de forma bastante literal. En sus primeros años cargaba contra mí, el portador de la manga, con una intensidad que no se correspondía mucho con el perro que le había perdonado la vida a una ardilla joven y que se negaba a salir de la comodidad de su casa porque, en definitiva, fuera hacía demasiado calor. Durante esos primeros años, en cualquier sesión, yo acababa en el suelo en varias ocasiones. A veces, cuando la manga estaba un poco gastada y había que renovarla, yo notaba un crujido de huesos cuando él la mordía. Tenía una mordida muy fuerte. Y el hombro no se me ha recuperado del todo de los golpes que se llevó. Pero a medida que fueron pasando los años, esta brusquedad poco a poco empezó a ser demasiado para él (por no hablar de para mí). Y en sus últimos años, yo me limitaba a lanzarle la manga para que fuese por ella. Con cierta desgana, en comparación con cómo lo hacía antes, desde luego, pero le seguía apasionando. Incluso durante esos últimos años no había nada en el mundo que prefiriera hacer a perseguir su manga de mordida.

El final de Hugo llegó una lúgubre mañana del sol más radiante, tan solo un día después de sus décimas Navidades: un día que echará a perder para siempre el periodo festivo para mis hijos. El día de Navidad empezó alegremente para todos nosotros, pero empeoró por la tarde. Hugo no soportaba más el dolor de sus caderas artríticas. El veterinario ya me había advertido hacía algún tiempo de que ese día se avecinaba, pero la velocidad a la que acabó desarrollándose fue estremecedora. La mañana de Navidad Hugo estaba bien, dando saltos por el jardín detrás de su nueva manga: acabaría siendo su último regalo de Navidad. Sospeché que algo iba mal cuando esa tarde se metió en la piscina por su cuenta, algo que no había hecho nunca. Permaneció sentado allí, casi sumergido. Me había asegurado de que en casa tuviésemos una buena provisión de analgésicos para él por si pasaba algo como esto durante las vacaciones. El día de San Esteban incluso la gran cantidad de calmantes y antiinflamatorios que le habíamos estado dando al parecer

había dejado de surtir efecto. No había ninguna clínica veterinaria abierta debido a las fechas, pero conseguí que viniera una veterinaria a domicilio. La escena estaba preparada para la última actuación de Hugo.

Cuando digo que Hugo ya no podía soportar el dolor que le producían sus caderas artríticas, me refiero a que incluso sentarse o tumbarse le resultaba demasiado doloroso. Por suerte, esta última etapa de dolor no la vivió hasta que la veterinaria prácticamente estaba viniendo a casa. Durante esas últimas horas, Hugo solo podía estar de pie, casi se quedaba dormido así, exhausto. Es posible que hubiese otros factores o patologías involucrados además de la artritis: era un perro mayor. Sin embargo, nunca lo sabré. Lo que sí sé, y probablemente recuerde siempre, es cómo fue su final.

La veterinaria no tardaría en llegar para dormir a Hugo. Con lágrimas en los ojos, decidí sacarlo al jardín para que se despidiese. Él fue despacio hasta su manga, la cogió y me la trajo. La acepté con incredulidad y se la lancé con suavidad, no muy lejos. Él fue trotando, la cogió y me la trajo de nuevo. La siguiente vez se la tiré más lejos. Hugo salió corriendo, esta vez más deprisa, y me la volvió a traer, su entusiasmo claramente iba en aumento. Pronto estaba esprintando, como el Hugo de antes, el Hugo que no estaba condenado a morir ese día, en menos de una hora.

Incluso ahora, al recordarlo, pienso: «¿Cómo pude hacerlo?». ¿Cómo pude poner fin a la vida de un perro que había estado persiguiendo una manga por el jardín hacía escasos instantes? Seguro que me había equivocado con su estado de salud. Estuve a punto de llamar a la veterinaria. Estuve a punto de decirle que no viniera, que no pasaba nada, que Hugo se había recuperado milagrosamente. Pero nada más entrar en casa, después de diez minutos de lanzar y perseguir, el milagro se esfumó ante mis ojos. Hugo volvió a ser el perro moribundo que había sido escasos momentos antes. El dolor regresó, demasiado dolor para que fuese soportable. Demasiado dolor para tumbarse, demasiado dolor incluso para sentarse. Se quedó donde estaba, con la cabeza gacha, casi tocando el suelo, dormido de pie. Lo abracé y lo sostuve como mejor pude hasta que llegó la veterinaria. Esos momentos me atormentan. Siempre es difícil cuando toca ponerle fin a la vida de un perro al que se quiere. Él no es capaz de decir hasta qué punto está mal la cosa, y a menudo uno nunca sabrá de verdad si el

momento que escogió fue el debido. ¿Fue un día demasiado pronto? ¿Un día demasiado tarde? Sé que fue un día demasiado tarde para Hugo. Lo decepcioné al final. Pero esos momentos con la manga casi me redimieron. Feroz y libre, haciendo lo que más le gustaba hacer del mundo, consiguió mantener a la muerte a raya durante un rato. Minutos antes de morir, nunca estuvo más magnífico.



Los filósofos de profesión, criaturas a las que les gusta exprimir la magia de los fenómenos más vibrantes de la vida, tienen una expresión que aplicarían al comportamiento de Hugo: *compromiso subjetivo*, una locución adecuadamente exangüe para captar una miríada de milagros similares. Significa que a uno le gusta hacer algo. Que le resulta placentero. Hugo, cuando se aproximaba su muerte, con la manga de mordida entre los dientes, demostró un compromiso subjetivo de una clase que dudo que un humano pudiese replicar. Hugo, las pruebas parecen claras, sufría un dolor que era entre intenso e indescriptible. Y, sin embargo —de alguna manera—, logró relegar ese dolor a un segundo plano cuando se le presentó la oportunidad de hacer lo que más le gustaba en el mundo. Esa es la diferencia entre Hugo y yo. En este punto es posible que alguien hable de compromiso, de lo comprometido que estaba Hugo con su pasatiempo. *Compromiso* es otro término adecuadamente insípido para aquello de lo que estamos hablando. Porque de lo que estamos hablando es, naturalmente, de amor. El amor a lo que uno hace.

No me imagino amando tanto una actividad. Hay ciertas cosas que me gusta hacer. Disfruto mucho corriendo. Y escribir también me genera entusiasmo siempre. A lo largo de los años he disfrutado bastante viendo al Manchester United. El sexo, sí, desde luego. Pero, afrontémoslo, ninguna de esas cosas que me gustan hará que me olvide, aunque sea temporalmente, de la clase de dolor del que estamos hablando aquí. No se me ocurre nada que sea capaz de tal cosa. La moraleja parece clara: no amo las cosas lo suficiente. No tanto como Hugo. No mis actividades. Hugo amaba tanto lo que hacía que logró superar un dolor inmenso e incluso mantener a raya a la muerte, aunque solo fuera durante un rato. No hay nada de lo que hago, ninguna actividad que pudiese interesarme, que ame tanto como Hugo amaba morder su manga.

La vida, en suma, es una secuencia de actividades: una serie lineal de cosas que hacemos y de cosas que nos suceden. Y, por tanto, ello me lleva a una conclusión aparentemente inexorable: Hugo amaba la vida más que yo. El amor a la vida que tenía Hugo pudo neutralizar la clase de dolor que a la mayoría de nosotros nos haría decir que la vida no vale la pena. El amor a la vida que tenía Hugo pudo incluso hacer que la muerte se detuviese. Yo no amo la vida tanto, y sospecho que no soy capaz de amarla tanto. ¿Por qué es así esto? ¿Por qué los perros aman la vida mucho más que nosotros? La respuesta, creo, es que la vida siempre es más valiosa para un perro que para un humano porque nosotros tenemos dos vidas y los perros solo tienen una.

No es que esté descubriendo la religión en mis años de declive. Aún no, al menos; quién sabe, puede que acabe llegando a ella. No estoy hablando de esta vida y de la siguiente, una segunda vida vivida en un estado celestial perfecto. Más bien los humanos vivimos nuestras dos vidas simultáneamente. Las vivimos ahora, en la tierra, más que en el cielo. Está la vida que vivimos desde dentro y la vida que vivimos desde fuera. Pero, para un perro, la vida es algo que se vive ineludiblemente solo desde dentro. La vida de un perro solo es interior, y es una vida que no tiene límites, del mismo modo que nuestro campo visual es ilimitado.

No es posible, como señaló Wittgenstein, ver los límites de nuestro campo visual. Los límites de un campo visual son allí donde cesa la visión y empieza la no visión. Las cosas deben ser así. Si los límites de un campo visual se hallaran dentro de ese campo y, por tanto, fueran visibles para uno, en dicho campo no habría límites, sino algo dentro de él. Y algo dentro de un campo visual no puede ser los límites de dicho campo. De forma similar, Wittgenstein sostiene que la muerte no es un acontecimiento en la vida. Si lo fuese, no sería muerte. La muerte es los límites de una vida y, por tanto, no puede formar parte de esa vida, del mismo modo que los límites de un campo visual no pueden formar parte de dicho campo. Por desgracia, sin embargo, esto solo puede decirse de una vida vista desde dentro, de una vida como se vive. Puesto que los perros solo viven esa clase de vida, su vida no tiene límites en el sentido de Wittgenstein. Pero no puede decirse lo mismo de las vidas humanas. Nosotros vivimos nuestras vidas desde dentro y desde fuera, simultáneamente. Y cuando se ve desde fuera, es evidente

que la vida tiene límites identificables. La muerte es un acontecimiento en una vida vista desde fuera.

A diferencia de los perros, los humanos no nos limitamos a vivir una vida, también somos observadores de esa misma vida. En nuestra vida somos no solo actores, también somos espectadores. Como actores, estamos inmersos en nuestra vida. Pero, como espectadores, nos distanciamos de ella, observamos, valoramos, evaluamos. Al igual que un bígamo que tiene familias en distintas partes del país, el resultado es que nunca podemos amar de manera plena ninguna de nuestras dos vidas.



Para entender la idea de estas dos vidas, podemos basarnos en una distinción implícita en el debate anterior sobre el autorreconocimiento en el espejo. Existe una distinción entre lo que podemos llamar el *cuerpo como objeto* y el *cuerpo como lo vivido*. El cuerpo como objeto es el cuerpo que uno ve en el espejo. Es el cuerpo en el que uno piensa, el cuerpo para el que uno abriga esperanzas y con relación al cual uno tiene miedos. Me miro en el espejo. El cuerpo que veo es el objeto de mi visión. Si pienso en este cuerpo, este se convierte en el objeto de mi pensamiento. Ver y pensar son actos de consciencia —actos mentales —, y el cuerpo como objeto siempre existe como un objeto de esa clase de actos. Es decir, existe como el contenido de esos actos. Hay muchas clases de actos mentales, desde luego, no solo ver y pensar. Están esperar, temer, anticipar, desear y muchos otros. Pero el cuerpo como objeto existe donde hay un acto mental y el cuerpo es un objeto de ese acto: es el contenido de ese acto. Todos estos actos forman parte de una única categoría más amplia de acto mental. Un acto mental que recae sobre su autor, o en este caso sobre el cuerpo del autor, es un ejemplo de reflexión. Así pues, el cuerpo como objeto siempre existe como el objeto de un acto de reflexión. En efecto, es el cuerpo entendido desde fuera.

Este cuerpo como objeto es algo físico, con límites espaciales bastante definidos, determinados por la piel, y con límites temporales bastante definidos, determinados por el nacimiento y la muerte. Tiene un tamaño determinado y una masa determinada, y tiene estas propiedades del mismo modo que otros objetos físicos podrían tenerlas. Está sujeto a leyes físicas por lo general bien entendidas. Si

este cuerpo se cayera por un acantilado, en ausencia de alguna influencia que pudiese contrarrestarlo, caería con una aceleración de 9,8 m/s^2, como cualquier otro objeto físico. El cuerpo como objeto es, en suma, algo físico que obedece leyes físicas conocidas del universo.

El cuerpo como objeto no es la única forma posible del cuerpo. El cuerpo puede existir de una forma muy distinta, un cuerpo como lo vivido en lugar de un cuerpo como objeto. La mayor parte del tiempo —a menos que uno sufra de una autoconciencia gigantesca— uno no es consciente de su cuerpo como objeto. Más bien vive a través de su cuerpo. Uno es consciente de él solo de forma prerreflexiva, a través de la conciencia de otras cosas. Ve una silla como algo en lo que puede sentarse o un libro como algo que puede cogerse. Pero uno no podría sentarse en la silla ni coger el libro si midiese treinta centímetros. Ver de esta manera la silla y el libro —como algo en lo que sentarse, como algo que coger—, por tanto, supone tener una conciencia implícita del cuerpo y de sus diversas dimensiones y características. Uno es consciente de su cuerpo a través de la conciencia de estas otras cosas, específicamente a través de las formas en las que uno es consciente de estas otras cosas. Esto es prerreflexión y, a través de ella, uno es consciente del cuerpo como lo vivido.

El cuerpo como lo vivido no es tanto un objeto como una actividad o un proceso: un proceso de información o revelación entendido en líneas generales. La silla que veo se revela como desocupada y, por consiguiente, algo en lo que puedo sentarme. El libro que necesito que está en la mesa se revela como fuera de mi alcance y debo moverme para que esté a mi alcance. Puede que no esté fuera del alcance de otra persona —alguien que esté sentado a la mesa, por ejemplo—, pero está fuera de mi alcance. La prerreflexión surge a través de una actividad mental que revela cosas como que son de cierta manera con relación a mí. La prerreflexión hace que sea consciente de mí mismo a través de esta relatividad con respecto a mí. Pero esta relatividad con respecto a mí surge a través de un determinado tipo de experiencia: la revelación, la experiencia a través de la cual las cosas del mundo se revelan como que son de determinada manera. El cuerpo como lo vivido es, por consiguiente, la actividad reveladora: una actividad a través de la cual las cosas en el mundo se revelan como que son de una manera determinada y no de otras maneras: como algo en lo que puedo sentarme, que puedo coger, que puedo comer o es venenoso, que es

inofensivo o mortal, aterrador o amistoso, etcétera. El cuerpo como lo vivido, por tanto, no es una cosa, no es un objeto, sino un proceso de revelación del mundo. El cuerpo como lo vivido es, podríamos decir, el cuerpo entendido desde dentro, el cuerpo como se vive más que como se ve o en lo que se piensa.



Basándonos en esta distinción entre el cuerpo como objeto y el cuerpo como lo vivido, podemos distinguir dos perspectivas que podemos adoptar para pensar en nuestra vida. En efecto, esto significa que nosotros, los humanos, vivimos dos vidas. No estoy hablando, repito, de una vida celestial que venga después de esta. Están la *vida como objeto* y la *vida como lo vivido*. Mi vida como objeto es la vida en la que pienso, de la que abrigo esperanzas y que me inspira miedos, me provoca satisfacción y pesar. Es mi vida vista desde fuera. Sus límites temporales empiezan más o menos al nacer y culminan con mi muerte. Sus límites espaciales quizá no sean tan claros, pero mi vida se desarrolla en las inmediaciones de mi cuerpo, existe más o menos donde está mi cuerpo. Ahora mismo, por ejemplo, se está desarrollando en las inmediaciones de Miami y no en Milán, Maui o Mogadiscio. Mi vida como objeto es una serie de acontecimientos que yo dirijo o que me suceden, una secuencia de acciones y consecuencias, de éxitos, fracasos y cosas que quedan entremedias. Para captar esta vida como objeto, lo único que necesito hacer es definir estas secuencias. «Bien, primero nací. Supongo que fue bien. Y luego una mujer me cogió por los tobillos, me puso bocabajo y me dio un azote, sin tan siquiera pedirme permiso...», etcétera, etcétera, durante mucho tiempo.

Cuando miro mi vida desde fuera, me veo obligado a enfrentarme a algunas verdades incómodas. Igual que mi cuerpo como objeto es normal y corriente, difiere del cuerpo de otros solo en detalles menores, mi vida como objeto también lo es. Nací en un lugar y a una hora determinados y, de forma similar, moriré en un lugar y a una hora determinados. Entremedias han pasado algunas cosas y, con suerte, seguirán pasando durante el futuro predecible. Pero el resultado de todo esto es una vida que no es más que una variante menor de la vida de cualquier otro ser humano, sin duda no más significativa que la vida de cualquier otro. Cualquiera de mis modestos logros, pues eso son, no tardará en ser arrastrado por la implacable marea del tiempo. Cualquier huella de que alguna vez estuve aquí desaparecerá deprisa.

Soy, en suma, una criatura finita y corriente de una especie finita y corriente que vive, durante un breve periodo de tiempo, en un rincón lejano y corriente del universo. Los filósofos medievales denominaron a esta visión de la vida *sub specie aeternitatis*, la perspectiva de la eternidad: soy una mota insignificante en el gran diseño de las cosas, finita y prosaica. Todos lo somos. Esta es la perspectiva de la vida como objeto. Es la vida vista desde fuera.

Sin embargo, existe otra perspectiva de la vida, desde la cual la vida no es tanto algo visto como vivido. Esta es la visión de la vida desde dentro: la experiencia de la vida como lo vivido. Desde esta perspectiva, las cosas parecen muy distintas. Mi vida como lo vivido importa. Las cosas que suceden en mi vida como lo vivido importan, al menos me importan a mí. Y aunque lo intentara, no podré evitar que importen. En esta vida como lo vivido, hay objetivos que valoro y en los que tal vez haya invertido años o décadas de planificación o duro trabajo. En esta vida como lo vivido, hay logros de los que me siento orgulloso y fracasos de los que me avergüenzo. No soy capaz de considerar mis objetivos y mis planes, mis éxitos y mis fracasos como meras variantes menores notacionales de los de otros. En esta vida también hay personas a las que quiero, y aunque lo intentara, no podré dejar de quererlas. Sé que otras personas también tienen seres queridos, pero los míos son especialmente importantes para mí. Mi vida como lo vivido es un núcleo de significado y de propósito, con cada bache del camino una posible fuente de aflicción, y cada triunfo, por menor y temporal que sea, una ocasión de satisfacción.

Cualquier humano, pues, tiene dos vidas. Está la vida como objeto y la vida como lo vivido. Vivimos ambas vidas y, por tanto, no podemos estar completamente inmersos en ninguna de las dos. Nos movemos continuamente entre estas perspectivas. Igual que la vida como lo vivido nos atrae, nos abraza con fuerza, la perspectiva recientemente asertiva de la vida como objeto puede arrancarnos de ella. Pero estar inmersos en la vida, entregarse a ella, es una condición general de amarla. Hugo estaba inmerso en su manga de mordida y en las cosas que hacía con ella. Eso es lo que significa decir que la amaba. Yo no puedo estar inmerso de manera similar. El fastidioso tirón de la perspectiva de la vida como objeto se encarga de ello. Hugo solo tenía una vida y yo tengo dos. Por eso él amaba su vida más de lo que yo amo la mía.

Lo que está en juego no es únicamente el amor a una vida: también peligra su coherencia. El problema no es simplemente que nosotros, los humanos, tengamos dos perspectivas de la vida. Más bien que estas perspectivas son de dudosa compatibilidad. Desde luego, es perfectamente posible adoptar dos perspectivas de la misma cosa. Puedo mirar la misma montaña desde el norte y desde el sur. Tal vez ni siquiera me dé cuenta de que son perspectivas de la misma montaña. De hecho, a veces quizá parezca poco probable que distintas perspectivas puedan ser perspectivas de la misma cosa, como sucede con la conocida alegoría de tres personas a las que les vendan los ojos y a cada una de las cuales se les permite tocar una parte distinta de un elefante —una la trompa, otra, la cola, y la tercera, el cuerpo—, sin darse cuenta de que a todas se les ofrece una perspectiva distinta de la misma cosa. El caso de las dos perspectivas que podemos adoptar de la vida, sin embargo, es distinto. Tal vez a las tres personas que tienen los ojos vendados les parezca poco probable que cada una de ellas tenga una perspectiva de la misma cosa. Esto se debe a que lo que se revela desde cada perspectiva parece muy distinto de lo de las demás. Sin embargo, la incompatibilidad entre las dos perspectivas de la vida es más profunda que esto. No es solo que sea poco probable que las dos sean ciertas. Parece imposible que las dos sean ciertas.

No es posible que ambas perspectivas de la vida sean ciertas porque son incompatibles entre sí. Creer en ambas sería creer en una contradicción, o eso parece. No es posible que mi vida sea no importante e importante, significativa e insignificante, carente de sentido y con sentido. Por lo general, cuando uno reconoce que tiene creencias incompatibles, intenta eliminar al menos una de ellas. Pero esa opción al parecer no se encuentra disponible en este caso. No puedo desembarazarme del punto de vista desde fuera, de mi vida como objeto, porque, entre otras cosas, estoy bastante seguro de que es cierto. Ciertamente, soy una criatura corriente que vive una vida corriente de un modo corriente. Tal vez, entonces, debería intentar prescindir de la perspectiva de mi vida como lo vivido. Sin embargo, eso, al menos para mí, y sospecho que para la mayoría de los demás, es psicológicamente imposible, requiere una profundidad de nihilismo que escapa a mi capacidad, y a la capacidad de la mayoría de nosotros. No puedo evitar que las cosas me importen, no puedo evitar

preocuparme por las cosas que suceden en mi vida, y sospecho que la mayor parte de los demás estará en el mismo barco. Ese es el problema, entonces. Las dos perspectivas sobre la vida son mutuamente incompatibles. Es imposible que ambas sean ciertas. Y lo sabemos. Pero no somos capaces de abandonar una de ellas. Al parecer, cualquier criatura que adopta esas dos perspectivas sobre su propia vida ha de estar confusa existencialmente: confusa sobre la naturaleza de su existencia. Nosotros somos esas criaturas. Esto es lo que algunos —influidos por la importante obra del filósofo Thomas Nagel— han llegado a entender como lo *absurdo* de la condición humana.

Entendiendo este absurdo, para que la vida de uno sea absurda es necesario que uno sea capaz de adoptar ambas perspectivas de la vida: la perspectiva de la vida como lo vivido y la de la vida como objeto. Pero esta última perspectiva está disponible únicamente a criaturas capaces de reflexionar. Por consiguiente, es probable que este problema de lo absurdo aqueje únicamente a los humanos. Si se da en otras criaturas, solo lo hará de un modo considerablemente atenuado, en esencia nimio. Si bien otras especies tienen cierta capacidad de reflexión, solo los humanos han convertido esta clase de conciencia en una obsesión definitoria de la especie. Un perro no sufre de esa aflicción. Un perro no puede adoptar la perspectiva de su vida desde fuera. Un perro no puede convertir su vida en un objeto y, por consiguiente, no puede ver su vida solo como una vida entre muchas otras, no más corriente que la de cualquier otro perro. La única perspectiva que tiene un perro de su propia vida es la perspectiva desde dentro. El perro solo entiende la vida como lo vivido. En la vida de un perro no hay absurdo. La vida de los perros tiene sentido. La nuestra, no tanto.



Gran parte de la filosofía, desde sus comienzos, ha sido un intento de integrar esas perspectivas: fusionar la visión de nosotros desde dentro con la visión de nosotros desde fuera. ¿Qué soy? ¿Cuál es la relación entre mi mente y mi cuerpo? ¿Tengo libre albedrío? ¿Cuánto puedo saber? De hecho, ¿puedo saber algo? ¿Qué es moralmente bueno y qué es malo? A estas preguntas, y muchas más variaciones de estos temas generales, se les puede seguir el rastro, de una manera o de otra, por caminos directos o indirectos, hasta esta división entre la perspectiva desde dentro y la perspectiva desde fuera, entre la vida como lo vivido y la vida como objeto. El resultado de más de dos mil años de grandes

esfuerzos para abordar estos problemas ha sido decepcionante. No existe ninguna resolución aceptada universalmente —y, por lo general, ni siquiera existe una ampliamente aceptada— de ninguno de estos problemas que surgen de este choque de perspectivas. Nuestra vida sigue sin tener sentido. No son muchas las cosas en nosotros que lo tienen.

Es hora de que reconozcamos que estos problemas no son ni universales ni inevitables. No son cuestiones que forman parte del tejido objetivo del universo, que surgen por igual para todas las criaturas en todos los lugares y en todos los tiempos. Surgen solo para una criatura particular y bastante peculiar. La mejor forma de considerarlas es como una aflicción de esta criatura únicamente. Estos problemas son, dicho de otra manera, un poco como el sarampión. El sarampión empezó a afectar a la población humana en el siglo XIII, una mutación del virus de la peste de los pequeños rumiantes, que era endémica en ovejas y cabras. En su forma incipiente era un virus especialmente desagradable, que causó decenas de millones de muertes. Pero después se asentó en su huésped, mutó hasta convertirse en un virus exclusivamente humano y, en el proceso, acabó siendo mucho menos letal. Sigue matando a decenas de miles de personas al año, el África subsahariana se lleva la peor parte de estas muertes, pero ya no es nada en comparación con la amenaza que suponía en años pasados.

Por muy letal que sea en humanos, sería quijotesco introducir una iniciativa dirigida a curar el sarampión en otros animales, ya que ningún otro animal puede contraer la enfermedad. El virus ha evolucionado hasta ser un patógeno exclusivamente humano. La filosofía es un poco como el sarampión. Ningún otro animal puede tenerla, ya que ningún otro animal puede ser absurdo como podemos serlo los humanos. Durante los días de su virulencia juvenil mató a Sócrates, pero eso fue hace más de dos mil años. La filosofía con la que yo estoy familiarizado, la filosofía que se enseña en los colegios y las universidades y se publica en revistas y libros, la filosofía con la que se puede obtener una plaza en las universidades, probablemente ya no vaya a matar a nadie. Al parecer, la forma apropiada de tratarla es con benévola negligencia. Los perros tienen parvovirus; nosotros, filosofía. Pero, si el parvovirus es grave, y resulta esencial una vacunación

generalizada, la filosofía en realidad no es tan peligrosa. No hay que tomársela demasiado en serio. No hay que preocuparse por ella. Es mejor dejar que siga su curso. Al final, todo saldrá bien.

¿Veis lo que acabo de hacer? He adoptado la perspectiva de la filosofía desde fuera, la perspectiva de la filosofía como objeto en lugar de la filosofía como lo vivido. Al final no servirá. La filosofía es un poco como un sarpullido. Ciertamente se puede mirar desde fuera. Es un sarpullido menor, de lo más corriente. Si no se le presta atención, desaparecerá. El problema es que es imposible no prestarle atención. Es imposible no prestarle atención porque pica. La filosofía es como un sarpullido persistente e irritante. Desde fuera, inocuo, pero, desde dentro, enloquecedor. En este sentido, la filosofía es una alegoría no del todo inapropiada de la vida humana.



Lo que la filosofía no es, sin embargo, es una buena alegoría de la vida de un perro. Cuando los humanos intentamos captar la clase de compromiso sin adulterar con una actividad, como el que presentaba Hugo, en lugar de la filosofía, a menudo nos sentimos atraídos por los deportes o por jugar en términos más generales. En el mejor de los casos, los deportes son un lugar en el que podemos amar la vida. Al participar en deportes, a veces los adultos pueden acercarse —nunca emular, sospecho, solo acercarse— al compromiso de los perros. A los niños esto se les da mejor que a nosotros. Cuando el filósofo Moritz Schlick —sorprendentemente, para quienes estén familiarizados con el tono general de su obra— escribió «El sentido de la vida es jugar», lo que tenía en mente por «jugar» era el ensimismamiento en una actividad que no persigue ninguna recompensa o validación externas, una actividad que se realiza porque sí y no por cualesquiera beneficios que pudiese conferir al jugador. Como perseguir y recuperar una manga de mordida, por ejemplo. Pero si jugar es el sentido de la vida, nosotros, los humanos, sufrimos de una enfermedad a la que los perros y, en su mayor parte, los niños parecen ser inmunes. Esta enfermedad recibe distintos nombres. *Asfixia* y *losyips* (distonías focales) podrían ser los más comunes. Lo llamemos como lo llamemos, esta es una enfermedad nacida de la reflexión.

La asfixia y los *yips* con frecuencia van unidos, pero para mis propósitos resulta útil distinguirlos. La asfixia, según la entiendo yo, es un fenómeno más general que los *yips*. La asfixia denota un

derrumbamiento general frente a la presión que ejerce en uno un jugador o equipo rivales. Con frecuencia esto sucede cuando las apuestas son altas. Pensemos en Jana Novotná frente a Steffi Graf en Wimbledon en 1993, a la que faltaban dos juegos para alzarse con la victoria, cuando fue derrotada. O John Terry, del Chelsea, durante el lanzamiento de penaltis en la final de la Champions League de 2008 contra el Manchester United. (Sí, lo sé, llovía y la hierba resbalaba.)

Los *yips*, tal y como utilizaré yo el término, es una forma específica que puede adoptar la asfixia, y esencialmente implica reflexión. La expresión *los yips* la introdujo por primera vez el golfista profesional Tommy Armour para describir ciertas dificultades que experimentó, incluidos los espasmos involuntarios en la muñeca que sufría cuando se estaba preparando para hacer un *putt*. Desde entonces su uso se ha extendido considerablemente para abarcar cualquier pérdida de la habilidad motriz en un deporte. Es posible que el empleo de la expresión se haya extendido tanto que ya no identifica un único fenómeno, sino que más bien hace referencia a varios distintos. Me centraré en uno de esos fenómenos. Tal y como yo utilizaré la expresión, *los yips* denota una disminución del rendimiento que se deriva de una atención excesiva en lo que uno está haciendo. Si uno se centra demasiado en los detalles de la técnica y la ejecución, más que sencillamente en seguir jugando, sufre de los *yips* en el sentido en el que se emplea aquí. El resultado de los *yips* es una especie de parálisis por análisis, y el nivel de rendimiento se reduce significativamente. Al parecer, los golfistas son especialmente susceptibles a ello, pero el fenómeno también predomina en otros deportes muy técnicos, como el críquet, el béisbol y los dardos. Sin embargo, tal vez lo más importante que hay que entender de los *yips* es que no es en esencia un fenómeno del deporte. Es decir, su encarnación deportiva no es más que un ejemplo de un fenómeno mucho más amplio. Lejos de estar restringido a los esfuerzos atléticos, los *yips*, en el sentido en el que se menciona más arriba, es una característica *existencial* de los seres humanos, un rasgo de la existencia humana más en general. Los *yips* es una aflicción causada por la reflexión. Cuando esta aflicción se da fuera de un contexto deportivo, con frecuencia recibe otro nombre: *vergüenza*.

Cuando comieron la manzana del árbol de la ciencia del bien y del mal, Adán y Eva experimentaron vergüenza por primera vez: fueron conscientes de su desnudez, entre otras cosas, e hicieron lo que

pudieron para cubrirla. La esencia de la vergüenza radica en la experiencia de uno mismo como un objeto para el otro. Sartre proporciona una buena ilustración: «Imaginemos que, movido por los celos, la curiosidad o el vicio, yo acabo de pegar la oreja a la puerta y mirar por el ojo de la cerradura. Estoy solo y en el nivel de una conciencia no tética de mí [...] no hay yo que habite mi conciencia [...] [mis actos] no son conocidos de ningún modo; *yo soy mis actos* [en cursiva en el original]». Tal vez podamos pasar por alto lo difícil que resulta mirar por el ojo de una cerradura mientras se tiene la oreja pegada a la pared. Este infortunio descriptivo aparte, todos entendemos la situación que está describiendo Sartre. Estoy mirando por el ojo de la cerradura una escena que no debería estar mirando. Estoy absorto en la escena —ahí es donde está centrada toda mi atención—, así que no estoy pensando en lo que estoy haciendo. A esto es a lo que se refiere con «no hay yo que habite mi conciencia [...] yo soy mis actos». Soy consciente de mí mismo de un modo prerreflexivo —porque la prerreflexión acompaña cualquier experiencia consciente—, pero no autoconsciente de un modo reflexivo.

Esta situación voyerista, sin embargo, cambia rápidamente: «De repente oigo pasos en el vestíbulo. ¡Alguien me está mirando! [...] De repente soy afectado en mi ser y en mi estructura aparecen modificaciones esenciales [...] soy para mí solo porque soy pura referencia para el otro». Antes de que oiga los pasos, yo soy el sujeto de mi experiencia. La escena de detrás de la puerta se desarrolla ante mis ojos y se da en un espacio egocéntrico que en último término gira en torno a mí. La escena se desarrolla delante de mí. Un elemento de la escena está ligeramente a mi izquierda, mientras que otro está ligeramente a mi derecha. Con la llegada de la otra persona, todo eso cambia. Ahora me veo como un objeto para el otro. Antes de que aparezca la otra persona, yo estoy completamente ensimismado en la escena que se desarrolla detrás de la puerta. Pero, cuando oigo pasos, me veo como creo que debo aparecer ante la otra persona: como un *voyeur*, inclinado sobre el ojo de una cerradura. Me veo como un objeto en su campo visual; ahora él es el centro de mi experiencia, no yo.

A esta experiencia de uno mismo como objeto para el otro Sartre la llama *vergüenza*: «Pero el otro es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí, pero tal como aparezco ante el otro. Y, por la aparición misma del otro, me encuentro en situación de

expresar un juicio acerca de mí mismo como sobre un objeto, ya que parezco como objeto ante el otro [...] La vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que soy como el otro me ve [...] Así la vergüenza es vergüenza *de uno mismo delante del otro*».

La mayor parte del tiempo, por suerte, no nos vemos de esa manera. Hacerlo sería un síntoma de patología: perpetuamente en la posición del desafortunado orador público, excesivamente consciente de sí mismo, en un escenario pronunciando un discurso, paralizado por pensamientos de cómo parecerá ante el público. En estas circunstancias, el desafortunado orador se relaciona con su cuerpo como un objeto: se ve como cree que el otro lo ve. El consejo habitual —imaginar que el público está en ropa interior— es un intento de cambiar el centro de atención de la experiencia, obligar al objeto de la conciencia de uno a pasar de uno a ellos y, en consecuencia, que uno se reafirme como sujeto de la experiencia. La mayor parte del tiempo, afortunadamente, uno no ve el cuerpo de uno como un objeto de conciencia. Más bien, como hemos visto, uno vive *a través de* su cuerpo. O mejor: *vive su cuerpo*.

Así y todo, verse como un objeto para el otro es algo que se encuentra a disposición de nosotros, los humanos, debido a nuestra capacidad de reflexión. Vernos regularmente de esta manera sería una señal de que algo ha ido muy mal en nuestra vida. Si uno pasa una parte considerable de su vida imaginando cómo lo verán otros o qué pensarán de uno, tiene problemas. Si pasa partes considerables del día mirándose en el espejo, también tiene problemas. Si pasa gran parte del tiempo desesperándose con su vida y con el lugar hacia el que esta se dirige, tal vez sus problemas sean menos evidentes, pero es posible que no sean menos reales. La atención excesiva hacia uno mismo es una señal de que algo se ha torcido por el camino. Sufriría de la forma generalizada, existencial de los *yips*. Una atención excesiva en la vida de uno obstaculizará esa vida, impedirá que esta vaya al lugar al que a uno le gustaría que fuese. Es más o menos igual de bueno para la vida de uno como lo son los *yips* para un golfista que está a punto de lanzar el *putt* decisivo en el último hoyo del Masters.

No quiero afirmar que todos los demás animales sencillamente sean incapaces de reflexionar. Es posible que algunos sean capaces hasta cierto punto. Sin embargo, si es que la tienen, su capacidad de reflexión es liliputiense en comparación con la nuestra. Nosotros, los humanos,

somos los indiscutidos campeones mundiales de los pesos pesados de la reflexión, y su ejercicio aparece en nuestra vida con una regularidad que solo puede describirse como patológica. Ninguna otra criatura ha utilizado la reflexión del modo, y hasta el punto, en que lo hacemos nosotros. Por eso somos tan desgraciados. Por eso nuestra vida es absurda. Por eso nuestra vida puede parecer, y tal vez de verdad lo esté, desprovista de sentido. La reflexión es la muerte del compromiso, y el compromiso no es más que otra palabra para amor. El abuso patológico de nuestra capacidad de autorreflexión, por tanto, arranca el amor de nuestra vida.

Solo podemos soñar con el amor de Hugo. Mayor y moribundo, pero aún profundamente enamorado de lo que estaba haciendo. En comparación con Hugo, somos como niños con iPhones, pasando continuamente de un vídeo de TikTok al siguiente. La duda es hija de la reflexión y la insatisfacción es hija de la duda. Nosotros, los seres humanos, como ya he mencionado, llevamos mucho tiempo deseando definirnos adecuadamente, sin mucho éxito: nos hemos llamado bípedos implumes, animales racionales [sic], *Homo ludens*, incluso, como si otros animales no jugasen. Este deseo de autodefinirnos probablemente sea otro indicio de patología. Así y todo, como el animal humano enfermo que soy, me temo que no puedo resistirme a ofrecer otra. Quizá la definición general más prudente sea esta: somos solo perros que sufren de los *yips*.

8

ALGUNAS VECES SOBRE EL EDÉN

Algunas veces fija tristemente su infeliz mirada sobre el Edén, que se ostenta ahora agradable ante su vista.

JOHN MILTON, *El Paraíso perdido*

Más tarde habrá tormentas, pero por ahora, esta mañana de principios de junio, un cielo azul se extiende desde el Atlántico hasta los Everglades. El declive de Shadow es tan claro como este cielo. Todos los días paseo con dos Shadows. Está el Shadow que trota a mi lado y el Shadow de mis notas dispersas y mis borradores de los que ha ido naciendo poco a poco este libro. El contraste es chocante. El Shadow que camina conmigo sigue dispersando a las iguanas, pero cuando le quito la correa, sé que ya no puede garantizar la explosión de cuatrocientos metros de antaño. Cien metros, quizá doscientos, y su mente se centra en otras cosas. Sigue insultando a base de bien a las iguanas cuando las empuja a lanzarse al agua. O al menos eso es lo que yo creo que son sus gruñidos: un torrente de vituperios, sazonados generosamente con palabrotas caninas. Pero se está debilitando. Quizá nuestras iguanas se hayan dado cuenta.

Sé que mi propio declive debe de reflejar el suyo, pero en mis notas no hay constancia de esto. Vivo mi declive más que verlo. Es la intensidad lo que se pierde primero. Ser escritor no tiene tanto que ver con el talento, aunque siempre he deseado tener un poco más. Ni siquiera tiene que ver con un trabajo duro entendido de un modo disperso, estándar. Lo crucial es la intensidad con la que se acomete. Yo antes escribía en tramos de ocho horas, solo para organizar las horas que seguirían. Durante las primeras ocho horas no pasa gran cosa. Se puede efectuar un poco de trabajo técnico durante esas horas, algunas mejoras graduales aquí y allá. Pero es cuando uno está exhausto,

cuando los pensamientos están cansados y ya no reconocen las normas y las posibilidades habituales, convenidas, cuando empiezan a enfilar dando traspiés caminos que nunca habrían tomado si el cerebro funcionara debidamente, ahí es cuando se dan las cosas interesantes. Escribir, para mí, siempre tenía un toque de extremismo. Era una vida de maratones que uno corría solo para llegar a los kilómetros que vendrían cuando la carrera terminara. Cuando le preguntaron una vez cuántos abdominales hacía, Muhammad Ali contestó: «No lo sé. No empiezo a contar hasta que comienzan a dolerme». Escribir solo empieza de verdad cuando comienza a doler.

No sé cuánto dolor me queda. Uno nunca sabe si la intensidad sigue ahí hasta que un día no está. ¿Se puede continuar, con el corazón martilleando y las piernas fallando, más allá de los doscientos metros, forzar trescientos, hacer mecánicamente cuatrocientos? ¿Se puede continuar hasta oír la huida presa del pánico de reptiles y el gratificante salpicar cuando llegan al agua? Brenin fue el perro de mi juventud, una infancia alargada que se prolongó hasta bien entrada la treintena. En los sentidos más importantes crecí con él. Pero Shadow es el perro con el que me he hecho mayor. Es el amigo que me ha hecho compañía cuando empezamos a caminar hacia o por —en realidad, la distinción no tiene importancia— esa avenida oscura, sin nombre y sin final. Estoy en deuda con Shadow, una deuda que jamás podré saldar.

Es posible que el poderío de Shadow esté decayendo, pero su vida parece tan llena de sentido como siempre. (Esa es una de las cosas buenas de tener una vida con sentido: no hace falta que uno esté en su mejor momento.) Empecé a escribir este libro sobre lo que yo consideraba la decisiva respuesta de Shadow al desafío de Sísifo. Su decisión me desconcertó —y la mayor parte de lo que he escrito ha surgido de un desconcierto en algún momento— como no creo que los humanos hayan sido capaces nunca de responder con tanta decisión al desafío de Sísifo. ¿Cómo es que un perro, que ni siquiera sabe cuál es el desafío, puede responder a él, mientras que un humano puede pasarse toda una vida pensando sin abordarlo ni tan siquiera de pasada? La respuesta es que los perros nunca cayeron. Nosotros, los humanos, dejamos el jardín del Edén hace mucho tiempo, pero ellos nunca se fueron.

Como resultado de nuestra caída, vivimos dos vidas. En una somos actores, los protagonistas, de hecho, en historias que son

incuestionablemente nuestras. Pero en la otra somos espectadores; testigos y jueces de una vida que difiere de la vida de otros solo en detalles menores. Como tenemos dos vidas, nunca estamos inmersos del todo en ninguna de las dos. El resultado es que nunca podemos amar ninguna de esas dos vidas por completo. Somos criaturas de duda más que criaturas de amor. Pero Shadow, que solo tiene una vida, sabe lo que es amarla.



Muchos creen que solo la vida humana puede tener sentido. Los que piensan eso son siempre humanos. A veces esta creencia es el resultado de inclinaciones religiosas. El filósofo cristiano William Lane Craig afirma: «Si Dios no existe, cualitativamente nuestra vida no es distinta de la de un perro». En un primer momento pensé que esto era un cumplido, pero después me di cuenta de que Craig no parece ser un gran fan de los perros y no hacía esa comparación en el buen sentido. Siendo así, probablemente debamos entender la frase como que sin Dios, y el propósito que nos da, nuestra vida carece por completo de sentido o significado. Sin embargo, las personas que no son religiosas a menudo también se aferran a esta clase de excepcionalismo humano. El humanismo secular, cuando se va al meollo de la cuestión, gira en torno a lo grandes —excepcionales, de hecho— que son los humanos y hasta qué punto no necesitan a un dios para ser así. Si bien la vida de los animales puede ser placentera o desgraciada y estar repleta de placer o de dolor, solo la vida humana, parece pensar mucha gente, puede tener sentido. Yo estoy convencido de que lo contrario es lo cierto. El sentido llega sin ningún esfuerzo a la vida de los perros. A nosotros nos supone un trabajo duro, rara vez lo conseguimos con algo que se parezca a una satisfacción rotunda. William Lane Craig, ya querrías tú que tu vida pudiera tener tanto sentido como la de un perro.

Los filósofos, criaturas que disfrutan efectuando distinciones que a cualquier otro simplemente le supondrían un incordio, distinguen entre la cuestión del sentido *de* la vida y la del sentido *en* la vida. El consenso es que el sentido de la vida no existe, entendiendo este como un propósito elevado que dotaría de sentido la vida humana. No nos pusieron aquí por un motivo —para lograr algún propósito—, ni individual ni colectivamente. Para empezar, que nos pusieran aquí por algún motivo parecería requerir a un Dios, y muchas personas, a pesar de William Lane Craig, ya no creen en eso. Pero, aunque Dios existiese y

se tomara la molestia de asignarnos un propósito, este no sería, en sí mismo, suficiente para dotar de sentido nuestra vida. Todo depende del propósito. Solo determinados propósitos lograrán esto.

En *La trágica historia del doctor Fausto*, Christopher Marlowe imagina un escenario en el que Dios crea a humanos para su entretenimiento y el de sus ángeles. Apuesta con los ángeles que es capaz de crear a una especie cuya suerte será indescriptiblemente miserable y así y todo lo adorará. Dios y los ángeles observan el desarrollo del desastre que es la existencia de la humanidad. En la última escena Dios hace que un astro se estrelle contra la Tierra y farfulla: «Ha sido una buena obra. Debo volver a representarla». Si a vosotros y a mí nos crearon para entretener a criaturas celestiales, ese sería el sentido de nuestra vida en lo que a su propósito se refiere. Pero este propósito no dotaría de sentido nuestra vida. Al contrario, si uno descubriese que ese era su propósito, ¿cómo se sentiría? Resulta que, básicamente, uno es un personaje en una versión divina de *El show de Truman*. El descubrimiento posiblemente restase sentido a la vida de uno en lugar de aumentarlo. Uno se da cuenta de que es un inocentón y de que la vida nunca ha sido suya. Un propósito que Dios le asigna a uno solo dotará de sentido su vida si uno lo respalda o lo acepta. Entonces, sin embargo, lo importante será no tanto el propósito como la aceptación, o el respaldo, por parte de uno.

Es poco probable que seamos personajes en un escenario celestial erigido para el entretenimiento de criaturas celestiales. Es poco probable que nuestra vida tenga un propósito elevado, no un propósito que nos impone una intervención externa como Dios. Si esto es así, el sentido de la vida no existe. Sin embargo, la ortodoxia filosófica actual afirma que así y todo puede que exista sentido en la vida. El sentido en la vida es sentido entendido desde la perspectiva de la persona que la vive más que evaluado con referencia a un propósito o plan exterior. Qué es ese sentido, y cómo algunas vidas llegan a tenerlo y otras no, no está del todo claro, eso como mínimo.



Cualquier explicación del sentido en la vida creo que aún ha de definirse con relación al influyente análisis de Albert Camus sobre el mito de Sísifo. «Matarse es, en cierto sentido y como en el melodrama, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos. Mas no vayamos demasiado lejos en estas analogías y volvamos a las

palabras corrientes. Es solamente confesar que “no vale la pena”», afirmaba Camus. Esto sugiere una formulación sencilla de la pregunta del sentido de la vida: ¿qué hace que la vida valga la pena? Sin embargo, la aparente sencillez de esta formulación esconde una ambigüedad. La pregunta se podría entender de forma descriptiva o se podría entender de forma prescriptiva: como una descripción de cómo son las cosas o como una prescripción de cómo deberían ser las cosas. Entendida de forma descriptiva, la pregunta es esta: ¿qué es, de hecho, lo que hace que la vida valga la pena? Entendida de forma prescriptiva, por otro lado, la pregunta es sutilmente distinta: ¿qué debería hacer que la vida valiese la pena? Hoy las dos principales teorías enfrentadas del sentido en la vida reflejan esta ambigüedad de la pregunta fundamental de Camus.

Una de estas teorías es subjetiva. Las cosas que hacen que la vida valga la pena —y, por tanto, dotan de sentido esa vida— son actividades con las que nos sentimos comprometidos, que encontramos atractivas, que nos enganchan. La palabra *disfrute* suele emplearse para describir tales actividades, aunque habría que entenderla en sentido amplio, para cubrir distintos estados experienciales. Están el disfrute del sexo y el disfrute de lograr cubrir mecánicamente, con esfuerzo, los kilómetros centrales de un maratón. La noción de atractivo, enganche o entusiasmo se pretende que sea lo bastante amplia para cubrir todos estos casos. Según consideraciones subjetivas, tener sentido en la vida es cuestión de sentirnos comprometidos —atraídos o enganchados— con lo que uno hace. Eso es todo. Si uno quiere saber qué hace que la vida valga la pena, lo único que tiene que hacer es efectuar un listado de actividades de este tipo.

La otra teoría principal se conoce como *teoría híbrida*. Según las teorías híbridas, el compromiso subjetivo, por sí solo, no basta para que haya sentido en la vida. Además de simplemente sentirnos comprometidos con lo que hacemos, las cosas con las que nos sentimos comprometidos han de ser dignas de nuestro compromiso; no solo en opinión de uno, sino objetivamente. En lo que al sentido de la vida respecta, es importante comprometerse únicamente con las cosas que deberían hacer que nos comprometiésemos. Como dice la filósofa Susan Wolf, una destacada defensora de esta explicación, el sentido en la vida surge cuando la atracción subjetiva se une a la atracción objetiva. El sentido

en la vida existe donde el compromiso subjetivo con lo que uno hace y el valor objetivo de lo que uno hace se unen.

Lógicamente, hay cabida para otra explicación: una puramente objetiva, según la cual el sentido en la vida solo requiere que uno realice actividades que valen la pena objetivamente. Este punto de vista cuenta con algunos adeptos, y no es difícil entender por qué. Supongamos que uno se pasa toda la vida intentando hacer algo que es probable que todo el mundo acepte como valioso objetivamente, como intentar encontrar una cura para el cáncer o intentar acabar con el hambre en el mundo. Sin embargo, uno odia cada minuto de esto. Cuando se levanta cada mañana, lo invade un terror y una aversión visceral del día que le espera, y eso solo mejora cuando, al final de la jornada, el sueño lo reclama caritativamente. Pero entonces llegan los sueños. Durante cada minuto de su vida, ya sea despierto o dormido, uno desea la muerte. Cada vez que respira confía en que sea la última. Es posible que esta vida sea buena en un sentido. Es una vida noble, definida por un sacrificio de un tipo especialmente dramático. Sin embargo, la sabiduría filosófica convencional nos dice que no es una vida con sentido. En ella hay bien —de hecho, bien de un tipo especialmente dramático—, pero no sentido.

El debate entre filósofos, por consiguiente, en gran medida ha girado en torno a cuál de las dos principales teorías enfrentadas es preferible: la explicación puramente subjetiva o la teoría híbrida alternativa. El problema es que ambas explicaciones hacen frente a abrumadoras objeciones.



La objeción estándar es que, en principio, uno puede estar comprometido subjetivamente con una gran cantidad de cosas, muchas de las cuales tal vez sean completamente banales, inútiles o triviales: en otras palabras, no la clase de actividades que podrían hacer que la vida de uno tenga sentido. Podríamos llamar a esto la *objeción anorak*. Para los lectores que no sean ingleses, un anorak, en el sentido relevante de la palabra, no es un tipo de abrigo, sino una persona que se interesa obsesivamente en una cosa o un tema que a nadie más le parece que merezca dicha atención. Tomemos en consideración el caso de Derek Anorak, un hombre con un interés obsesivo en observar trenes. Derek pasa una parte considerable de su vida sentado junto a vías de tren apartadas. Su objetivo es tomar nota de diversas características de los

trenes que pasan por delante de él, como la marca, el modelo y el número de la locomotora. Esta obsesión, supongamos, ha absorbido gran parte de su vida hasta un punto en el que ha abandonado a amigos, familia y carrera. Derek está enganchado subjetivamente a su pasatiempo; de hecho, pocas cosas más hay en la vida que lo enganchan. Así y todo, muchos afirmarían que dista mucho de estar claro que su vida tenga sentido. Si esta intuición es correcta, no podemos entender el sentido en la vida simplemente en términos de compromiso subjetivo. Necesitamos algo más; necesitamos estar comprometidos con tareas que sean objetivamente valiosas. Es decir, necesitamos una explicación híbrida del sentido en la vida.

Creo que hay algo de verdad en esta objeción, pero no exactamente lo que imaginan quienes la sostienen. Tal y como se afirma, creo que la objeción rezuma el distintivo aroma del esnobismo, ya sea intelectual o de otra clase. Es más, filosóficamente, el argumento emplea uno de los trucos más viejos del oficio: presentar consideraciones irrelevantes para guiar al interlocutor hacia la conclusión que uno quiere que saque. Lo que impulsa las intuiciones que intenta desencadenar este argumento no es la observación de trenes como tal de Derek, sino todas las cosas que ha descuidado al perseguir ese pasatiempo. El mismo argumento se podría utilizar prácticamente en cualquier actividad. Otra vez Rowlands con lo mismo: escribir otro libro, descuidar a su mujer, descuidar a sus hijos, perder su empleo porque no se presentaba a dar clase. Y aunque el libro sea bueno, todo el mundo lo habrá olvidado en muy poco tiempo. Menuda forma de malgastar la vida. Lo admito, en las circunstancias que se describen, esta bien podría ser una forma cuestionable de pasar la vida. Sin embargo, aparte de lo de «escribir un libro» y posiblemente de lo de «todo el mundo lo habrá olvidado en muy poco tiempo», todo esto es, por suerte, contrafactual. Pero aunque mi vida fuese como se describe aquí, no se puede concluir legítimamente que escribir un libro carece de valor. Una conclusión más razonable sería que escribir un libro solo es una cosa que tiene valor, y tal vez pese más que ese valor la pérdida de valor de otras cosas en la vida que uno descuida mientras escribe.

Por consiguiente, podríamos convertir a Derek en un individuo un poco más equilibrado. Quienes observan trenes, podríamos señalar, no son individuos aislados generalmente, sino que forman clubes, y en ellos se traban amistades de forma natural. Supongamos también que Derek no

rompe con la familia. Al contrario, tiene una familia feliz que contribuye a mantener con su trabajo, uno que no le gusta especialmente, pero que desempeña de todas formas para garantizar un techo para su familia y comida en la mesa. En suma, Derek tiene amigos de cuya compañía disfruta y una familia a la que quiere y contribuye a mantener con su carrera. Pero también tiene esta cosa que le gusta hacer: observar trenes. No sabe por qué le gusta tanto, pero es así. Ahora preguntémonos: ¿no tiene valor este observar de trenes de Derek? ¿Basándonos en qué podríamos decir que es así, más allá de porque no nos guste o pensemos que es una estupidez? ¿Y por qué debería importarle a Derek lo que pensemos nosotros?

Creo que los intelectuales harían bien en evitar criticar los pasatiempos en la medida de lo posible. Así y todo, creo que la objeción anorak no está desprovista de mérito por completo. Afortunadamente, me parece que puedo identificar sus méritos sin insultar los pasatiempos de la gente. La percepción central que sustenta esta objeción es: no querríamos hacer que encontrar el sentido en la vida fuese demasiado fácil. Supongamos que, mientras a uno le gustara hacerlo, cualquier cosa que hiciera, fuera lo que fuese, bastara para dotar de sentido la vida. Si esto fuera así, la idea de sentido en la vida no tendría ningún contenido real. El sentido en la vida sería amplio, se encontraría fácilmente allí donde alguien estuviera haciendo algo con lo que disfrutase. Sería un rasgo trivial de casi todas las vidas humanas, tan fácil de conseguir como respirar. Estrechamente relacionada con esta preocupación hay otra: cuando hablamos de sentido en la vida, ha de existir al menos la posibilidad de equivocarse. Es decir, ha de ser posible que cualquier persona esté equivocada sobre si su vida tiene o no sentido. Ha de ser al menos posible pensar que la vida de uno tiene sentido cuando no lo tiene, o pensar que no tiene sentido cuando lo tiene. En otras palabras, no podemos ser jueces infalibles de si nuestra vida tiene sentido. Si no existe la posibilidad de error, la idea de sentido en la vida en realidad no tiene mucho sentido. Ambas preocupaciones —amplitud e infalibilidad— apuntan hacia la misma dirección. Necesitamos algunas limitaciones de las actividades que pueden hacer que una vida tenga sentido. Aquí precisamente es donde interviene la teoría híbrida.



Una ventaja que tiene la teoría híbrida al recurrir al valor objetivo es que puede contemplar estos dos requisitos de una teoría del sentido en la vida. El sentido, según esta teoría, requiere comprometerse con actividades que tengan un valor objetivo. Uno puede estar equivocado acerca de si su vida tiene sentido en la medida en que puede estar equivocado acerca de si sus actividades tienen un valor objetivo. Esto evita el problema de la infalibilidad. Es más, según esta teoría, el sentido no se encuentra a través de un compromiso gozoso con cualquier actividad, sino solo con las que tienen valor objetivo. Esto evita el problema de la amplitud. Evitar estos problemas es una ventaja clara de la teoría híbrida. Sin embargo, pesan mucho más las desventajas. El principal problema de la teoría híbrida es claro: quienes defienden esta teoría en realidad no tienen ni la menor idea de lo que están hablando. Esto se debe a que el centro de la teoría —la idea de actividad con valor objetivo— carece de sentido coherente.

Está claro que valoramos cosas. Está claro que distintas personas valoran distintas cosas. Y está claro que valoramos distintas cosas de distintas maneras. Todas estas afirmaciones son sumamente prosaicas, pero son afirmaciones sobre valorar, más que sobre el valor. Valorar es un acto. Lo que es valorado es el objeto de ese acto. Cuando valoramos algo a menudo decimos que tiene valor. Esto, sin embargo, suscita una pregunta casi tan antigua como la propia filosofía: ¿algo tiene valor solo porque lo valoramos? ¿O lo valoramos solo porque tiene valor?

Si uno piensa que algo tiene valor solo porque lo valoramos, ese uno es lo que se conoce como *constructivista con el valor*. Los constructivistas creen que el valor se puede entender puramente en términos de actos de valoración: que la noción de valor es una construcción a partir de actos de valoración. En último término, solo hay actos de valoración, y todo lo que queremos decir del valor puede decirse en términos de tales actos. El constructivismo es una versión del subjetivismo: valorar una actividad es una manera de estar comprometido subjetivamente con ella. Por el contrario, la teoría híbrida del sentido de la vida remite a la idea de que el valor de algo puede ser independiente de (nuestros actos de) valorarlo. Si algo tiene valor —la clase de valor que podría conferir sentido a una vida—, lo tiene en sí mismo, ya lo valoremos o no nosotros. La teoría híbrida, en otras palabras, remite a un punto de vista objetivista del valor. Según esto, las actividades que dotan de sentido nuestra vida tienen valor con independencia de que nosotros

las valoremos. Estas actividades no son valiosas porque nosotros las valoramos. Más bien las valoramos precisamente porque son valiosas: objetivamente, independientemente de lo que sea que pensemos de ellas.

El talón de Aquiles del objetivismo siempre ha sido su intento de encontrarle sentido a la idea de valor objetivo: el valor que existe con independencia de nuestros actos de valoración. Por eso el constructivismo ha sido, con mucho, la perspectiva más popular en tiempos recientes. Lo cual no quiere decir que sea correcta. Las modas cambian. Pero sí quiere decir que cuando un teórico híbrido une fuerzas con el ala objetivista, respalda un punto de vista controvertido y se halla sometido a una presión bastante acuciante para explicar a qué se refiere con valor objetivo. Esta, sin embargo, es una empresa difícil, tal vez imposible.

Para ver las clases de dificultades que entraña, consideremos recurrir al valor objetivo en otro ámbito. Supongamos que he escrito un libro. No el que tengo entre manos ahora, sino otro libro imaginario. Creo que este libro va a ser un gran triunfo literario, no solo en mi opinión, sino objetivamente. ¿A quién le importa que todos los demás piensen que es banal, poco original y, en términos generales, abominable en distintos grados? Hay quien podría pensar que es posible que esté equivocado y todos los demás tengan razón, pero no me preocupa la acogida que pueda tener porque creo en el valor literario objetivo y sostengo que mi libro lo tiene, aunque nadie más sea capaz de reconocerlo. Incluso cuando muera —una muerte amarga e insatisfecha, sin duda— y en el mundo no quede nadie que piense que el libro es bueno, lo seguirá siendo. Por su valía literaria objetiva, desde luego.

Este escenario, a costa mía, pretende dejar claro lo misterioso que es recurrir al valor literario objetivo. ¿Qué es valor literario objetivo? ¿En virtud de precisamente qué lo tienen algunas cosas, mientras que otras no? ¿Por qué lo tiene mi libro? Si no soy capaz de responder a estas preguntas —y responderlas de un modo que demuestre que no estoy enumerando sin más mis prejuicios subjetivos—, no tengo ni la menor idea de lo que es el valor literario objetivo. Recurrir a este valor, por consiguiente, carece de mérito. Es un recurrir a algo que no entiendo.

Para el teórico híbrido, las cosas son, si acaso, peores incluso. En el ejemplo anterior, al menos yo conocía la clase de valor al que estaba recurriendo —el valor literario—, aunque no pudiera explicar qué era

este valor o por qué algunas obras lo tenían. Pero cuando el sentido de la vida está sobre el tapete, ni siquiera está claro a qué clase de valor se apela. Al parecer, otras clases de valor familiares no encajan en el caso del sentido de la vida. Alguien podría pensar que podríamos utilizar el concepto de valor moral. Naturalmente, comprender esto en términos objetivistas entraña grandes dificultades. Pero aunque pudiésemos sortear esos problemas —y que conste que probablemente no podamos —, recurrir al valor moral llevaría a una moralización inverosímil de la idea del sentido de la vida. El problema es que sentido y moralidad no parece que se relacionen especialmente bien. Intuitivamente, es posible que las vidas inmorales —las vidas incluso profundamente despreciables, de hecho— tengan sentido. Cuando Atila, rey de los hunos, construyó un vasto imperio que se extendía desde el este del Volga hasta Europa occidental —en su apogeo nada menos que hasta la Galia—, utilizó métodos que eran, como poco, moralmente cuestionables. Pero sería inverosímil negar que su vida tuvo sentido. Si la vida de Atila no tuvo sentido, ¿la de quién la tiene? Lo mismo puede decirse de todos los que han levantado imperios. Julio César, en el papel que desempeñó en la expansión del Imperio romano, seguido de su regreso a Roma para asumir el papel de dictador, posiblemente también empleara métodos tan moralmente dudosos como los de Atila. Pero, una vez más, si nos negamos a considerar que su vida tuvo sentido, ¿de la de quién podríamos decir que lo tiene? Sospecho que es relativamente poco común que se erija estatuas a personas a menos que fueran algo cuestionables moralmente en algún sentido y a veces moralmente execrables. Pero sería disparatado negar que la vida de esas personas tuvo sentido. El sentido en la vida no es un fenómeno moral en esencia. No hay que ser bueno para vivir una vida con sentido. Tampoco hay que ser malo, desde luego. Pero si se es malo, ello no quita de ninguna manera para que se pueda vivir una vida así.

Que el teórico híbrido recurra al valor objetivo para explicar el sentido de la vida es, por tanto, un recurso envuelto en misterio. No está nada claro lo que significa ni, de hecho, si tiene algún sentido. Susan Wolf, una destacada teórica híbrida, reconoce las dificultades implícitas en explicar la idea del valor objetivo, pero se obstina en la idea, afirmando que, si no damos por sentado que al menos algunas cosas tienen valor objetivo, no es posible que la vida tenga sentido. Sin embargo, en lugar de explicar lo que es, o sería, el valor objetivo y por qué se asocia a unas

cosas y no a otras, Wolf emplea una estrategia más indirecta. Apunta a una serie de actividades, algunas de las cuales (en su opinión) claramente tienen sentido, otras de las cuales (en su opinión) claramente no tienen sentido y otras de las cuales son indeterminadas. La idea es que la distinción entre las actividades con sentido y sin sentido sigue de manera fiable las huellas de, o se corresponde con, la distinción entre actividades valiosas objetivamente e inútiles objetivamente. Es decir, las actividades que juzgaremos que tendrán sentido son aquellas cuyos objetivos son valiosos objetivamente y las que juzguemos que son inútiles son aquellas cuyos objetivos son inútiles objetivamente. Si podemos distinguir de forma fiable actividades con sentido de actividades sin sentido, arguye, al menos entenderemos un tanto la diferencia entre actividades válidas objetivamente e inútiles objetivamente.

En opinión de Wolf, las actividades sin sentido incluyen coleccionar gomas del pelo, aprenderse de memoria el diccionario, copiar a mano grandes novelas, montarse en montañas rusas, conocer a estrellas del cine, ver telecomedias, jugar a juegos de ordenador, resolver crucigramas, reciclar y extender cheques a Oxfam y la Unión Americana de Libertades Civiles (no es el hecho de dar lo que le parece carente de significado, sino el proceso mecánico de rellenar y firmar los cheques). Las actividades con sentido, por otra parte, incluyen logros morales o intelectuales, relaciones personales, prácticas religiosas, escalar montañas, entrenar para un maratón y ayudar a un amigo. También enumera ejemplos entremedias: los que, desde su punto de vista, no tienen sentido de manera obvia ni carecen de él de manera obvia. Entre estos se incluyen una vida obsesionada con el derecho empresarial, pertenecer a una secta y ser un criador de cerdos que compra más terrenos para cultivar más maíz para dar de comer a más cerdos para ganar más dinero para comprar más terrenos y así sucesivamente (el último es, básicamente, una versión de Sísifo, donde este, en lugar de subir una piedra, se convierte en criador de cerdos).

Lejos de esclarecer la cuestión, creo que estas listas solo consiguen embrollarla más aún y demostrar lo difícil que es encontrar sentido a la idea de valor objetivo. Entrenar para un maratón tiene sentido, pero jugar a juegos de ordenador no. ¿Por qué? ¿Y si estoy entrenando para un maratón de *Beat Saber*? Las prácticas religiosas tienen sentido, pero si esas prácticas se desvían hacia las propias de las sectas, se convierten

en candidatas a actividades sin sentido. A quienes sospechan que en todas las prácticas religiosas hay algo de secta, puede que esto los sorprenda. ¿Ayudar a un amigo tiene sentido, pero ayudar al planeta reciclando no? Escalar montañas es valioso objetivamente, pero montarse en montañas rusas no: a ver quién se lo dice a mis hijos. Más que cualquier otra cosa, cuando miro las listas de Wolf, solo veo los prejuicios de una profesional de la enseñanza exitosa, de clase media, motivada por los objetivos.

El recurso del teórico híbrido al valor objetivo de algunas actividades se enfrenta a otro problema. No solo es controvertido, y no solo es misterioso por naturaleza, sino que también posiblemente sea inútil, al menos cuando se utiliza en el contexto de preguntas sobre el sentido de la vida. Cuando se suscitan estas preguntas, recurrir al valor objetivo es ineficaz porque preocupaciones que podrían llevar a una persona a cuestionar si su vida tiene sentido con frecuencia están íntimamente ligadas a preocupaciones sobre el valor objetivo de lo que hace esa persona. En este fragmento de su breve libro *Confesión*, Tolstói proporciona un sorprendente ejemplo de esa ligazón:

> En medio de los pensamientos de administración de bienes raíces que me ocupaban tanto en ese momento, la pregunta surgía de repente: «Bueno, tendrás 6.000 *desyatines* de tierra en el Gobierno de Samara y 300 caballos, ¿y entonces qué?» [...] Y estaba bastante desconcertado y no sabía qué pensar. O cuando consideraba los planes para la educación de mis hijos, me decía a mí mismo: «¿Para qué?». O cuando consideré cómo los campesinos podrían llegar a ser prósperos, me dije de repente: «Pero ¿qué me importa?». O cuando pensaba en la fama que me darían mis obras, me decía: «Muy bien; serás más famoso que Gógol o Pushkin o Shakespeare o Molière, o todos los escritores del mundo, ¿y qué?». Y no encontraba ninguna respuesta.

En este fragmento, Tolstói no cuestiona únicamente si sus actividades y logros poseen un valor objetivo; lo más importante es que cuestiona la idea del valor objetivo en sí: si algo lo tiene y, de hecho, si tan siquiera existe tal cosa. Las preocupaciones de Tolstói sobre si su vida tiene sentido no pueden separarse de sus preocupaciones sobre el valor objetivo de sus logros o los de cualquier otro. Por consiguiente, dudo que Tolstói estuviese muy satisfecho con la afirmación de Wolf de que debemos dar por sentado que existe el valor objetivo y que algunas de nuestras actividades lo tienen, de lo contrario nuestra vida no tiene sentido. Si nuestra vida tiene sentido o no, es precisamente la pregunta que preocupa a Tolstói. Sin embargo, esta pregunta, para él, no puede separarse de la pregunta de si sus actividades tienen valor objetivo y, de hecho, si algo lo tiene. Que nos digan sin más que deben tener este valor

si se considera que su vida tiene sentido no consigue aliviar esas preocupaciones.



Creo que la interpretación más razonable del debate entre las teorías del sentido en la vida subjetivista e híbrida es esta: ambas teorías presentan grandes fallos. No es posible que ninguna de las dos funcione. No en su encarnación actual, en cualquier caso. Si esta evaluación es correcta, necesitamos pensar un poco más y tal vez cambiar el marco de suposiciones en el que opera nuestro pensamiento. Creo que el lenguaje de los filósofos nos ha vendido una imagen de las alternativas disponibles, y esta imagen es incompleta. Cuando palabras tales como *compromiso* o *atracción* o *enganche* llegan a definir un debate, esto solo demuestra la insipidez propia de la profesión. El sentido en la vida es más profundo que el compromiso. Es más profundo que la atracción, más profundo que el enganche. Es necesidad. El sentido en la vida nace de la necesidad. Y más profundo que la necesidad, siempre más profundo que la necesidad, es el amor.

A Sísifo, imaginamos anteriormente en una variante del mito, lo convertía en alguien feliz una intervención de los dioses, que lo cambiaban de tal modo que disfrutaba enormemente haciendo rodar grandes piedras colina arriba. Con posterioridad a la intervención de los dioses, esto era lo que Sísifo disfrutaba más que cualquier otra cosa en el mundo, y los dioses le garantizaron la satisfacción eterna de ese disfrute. Esa intervención, al parecer, haría que el más allá de Sísifo fuese mucho más feliz de lo que era antes, pero no que tuviese más sentido. De hecho, si acaso, es posible que tuviese menos sentido. Cualquier dignidad que pudiera tener Sísifo —en su desdén de los dioses y su rechazo a permitir que lo derrotaran— se perdería con esta intervención divina, lo cual dejaría a Sísifo con el estatus de una marioneta engañada.

Existe una diferencia, vasta y profunda, entre la felicidad de este Sísifo engañado, que sube la piedra colina arriba para poder volver a hacerlo una y otra y otra vez, y la felicidad de Shadow, que destierra a sus iguanas al agua para poder volver a hacer lo mismo mañana y todos los días después de ese. La felicidad de Sísifo es una felicidad falsa, ya que no se origina en quién es y lo que de verdad es. Nace de una versión de Sísifo distorsionada, convertida en algo que no es. La felicidad de Shadow, he argumentado, es distinta. Su felicidad es una expresión de

quién es y de lo que es. Su compromiso —su valoración de la persecución— resulta de su naturaleza. Puesto que sale de su naturaleza, la felicidad de Shadow es, podríamos decir, una felicidad *auténtica*. Una felicidad que es genuinamente suya. Distorsionada por los dioses, la felicidad de Sísifo es ineludiblemente falsa. En realidad no es su felicidad, puesto que no nace de su naturaleza. Es una aberración. No es parte de la naturaleza de Sísifo encontrar la felicidad haciendo rodar piedras, pero sí es parte de la naturaleza de Shadow encontrar la felicidad persiguiendo iguanas. La felicidad de Shadow es, por tanto, auténtica, y es esa felicidad auténtica la que dota de sentido su vida.

Puede que os estéis preguntando cuál es la diferencia entre lo que los dioses le hicieron a Sísifo para que fuese feliz y lo que nosotros le hemos hecho a Shadow, y a todos nuestros perros en mayor o menor medida. Los dioses intervinieron en la *vida* —o, para ser más precisos, en la otra vida— de Sísifo para cambiarle el carácter y permitir que encontrara la felicidad en su castigo. Nosotros, por otro lado, intervenimos en la *historia* de los perros para cambiarles el carácter. Existe una diferencia. Las cosas que suceden en una vida son lo que podríamos llamar, tomándolo prestado de Aristóteles, accidentes. Los dioses decidieron modificar el carácter de Sísifo, pero podrían no haberlo hecho. Si Sísifo halla satisfacción en subir una piedra por una colina es algo contingente, que depende de una decisión arbitraria de los dioses. Las cosas, de hecho, salieron de cierta manera, pero los dioses podrían haber tomado una decisión distinta que habría tenido consecuencias distintas.

Las cosas que suceden en una vida son contingentes. Podrían no haber sucedido con la misma facilidad o podrían haber sucedido de forma distinta. Sin embargo, en cuanto pasan a formar parte de la historia de uno —en cuanto se añaden a una historia que empezó mucho antes de que uno naciera—, pasan del ámbito de la contingencia al de la necesidad. Ahora están tan completamente entretejidas en la historia que esta ya no puede contarse sin ellas. Ya no son accidentes, estos acontecimientos están consolidados por la historia, para transformarse gradualmente en la esencia de quienes los viven.

Esto, debería resaltar, solo es una descripción de la diferencia entre acontecimientos que suceden en una vida y acontecimientos que suceden en la historia que se añade a una vida y determina de manera decisiva su forma general. A veces basta con ver una descripción para

que la gente se sienta tentada de sacar una conclusión moral. Aquí no hay nada moral que ver, al menos no en nada de lo que estoy diciendo. ¿Estoy diciendo que es bueno que Shadow surgiera de una cría selectiva para que tuviese determinadas características? No. Estoy describiendo lo que pasó, no defendiéndolo. Es evidente que la cría selectiva puede tener repercusiones que pueden evaluarse moralmente. La cría selectiva que dio lugar a perros de morro chato que padecen dificultades respiratorias es una burla moral. La displasia de cadera que aqueja hoy en día a tantos perros de gran tamaño es un resultado moralmente censurable de la cría selectiva. También lo es la increíble agresividad que presentan algunas razas, lo cual, en combinación con un dueño sin experiencia o irresponsable, puede producir consecuencias trágicas. Estos efectos de la historia, y las decisiones que llevaron hasta ellos, se pueden evaluar moralmente. Pero mi afirmación no es moral. Yo únicamente estoy describiendo la diferencia entre historia y vida, entre esencia y accidente. La agresividad de Shadow es, en muchos sentidos, desafortunada, ya que ha reducido de forma drástica los límites de su mundo, pero, por otro lado, la historia viene con ciertas ventajas. La historia proporciona una naturaleza a uno, y la naturaleza puede dotar de sentido la vida de uno.



El sentido en la vida es la felicidad auténtica. El sentido en la vida siempre es una expresión dichosa de la naturaleza de uno. Esto, es importante darse cuenta, sigue siendo una teoría claramente subjetivista. El sentido en la vida aún se deriva de la valoración de uno, más que de un equivalente objetivo, pero siempre una valoración de determinada clase, una valoración que se deriva de la naturaleza de uno; una valoración que nace de lo que uno es en esencia. Esta forma de subjetividad puede evitar las objeciones estándar a versiones subjetivistas del sentido de la vida: la clase de objeciones que motivaron la teoría híbrida.

Esta nueva forma de subjetivismo no hace que el sentido en la vida se vea ampliado. El sentido en la vida no se encuentra siempre que hay un compromiso subjetivo, sino tan solo en ejemplos específicos de este compromiso: ejemplos que emanan de la naturaleza de uno. Es más, en esta teoría es posible estar equivocado acerca de si la vida de uno tiene sentido. Uno puede estar equivocado acerca de si la dicha que uno siente con una actividad es una expresión de la naturaleza de uno,

puede pensar equivocadamente que no lo es cuando lo es o que lo es cuando no lo es. El Sísifo feliz comete un error del segundo tipo al pensar que la dicha que siente nace de él, de su naturaleza, cuando en realidad se deriva de los dioses. Las objeciones de la amplitud y la infalibilidad, por consiguiente, no influyen en esta forma de subjetivismo sobre el sentido de la vida. Es más, puesto que la teoría híbrida se introdujo como respuesta precisamente a estas dos objeciones, ello hace que la teoría híbrida sea superflua.

Esta versión de una explicación subjetivista del sentido de la vida, por tanto, tiene muchas ventajas con respecto a las versiones estándar del subjetivismo. Así y todo, comparte con sus equivalentes estándares una implicación sorprendente. La vida de los perros, en general, tiene más sentido que la de los humanos; esta conclusión es ineludible. Cuando los filósofos hablan de compromiso subjetivo, o de atracción subjetiva, o de estar enganchados subjetivamente a una actividad, estas son expresiones débiles, cuyo aparente carácter exangüe supuestamente asegura una mayor precisión o utilidad. Pero esto es una ilusión. De lo que de verdad estamos hablando cuando utilizamos estas palabras es siempre de amor. El amor a la vida y la acción. Si no estamos hablando de amor, lo cierto es que no creo que tengamos algo útil que decir del sentido de la vida.

La vida de los perros tiene más sentido que la de los humanos porque en la vida de los perros hay más amor. Si uno quiere saber lo que es amar la vida, no tiene más que acordarse de Hugo, cuando no le quedaba ya mucha vida, pero aún magnífico, mordiendo con fuerza su manga, manteniendo a raya a la muerte temporalmente mediante la fuerza de su amor. O si esto es demasiado triste —a veces lo es para mí —, pensemos en Shadow, el joven Shadow de mis notas y borradores, corriendo estruendosamente por las orillas de un canal en Miami, arremetiendo contra las iguanas para que salieran volando hacia todas las partes de su pequeño mundo.

El sentido en la vida es, en último término, un fenómeno subjetivo que donde mejor encaja es en una teoría subjetivista. Si esto es correcto, al final el sentido en la vida se reduce al amor. Cuanto más amor hay en una vida, tanto más sentido contiene esta vida debido a ello. Cuanto más se ama la vida, cuando este amor es la expresión de la naturaleza de uno, verdadero y puro, tanto más sentido hay en la vida de uno. Amar lo que uno hace, cuando lo que uno hace es una expresión de lo

que uno es, es al mismo tiempo amarse a uno mismo. Los perros aman su vida más de lo que nosotros amamos la nuestra. Por eso su vida tiene más sentido que la nuestra.



En lo que respecta al sentido de la vida, los perros tienen notables ventajas en comparación con nosotros. Al no estar partidos por la mitad por la reflexión, solo tienen una vida que vivir. Nosotros vivimos dos vidas, de dudosa compatibilidad. Está la vida que vivimos, pero también la vida que escudriñamos y evaluamos. Solo cabe suponer que la única vida de un perro será más valiosa para él que cualquiera de las dos vidas que tenemos lo son para nosotros. Nosotros nunca podemos amar plenamente cada una de nuestras vidas. Después de todo, cada vida nos arranca de la otra. Nunca podemos amar nuestras dos vidas con la pasión de un perro que, cuando se aproximaba su muerte, mordía con fuerza su manga. Ni con la pasión de un perro que, persiguiendo iguanas, correrá y correrá hasta que el corazón esté a punto de estallarle. Un perro solo tiene una vida, y es actor y no espectador de ella, autor y no crítico. Un perro ama la única vida que tiene con todo lo que tiene porque es todo lo que tiene. Por eso hay más sentido en su vida que en la mía.

Sin embargo, esto va mucho más allá de tener más o menos vidas. El sentido en la vida es la felicidad auténtica, y la felicidad es auténtica si nace de la naturaleza. Los perros, no obstante, tienen una naturaleza en un sentido mucho más robusto que nosotros. La naturaleza de un perro es sólida, básicamente una losa de granito. Nuestra naturaleza, sin embargo, se ha fracturado bajo la dura mirada de la reflexión. Si alguno de nosotros la tiene, esta naturaleza es frágil, diáfana, tal vez incluso fina como una gasa. Lo que nosotros llamamos naturaleza tan solo es una base inicial para seguir negociando. Somos criaturas que se interpretan a sí mismas y, como tales, tenemos la naturaleza más debilitada de todos los animales.

La naturaleza de Shadow, como la de cualquier pastor alemán de trabajo, es un tanto idiosincrática en algunos aspectos. Un pastor alemán de trabajo es, en parte, el guardián de un rebaño. Cuando Max von Stephanitz creó esta raza, nació del cruce de distintos perros pastores. Sin embargo, cuando se mira a muchos otros perros guardianes de rebaños —tengo en mente el pastor caucásico, el pastor de Anatolia, el kangal turco y razas similares—, se distinguen un perfil

un tanto distinto y valores resultantes distintos. Lo que se encontrará, en general, será una gran reactividad: una agresividad dirigida específicamente hacia otros perros y desconocidos. He conocido a algunos de estos perros. Muchos de ellos podrían darle incluso a Shadow una seria lección en agresividad reactiva. La reactividad es, por motivos evidentes, un rasgo deseable en un perro guardián. Perros, lobos, ladrones de ganado: es posible que haya que proteger al rebaño de todos ellos. Pero lo que no se encuentra en estos perros es un gran instinto de presa. Los niveles de agresividad activa son, por lo general, bajos. Los motivos de que esto sea así son, una vez más, evidentes. Un gran instinto de presa en un perro al que se confía la protección de unos animales que, en otras circunstancias, podrían haber sido presas naturales no sería buena idea.

Lo que es bastante inusual, si bien en modo alguno único, en la historia de los pastores alemanes es que son guardianes de rebaño con un gran instinto de presa. Existen razones para que esto sea así. No son solo guardianes de rebaño, también son animales de manada, y esto requiere al menos un nivel mínimo de instinto de presa. Y su empleo se ha ido extendiendo poco a poco a otros campos, como el de la policía y el ejército. Para ello era necesario que estuviesen muy adiestrados, y la mejor manera de adiestrar a un perro como este es utilizando su instinto de presa. Un perro con un gran instinto de presa quiere perseguir. Y si uno tiene algo que él pueda perseguir —un palo, una pelota, los restos de un balón de fútbol; en principio valdrán casi todas las cosas—, el perro rápidamente se mostrará muy dispuesto a colaborar y estará muy motivado a hacer lo que uno quiera que haga. Un gran instinto de presa, por tanto, se convirtió en un rasgo de carácter muy deseable para un pastor alemán. Y hoy en día un pastor que lo tenga valdrá mucho más dinero que uno que no, precisamente porque será más fácil de adiestrar. En consecuencia, a los pastores de trabajo también se los ha criado para que tengan instinto de presa.

Los pastores alemanes no son únicos en lo que respecta a tener una historia idiosincrática. Lo mismo se puede decir de numerosos perros de manada. Para nuestro propósito de entender el sentido en la vida, Shadow será más que suficiente. En Shadow, debido a su historia, encontramos ambos rasgos. Su naturaleza, junto con su comportamiento en este canal, día tras día durante la mayor parte de su vida, ha sido una expresión de esta naturaleza dual. Lo que hace, cada

día, es una expresión perfecta de su agresividad tanto activa como reactiva. La primera lo impulsa a cazar; la segunda lo impulsa a guardar. Esta es una distinción humana, y estoy seguro de que Shadow no reconocería ninguna diferencia entre las dos. Cazar y guardar para él serían únicamente distintos aspectos de lo mismo, dos caras de una sola moneda. Lo que hace no es cazar *y* guardar. Lo que hace es cazar-guardar. Si tuviese una palabra para lo que hacía, supongo que tal vez lo llamaría *guarzar*.

Guarzar es la expresión más pura de la historia de Shadow y, por ende, la expresión más pura de aquello en lo que lo ha convertido su historia. En su persecución de iguanas —su *guarzar*— encuentra una dicha que nace de su naturaleza; una dicha que capta y expresa esa naturaleza. Este es el motivo de que la vida de Shadow tenga sentido. Así es como respondió al desafío de Sísifo con facilidad, sin tan siquiera saber que había un desafío al que responder.

Mi naturaleza está mucho más debilitada. En lo que a mi naturaleza respecta, no está solo lo que soy, también está lo que pienso de lo que soy. Está cómo me siento en ese sentido. Está cómo interpreto lo que soy, cómo asigno significado a los distintos acontecimientos y circunstancias que hacen que sea así. Algo me sucede, para bien o para mal, y ahora debo interpretar el significado que tiene. ¿Qué significa para mí? ¿Cómo encaja en mi vida? ¿Cuáles son las consecuencias de esto para que avance? Mi naturaleza es siempre algo en desarrollo, una parte de mis delicados y continuos esfuerzos interpretativos. El sentido en la vida es la felicidad que nace de la naturaleza. Pero hay pocas cosas en mi naturaleza que sean fijas. Mi naturaleza es blanda, maleable. Es, más que cualquier otra cosa, lábil: los intentos por parte de otros de interpretarme podrían añadirse fácilmente a mis propios intentos interpretativos. No hay una base firme en mi naturaleza que proporcione un trampolín desde el cual pueda saltar la felicidad. Por eso la vida de Shadow tiene más sentido que la mía.



Hugo quería a sus hermanos, mis hijos, casi tanto como quería su manga de mordida. El día que murió, les habíamos dicho que una veterinaria iba a venir a visitar a Hugo, pero no les dimos detalles. Todavía eran lo bastante pequeños para suponer que la veterinaria iba a venir para hacer que mejorara. Puesto que queríamos ahorrarles el mal trago, los mandamos arriba a jugar mientras la veterinaria hacía su

trabajo. La primera inyección tenía por objeto dejar a Hugo inconsciente, más que matarlo. El sueño lo envolvió en cuestión de segundos. Durante esos pocos segundos fugaces de conciencia que le quedaban de vida, Hugo se las arregló para demostrar lo que había sido durante todo ese tiempo. El dolor desapareció de su cara, y su morro fue bajando despacio hacia el suelo, hasta apoyarse en las frías baldosas blancas. En ese preciso instante se oyó algo arriba. No recuerdo qué fue. Puede que risas. Puede que una discusión. Recuerdo la incongruencia, pero no el ruido con precisión. Mientras Hugo se sumía en la oscuridad, al parecer solo una parte de su cuerpo seguía funcionando: el oído, concretamente el izquierdo. La oreja se irguió deprisa y giró hacia el lugar de donde procedía el sonido. «¿Están bien?» Después Hugo se fue. Poniendo el punto final oportuno, desgarrador, a una vida que había estado definida por el amor. Esta es una muerte con la que pocos pueden soñar. Mi recuerdo de Hugo se desvanece poco a poco. Cada vez me cuesta más imaginarlo. Pronto todo lo que me quedará será una imagen de una única oreja, girando en la dirección del amor. Me consideraré afortunado de tenerla.

No he hablado mucho de Brenin en este libro, ni tampoco de Nina o Tess. Han aparecido ocasionalmente —como tres salmones caninos saltando en un mar de cebada y una adicta a los excrementos de vaca reincidente—, pero sus apariciones han sido bastante escasas y apagadas. Hay otros libros que he escrito a los que han efectuado contribuciones más sustanciales, y su ausencia en este me sorprendió. Antes de que empezara a escribir este libro había previsto que hubiese más. No debería haberlo hecho.

Al final el tiempo se lo lleva todo. Se ha llevado el dolor que me causó la muerte de Brenin, en su día puro e insondable. También se ha llevado a Brenin. La flecha del tiempo al final lo cura todo, pero solo por entropía, solo por borrado. El tiempo se ha llevado a Nina. Se ha llevado a Tess. Lo que queda, al menos en mi mente convencional, son impresiones fugaces y fragmentarias, sugerencias vagas, susurros y murmullos, donde antes estaban los recuerdos. Mis recuerdos de ellos ahora solo pueden encontrarse en mi mente extendida. En libros que he escrito. En libros que he escrito precisamente para poder recordar.

¿Adónde van nuestros recuerdos cuando los perdemos? Mis hijos, hace mucho tiempo, cuando eran muy pequeños, me hicieron esta pregunta. Es una buena pregunta —creo que hay que ser muy pequeño para

hacer una pregunta buena de verdad—, una a la que dediqué bastante tiempo, estoy hablando de una década o más, para intentar responderla. La respuesta, creo, es que a veces siguen viviendo con una nueva forma. Una forma que puede variar. A veces siguen viviendo como comportamiento, algo difícil de entender sin que se conozca bien la historia de una persona. A veces siguen viviendo como estados de ánimo, que pueden durar toda una vida o desvanecerse tan deprisa como llegaron. Pero a veces, solo a veces, seguirán viviendo como otra cosa.

Algunos de mis recuerdos tienen un destino sombrío. Seguirán viviendo —reemergerán en el mundo— como ideas. Para mí, una idea no es más que un resumen superficial de un recuerdo que tuve en su día. Una idea no es más que un recuerdo desprovisto de vida; un recuerdo que ha de ser reanimado. El hecho de que haya elegido una vida llena de ideas, intuyo, demuestra lo mucho que he intentado aferrarme a mis recuerdos. Pero la permanencia y la inmutabilidad no son propios del recuerdo, y como apuntó en su día el poeta Rainer Maria Rilke, en lo que respecta a los recuerdos, es necesario saber olvidarlos cuando son muchos, y hay que tener la gran paciencia de esperar a que vuelvan; cuando lo hagan, volverán en una forma nueva, como una mirada de soslayo y un gesto, sin nombre, y ya no se podrán distinguir de las personas que somos. Incapaz, al final, de proteger mis recuerdos aferrándome a ellos, los defiendo olvidándolos y después defendiendo las ideas en las que se acabarán convirtiendo. Intento proteger con argumentos aquello que no pude proteger con la memoria. Es todo lo que puedo hacer para reanimarlo.

En este sentido, todos los recuerdos de mis perros están aquí, en estas páginas, incluso los recuerdos que ya no tengo. Brenin está aquí, y también están Nina y Tess. Hugo está aquí. Después de todos los años que han pasado, su manga de morder sigue en el jardín. No tengo el valor ni la osadía de quitarla. Sobre todo, Shadow está aquí, como un libro de recuerdos que todavía está vivo, que todavía respira. Todos estos recuerdos de los que se han ido, y de los que se irán, permiten fácilmente hacer un resumen superficial. Esta es la idea en la que se han convertido mis recuerdos: el sentido en la vida es la felicidad auténtica. El sentido en la vida existe siempre que la felicidad nace de la naturaleza. Si queréis saber cuál es el sentido de la vida, haceos con un perro.

Sin decir palabra, mis perros me hablan de un tiempo anterior a la caída. A través de ellos recuerdo un tiempo antes de que el cañón de la reflexión se abriera en mi interior, un tiempo en que era un hombre y no dos, en que solo tenía una naturaleza, una historia y una vida, una vida que amaba con un corazón y una mente, no dividido. Nunca volveré a caminar por el jardín del Edén. Mi exilio es absoluto e irrevocable. Sin embargo, de vez en cuando mis perros me permiten vislumbrarlo, velado, un brillo lejano en la orilla más alejada del Jordán. Cuando camino con mis perros en el recuerdo, a veces me veo mirando hacia el Edén.

Lecturas adicionales

Este libro se podría haber subtitulado, o incluso titulado, si mi editorial hubiese decidido ir en una dirección en concreto, *El ladrar y la nada*. Ahí queda: lo he dicho yo antes de que tenga la oportunidad de hacerlo algún reseñador listo. Esto es, en muchos sentidos, un breve tratado existencialista. La influencia de Albert Camus será obvia de inmediato, desde el primer capítulo. El gran fenomenólogo existencialista Jean-Paul Sartre también será evidente en muchas partes del libro. Personalmente, creo que su grandeza va unida al fenomenólogo que hay en él más que al existencialista. La primera lectura adicional que recomiendo es básicamente cualquier cosa que escribió Camus o que escribió Sartre antes —y debería resaltar esto— de su *Crítica de la razón dialéctica*. No sé qué trauma lo llevó a escribir esta obra tardía. No es preciso interesarse por ella o por cualquiera de sus obras filosóficas posteriores.

La obra de John Gray —*Perros de paja* y la mayor parte de lo que ha escrito después— sin duda también se ha introducido en los pensamientos que contiene este libro. Los libros anteriores a *Perros de paja* también eran buenos. Personalmente, me encantó *Mill on Liberty*, pero no es la clase de cosa que tengo en mente aquí. No estoy de acuerdo con John en muchas cosas, desde luego, pero se trata de la clase de desacuerdos que solo se puede tener con alguien con quien se está de acuerdo en muchas cosas. Así que mi segunda recomendación de lecturas adicionales está de más. Las siguientes recomendaciones se ofrecen de forma más detallada.

Capítulo 1: La piedra de Shadow

Cualquiera que esté familiarizado con la obra de Richard Taylor verá que mi análisis del mito de Sísifo está muy influido por su trabajo. Véase su *Good and Evil* (Prometheus Books, Nueva York, 1970/1999). Taylor dio un giro de ciento ochenta grados una o dos veces en lo que respecta a las implicaciones del mito en la cuestión del sentido en la vida. No hay nada de malo en ello. ¡Es algo difícil! La variación del «Sísifo feliz» del mito es idea suya, al igual que la transformación de la gran piedra en un guijarro pequeño.

El tratamiento existencial clásico del mito se puede encontrar en Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Alianza Editorial, Madrid, 2012, traducción de Esther Benítez).

Si os interesa el adiestramiento *Schutzhund* para vuestro perro, os recomiendo la obra clásica de Susan Barwig y Stewart Hilliard *Schutzhund: Theory and Training Methods* (Wiley, Nueva York, 1991). No es para todos los perros. A Hugo no le impresionó. Pero si vuestro perro se parece en algo a Shadow, probablemente le encante.

Capítulo 2: La vida sin examen

La historia del juicio y la muerte de Sócrates se cuenta en el pequeño libro *Apología de Sócrates*, de Platón (Gredos, Barcelona, 2014).

La noción de Heidegger de *unheimlich* —«inquietante», «sin hogar»— se encuentra en su voluminoso libro *Ser y tiempo* (Trotta, Madrid, 2009, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.).

El estudio clásico de las consecuencias que tuvo el desarrollo de formas de almacenamiento de información externas —como la escritura— de Alexander Luria y Lev Vygotsky se puede encontrar traducido al inglés en *Ape, Primitive Man and Child: Essays in the History of Behavior* (CRC Press, Boca Ratón, Florida, 1992).

Capítulo 3: Espejito, espejito

El estudio clásico que se denominó la prueba del espejo es «Chimpanzees: Self-recognition», de Gordon G. Gallup*, Science* (2 de enero de 1970), núm. 167, pp. 86-87.

La distinción entre autoconciencia reflexiva y prerreflexiva desempeña un importante papel en mi libro *Can Animals Be Persons?* (Atención, espóiler: sí, los animales pueden ser personas) (Oxford University Press, Nueva York, 2019). Véanse especialmente los capítulos 6, 7 y 10.

La versión original de Marc Bekoff de la prueba de la nieve amarilla se puede encontrar en su «Observations of scent marking and discriminating self from others by a domestic dog (Canis familiaris)», *Behavioural Processes* (15 de agosto de 2001), vol. 55, núm. 2, pp. 75-79.

Para el inspirado trabajo con orina de perro de Alexandra Horowitz, véase su «Smelling themselves: dogs investigate their own odours longer when modified in an "olfactory mirror" test», *Behavioural Processes* (octubre de 2017), núm. 143, pp. 17-24. Para la obra de Roberto Gatti en la que ella se basa, véase (2016) «Self-consciousness: beyond the looking-glass and what dogs found there», *Ethology, Ecology & Evolution* (noviembre de 2015), vol. 28, núm. 2, pp. 232-240.

La distinción que efectúa Sartre entre autoconciencia reflexiva y prerreflexiva es el centro de su *El ser y la nada*, obra de la cual hay bastantes traducciones. Una posible opción es la de Altaya (Barcelona, 1993, traducción de Juan Valmar).

A continuación mencionaré algo para aquellos lectores que sean masoquistas: la distinción que establece Kant entre lo que él denominó *apercepción empírica* y *trascendental* —o lo que yo llamo *reflexión* y *prerreflexión*— se encuentra en su monumental obra *Crítica de la razón pura*. No me molestaré en mencionar ediciones y traducciones porque, se elija la que se elija, es incomprensible en su mayor parte. ¡Buena suerte!

Para un excelente resumen y análisis del procesamiento predictivo, resultan ilustrativos dos libros de Andy Clark. Está *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind* (Oxford University Press, Nueva York, 2016) y su *The Experience Machine: How Our Minds Predict and Shape Reality* (Allen Lane, Londres, 2023).

Edmund Husserl, en efecto, inició el enfoque predictivo de ver. Véase sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (Fondo de Cultura Económica, México, 1985, traducción de José Gaos). Para una excelente teoría inspirada, si bien un tanto libremente, en el texto de Husserl, véase *Action in Perception* (MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2006), de Alva Noë.

El estudio clásico de Brian Hare, Josep Call y Michael Tomasello sobre la perspectiva con chimpancés es su artículo «Do chimpanzees know what conspecifics know?», en *Animal Behaviour* (enero de 2001), vol. 61, núm. 1, pp. 139-151.

Capítulo 4: La libertad del jugador

La teoría de Sartre de la libertad y la angustia resultante (y su ejemplo del jugador que da título al capítulo) se encuentra en la primera parte de *El ser y la nada*. La teoría de la libertad de Spinoza se desarrolla de manera más completa en *Ética* (Sarpe, Madrid, 1984, traducción de Ángel Rodríguez Bachiller).

Capítulo 5: Perros buenos

Mis reflexiones más filosóficas sobre la posibilidad de que exista la moralidad en los animales se pueden encontrar en mi libro *Can Animals Be Moral?* (Oxford University Press, Nueva York, 2012). También vale la pena leer el libro de Marc Bekoff y Jessica Pierce *Justicia salvaje. La vida moral de los animales* (Turner, Madrid, 2010, traducción de Laura González de Rivera).

Las ideas de Darwin sobre la posibilidad de que haya un comportamiento moral en los animales se pueden encontrar en su *El origen del hombre*, capítulo 3 o 4 (dependiendo de la edición) (Crítica, Barcelona, 2009, traducción de Joandomènec Ros). Frans de Waal también ha escrito extensamente sobre este tema, dentro de un marco darwiniano. Véanse especialmente su *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre* (Paidós, Barcelona, 2007, traducción de Vanesa Casanova Fernández). Y *La edad de la empatía: lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria* (Tusquets, Barcelona, 2013, traducción de Ambrosio García Leal).

El bonito libro de Belinda Recio, arruinado únicamente por un prólogo que me pidió insensatamente que escribiera, es *When Animals Rescue: Amazing True Stories about Heroic and Helpful Creatures* (Skyhorse Publishing, Nueva York, 2021).

Para la perspectiva reflexiva de Aristóteles sobre la virtud moral, el mejor libro es *Ética nicomáquea* (Planeta-De Agostini, Barcelona, 1995, traducción y notas de Julio Pallí Bonet). Para la perspectiva de la acción moral de un modo similarmente reflexivo de Kant, véase su *Crítica de la razón práctica*. Una defensa reciente muy buena de la imagen kantiana —de la que, por tanto, disiento vehementemente— se puede encontrar en el libro de Christine Korsgaard *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals* (Oxford University Press, Oxford, 2018).
Para la idea de antropofabulación, véase «Morgan's canon, meet Hume's dictum: avoiding anthropofabulation in cross-species comparisons», *Biology & Philosophy* (2013), vol. 28, núm. 5, pp. 853-871, de Cameron Buckner.

Capítulo 6: Un diseño de vida

Véase Alfred North Whitehead, *An Introduction to Mathematics* (Williams & Norgate, Londres, 1911) para sus opiniones sobre la automaticidad.
Uno de mis estudios preferidos de todos los tiempos, por el excelente trabajo que hace aislando la capacidad canina, y el desdén, de pensar es de Á. Erdöhegyi, J. Topál, Z. Virányi y Á. Miklósi: «Dog-logic: inferential reasoning in a two-way choice task and its restricted use», *Animal Behaviour* (octubre de 2007), vol. 74, núm. 4, pp. 725-737.
Para una consideración lúcida de la domesticación del perro, con la domesticación recíproca de los humanos incluida, por si acaso, se puede echar un vistazo a Laura Hobgood-Oster y su *A Dog's History of the World: Canines and the Domestication of Humans* (Baylor University Press, Waco, Texas, 2014).
El clásico experimento mental en el que participa el imaginario Otto se encuentra en *La mente extendida* (KRK, Oviedo, 2011, traducción e introducción de Ángel García Rodríguez y Francisco Calvo Garzón). Clark, sin embargo, había estado escribiendo acerca de esta idea mucho antes. Para un resumen de una década aproximadamente de trabajo sobre este tema, véase su *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva* (Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Genís Sánchez Barberán). Mis contribuciones incluyen: *The Body in Mind: Understanding Cognitive Processes* (Cambridge University Press,

Cambridge, 1999) y, mi preferido, *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology* (MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2010).
La defensa de un plan de vida racional de John Rawls se puede encontrar en su *Teoría de la justicia* (Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979, traducción de María Dolores González). Para un debate útil de la idea de un plan de vida racional y la distinción entre plan y viaje, véase David Heyd y Franklin G. Miller, «Life plans: do they give meaning to our lives?», en *The Monist* (1 de enero de 2010), vol. 93, núm. 1, pp. 17-37.

Capítulo 7: Solo perros que sufren de los yips

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (publicado originalmente en 1921), un libro extraño pero brillante, que aborda un enfoque sistemático de la filosofía que posteriormente Wittgenstein abandonó.
La distinción entre el cuerpo como objeto y el cuerpo como lo vivido (Husserl se refería a ellos como *Körper* y *Leib* respectivamente) es esencial dentro de la tradición fenomenológica en filosofía. La idea del cuerpo como lo vivido como actividad reveladora se sugiere en algunos comentarios característicamente crípticos de Sartre en *El ser y la nada*. Una vez más, he intentado aclarar un tanto esta intuición de Sartre. El análisis de Sartre de la vergüenza también se puede encontrar en la tercera parte de *El ser y la nada*.
La idea de absurdo como choque entre dos perspectivas que podemos adoptar de la vida, ninguna de las cuales somos capaces de abandonar, pese a que es imposible que ninguna de las dos sea cierta, es un tema de un importante trabajo realizado por Thomas Nagel. Véase especialmente su artículo «The absurd», que se puede encontrar en una colección editada de su obra *Mortal Questions* (Cambridge University Press, Nueva York, 1979).
La afirmación de Moritz Schlick de que el sentido de la vida es jugar se puede encontrar en su artículo de 1927 «On the meaning of life», publicado en su *Philosophical Papers: Vol. II* (D. Reidel, Dordrecht, 1979). Reimpreso en E. D. Klemke y Steven M. Cahn (eds), *The Meaning*

of Life: A Reader, 3ª ed. (Oxford University Press, Nueva York, 2008), pp. 62-71.
Para la distinción entre asfixia y los *yips*, estoy agradecido a David Papineau. Véase su *Knowing the Score* (Constable, Londres, 2017).

Capítulo 8: Algunas veces sobre el Edén

La teoría de Susan Wolf del sentido de la vida se desarrolla de la manera más completa en su libro *Meaning in Life and Why It Matters* (Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 2010).
La cita de Tolstói es de *Confesión* (Colección Duetos, traducción de Sheila Koerich).
Mis reflexiones sobre el tema de los recuerdos, incluida la idea de lo que yo denomino recuerdos rilkeanos, se pueden encontrar en *Memory and the Self* (Oxford University Press, Nueva York, 2016). Las sugerentes observaciones de Rilke se encuentran en su única incursión en la novela (era principalmente poeta), una obra publicada originalmente en 1910, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* (Alianza Editorial, Madrid, 1997, traducción de Francisco Ayala).
La locución «una extensión helada, oscura y sin nombre» recuerda al último verso del poema *Old Man*, de Edward Thomas.

Agradecimientos

Gracias a todo el equipo de Granta por ayudar a que este libro vea la luz. Gracias especialmente a mi editora, Bella Lacey, por sus pacientes y sumamente útiles comentarios sobre los borradores de este libro. Gracias a Mandy Woods por su excepcional labor de corrección. Es estupendo volver a trabajar con Christine Lo. Gracias, por último, a Isabella Depiazzi por contribuir a garantizar que este libro llegue a la mayor cantidad de personas posible.

Si la afirmación central de este libro es correcta, al parecer estoy en deuda, pedagógica en líneas generales, con un buen número de perros. Así que, gracias a vosotros: Boots, Sandy, Pharaoh, Brenin, Nina, Tess, Hugo y Shadow. No todos vosotros estáis en estas páginas, pero os recuerdo a todos con amor y gratitud.

Por último, gracias a mi familia, a mi mujer y a mis hijos. Este libro, como siempre, está dedicado a ellos.

La felicidad de los perros. Filosofía canina para disfrutar de la vida
Mark Rowlands
La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas reproducir algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.
Queda expresamente prohibida la utilización o reproducción de este libro o de cualquiera de sus partes con el propósito de entrenar o alimentar sistemas o tecnologías de inteligencia artificial.
Título original: *The Happiness of Dogs: Why the Unexamined Life Is Most Worth Living*
Diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño
© de la ilustración de la portada, © Ed Carosia
© Mark Rowlands, 2024
Publicado originalmente en inglés por Granta Books con el título The Happiness of Dogs: Why the Unexamined Life Is Most Worth Living. Publicado de acuerdo con Casanovas & Lynch Literary Agency
© de la traducción, María José Díez Pérez, 2025
© Editorial Planeta, S. A., 2025
Seix Barral, un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com
Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2025
ISBN: 978-84-322-4488-9 (epub)
Conversión a libro electrónico: Realización Planeta