

Filosofía

Robert Nozick

Meditaciones sobre la vida



gedisa

Meditaciones sobre la vida

«[Nozick es] uno de los pensadores modernos
más osados y estimulantes.»

The New York Times Book Review

Imaginemos... a un amigo extraordinariamente inteligente, curioso e ingenioso, increíblemente culto, que nos visita después de la cena... para hablar largas horas sobre temas que nos interesan. Leer *Meditaciones sobre la vida* es una experiencia similar.

Robert Nozick, uno de los filósofos más originales de este siglo, renueva brillantemente el intento socrático de descubrir la vida que merezca ser vivida. En osadas y conmovedoras meditaciones sobre el amor, la creatividad, la felicidad, la sexualidad, los padres y los hijos, el Holocausto, la fe religiosa, la política y la sabiduría, *Meditaciones sobre la vida* devuelve la filosofía a su tema preeminente, las cosas que más importan.

Acompañamos a Nozick en sus reflexiones, evaluando nuestras experiencias y juicios junto con pensadores del pasado, para embarcarnos en nuestra propia travesía de comprensión y cambio.

Robert Nozick es autor de *Anarchy, State and Utopia* (National Book Award de 1975) y *Philosophical Explanations* (Ralph Waldo Emerson Award, Phi Beta Kappa, de 1982), entre muchas otras obras. Es profesor de filosofía en la Universidad de Harvard.

ISBN 84-7432-429-7



9 788474 324297

gedisa
editorial

Código: 2.386

Colección Hombre y Sociedad

Serie

MEDITACIONES SOBRE LA VIDA

por

Robert Nozick

gedisa
editorial

Título del original:
The Examined Life. Philosophical Meditations
© 1989 by Robert Nozick

Traducción: Carlos Gardini

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Primera edición: Barcelona, 1992
Primera reimpresión: junio del 2002, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-429-7
Depósito legal: B. 29192-2002

Impreso por: Carvigraf
Cot. 31 - Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Indice

PRÓLOGO

AGRADECIMIENTOS

1. Introducción.....	11
2. Morir.....	18
3. Padres e hijos.....	24
4. La creación.....	28
5. La naturaleza de Dios, la naturaleza de la fe.....	38
6. La sacralidad de la vida cotidiana.....	45
7. La sexualidad.....	49
8. El vínculo del amor.....	55
9. Emociones.....	69
10. La felicidad.....	79
11. Enfoques.....	94
12. Ser más reales.....	102
13. Abnegación.....	113
14. Posturas.....	121
15. Valor y significado.....	130
16. Importancia y peso.....	136
17. La matriz de la realidad.....	145
18. Oscuridad y luz.....	164
19. Explicaciones teológicas.....	174
20. El Holocausto.....	189
21. La iluminación.....	194
22. A cada cosa lo suyo.....	202
23. ¿Qué es la sabiduría y por qué los filósofos la aman tanto?.....	213
24. Lo ideal y lo real.....	222
25. El zig zag de la política.....	227
26. La vida de la filosofía.....	235
27. Retrato del filósofo adolescente.....	240
INDICE DE NOMBRES.....	241

Prólogo

Nozick, el explorador

Aristóteles llamó escritos “esotéricos” a aquellos que estaban destinados exclusivamente a sus estudiantes; los apuntes de clase. “Exotéricos” eran, en cambio, los escritos para el gran público. Desgraciadamente casi nada queda de éstos aunque, según antiguos testimonios, igualaban en belleza a los “Diálogos” de su maestro Platón. Tenemos, en cambio, una buena cantidad de escritos esotéricos; secos, breves, esenciales.

La vida literaria de Robert Nozick es un viaje de ida y vuelta de lo exotérico a lo esotérico. En 1974 conmovió al mundo filosófico y literario con *Anarquía, Estado y utopía*, una aguda y brillante reflexión sobre los fundamentos y alcances del poder político donde polemizaba con el por entonces indiscutible John Rawls, su colega y predecesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard.

Anarquía..., que ya ha sido traducido al castellano, obtuvo un inmenso éxito de librerías. Había llegado, entonces, el turno de lo esotérico. En 1981 Nozick publicó *Explicaciones filosóficas*, aún no traducido al castellano y sin embargo uno de los libros de filosofía capitales de nuestro tiempo, cuyo objeto es fundamentar el valor de la vida humana, la de cada cual, como un aporte único e irremplazable al vastísimo cuadro de la Creación. *Explicaciones filosóficas* fue leído por una cantidad sustancialmente menor de personas. Aquellos que lo leyeron, empero, difícilmente lo olvidarán.

Robert Nozick ha vuelto a lo exotérico en estas *Meditaciones sobre la vida* cuyo primer borrador mimeografiado ya se distribuía en Harvard en 1986 bajo un título tentativo: “La filosofía de la vida”. Basta un dato para corroborar el carácter exotérico de este nuevo libro de Nozick: no tiene notas. En sus instancias esotéricas, el filósofo profundiza sin concesiones sus interrogantes, su investigación; en sus fases exotéricas, tiende puentes en dirección de los demás. Como era previsible, esta obra ya ha alcanzado a un vasto número de lectores en los Estados Unidos.

A la inversa que Rawls, Nozick es un nómade intelectual. Mientras aquél es hombre de un solo libro, su monumental *Teoría de la justicia* publicada en 1971, a la cual vuelve y de la cual parte una y otra vez, éste explora sin cesar nuevas fronteras invitándonos, de vez en vez, a acompañarlo. El libro que el lector tiene entre sus manos, es una nueva invitación. Rawls es un escolástico, un hombre de la academia y de la universidad; Nozick vive

a fondo cada etapa, cada idea. Cuando desplegó un intenso interés por las religiones dedicándoles varios cursos, por ejemplo, se recluyó por un buen tiempo en un monasterio budista. Pensar no es sólo leer o escribir; también es vivir. Es imposible buscar en Nozick un sistema perfecto, acabado, inamovible. Lo de él es un viaje sin retorno. En este libro podrá advertirse, por ejemplo, cómo Nozick revisa su extremo liberalismo de los años Ochenta porque, después de absorber la experiencia Reagan, ha aprendido que si el Estado y sobre todo el presidente no transmiten a la sociedad una aguda preocupación por los que están peor, la sociedad se desliza hacia el egoísmo. El presidente tiene un irrenunciable liderazgo moral. He aquí una reivindicación de la política en su papel de correctora y compensadora de los efectos sociales del capitalismo por parte de quien la había reducido al mínimo absoluto en *Anarquía*...

A partir de *Meditaciones sobre la vida*, Nozick volverá a lo esotérico. En verdad, ya lo está haciendo. Sus cursos más recientes en Harvard giran en torno del nuevo tema que ahora lo apasiona: ¿hasta dónde es racional la racionalidad? Detrás de los impecables silogismos que indican la presencia de lo que más admiramos en Occidente, una mente "racional", ¿hasta dónde no gravitan la intuición y lo inconsciente, la magia y la pasión? ¿Cuán racionales somos los seres racionales? De estos interrogantes, de los cursos que ahora desarrolla en torno de ellos, probablemente salga un nuevo libro severo, riguroso, en la línea de *Explicaciones*.... Quizás ésta sea después de todo la vocación íntima de Nozick: abrir nuevas fronteras y, sobre todo, inquietar. Hay filósofos que nos aquietan con sistemas. Otros, nos inquietan con preguntas que desestabilizan a los sistemas. Aquellos que esperaban de Nozick un sistema liberal, los numerosos lectores de habla hispana que lo leyeron a partir de *Anarquía*... como quien lee la Biblia, también aprenderán con él que la Biblia pertenece a una dimensión probablemente superior, pero en todo caso no filosófica. También sabrán con él que un verdadero liberal, no bien presiente la tentación del dogma, vuelve a indagar. Porque el liberalismo no es una doctrina sino la curiosidad fundamental que precede y sucede a las doctrinas, superándolas una y otra vez en ruta hacia el saber perfecto que nunca llegará, aun cuando alguna de esas doctrinas se llame a sí misma "liberal".

MARIANO GRONDONA

Agradecimientos

Este libro sufrió muchas revisiones y estoy muy agradecido a mis amigos y familiares por sus comentarios y su estímulo. Eugene Goodheart, Bill Puka y Stephen Phillips leyeron varias versiones del manuscrito y brindaron extensos y útiles comentarios y consejos; Emily y David Nozick mantuvieron el interés y la curiosidad; Hilary Putnam, Sissela Bok, Harold Davidson y Robert Asahina insertaron serviciales comentarios o advertencias en diversas ocasiones. Mi esposa, Gjertrud Schnackenberg, cuidó del libro y de mí.

La realización tardó cuatro años y comenzó con una estancia de un mes en Yaddo en 1984-85, durante un año sabático de Harvard; se completó durante otra licencia de un año, 1987-88, pasada en Roma merced a la hospitalidad de la American Academy de Roma. Yo preparaba este proyecto desde 1981. Una etapa temprana de pensamiento fue respaldada por una beca de la Sarah Scaife Foundation, y la última etapa por una beca del National Endowment for the Humanities. Revisé intensamente el manuscrito durante una estancia en la Villa Serbelloni, centro de estudios de la Rockefeller Foundation en Bellagio. Agradezco la ayuda de estas instituciones.

Introducción

Quiero pensar sobre el vivir y lo que es importante en la vida, para clarificar mi pensamiento y también mi vida. Sufrimos la tendencia —y en esto me incluyo— a vivir en piloto automático, ateniéndonos a perspectivas y propósitos que adquirimos tempranamente, sólo con ajustes menores. Sin duda, perseguir irreflexivamente objetivos tempranos sin modificarlos demasiado acarrea ciertos beneficios, una ganancia en ambición o eficiencia, pero también hay una pérdida, pues andamos por la vida guiados por la imagen inmadura que nos formamos en la adolescencia o la primera adultez. Freud describió reveladoramente los fuertes y persistentes efectos de una edad aun más temprana, señalando que los apasionados deseos del niño, su limitada comprensión, su ámbito emocional restringido y sus recursos limitados se fijaban en su vida emocional y sus reacciones adultas y continuaban afectándolo. Esta situación es (cuando menos) insatisfactoria: ¿diseñaría usted una especie inteligente continuamente modelada por su infancia, una especie cuyas emociones no caducaran ni estuvieran sometidas a estatutos de prescripción? Algo parecido se aplica a la primera adultez. No es una afrenta para los jóvenes adultos pensar que ellos no *podrían* saber entonces lo suficiente para fijar o comprender el rumbo de una vida. Sería triste que no se pudiera aprender nada importante sobre la vida a lo largo del camino.

La vida o el vivir no constituyen un tópico especialmente atractivo para los filósofos. Si nos desafían a solucionar problemas específicos y resolver paradojas o interrogantes agudos de cierta magnitud, a abordar o modificar estructuras intelectuales complejas, podemos bosquejar una teoría, llevar principios intuitivos a consecuencias sorprendentes y realizar malabarismos intelectuales, satisfaciendo claras pautas de éxito. Sin embargo, pensar sobre la vida es como digerirla, y la comprensión más plena que esto produce no se parece a cruzar esforzadamente una línea de llegada sino al crecimiento.

Las meditaciones filosóficas sobre la vida presentan un *retrato*, no una teoría. Este retrato puede estar constituido por elementos teóricos: interrogantes, distinguos, explicaciones. ¿Por qué la felicidad no es lo único que importa? ¿Cómo sería la inmortalidad y qué objeto tendría? ¿La riqueza heredada se debería legar a través de muchas generaciones? ¿Son válidas las doctrinas orientales de la iluminación? ¿Qué es la creatividad y por qué la

gente posterga la iniciación de proyectos promisorios? ¿Qué se perdería si nunca sintiéramos emociones pero aun pudiéramos tener sensaciones placenteras? ¿Qué efecto ha tenido el Holocausto sobre la humanidad? ¿Qué anda mal cuando una persona se interesa principalmente en la riqueza y el poder personal? ¿Puede una persona religiosa explicar por qué Dios permite la existencia del mal? ¿Qué valor especial tiene el modo en que el amor romántico altera a una persona? ¿Qué es la sabiduría y por qué los filósofos la aman tanto? ¿Cómo interpretar la brecha entre ideales y realidad? ¿Algunas cosas existentes son más reales que otras, y podemos nosotros volvernos más reales? No obstante, la concatenación de estos retazos teóricos constituye un retrato. Pensemos en la sensación de plantarnos ante un retrato pintado —por ejemplo, una obra de Rafael, Rembrandt o Holbein— y permitir que habite dentro de nosotros. Pensemos también en la diferencia entre esto y la lectura de la descripción clínica de una persona, o una teoría psicológica general.

La comprensión que se obtiene al examinar una vida llega a impregnar esa vida y dirigir su rumbo. Vivir una vida examinada es realizar un autorretrato. El Rembrandt que nos mira desde sus últimos autorretratos no es simplemente alguien que tiene ese aspecto sino alguien que también ve y se sabe así, con el coraje que ello requiere. Lo vemos conociéndose a sí mismo. Y él mira gravemente a quienes lo vemos mirarse tan gravemente, y esa mirada no sólo lo muestra ante nosotros como alguien que se conoce, sino que aguarda pacientemente a que también nosotros nos conozcamos a nosotros mismos con la misma franqueza.

¿Por qué la fotografía de una persona no posee la profundidad de un retrato pintado? Ambos encarnan diferentes cantidades de tiempo. Una fotografía es una "instantánea", háyase posado o no para ella; muestra un momento particular del tiempo y cómo lucía esa persona en ese instante, qué mostraba su superficie. Durante las largas horas en que alguien posa para un retrato, en cambio, muestra una gama de rasgos, emociones y pensamientos revelados bajo diferentes luces. Combinando diversos atisbos de la persona, escogiendo tal aspecto, una tensión de los músculos, un destello de luz, una profundización de las arrugas, el pintor entrelaza estas porciones de superficie, nunca antes exhibidas simultáneamente, para producir un retrato más pleno y más profundo. El retratista puede seleccionar un diminuto aspecto de todo lo que se mostró en un momento para incorporarlo a la pintura final. Un fotógrafo podría tratar de imitarlo, aislando y superponiendo aspectos de muchas fotografías del rostro en diversas ocasiones; ¿podrían estas diminutas elecciones resultar en una fotografía final que alcanzara la plena profundidad de una pintura? (Vale la pena intentar el experimento, al menos para identificar qué hay de *especial* en la pintura en contraste con los procesos fotográficos más manipulados: qué aportan, por ejemplo, las tonalidades especiales del óleo y la resonancia táctil de los diversos modos de aplicar y construir la pintura.) Sin embargo, durante las horas que pasa con su modelo, un pintor puede llegar a conocer cosas que la superficie visible no mostraba —qué dijo la persona, su conducta ante los

demás— y así añadir o enfatizar detalles para trasladar a la superficie lo que yace debajo.

En el decurso de un período prolongado, el pintor concentra a una persona en una presencia instantánea que no se puede absorber del todo en un instante. Porque como en una pintura hay mucho más tiempo concentrado que en una fotografía, necesitamos —y deseamos— pasar más tiempo ante ella, dejando que la persona se revele. En nuestra memoria, también, quizá recordemos a la gente de un modo que se parece más a la pintura que a la fotografía, creando imágenes compuestas que incluyen los detalles que hemos escogido en muchas horas de ver a la persona; un pintor, pues, haría con mayor destreza y control lo que nuestra memoria hace naturalmente.

La concentración también forma parte de la riqueza, la hondura y la precisión que puede lograr una novela, en comparación con una película. Un aspecto descollante de la conducta se puede describir verbalmente con exclusión de los demás —el ojo pictórico absorbe todos los aspectos que son simultáneos— y el escritor puede entretejer estos aspectos descollantes para formar una rica textura. No sólo hay concentración en los detalles, sino que el pensamiento mismo se concentra a medida que el novelista, en un borrador tras otro, cincela sus frases hasta lograr un efecto más elaborado y controlado. El montaje de una película, en cambio, une retazos de metraje ya existentes, pero el filme también puede lograr concentración, como muchos han enfatizado, entrelazando primeros planos y tomas desde diversos ángulos.

No obstante, es probable que se dediquen más años de reflexión a modelar el contenido de una novela, logrando que su textura sea más densa que la de una película (pensemos en las grandes novelas del siglo diecinueve). También se puede dedicar reflexión y un penoso esfuerzo a desnudar el lenguaje —como en Beckett— y esta misma desnudez sirve como inigualada intensidad de foco. No me propongo sugerir una teoría del valor basada en el trabajo intelectual, con miras a enfatizar el “tiempo de producción reflexiva” a expensas de las diferencias en talento o inspiración. Tampoco niego la existencia de películas de densa textura cuyos realizadores las han meditado durante años; *Ran* de Kurosawa y *Fanny y Alexander* de Bergman son dos ejemplos recientes. Empero, siendo igual todo lo demás, cuanto más pensamiento concentrado haya en una realización, más se la moldea, se la enriquece y se la carga de significado. Lo mismo ocurre con el vivir.

El acto de examinar no sólo afecta sino que empapa las actividades de una vida, cuyo carácter es diferente cuando es impregnado por los resultados de una reflexión concentrada. Se las interpreta de otro modo —al igual que las alternativas desechadas— dentro de la jerarquía de razones y propósitos que resultan del acto de examinarlas. Más aun, como podemos ver los componentes de nuestra vida, incluyendo sus actividades y afanes, como parte de un diseño, el añadido de un componente distintivo como la reflexión —como el añadido de nuevos datos científicos apropiados para una

curva— permite aflorar un nuevo diseño general. Los viejos componentes se ven y se entienden de otro modo, tal como los datos científicos previos ahora congenian con una nueva curva o ecuación. Por ende, el examen y la reflexión no son sólo *acerca de* otros componentes de la vida; se *insertan* en una vida, junto con el resto, y con su presencia invocan un nuevo diseño general que altera la comprensión de cada parte de la vida.

Muy pocos libros describen lo que una persona madura —una persona crecida— puede crear. Uno piensa en la *Ética* de Aristóteles, las *Meditaciones* de Marco Aurelio, los *Ensayos* de Montaigne y los ensayos de Samuel Johnson. Aun en estos casos, no aceptamos a rajatabla todo lo que se dice. La voz del autor nunca es exactamente la nuestra, ni es nuestra la vida del autor. Sería desconcertante, por lo demás, que una persona compartiera exactamente nuestros puntos de vista, reaccionara con nuestra sensibilidad, y diera importancia a las mismas cosas. Aun así, podemos sacar provecho de estos libros, sopesándonos bajo su luz. Estos libros —y algunos menos evidentemente maduros, como el *Walden* de Thoreau y los escritos de Nietzsche— nos invitan o exhortan a pensar con ellos, a ramificarnos en nuevas direcciones. No somos idénticos a los libros que leemos, pero no seríamos los mismos sin ellos.

El Zarathustra de Nietzsche clama: “Este es *mi* camino, ¿dónde está el tuyo...? El camino... eso no existe”. No afirmo, con Nietzsche, que *el* camino no exista —simplemente no lo sé— pero me pregunto por qué lo anhelamos tanto. Aun así, este libro sólo procura presentar, en forma abierta, franca y reflexiva, mi versión de nuestras vidas. Pero también pregunto, no sólo aquí sino en todo el libro, ¿cuál es tu camino? Tal vez esta pregunta parezca beligerante, un reto para que quien disienta se atreva a proponer una perspectiva más adecuada que la mía, lo cual desmentiría mi intención de presentar sólo un camino. Pero hago la pregunta como un ser humano más, limitado en lo que sé y valoro, en los significados que puedo discernir y delinear, alguien que desea aprender de los demás. Mis pensamientos no buscan asentimiento, sino acompañar las reflexiones del lector durante un tiempo.

No digo con Sócrates que la vida sin examen no merezca vivirse. Eso es innecesariamente duro. Sin embargo, cuando guiamos nuestra vida por la reflexión, vivimos *nuestra* vida y no la de otro. En este sentido, la vida sin examen no se vive tan plenamente.

Un examen de la vida utiliza nuestros propios recursos y nos moldea plenamente. Nos cuesta captar con precisión adónde van las conclusiones de otro acerca de la vida, sin ver cómo es la persona que las elabora. Por ende, es preciso conocer a la persona: la *figura* de Sócrates en los primeros diálogos de Platón, la figura de Jesús en los Evangelios, Montaigne en su propia voz, Thoreau en su estilo autobiográfico, el Buda en sus actos y palabras. Para evaluar y sopesar lo que nos dicen, tenemos que evaluar y sopesar lo que ellos son.

La tradición filosófica, desde Platón, busca el fundamento de la ética mostrando que la conducta ética contribuye a nuestro bienestar. Para sus-

tanciarlo, primero tendríamos que comprender qué es importante en la vida, y luego retratar el papel y la importancia de la conducta ética en esos términos. También mis meditaciones comienzan a cierta distancia de las consideraciones éticas; hacer abstracción de la ética nos permite ver, allende lo correctivo, en qué ocuparíamos nuestras vidas en una época en que las gentes ya no necesitaran ayuda desesperadamente. Cuando la ética entra en escena tardíamente, sin embargo, ocupa un lugar desproporcionadamente pequeño y hasta entonces la discusión queda afectada por su ausencia. Sería más apropiado que un libro sobre la vida fuera como una pintura con perspectiva, donde ciertos tópicos descollan en el primer plano, cada cosa con un tamaño o prominencia proporcional a su importancia. El lector que llegue al final de este libro tendrá que desandar el camino para ver lo anterior con nuevos ojos a la luz de la ética resultante, como si hubiera vagabundeadado por el trasfondo de una pintura y ahora diera la vuelta para ver ese paisaje desde esta nueva y marcada perspectiva.

Mientras reflexiono sobre lo que es importante en la vida, sólo tengo mi comprensión actual, en parte derivada de lo que puedo interpretar acerca de lo que han comprendido otros, y esto sin duda cambiará. Antes de sumar algo más a lo que han escrito otros, ¿no sería decente esperar la plena madurez de nuestro pensamiento, o incluso intentar sólo la publicación póstuma? Sin embargo, esos pensamientos podrían sufrir una pérdida en otros aspectos, como la energía o la vividez. La expresión provisoria, los pensamientos en gestación, también pueden inducirnos a pensar.

No queremos comprometernos ni atascarnos en una comprensión determinada. Este peligro acecha a los escritores, pues en la visión del público, o la suya propia, pueden identificarse fácilmente con una "posición" determinada. Habiendo escrito un libro de filosofía política que delineaba una perspectiva particular que hoy no me satisface —más adelante diré algunas palabras sobre esto—, soy muy consciente de la dificultad de rehuir un pasado intelectual. En muchas conversaciones otros desean que yo conserve la posición "libertaria" de ese joven, aunque ellos mismos la rechazan y quizá preferirían que nadie la hubiera sostenido jamás. En parte, esto se puede deber a la economía psicológica de la gente, y aquí hablo también de la mía. Una vez que hemos clasificado a la gente y entendido lo que dice, nos fastidia toda nueva información que nos obligue a entenderla y clasificarla de nuevo, y nos irrita consagrarle nuevas energías cuando ya le hemos dedicado bastantes. Debo reconocer, no sin melancolía, que estas meditaciones quizá también ejerzan una fuerza de gravedad retardataria.

Sin embargo, aquí no deseo presentar *posiciones*. Cuando era más joven me parecía importante tener una opinión sobre todo: eutanasia, legislación sobre salarios mínimos, el ganador del próximo campeonato de la Liga Americana, la culpabilidad o inocencia de Sacco y Vanzetti, la existencia de una verdad sintética necesaria, y así sucesivamente. Cuando conocía a alguien que tenía una opinión sobre un tema que yo ignoraba, sentía la necesidad de formarme una. Ahora me resulta muy fácil decir que no tengo una

opinión sobre algo y que no la necesito, aun cuando el tópico desate una acalorada controversia pública, así que mi postura anterior me desconcierta un poco. No es que yo fuera empecinado, pues estaba dispuesto a mudar de opinión ante una argumentación convincente, y no intentaba imponer la mía a los demás. Pero necesitaba tener una opinión: era un "opinante". Tal vez las opiniones sean útiles para los jóvenes. La filosofía también es un campo que parece inducir opiniones, "posiciones" sobre el libre albedrío, la naturaleza del conocimiento, la jerarquía de la lógica, etcétera. En estas meditaciones, sin embargo, me conformo —y quizá sea mejor— con sólo meditar sobre los tópicos.

En estos escritos me interesa la totalidad de nuestro ser; me gustaría hablar a todo tu ser, y escribir desde el mío. ¿Qué significa esto? ¿Cuáles son las partes de nuestro ser? ¿Qué es la totalidad? Platón distinguía tres partes del alma: la parte racional, la parte valerosa y los apetitos o pasiones. Poniendo dichas partes en ese orden, sostenía que la vida armónica, la mejor vida, era aquella donde la parte racional dominaba las otras dos. (Podríamos buscar relaciones aun más armoniosas que ésta, donde una parte *domina* las demás.) Como es sabido, Freud presentó dos divisiones cuya relación mutua es incierta: el sí-mismo dividido en yo, ello y superyó; los modos de conciencia en consciente e inconsciente (o preconsciente). Psicólogos recientes nos ofrecen otras categorías. Algunos autores sostienen que hay una parte imaginativa del sí-mismo, difícil de alinear con lo racional. Las perspectivas orientales hablan de centros superpuestos de energía y niveles de conciencia. Aun el sí-mismo podría ser sólo una estructura, una parte o aspecto de todo nuestro ser. Hay quien sostiene la existencia de una parte espiritual, más elevada que el resto.

Lo que ocurre ahora en filosofía es que la misma parte habla y escucha, la mente racional le habla a la mente racional. No sólo habla de sí misma; el tema puede incluir otras partes de nuestro ser, otras partes del cosmos. No obstante, el orador y el público son el mismo, el aspecto racional de la mente.

La historia de la filosofía exhibe, empero, una textura más variada. Platón defendió y desarrolló teorías abstractas, pero también expuso sugerentes mitos que se graban en la memoria: la gente en una caverna, medias almas separadas. Descartes cimentó sus escritos más vigorosos en lo que entonces era la práctica meditativa católica; Kant expresó su reverencia ante dos cosas, "el firmamento cuajado de estrellas en lo alto y la ley moral en el interior". Nietzsche y Kierkegaard, Pascal y Plotino: la lista podría continuar. Pero la perspectiva que hoy prevalece acerca de la filosofía ha sido "depurada" para dejar una tradición donde la mente racional le habla (sólo) a la mente racional.

Esta actividad depurada posee un valor real y permanente, y espero que mi próximo trabajo señale esta virtud más austera. Pero no hay razones abrumadoras para limitar la filosofía sólo a eso. Llegamos a la filosofía como gentes que desean pensar sobre las cosas, y la filosofía es sólo un modo de hacerlo; no tiene por qué excluir el modo de los ensayistas, los poetas,

los novelistas o los creadores de otras estructuras simbólicas, que apuntan a la verdad de otras maneras y no sólo a la verdad sino a las cosas.*

¿Tal filosofía preferiría que cada parte de nuestro ser hablara con su parte correspondiente, o cada cual es interpelada por todas? ¿Esto ocurre simultánea o secuencialmente? ¿Semejante libro no tendría que ser un popurrí de géneros y voces? ¿No es más conveniente una división del trabajo donde cada género haga lo que hace mejor, con las obras de filosofía conteniendo sólo razonamiento, argumentación, teoría, explicaciones y especulación, distinguiéndose claramente del aforismo, la ópera, el cuento, los modelos matemáticos, la autobiografía, la fábula, la terapia, los símbolos creados y los trances hipnóticos? Pero las diversas partes de nuestro ser no están separadas de ese modo. Algo necesita hablarles a todas juntas, para ofrecer un modelo de sus nupcias. Aun un intento frustrado puede evocar nuestra necesidad latente y así servirla.

Erase una vez una filosofía que prometía algo más que meros contenidos de pensamiento. Sócrates preguntaba: "Ciudadanos de Atenas, ¿no os avergonzáis de preocuparos tanto por ganar dinero y promover vuestra reputación y prestigio, mientras que ningún pensamiento ni cuidado consagráis a la verdad, la sabiduría y el mejoramiento de vuestra alma?". Hablaba del estado de nuestra alma, y nos mostraba el estado de la suya.

* ¿Pero acaso el pensamiento y la interrogación filosófica, por su propia naturaleza, no cristalizan en las novelas de James o Proust, sino en algo más parecido al manual de la vida humana para el marciano inteligente?

Morir

Dicen que nadie puede tomar en serio la posibilidad de su propia muerte, pero esto no es del todo exacto. (¿Todos toman en serio la posibilidad de su propia vida?) La muerte se vuelve real para una persona después de la muerte de ambos padres. Hasta entonces, había alguien que "debía" morir antes; ahora que nadie se interpone entre esa persona y la muerte, le toca el "turno". (¿Se supone que la muerte respeta una fila?)

Sin embargo, los detalles pueden ser borrosos. Como hijo único, no sé si los hermanos mayores deben irse primero. Admeto llegó al extremo de pedir a sus padres que muriesen en su lugar, aunque por cierto también se lo pidió a su esposa Alcestis. Mi padre octogenario ahora está enfermo, mi madre ha fallecido hace más de una década. Mezclada con la preocupación por mi padre, está la idea de que él me esté señalando el camino; ahora sospecho que también llegaré a los ochenta años y que quizá —ingrata perspectiva— sufra males similares. La gente que se suicida también señala el camino a los hijos, dándoles autorización paterna para terminar con su vida. Así la identificación redondea la tarea que han iniciado los genes.

El rechazo de la muerte debería depender, creo, de lo que hayamos dejado inconcluso, y también de la capacidad que nos queda para hacer cosas. Cuantas más realizaciones que consideramos importantes hayamos concretado, y cuanta menos capacidad nos quede, más dispuestos deberíamos estar a enfrentar la muerte. Se habla de muerte "prematura" cuando se siega una vida donde muchas promesas quedan sin cumplir. Pero cuando ya no queda capacidad para hacer lo que no se hizo, o cuando hemos hecho todo lo que considerábamos importante, entonces no deberíamos resistirnos tanto a la muerte. (Empero, si nada importante ha quedado o es posible, ¿ser alguien que continuara a despecho de ello no constituiría uno de los modos importantes de ser? Y, habiendo hecho todo lo que considerábamos importante, ¿no podríamos fijarnos una *nueva* meta?) En principio, las aprensiones de una persona ante la proximidad de la muerte deberían estar afectadas por *todos* los actos importantes que dejó sin realizar. Sin embargo, algunas esperanzas o logros podrían sobresalir como sustitutos del resto; "Nunca logré hacer eso", podríamos pensar, o "Ya que esto se incluyó en mi vida, puedo morir satisfecho".

¿Las fórmulas introducirían mayor precisión en estos asuntos? Podemos ver la *lamentación* por haber vivido de cierto modo como una propor-

ción entre las cosas importantes que alguien no realizó (que pudo haber realizado) y las cosas importantes que ha realizado. (Esta fórmula indica que la lamentación es mayor cuantas más cosas queden sin realizar, o cuantas menos se hayan realizado.) El grado de *satisfacción* con la vida podría estar determinado por la proporción opuesta, de modo que la satisfacción sea mayor cuanto más se haya hecho, o cuanto menos se haya dejado sin hacer. Y esta lamentación ante la muerte —que es diferente de la lamentación por haber vivido de tal modo— se podría considerar pues como debida a que la muerte interrumpe realizaciones, es decir, el porcentaje de cosas importantes que aún no se ha realizado y aún se tiene capacidad para realizar. Aunque tales mediciones no pueden ser precisas, resulta esclarecedor observar la estructura que aflora en estas proporciones.

Los procesos de envejecimiento, al reducir la capacidad para realizar cosas, reducen la lamentación por morir en ese momento. Aquí las aptitudes relevantes son las que alguien cree tener, y un proceso gradual de envejecimiento altera su concepción de esto. Sin embargo, no sería buena estrategia tratar de reducir nuestra lamentación ante la muerte morir mediante el recurso de reducir nuestras aptitudes. Eso disminuiría la cantidad de realizaciones en vida, aumentando así nuestra lamentación por el modo en que hemos vivido. Tampoco basta con reducir nuestro deseo de hacer cosas importantes; aunque eso influyera sobre el grado psicológico de lamentación, dicha vida seguiría siendo lamentable según lo establecen las proporciones entre lo que hemos hecho y lo que dejamos sin hacer. La moraleja general es razonablemente clara y previsible: deberíamos hacer lo que es importante hacer, ser lo que es importante ser.

Un propósito importante de estas meditaciones consiste en investigar cuáles son las cosas importantes, no como preparación para el morir sino para mejorar el vivir. Sin duda es importante evitar los peores destinos —no estar paralítico y comatoso la mayor parte de nuestra vida, no estar obligados a presenciar cómo torturan a nuestros seres queridos— pero aquí me refiero a cosas, actividades y modos de ser que son positivos y buenos. En cuanto a las características que se suelen enumerar en las listas de “salud mental positiva” de los psicólogos —salud, aplomo, autoestima, capacidad de adaptación, afecto—, podríamos especificar nuestro tema suponiendo que dichos rasgos ya están presentes. La pregunta entonces es: ¿cómo debería vivir alguien que ha alcanzado la potente plataforma de lanzamiento que brindan estos rasgos? (Esta suposición se introduce como un mero recurso intelectual para dirigir nuestra atención a otras preguntas; podemos perseguir y alcanzar las cosas importantes sin poseer plenamente todos estos rasgos.)

Algunos sufren un gran tormento antes de morir: débiles, sin capacidad para caminar o moverse en la cama sin ayuda, constantemente doloridos, asustados, desmoralizados. Después de haber hecho todo lo posible para ayudar, podemos compartir con ellos el hecho del sufrimiento. No es preciso que sufran solos; aunque esto no vuelva el sufrimiento menos doloroso, lo vuelve más llevadero. También podemos compartir el hecho de la

muerte, reduciendo temporariamente el corte que la muerte establece en la conexión con los demás. Al compartir la muerte de alguien, comprendemos que algún día quizá compartamos con otros el hecho de *nuestra* muerte —algún día nuestros hijos nos confortarán— y aquellos con quienes compartimos nuestra muerte algún día compartirán la suya. Superponiendo la situación presente y futura, podemos sentir en cada extremo de la relación, siendo simultáneamente dadores y receptores de consuelo. ¿Acaso lo que importa es compartir el hecho de la muerte, no la posición particular que ocupemos en este momento?

No me agrada pensar que ya he recorrido la mitad del camino del importante cometido que me he propuesto. Hay un margen para decidir qué es esto, sin embargo, así que ajusto los límites para crear nuevos puntos medios. “Aún no estoy en la mitad del camino de la *vida*”: eso me servía hasta los cuarenta años; llegué hasta los cuarenta y cinco con “la mitad de la vida laboral después de la universidad”; “la mitad después de la universidad hasta el final” me deja en mi posición actual. Ahora necesito encontrar otro punto medio a poca distancia, y espero continuar haciendo estos ajustes al menos hasta la vejez, que por un tiempo también habré recorrido sólo a medias. Así podré pensar que hay tantas cosas adelante como atrás, cosas igualmente buenas. Lo raro es que esta triquiñuela de desplazar los límites para crear un nuevo punto medio y otra segunda mitad da resultado aun mientras me arranca una sonrisa irónica.

La muerte no siempre marca el límite de una vida como un final que está afuera; a veces forma *parte* de esa vida, continuando su historia narrativa de un modo significativo. Sócrates, Abraham Lincoln, Juana de Arco, Jesús y Julio César padecieron muertes que fueron un episodio más en su vida, no meros finales, y nosotros podemos ver esas vidas como *apuntando* hacia esas muertes inmortales. No siempre la muerte de una persona extraordinaria, infligida por sus creencias o su modo de vida, forma una parte vivida de la vida de esa persona. Gandhi es un ejemplo. Cuando la muerte constituye el redondeo de una vida, ¿no debería ser bien acogida por ello?

Somos reacios a creer que todo lo que somos se borra con la muerte; vemos en nosotros profundidades que la mera detención de la vida no podría afectar. Pero los escritos y pruebas sobre la “supervivencia” parecen insípidos. Quizás aquello que continúa no pueda comunicarse con nosotros, o tenga cosas más importantes que hacer, o piensa que después de todo pronto lo averiguaremos. ¿Cuántas energías, a fin de cuentas, consagramos *nosotros* a indicar a los fetos que les aguarda un nuevo mundo?

Si la muerte no fuera la extinción, ¿cómo sería? (Aunque pensemos que la no extinción sea muy improbable, podemos especular sobre lo que ocurriría si esta improbabilidad acaeciera.) Mi conjetura —tan válida como cualquier otra— es que poseería un carácter similar a los estados meditativos de las tradiciones hinduista o budista, con estados conscientes que quizás incluyan imágenes (aunque no percepciones físicas), un estado semejante al *samadhi*, el nirvana o la iluminación.

O quizá cada persona, en la muerte, esté permanentemente en el esta-

do más elevado y real que alcanzó en vida, sin ayuda de sustancias químicas y demás. ¿Será por esto que los maestros meditativos afrontan la muerte con calma y ecuanimidad? O quizá la supervivencia no sea una inmortalidad permanente sino un eco temporario de la vida a la cual sucede, que se esfuma hasta que se toman nuevas medidas para organizarla y desarrollarla.

En este enfoque la no extinción no es necesariamente alentadora; una persona puede morir antes de alcanzar la conciencia más alta de que es capaz o puede sentenciarse para siempre al escoger un estado inferior. Habitar para siempre en el estado *más elevado* que logramos alcanzar es una perspectiva más alentadora, empero, que ocupar para siempre los más bajos o los promedios. En todo caso, sin duda nos agradecería una nueva oportunidad. Sería irónico que la consiguiéramos pero, sin saber que es la segunda, la derrocháramos como la primera.

Sería grato creer esa teoría, ¿pero la verdad no es más cruda? Esta vida es la única existencia que hay; después no hay nada. Aun al pensar sobre la muerte, soy más propenso a especular sobre una posibilidad brillante, y a creer que las cosas son así o que al menos deberíamos vivir pensando que es así. Aun ante la visión más cruda, soy reacto a considerarla un final; quiero decir, al menos, que *siempre* será que fuimos lo que fuimos, y vivimos la vida que vivimos; también que nuestras vidas pueden transformarse en una referencia permanente para otros.

A veces me pregunto si no tener un gusto por una visión oscura o trágica no es un indicio de superficialidad. ¿Pero los temperamentos muy distintos no pueden ser igualmente válidos? Cada gran compositor posee su valor singular; no deseamos que ninguno de ellos hubiera compuesto en el estilo de otro. También hay una latitud legítima para el resto de nosotros.

La no supervivencia es lúgubre, pero la inmortalidad también posee aspectos oscuros. He aquí una que en la actualidad parece de ciencia ficción. Un día, programas informáticos podrán capturar el temple intelectual, el modelo de personalidad y la estructura de carácter de una persona de tal modo que generaciones posteriores puedan recobrarla. Así se realizaría una de las dos facetas de la inmortalidad: continuar existiendo como un modelo coherente de personalidad individual que otro puede experimentar. Y la otra faceta —continuar experimentando cosas y actuar— se lograría en parte si el programa que encapsulara a una persona controlase un ordenador que actuara en el mundo. Sin embargo, esa inmortalidad quizá no sea una bendición. Así como las ideas de una persona se pueden distorsionar o vulgarizar, civilizaciones posteriores podrían explotar o deformar una personalidad individual, invocándola para proyectos y propósitos con los cuales esa persona jamás habría colaborado en vida. Y quizá no sólo esté involucrada nuestra "personalidad individual". Si "nuestro" programa se implanta en un organismo, y luego se le induce a tener experiencias, ¿seríamos *nosotros* quienes tendrían esas experiencias? Las civilizaciones futuras así podrían ser eventuales creadoras de cielos e infiernos, distribuyendo justas retribuciones.

¿El deseo de sobrevivir a la muerte física surge del deseo de tener un propósito más amplio del que encontramos en la tierra, otra misión que debemos cumplir en otro mundo? Podemos pensar que aquí tenemos la misión de confeccionarnos un alma —quizá no nacemos con alma—, una tarea que se dificulta porque no sabemos exactamente para qué es esa alma. Quizá debamos confeccionar algo más que nuestra alma individual, incluso más que un mosaico de almas unidas. Responder a la plena realidad del mundo, a sus procesos en sus complejas interrelaciones, a su belleza, a sus leyes más profundas; conocer el lugar de nuestro ser pleno, en todos sus niveles, nos induce a ver la realidad como una creación profunda y maravillosa. Somos propensos a delinear y sentir los aspectos que aluden a esa presunta creación, y nuestra búsqueda queda ampliamente recompensada. Sería estimulante (y tranquilizador) pensar que un día y en alguna parte, a solas o juntos, también nosotros tendremos la oportunidad de crear, y que aquí estamos descubriendo *un* modo en que se puede hacer. Nuestra tarea entonces consistiría en conocer la mayor realidad posible y adquirir la mayor capacidad posible para que la creación sea una labor placentera cuando nos llegue el turno, quizás una que incluso deleitara y sorprendiera a *nuestro* hacedor. (¿Es nuestra relación la de aprendiz?)

Una reciente teoría especulativa de la cosmología sostiene que los agujeros negros podrían ser universos recién creados, los cuales también se podrían crear por obra de la tecnología. Tal vez con el tiempo también sería posible modelar el carácter de ese universo creado en forma no aleatoria. He aquí una especulación más extrema: la energía organizada de una persona —uno podría llamarla espíritu— se transformaría con la muerte en la estructura rectora de un nuevo universo que surgiría ortogonalmente y a partir de esa muerte. La naturaleza del nuevo universo así creado estaría determinada por el nivel de realidad, estabilidad, serenidad, etcétera, que la persona haya logrado alcanzar en su vida. Y quizás entonces ella continúe eternamente como Dios de ese universo. Al menos esta inmortalidad, al contrario de la que se describe habitualmente, no sería *tediosa*. Sin embargo, como así se crearían muchos universos horribles, sería deseable que a la muerte sólo *algunas* clases de energía organizada pudieran florecer para constituir otro universo. (¿Deberíamos estar agradecidos a nuestro Dios, pues, por tener una naturaleza que condujo a un universo con leyes científicas, procesos estables y belleza física en gran escala?) La gran aspiración de la vida humana sería pues vivir como si un universo se creara a nuestra imagen. (¿Se trata de especulaciones estimulantes o de tristes testimonios de que sólo una inmensa megalomanía nos permite rescatar la esperanza?)

Al conjeturar que la inmortalidad involucraría el estado de conciencia y de ser más elevado que podamos alcanzar, sin duda estaba dispuesto a proyectar esto sobre la inmortalidad porque me interesan muchísimo nuestro ser y nuestra conciencia actuales. Sin embargo, podríamos efectuar la proyección en dirección inversa. Primero ver qué concepción de la inmortalidad sería la mejor —la inmortalidad dura mucho tiempo— y luego (en la medida de lo posible) vivir ahora en esa modalidad. Exista o no una inmor-

talidad, vivir ahora como si la inmortalidad *continuara* y *repitiera* un aspecto de nosotros y nuestra vida en vez de depender de él.

Sin embargo, ciertas cosas sólo son deseables en dosis pequeñas y finitas; si no hubiera inmortalidad en el porvenir, ¿no sería mejor luchar por una cosa limitada? Entonces no temeríamos la monotonía ni la insatisfacción. Sólo procuraríamos lo mejor, partiendo del supuesto de que esto continuaría sin cesar. Quiero decir que deberíamos vivir como si algún aspecto de nuestra vida y nuestro ser fueran eternos. Y es aun más importante hacer esto si somos totalmente finitos, como yo tiendo a pensar, pues así asumimos la dignidad —ya que no el hecho— de la eternidad.

Sin embargo, no estoy seguro de que debamos apegarnos tanto a la existencia. ¿Por qué queremos que nos digan que persistimos en el tiempo, que la muerte es irreal, una pausa en vez de un final? ¿De veras queremos continuar existiendo siempre? ¿Queremos viajar eternamente con nuestra precaria identidad? ¿Queremos continuar siendo un “yo”, un centro de conciencia modificado, o fusionarnos con un yo más vasto y ya existente para no perdernos nada del espectáculo? ¿Hasta dónde llega nuestra codicia? ¿No llega un momento en que nos hartamos?

Comprendo el impulso de aferrarse a la vida hasta el final, pero hay otro rumbo que me resulta más atractivo. Al cabo de una vida plena, una persona que aún posee energía, lucidez y capacidad de decisión podría escoger arriesgar seriamente la vida o entregarla por otra persona o por una causa noble y decente. No es que esto se deba hacer a la ligera ni demasiado pronto, sino en algún momento antes del fin natural (los niveles actuales de salud sugerirían una edad entre los setenta y setenta y cinco años). Una persona podría consagrar su mente y su energía a ayudar a otros de una manera más contundente y arriesgada que las personas más jóvenes y prudentes. Estas actividades podrían involucrar grandes riesgos de salud con el propósito de servir a los enfermos, peligro físico al interponerse entre los opresores y sus víctimas —pienso en la resistencia pacífica de Gandhi y Martin Luther King, no en cobrar justicia por la propia mano— o socorrer a las gentes en zonas assoladas por la violencia. Utilizando la libertad que se conquista mediante la voluntad de afrontar riesgos, el ingenio de la gente diseñará nuevas modalidades de acción efectiva que otros podrán emular, individual o conjuntamente. Ese camino no será para todos, pero algunos quizá consideren seriamente la posibilidad de dedicar sus penúltimos años a una gallarda y noble empresa para beneficiar a otros, una aventura para promover la causa de la verdad, la bondad, la belleza o la santidad. No perderse con sigilo en esa benévola noche ni rabiarse contra la muerte de la luz sino, cerca del fin, fulgurar con el máximo resplandor

Padres e hijos

No conozco vínculo más fuerte que el de ser padre. Tener y criar hijos da sustancia a nuestra vida. Haberlo hecho significa al menos haber hecho eso. Los hijos mismos forman parte de nuestra sustancia. Sin estar subordinados a nosotros ni servir a nuestros propósitos, son nuestros órganos. Los padres residen dentro del inconsciente de sus hijos, los hijos en el cuerpo de sus padres. (Una pareja romántica reside en el alma.) La conexión con un hijo supone el amor más profundo, y a veces fastidio, furia o dolor, pero no existe únicamente en el plano de la emoción. No es atinado ni esclarecedor decir que amo mi... mano.

Al delinear el valor y el sentido de las cosas que conozco —aquí escribo sobre los hijos, luego sobre la sexualidad y el amor heterosexual—, reconozco que el valor y el sentido también se pueden hallar por otros caminos. Espero que otros evoquen y examinen el valor y el sentido especial (y general) de lo que *ellos* conocen.

Los hijos forman parte de una identidad más amplia. Es perverso delegarles la carga de cumplir con nuestras propias ambiciones, o que ellos sufran esa carga. Pero aun así sentimos que sus cualidades en cierto modo son las nuestras, y que ellos asumen ciertas labores en la división del trabajo de nuestra identidad más amplia. Los logros de los padres pueden constituir un peso para los hijos pero, en una asimetría que parece injusta, los logros de los hijos también afectan a los padres.

Ser padre ayuda a ser mejor hijo, un hijo adulto más tolerante con los propios padres, ante quienes uno ahora debe actuar como padre. Una parte del proceso de pasar a ser padres de nuestros padres es obvia: cuidarlos cuando ya no pueden apañárselas por su cuenta. Otra parte es responsabilizarnos por el estado de esa relación. Cuando los hijos son jóvenes, es tarea de los padres manejar la relación, controlarla y mantenerla a flote. Durante un breve período, quizás, esa responsabilidad se distribuye mejor, y luego, cuando aún no tuvimos tiempo de notarlo, es tarea del hijo crecido mantener la relación, a veces mimar a los padres, contentarlos, evitar temas que los contraríen y consolar al sobreviviente. Si la adolescencia suele estar signada por la rebelión contra los padres y la adultez por la independencia respecto de ellos, la madurez se caracteriza por transformarnos en padres de nuestros padres.

En *El rey Lear*, Cordelia llega a la madurez. Al principio es parangón

de la honestidad más absoluta y pura, sin esforzarse por tener en cuenta los sentimientos de Lear ni ahorrarle la vergüenza pública, rehusando exagerar su amor, ofreciéndolo "de acuerdo con mi vínculo, ni más ni menos". La expresión del amor debería ser ilimitada, pero Cordelia se pregunta por qué sus hermanas se casan si aman a Lear totalmente y anuncia que lo amará a medias. Cordelia, que ahora vive con Lear, debería ser la primera en saber cómo manejarlo y contentarlo, cómo encarar la relación y mantenerla en marcha. Lo aprende dolorosamente. Cuando luego Lear dice que Cordelia tiene causa para odiarle, ella responde: "Ninguna causa, ninguna causa". Pero Lear tiene razón al decir que ella tiene más causa que sus hermanas. La Cordelia de la primera escena habría proclamado que tenía tales causas porque había padecido tales sufrimientos, insistiendo en enunciar la verdad tal como la veía. Pero después de sus sufrimientos, y los de Lear, Cordelia puede expresar su amor; habla de que el rey vaya a vivir con ella sin anunciar que lo ama a medias. Ha aprendido a decir —y a sentir— que no tiene "ninguna causa, ninguna causa" para odiar a su padre.

Ser adulto es un modo de dejar de ser niño, y por ende un modo de relacionarse con los padres, no sólo actuando como padre de ellos sino dejando de necesitar que ellos actúen como los nuestros; y esto incluye dejar de esperar que el mundo sea un padre simbólico. Tratar de obtener del mundo algo que simbólicamente represente el buen amor de nuestros padres es imposible. Es posible, en cambio, hallar un *sustituto* de ese amor, algo que cumpla algunas de las mismas o análogas funciones para nosotros como adultos. La diferencia entre el sustituto y aquello que reemplaza simbólicamente es intrincada y compleja. Pero para crecer y alcanzar la madurez hay que dominar esa diferencia y buscar, aun nostálgicamente, un sustituto adecuado para un adulto. Entonces podemos descubrir cuánto nos amaban nuestros padres, a pesar de todo.

Legar algo a otros es una expresión de cariño e intensifica esos vínculos. También indica, y a veces crea, una identidad extendida. No es preciso que los beneficiarios —hijos, nietos, amigos o quien sea— se hayan ganado lo que reciben. Aunque ellos se hayan ganado el afecto del donante, sólo éste se ha ganado el derecho de honrar sus vínculos de relación mediante el legado.

Sin embargo, ciertos legados pasan durante generaciones a personas desconocidas para el heredero y el donante originarios, produciendo continuas desigualdades de riqueza y posición. La recepción ya no expresa ni manifiesta vínculos íntimos. Aunque parece adecuado que ceda lo que ha ganado a quienes quiere y escoge, estamos menos seguros de que sea adecuado que éstos hagan lo mismo. Las desigualdades resultantes parecen injustas.

Una solución posible sería reestructurar la institución de la herencia de tal modo que los impuestos sustraigan de los bienes sucesorios el valor de lo que el dador ha recibido mediante herencias. Así la gente sólo legaría a otros la cantidad que ha sumado al patrimonio. Alguien podría legar a quien escogiera: pareja, hijos, nietos, amigos, etcétera. (Podríamos añadir la

limitación de que los herederos siempre sean personas existentes o en gestación, con quienes ya existen lazos y relaciones.) Sin embargo, los receptores no podrán ceder eso mismo, aunque podrán legar a quien deseen lo que ellos mismos han ganado y añadido. Una herencia no caería en cascada de generación en generación.

La simple regla de la sustracción no deduce perfectamente lo que la nueva generación ha aportado —heredar una fortuna puede resultar más fácil que amasarla— pero es una regla práctica útil.* Permitir que una persona haga muchos legados, pero limitar éstos a una sola cesión que no se puede repetir, respeta la importancia y la realidad de los vínculos del cariño, el afecto y la identificación, sin limitarlos a una generación —los nietos pueden recibir legados directos— pero sin extenderlos al extremo de incluir la cáscara de la herencia continua despojada de la sustancia personal.

Si nos preocupa la realidad y el valor de los vínculos personales, podemos preguntarnos por qué no se debe permitir que un heredero legue esa herencia sin que primero se le sustraiga del patrimonio aquello que él heredó. A fin de cuentas, una persona que ha heredado puede tener vínculos con sus hijos, amigos y pareja tan fuertes como los que tenía la persona que le legó su riqueza. Sin embargo, muchos filósofos —Hegel, entre ellos— señalan que la propiedad ganada o creada es una expresión y un componente del sí-mismo, de modo que nuestra identidad o personalidad puede quedar comprometida o extendida en esa creación. Cuando el creador o ganador original lega algo, una parte considerable de su sí-mismo participa y constituye este acto, mucho más que cuando un no creador lega algo que ha recibido pero no creado. Si la propiedad es un hato de derechos a algo (consumir, alterar, transferir, gastar y legar) entonces en la herencia no todos estos derechos son transferidos, y mucho menos el derecho a legar ese ítem. Este queda reservado para quien lo ganó originalmente.

Para impedir que un individuo excesivamente acaudalado enriquezca a su descendencia lineal, podemos añadir, como nueva especificación para la institución de la herencia, que ya debe existir un receptor designado. Esta nueva restricción podría ser objetable aunque la primera no lo fuese. Veamos la siguiente objeción, que me fue sugerida por David Nozick. ¿No podría un moribundo sin hijos donar su esperma a un banco de esperma y legítimamente dejar una herencia a los hijos futuros que pudieren resultar de ello? Y si permitimos esto, ¿no querríamos permitir que una persona que deje dinero a nietos existentes también haga estipulaciones para dejarlo a

* Para determinar qué cantidad se debe sustraer primero en impuestos, el valor monetario de lo recibido anteriormente en herencia se calcularía en dólares contemporáneos, corregido para la inflación o la deflación pero sin incluir intereses ganados reales o imputados. Poner una herencia en posición de ganar intereses cuenta, creo yo, como una ganancia que se puede legar, una vez que se sustrae la suma del legado original del total. Otros interrogantes son más difíciles. ¿También se deberían incluir ciertas clases o cantidades de obsequios? ¿Cómo se evitaría que la propuesta constituyera un incentivo para el derroche para aquellos cuya fortuna, cerca del fin de la vida, estuviera apenas por encima de la cantidad que sustraerían los gravámenes?

los nietos que nazcan años después de que él muera? ¿Existe un principio para impedir las preocupaciones que los creadores de riqueza pudieren tener por la continuidad de la riqueza y el poder de su familia a través de muchas generaciones? (No creo que esto manifieste un lazo de parentesco de peso que merezca atención.) Tal vez bastaría esta restricción más débil: una persona no puede legar nada a dos personas no nacidas que pertenezcan a diferentes generaciones de descendientes de algún nódulo ya existente de un árbol familiar. La primera condición, desde luego, aún se sostiene: del patrimonio que alguien puede legar se sustraerá la cantidad que esa persona misma ha heredado.

Nótese que el poder para legar también supone un poder para dominar, mediante la amenaza, implícita o explícita, de desheredar a los receptores potenciales si no se comportan como uno desea. Cabe conjeturar que a muchos ricos les importa más este poder y este control que la capacidad para realzar y expresar los vínculos personales, y que sus dóciles hijos o asociados estarían mejor sin ninguna institución de la herencia.

Los ricos dedican tiempo a amasar fortunas y gastarlas; pueden legar este dinero a sus hijos. ¿Cómo podemos los demás legar aquello que nos interesa? Yo he dedicado el tiempo a pensar, a leer, a hablar y escuchar, a aprender, a viajar, a mirar. También me agradaría legar a mis hijos la fortuna que he amasado: algo de conocimiento y saber. Es grato imaginar una píldora que encapsularía el conocimiento de una persona para legarlo a los hijos. ¿Pero acaso no podrían los ricos comprar también esto? Tal vez los portadores de conocimientos científicos y aptitudes para la investigación podrían desarrollar un procedimiento para transmitir conocimientos adultos que dependieran de la superposición de las neuronas del receptor con las del donante; sólo quienes compartieran la mitad de los genes del donante serían receptores. (Lamentablemente, esto no serviría para hijos adoptivos.) Así los hijos no serían clones de los padres. Absorberían, utilizarían y elaborarían este conocimiento a su manera, tal como hacen con los libros. Explorar cómo se transformaría una sociedad a través de las generaciones si esto fuera posible es un tema para la ciencia ficción.

Este plan es indeseable, por cierto. Con las cosas realmente valiosas todos comenzamos en forma bastante pareja. En otra parte he escrito que todos somos inmigrantes en el mundo del pensamiento. Sería opresivo que las desigualdades de saber y conocimiento se acumularan con el decurso de las generaciones. Y dado que ciertos conocimientos son interdependientes, no tiene sentido pensar en un sistema análogo al que sugerimos para la riqueza material, por el cual alguien podría legar cualquier conocimiento que hubiera ganado, sustrayendo primero el que heredó. Lo cierto es que, tratándose de cosas realmente valiosas como el conocimiento y el saber —así como la curiosidad, la energía, la bondad, el amor y el entusiasmo—, no queremos acapararlas para nosotros ni para nuestros hijos. Lo que podemos transmitir directamente, empero, es una admiración por lo que merece la pena, y un ejemplo.

La creación

La actividad creativa trasciende el dominio de lo artístico y lo intelectual; también aparece en la vida cotidiana. Sus ejemplos más atípicos ayudan a brindar un modelo lúcido para lo demás. Pero hablar del tema a menudo delata vanidad o añoranza. Por citar a Boris Pasternak, "el propósito de crear es darse a sí mismo". Escribe Nadezhda Mandelstam: "Recuerdo que, entre nosotros, la palabra 'crear' en este sentido era tabú. ¿Qué pensaríamos de un artista que al cabo de un día de labor nos dijera: 'Hoy he creado mucho', o 'Es bueno descansar después de crear'. 'Darse a sí mismo' —en otras palabras, expresarse a sí mismo— no puede constituir un fin en sí sin satisfacer un secreto deseo de afirmarse y promoverse. Y no tan secreto. ¡Es absolutamente flagrante!".* En cuanto la noción de creatividad surgió en el Renacimiento italiano, resultó imposible para quienes vinieron después —después de Miguel Angel, Brunelleschi, Leonardo y esa infinidad de otros— tomar en serio la propia. Aquí podemos tratar de esclarecer el fenómeno en sus ejemplos menores.

Ser creativo es hacer algo nuevo —hasta aquí, muy bien—, pero para decir específicamente qué es la creatividad hay que añadir más detalles. No vale como creativo si ocurre por accidente. Debe ocurrir mediante el ejercicio de una aptitud para realizar cosas nuevas que se podría ejercer en otras ocasiones. Como algunas cosas son nuevas pero carecen de valor o utilidad, sentimos la tentación de agregar que un acto creativo debe producir algo que también sea valioso. Sin embargo, es posible ser creativo haciendo o produciendo algo maligno. Aunque aquí nos interesa la creación de algo deseable o valioso, podemos especificar la noción más general de la actividad creativa como una actividad que produce algo (o es algo en sí misma) que es nuevo en una dimensión de evaluación, aunque esa novedad siga una dirección negativa.

Sea o no algo nuevo bajo el sol, un acto creativo produce algo totalmente nuevo en relación con lo que el creador había encontrado y conocido previamente. Si alguien más hubiera producido algo similar o idéntico sin que el creador lo supiese —elaborar y demostrar un teorema matemático, por ejemplo— el acto del creador aún sería un acto de creación. Lo que im-

* Nadezhda Mandelstam, *Hope Abandoned*, Nueva York, Atheneum, 1974, pág. 331.

porta es que los efectos del primer descubrimiento no se hayan difundido llegando al nuevo descubridor de un modo que reste novedad a su acto. Llamar a un acto "creativo" lo caracteriza sólo en relación con los materiales de donde surgió, las experiencias y conocimientos anteriores del creador, no en relación con todo cuanto lo precedió en la historia del universo.*

La creatividad no es cuestión de todo o nada. El grado de creatividad depende de la novedad y del valor; y cada uno de estos elementos tiene su gradación. Quizá sea posible una fórmula que muestre cómo se combinan estos factores para determinar la cantidad de creatividad posible, pero no es preciso exponerla aquí.

Llamamos "nuevo" a un acto o producto, considerándolo diferente de todo cuanto lo precedió, según las similitudes y diferencias que juzguemos descolantes e importantes. Es burdo decir que todo es como todo lo demás en ciertos aspectos, quizá muy artificiales, y diferente en otros. Designar algo como nuevo y diferente dependerá de nuestras pautas de clasificación. ¿Pertenece a la misma categoría que las cosas anteriormente conocidas o requiere una categoría nueva y propia? También depende de cuánto difiera la categoría nueva de la vieja. Lo que a mí me parece un teorema nuevo y brillante podría parecer, para un experto en matemática, el obvio corolario de un resultado ya conocido. Cuando encontremos a seres de otras estrellas y galaxias, si nosotros y ellos diferimos en nuestras clasificaciones o en nuestro sentido de lo que cuenta como un próximo paso obvio y natural —como parece probable—, también diferiremos en lo que consideramos creativo.

Un modo de volver obvio ese próximo paso consiste en partir directamente del material previo, aplicando mecánicamente una regla ya conocida. Por ejemplo, una forma geométrica existente y multicolor cambia al reemplazar todos sus colores por sus opuestos en una rueda cromática. A menos que aplicar esa regla en este caso se considere un salto creativo, el nuevo producto no valdrá como creativo, por mucho que difiera en apariencia y naturaleza de aquello que lo precedió. Tal vez, para que un producto sea creativo, no sólo debe diferir de aquello que lo precedió sino destacarse de sus predecesores sin guardar una relación obvia y específica. (Algo que deriva de lo anterior mediante la aplicación mecánica de una regla clara guarda una relación obvia.) O quizás el producto no se pueda calificar de creativo, aunque tenga características nuevas, porque el arte de producirlo no fue nuevo ni creativo, sino sólo otra aplicación de esa regla. En todo caso, no diremos que algo es "creativo", aunque posea características nuevas y valiosas en comparación con lo anterior, si no surgió mediante un *proceso* creativo.

Un proceso creativo no tiene por qué producir un producto creativo en cada oportunidad. Si Picasso hubiera muerto mientras trabajaba en una

* Véase John Hospers, "Artistic Creativity", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1985, págs. 243-255. Dentro de la ciencia, sin embargo, existe el deseo de ser el *primerísimo* descubridor; Robert Merton trata lúcidamente el papel y la función de este afán en *The Sociology of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

pintura, habría estado en medio de un proceso creativo aunque aún no hubiera resultado ningún producto valioso. Podríamos decir que un proceso creativo *aspira* a producir un producto creativo, pero esta definición es aún demasiado fuerte. La forma subjuntiva es una mejora; nos permite decir que un proceso es creativo aunque se interrumpa y no obtenga resultados. Pero no es necesario que un proceso creativo produzca *siempre* un resultado valioso, o siquiera que lo produzca más del 50 por ciento de las veces. Basta con que el proceso *sirva* para producir tales resultados, en comparación con otros procesos o personas, aunque su tasa absoluta de éxito sea baja. Einstein poseía talento para pensar nuevas y valiosas teorías físicas, y cuando se consagraba a esa tarea de la misma manera que cuando elaboró sus teorías del movimiento browniano, la relatividad especial y la relatividad general, estaba embarcado en un proceso creativo. Aunque ese proceso arrojó resultados valiosos sólo un pequeño porcentaje de las veces en que Einstein lo utilizó, era un porcentaje mucho mayor del que el resto de nosotros alcanzaríamos en física. Un profesional del béisbol puede progresar con un puntaje relativamente bajo. (Desde luego, aquí el “proceso” incluye a la persona que lo hace; el bateador destacado efectúa el mismo procedimiento que otros, sólo que lo hace mejor.)

Si alguien de nuestra u otra cultura tiene pautas de valor que difieren de las nuestras, podríamos llamar creativa a esa persona aunque no hallemos valor en sus nuevos productos. Pues éstos se podrían haber generado mediante un proceso que llamaremos creativo —un proceso que habría producido productos valiosos con inusitada frecuencia— si tan sólo ese proceso se hubiera dirigido de otra manera, con una concepción más adecuada de lo valioso.

¿Podría haber reglas mecánicas y claras que garanticen la creación genuina y que no nos cueste seguir? Haciendo la improbable suposición de que tales reglas fueran posibles, enfrentaríamos un dilema. Las reglas garantizan la producción de cosas que son valiosas y parecen nuevas a los demás, pero si lo que producimos surge mediante la aplicación consciente de estas reglas (mecánicas), no cuenta como creativo. (Si gentes creativas antes aplicaban *inconscientemente* estas reglas, ¿esto pondría en cuestión su creatividad?)* Algunos autores enfatizan otros modos de atentar contra la creación mediante la aplicación mecánica de reglas: por ejemplo, el continuo control crítico ejercido por el artista en un intento de lograr un producto atinado según las pautas, pautas que él puede modificar a medida que descubre en qué consiste su obra.

¿Pero de veras nos interesa la creatividad, o sólo nos interesan los pro-

* Podríamos hacernos preguntas, sin embargo, acerca de alguien que diseña o descubre esas reglas y luego las aplica. El acto de descubrir las reglas fue creativo. ¿Pero qué hay de la aplicación de esas reglas, suponiendo (rebuscadamente) que estas aplicaciones sean meramente mecánicas? Aquí podríamos decir que las diversas aplicaciones de estas reglas no son creativas pero sí los productos resultantes, porque sus orígenes se remontan al acto creativo original de formular las reglas.

ductos resultantes, aparentemente nuevos y valiosos? En cuanto a otros, parece que sólo sus productos pueden interesarnos; pensemos en nuestra actitud hacia los bienes de consumo. Pero nuestra experiencia de los cuartetos de cuerda de Beethoven quedaría disminuida si descubriéramos que él tropezó con las reglas de composición musical de otro autor y las aplicó mecánicamente. Ya no tendríamos la sensación de que se nos comunica algo, algo que él conocía y sentía profundamente. Ya no podríamos maravillarnos ante el acto de la composición, ni ver que esas obras evidencian una aptitud humana para trascender las circunstancias.

Presumiblemente, los dones naturales y la chispa creativa de Beethoven tampoco fueron creadas por él. ¿Cómo difieren significativamente de las reglas externas de composición con las que pudo haber tropezado? La diferencia no radica sólo en el talento interno; si él hubiera tropezado con una maquinita de composición musical y la hubiera tragado, capacitándose para componer música como una pianola, no admiraríamos su obra de la misma manera. ¿Y si hubiera tragado una máquina que pudiera generar ideas para temas y estructuras musicales, y luego hubiera evaluado, alterado y modificado estas ideas antes de incorporarlas a su obra final? Su aportación sería como la del miembro de un equipo; uno genera las ideas en bruto, otro las evalúa, las refina y las elabora. Pero aunque el cerebro del miembro creativo de un equipo se pudiera comparar con una máquina, hay una diferencia cuando uno de los "miembros" es una máquina de veras. (Aun la comparación, sin embargo, tendría que restar importancia al grado en que alguien *cultiva* su talento, decide ejercerlo, lo aguza y lo refina, etcétera.) Pues cuando el cerebro de una persona genera ideas, por "mecánica" que resulte la explicación de cómo lo hace, vemos esas ideas como expresivas y reveladoras de algo acerca de la persona. El producto creativo resultante se ve como un acto de comunicación humana, como el ejercicio de una capacidad *humana* para producir algo nuevo.

Para la persona creadora, hay algo más. El trabajo sobre el creador mismo constituye una parte importante de la labor de creación artística, y también de las creaciones teóricas donde hay amplio margen de maniobra. El trabajo y el producto creativos vienen a reemplazar, a veces inconscientemente, a la persona o una parte faltante, o una parte defectuosa, o una parte de un sí-mismo mejor. La obra es sustituto del creador, su análogo, un muñeco de vudú que es alterado y transformado en algo análogo al modo en que la persona, o una parte de ella, necesita ser transformada, reelaborada, curada. Gran parte del proceso de modelar y trabajar una obra artística incluye la remodelación e integración de partes del sí-mismo. En el proceso de creación artística se realiza un importante y necesario trabajo sobre el sí-mismo, y se simboliza allí. (¿Acaso ese trabajo sobre el sí-mismo también se promueve mediante el trabajo creativo que lo modela?) El artista mismo puede representar, en la mente de su público, un modo y una posibilidad de articular una vida y un sí-mismo.

La creatividad misma es importante, no sólo el producto nuevo y original, a mi juicio, porque el sentido personal de esa actividad creativa es la

autotransformación en su sentido más pleno, la transformación del sí-mismo y la transformación *por* el sí-mismo. El proceso de creación artística simboliza nuestros poderes autónomos de recuperación y transformación. Tal vez un producto artístico que fue resultado de la aplicación mecánica de reglas podría representar un nuevo *nosotros*, pero no hay consuelo si "no podemos ir de allí aquí". Cuando se hace creativamente, el producto artístico representa un sí-mismo más pleno del que podemos alcanzar con nuestros propios poderes de ampliación y reparación.

No es que la creación artística se refiera *sólo* al sí-mismo; también se refiere —quizá primordialmente— a sus temas, técnicas, material, asunto y relaciones formales. Pero la creación tiene también el significado personal que describimos, y esto ayuda a explicar otro fenómeno desconcertante. Aunque los períodos creativos se aguardan con afán y excitación, a menudo son eludidos y postergados. Puede haber días, semanas o meses de deliberada dilación. Por cierto, el lienzo en blanco o la primera página en blanco son un obstáculo, no un placer. Aun así, otras actividades que resultan placenteras mientras se practican pero dificultosas al principio no se postergan del mismo modo; salimos de vacaciones aunque el proceso inicial de viajar o empacar sea cansador o tedioso. Tal vez, en el caso del comienzo de la actividad creativa, existe la preocupación de que no surja la "inspiración". Pero la gente con destreza y experiencia también puede postergar, aunque ya tenga ideas promisorias o estimulantes para desarrollar. Este fenómeno de la demora requiere una explicación.

Sin duda parte de la respuesta radica en la intensidad y tenacidad de la actividad creativa. Otras posibilidades que serán desechadas u olvidadas pueden estar presentando su protesta. Pero el trabajo creativo es también, simbólicamente, un trabajo sobre el sí-mismo, y el resultado de ello es algo imprevisible porque aun las obras mejor planeadas se alteran significativamente durante su ejecución. El sí-mismo puede sentir ansiedad ante la obra artística resultante y la nueva autoformación que representará esta nueva obra. Por cierto, la creación es controlada a medida que acaece. Las cosas se pueden alterar en el proceso; la creación no consiste sólo en subir a una montaña rusa. Pero aun los cambios previstos y deseados pueden resultar ingratos para las partes del sí-mismo que quedarán alteradas o perderán importancia. La ambivalencia acerca de los cambios involucrados en el trabajo simbólico sobre el sí-mismo determina postergaciones y dilaciones. (Durante esta demora, ¿algunas partes logran negociar mejores condiciones?)*

* La pérdida de importancia de una parte puede afectar su cantidad absoluta de realización o su posición relativa (puede pasar, por ejemplo, de tercera en importancia a decimonovena). Y una parte puede resistir lo segundo, aunque el cambio total incremente su cantidad total de realización. El fenómeno aparentemente paradójico de la resistencia al desarrollo espiritual puede involucrar procesos similares.

No todas las demoras tienen la misma causa; cuando la estructura artística explícitamente planeada es inadecuada para el material que ha de recibir, la demora puede ayudar a diseñar una estructura más apropiada y fructífera. También puede haber una *maduración* dentro de la estructura básica. La obra gana interconexión, cobra peso y alcanza sus frutos más plenos.

Los autores de economía hablan de "iniciativa en alerta", la actitud mental de estar dispuesto a captar y aprovechar nuevas oportunidades de rentabilidad, de diseñar nuevos modos o nuevas cosas, imaginar posibilidades que agradarían a los consumidores, ver oportunidades para nuevas combinaciones económicas.* Sospecho que esas personas tienen sus antenas empresariales constantemente enfocadas hacia las oportunidades de rentabilidad. Las personas creativas también están alerta, pero en busca de algo diferente: nuevos proyectos, ideas que les ayuden en sus proyectos actuales, nuevas combinaciones, elementos, técnicas o materiales que puedan utilizar en su trabajo presente. Escrutan el entorno rápidamente, a menudo inconscientemente, evalúan la relevancia de todo lo que encuentran para una tarea actual o un nuevo proyecto; si la creatividad también es una meta, están alerta a las nuevas posibilidades. Este proceso de escrutinio y evaluación suele no ser consciente; pocas cosas son suficientemente promisorias para ser llevadas a una evaluación consciente; la mayoría se pueden evaluar y rechazar automáticamente.

Hay una famosa anécdota sobre Friedrich Kekulé, el químico que descubrió la estructura de la molécula del benceno. Tras haber reflexionado sobre el problema de esa estructura durante un tiempo, soñó con una serpiente que se mordía la cola; cuando despertó, desarrolló la hipótesis de una estructura anular. Habitualmente se piensa que Kekulé ya estaba por descubrir la hipótesis anular; soñó con una serpiente que se mordía la cola porque ya casi había detectado la estructura del benceno. Sin embargo, ¿por qué la idea acudió a él durante el sueño y no durante la vigilia? (¿Habrá un mecanismo freudiano que explique por qué él reprimió y disfrazó su hipótesis, aunque tan mal que lo notó en cuanto despertó?) Podemos adoptar otra perspectiva de este episodio. El motivo de una serpiente que se muerde la cola es común a muchas culturas, y sin duda los junguianos tendrían mucho que decir sobre ello. Kekulé soñó esto por una u otra razón, tal como había tenido muchos sueños las noches anteriores; también se topó con muchas cosas durante la vigilia. Al trabajar en su proyecto, estaba muy alerta a cualquier clave sobre la estructura del benceno, cualquier analogía, cualquier detalle que le sugiriese una solución al problema. Los sueños anteriores quizá sugirieron otras hipótesis que él rechazó rápidamente porque no congeniaban con los datos. Adoptó la pista de la serpiente y la desarrolló porque congeniaba con su tarea. Sin embargo, ya que debía de haber visto otros círculos mientras estaba despierto, ¿por qué ellos no le sugirieron la misma estructura química? Los círculos son tan comunes que cuando los veía como parte de su vida cotidiana debían diluirse en el trasfondo; mientras que el sueño del círculo, descolante y poderoso por otras razones, le llamó la atención, de modo que decidió cotejar si era relevante para su proyecto.*

* Véase Israel Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

¿Cuántas zonas de alerta puede tener una persona? Puede alguien ser empresarialmente alerta, creativamente alerta, alerta a cosas que afectan el bienestar de sus hijos, alerta a otras preocupaciones, a posibilidades para fomentar la paz mundial, a oportunidades para divertirse, etcétera, evaluando todo lo que entra en su percepción para ver qué es lo relevante y luego examinar lo más promisorio? Es un interrogante para la investigación psicológica empírica. Aquí consignaré mi corazonada de que la cantidad de zonas de alerta independientes es muy pequeña, dos o tres a lo sumo. Una parte significativa de la historia de la creatividad, aunque no toda, es que las personas creativas han *escogido* ser creativas; se han dispuesto a estar alerta en ese sentido, estableciendo una prioridad importante, y la han conservado ante otras distracciones tentadoras.

Una clase fructífera de estado de alerta, enfatizada por Arthur Koestler en su libro *El acto de la creación*, une dos marcos antes separados para generar una combinación nueva y sorprendente. (Koestler entiende que esto también ocurre con el chiste.) Mientras se opera dentro de un marco o estructura, se introduce otro que produce un reordenamiento del material anterior, lo cual sugiere nuevas conexiones e interrogantes. Si la creatividad supone unir dos matrices existentes de un modo nuevo y fructífero, quizá la originalidad consista en crear un nuevo marco, no en forma enteramente nueva sino combinando dos preexistentes, por imaginativamente que sea. Elaborar un nuevo “marco” no sólo requiere osadía y una actitud alerta, sino una paciente inmersión que permita el afloramiento de una estructura nueva, sin imponerle prematuramente una forma más obvia.

Se rompe con un marco establecido de pensamiento o percepción al crear una teoría o un objeto artístico, pero no sólo en estos casos; también es importante “romper con los marcos” en nuestra vida cotidiana. A veces la

* Un problema similar es planteado por Christopher Ricks, quien comenta que T. S. Eliot, al revisar sus ensayos, a menudo hallaba oraciones defectuosas que ya contenían palabras que señalaban la dirección del defecto (conferencia, “T. S. Eliot: A Centennial Appraisal”, Washington University, St. Louis, 2 de octubre de 1988). ¿Acaso Eliot, al redactar esas frases por primera vez, comprendía inconscientemente, como sostiene Ricks, que algo andaba errado e intercalaba esas palabras reflexivamente críticas en las oraciones?

Es posible otra explicación. Imaginemos que alguien revisa sus escritos en una habitación que contiene una pizarra con dos o tres palabras que alguien más escribió en letra grande. Estas palabras llamarían la atención, y si denotaran tipos de defectos en la escritura o la retórica, la persona que las revisara estaría sensibilizada para ver esos mismos defectos en las frases que tuviera ante sí. Cuando Eliot revisaba sus oraciones, las palabras contenidas en ellas o en oraciones adyacentes que se podían interpretar como denotativas de defectos pudieron haber conducido la atención del poeta hacia los defectos mismos, aunque originalmente no hubiera insertado esas palabras a causa de una señal inconsciente. Es difícil optar entre estas hipótesis, pues cada cual predice que se revisó un porcentaje más elevado de oraciones con palabras defectuosas que de oraciones sin ellas. Sin embargo, si existiera un criterio independiente por el cual esas oraciones fueran defectuosas o requiriesen revisión, y Eliot mismo no las revisó todas, la hipótesis de Ricks predice que un mayor porcentaje de las oraciones defectuosas contendrá más palabras denotativas que las oraciones no defectuosas, mientras que la hipótesis de la “sensibilización” predice que esos porcentajes son los mismos.

ruptura de un marco es un acto directo que viola un marco previo de expectativas que definían cuáles actos eran admisibles o permisibles, pero que excluía los actos más funcionales o efectivos. A veces la ruptura del marco es una reacción contra una ruptura previa menos deseable, un acto totalmente nuevo necesario para reparar la situación o transformarla de modo que la alteración previa e inesperada no siga sosteniéndose. Al actuar hacia los demás, nuestra ruptura puede inducirlos o forzarlos a romper también con su marco habitual. Esto puede ser desconcertante pero también puede crear nuevas oportunidades para que todas las partes escapen de las trampas y ciclos de las reacciones previsibles.

Los elementos del marco —expectativas de los demás, tradiciones culturales, patrones habituales de conducta resultantes de refuerzos pasados, reglas prácticas de comportamiento— afectan la gama de opciones que percibimos, las posibilidades descollantes, las que acuden a la mente, las que se excluyen de inmediato, incluso la idea de que haya una opción en vez de un rumbo inevitable. (En un sacrificio ajedrecístico, un jugador cede una o varias piezas valiosas sin ningún propósito proporcional inmediato, con el objeto de llegar eventualmente a una posición ganadora. El solo hecho de tener en cuenta las consecuencias de ese rumbo —pérdida de la dama, por ejemplo— habrá involucrado la ruptura del marco habitual.)

La creación en la vida forma parte de un ciclo de actividades, que se alimentan de otras y a su vez las alimentan. Vale la pena demorarse un poco en esto. La creación es alimentada por nuestras exploraciones previas y nuestras respuestas ante lo que encontramos. Se puede explorar cualquier cosa —ideas, procesos naturales, otras personas, la cultura del pasado— y la actividad de exploración tiene una estructura triple. Nos *aventuramos* para explorar nuevos fenómenos, territorios, ideas o incidentes *desde una base*, un sitio familiar, que contiene menos rasgos nuevos o inciertos para recompensar la atención concentrada, un lugar de seguridad y confort que no requiere estar alerta ante el peligro, y eventualmente *retornamos* a esta base. Quiero pensar que los seres humanos son alertas y curiosos por naturaleza; la pregunta es por qué algunas personas exploran tan poco. Aquí podemos sospechar la influencia de ciertas experiencias de la primera infancia que sofocaron su apertura natural hacia lo nuevo e interesante.

En sus exploraciones intelectuales, los filósofos valoran la osadía y la libertad respecto del provincialismo. Sin embargo, aun ellos esgrimen constantemente ciertas modalidades filosóficas: lo esencial, lo necesario, lo racional, lo normativo, lo requerido, lo objetivo, lo inteligible, lo válido, lo correcto, lo demostrable, lo justificado, lo garantizado. ¿Estas modalidades ofrecen una base conceptual a los filósofos, una zona confiable que les permite orientarse y retornar a un puerto seguro?

El filósofo Karl Popper señala que no es fácil obedecer la simple orden de “observar”. Hay una cantidad indefinida de cosas que se pueden observar; no podemos observarlas todas, así que es preciso seleccionar. Análogamente, no podemos simplemente explorar. Pero la exploración tampoco tiene la estructura de un experimento bien diseñado, una observación fija en-

tre posibilidades bien definidas. Exploramos en un lugar o dirección que consideramos fructíferos, y permitimos que las cosas se nos aproximen, dispuestos a incluirlas en categorías generales y a seguir datos o posibilidades interesantes. Llegamos a un territorio nuevo con un modelo del funcionamiento normal de las cosas, pero podemos notar cualquier desvío respecto de ese modelo y examinar los más interesantes, recogiendo nuevas observaciones.

Si algo merece una exploración, merece una respuesta. En una respuesta, una acción, emoción o juicio se adapta a la valiosa panoplia que uno encuentra, teniendo en cuenta rasgos intrincados y ensamblándolos de un modo matizado y modulado. Una respuesta difiere de una reacción. Una reacción se basa en un grupo de rasgos restringido, estándar y prefijado, y opera como una más en un número limitado de acciones prefijadas. Lo que llamamos “reacciones emocionales” encajan en esta descripción; por ejemplo, un arrebato de cólera o fastidio se concentra temporariamente en uno o pocos aspectos de una situación y se produce en forma estereotipada y fija. Una reacción es una pequeña parte de nosotros reaccionando ante una pequeña parte de la situación mediante la selección de una cantidad pequeña y prefijada de actos estereotipados. Se ha apretado el botón.

En una *respuesta* plena, una gran parte de nosotros responde a una gran parte de la situación mediante la selección de una amplia gama de actos no estereotipados. (Pequeño y grande no son delimitaciones precisas, desde luego, y los tres componentes quizá no varíen juntos.) El alcance ideal de la respuesta sería éste: todo nuestro ser responde a toda la realidad escogiendo a partir de un repertorio ilimitado que no limita de antemano el contorno o molde de nuestra respuesta.* Dos personas *se relacionan* cuando hay respuesta mutua. Una relación así definida, sin embargo, sería muy tenue; dos personas podrían favorecerse mutuamente en forma secreta y anónima, sin que ninguna de ambas supiera quién es la otra. Más habitual y fructífera es una situación de dos personas con mutuo conocimiento de que están respondiendo una a la otra. Señalemos que la respuesta no es un acto pasivo; una respuesta apta y creativa ante una situación puede constituir una intervención resuelta, aunque sintonizada con el contexto.

Pensémosnos comprometidos con una espiral de actividades: exploración, respuesta, relación, creación, y autotransformación para realizarlas de nuevo; en cada ocasión las hacemos de otro modo: es una espiral, no un ciclo. Desde luego, no se trata de actividades separables sino de aspectos que las actividades pueden poseer simultáneamente —aunque acontezcan en serie, no es preciso que sea el orden enunciado— aunque ciertas actividades tienen un aspecto predominante.

Las evaluaciones brindan meta y dirección a las actividades de esta espiral —no exploramos ni transformamos al azar sino que enfilamos hacia

* Al establecer este distingo entre reacción y respuesta, he utilizado los escritos de Vimala Thakar. Véase *Life as Yoga*, Delhi, India, Motilal Banarsidass, 1977; *Songs of Yearning*, Berkeley, 1983.

ciertas cosas— aunque el solo hecho de introducirse en la espiral puede modificar las pautas de evaluación que la dirigen. El meollo de la espiral no es un componente aislado sino la espiral misma.

Las exploraciones, respuestas y creaciones de otros nos enriquecen. En tiempos de Chaucer, la gente no sabía nada sobre Shakespeare pero no era consciente de perderse nada. Ahora cuesta imaginar un mundo donde Shakespeare, Buda, Jesús o Einstein estén ausentes, donde su ausencia pase inadvertida. ¿Qué lagunas comparables existen en la actualidad, aguardando a que las llenen? Aunque lamentemos no conocer las grandes reconfiguraciones del porvenir, nos complace saber que vendrán, y que algo queda por hacer.

La naturaleza de Dios, la naturaleza de la fe

El concepto de Dios, sostenía Descartes, especifica a Dios como el ser más perfecto posible, y otros apologistas del argumento ontológico a favor de la existencia de Dios estaban de acuerdo. Esto no precisa el concepto con toda exactitud, pero no sé si tanta exactitud es tan importante. Cuando comento el concepto de Dios o temas religiosos, una parte de mí encuentra conmovedoras estas especulaciones —o al menos fascinantes como piezas de no-ciencia ficción— mientras que otra parte, o quizá la misma, quiere desecharlas por hueras. En el siglo veinte —o en el cincuenta y siete— ¿podemos tomar en serio a Dios? Lo que circunscribe la sensibilidad religiosa en nuestra época intelectual no es la creencia —no puedo decir que yo sea creyente— sino simplemente la voluntad de contemplar la religión o a Dios como una *posibilidad*.

¿Debe Dios ser el ser más perfecto posible, como pensaba Descartes, más perfecto de todo lo que se pueda imaginar? Supongamos que no existiera un ser totalmente perfecto, sino que nuestro universo hubiera sido creado por alguien que estuviera muy alto en la escala de la perfección; entonces, siempre que no existiera otro ser más perfecto o igualmente perfecto, el creador de nuestro universo sería Dios, a pesar de su falta de perfección.

Con mayor precisión, el concepto de Dios está estructurado de este modo: Dios es 1) el ser real más perfecto, 2) que está muy alto en la escala de la perfección, con "perfección suficiente" para ser Dios, 3) cuya perfección es mucho más grande que la del ser real segundo en perfección, y 4) que en algún sentido está conectado con nuestro universo de un modo importantísimo, quizá como creador (aunque no necesariamente *ex nihilo*) o quizá de otra manera. Este es el concepto general de Dios. Las *concepciones* particulares pueden diferir, sin embargo, en las dimensiones que incluyan bajo la noción de perfección y en los puntajes que éstas reciban; también pueden diferir en el modo importante en que Dios está conectado con el mundo, y en su perspectiva de qué otra cosa existe y por ende de cuán perfecto debe ser el ser existente más perfecto.

Aunque el concepto de Dios deja amplio margen para los atributos particulares de Dios, hay un atributo que forma parte del concepto, el de su importantísima conexión con el universo. He dicho que esa conexión no significa necesariamente que Dios sea el creador de nuestro universo. He aquí algunos ejemplos, *historias* destinadas a verificar los límites del concepto. Si

un ser con perfección suficiente para ser Dios hubiera delegado la creación del mundo en un ser inferior a él, que estuviera bajo su autoridad y actuara en concordancia con su plan, pero el primero luego gobernara el mundo, directamente o mediante un intermediario bajo su autoridad que actuara en concordancia con su plan, entonces ese primer ser sería Dios, aunque no el creador del mundo, ni siquiera su gobernante directo. No sabemos bien, sin embargo, cuál es el margen admisible. ¿Cuándo una conexión con el mundo se vuelve tan tenue que deja de ser importante? Uno puede acumular variantes de las perspectivas gnósticas para sembrar confusión en cuanto a cuál de esos seres es Dios, siempre que alguno lo sea. Aun así, un ser que ha superado grandemente a todos los demás en perfección pero no ha creado nuestro universo ni está conectado con él de modo importante podría ser *un* dios, pero no Dios. Por otra parte, ser el creador del universo no es suficiente para que un ser sea Dios; consideremos una situación de ciencia ficción donde nuestro universo es creado por un adolescente que vive en otra dimensión, como equivalente de un proyecto de ciencias y arte para la escuela. Muchos otros seres estarían en posición más elevada. El concepto de Dios está integrado por las cuatro condiciones mencionadas, no sólo por la cuarta. Empero, las cuatro son suficientes. Cualquier ser que satisfaga las cuatro condiciones es Dios.*

El concepto de Dios lo pinta como mucho más perfecto que cualquier otro ser existente. ¿Siempre debe ser así o basta con que alguna vez lo fuera? Si algún otro ser ahora supera (o se aproxima) al Dios creador en perfección —porque la perfección de Dios ha decaído o la suya ha aumentado—, ¿Dios cesa de ser Dios? Sin embargo, la historia se puede complicar. Supongamos que ese segundo ser que ahora es más perfecto que Dios —¿también debe ser más perfecto de lo que Dios era?— actualmente mantiene una relación más importante con el mundo: lo gobierna, determina su destino, es su retratista artístico supremo. Uno *podría* continuar diciendo que no es Dios: el que pintó Miguel Ángel se apropió de ese título hace años. Pero también uno podría decir que se ha vuelto Dios ahora, siendo el actual dueño del título quien actualmente satisfaga las cuatro condiciones. El título no cambiaría de manos si el término Dios se aplicara no a cualquier ser que actual-

* Especificar el concepto por las tres primeras condiciones concuerda con la "realización mejor ejemplificada", un modo de estructurar un concepto que comento en mis *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981, págs. 47-58. La complejidad del concepto de Dios, y la dificultad de combinar la perspectiva citada con una teoría de los nombres propios y una visión kripkeana de los nombres y la esencia, se comentan en Emily Nozick, "The Implications of 'God' for Two Theories of Reference", tesis inédita, Harvard University, 1987; mis deliberaciones con esta autora han contribuido al desarrollo y la clarificación de las ideas que expongo aquí.

Uno podría añadir otra condición a las cuatro citadas: no sólo que Dios es el ser existente más perfecto sino que *no podría* haber un ser más perfecto que coexistiera con él (en el mismo mundo posible). Esta nueva estructuración del concepto de Dios también da margen para una perfección que, aunque mucho mayor que toda otra perfección real, no alcanza a ser total y absoluta, así que también concuerda con nuestra línea de pensamiento.

mente cumpliera las cuatro condiciones ni a aquel ser que primero las cumpliera, sino (sólo) a cualquier ser que siempre o, más concesivamente, a cualquier ser que en el pasado, presente o futuro, cumpla las condiciones, que sea de lejos el más perfecto, etcétera, teniendo en cuenta a todos los seres que hubo o habrá. (No es preciso que ese ser sea el más perfecto a cada momento, así como la persona más fuerte no tiene por que ser siempre la más fuerte.) Sin embargo, esto nos abre la posibilidad de que Dios aún tenga que aparecer, siendo la más importante conexión con el mundo la que viene en el futuro.

No procuro inventar una nueva teología o reelaborar una vieja ni de morar en un mundo de fantasía, sino de ver cuán elástico es el concepto de Dios. Como otros conceptos, éste fue modelado por gentes que presumían ciertas cosas acerca del mundo y su curso: por ejemplo, que ciertos rasgos y características se encontraban juntos y continuarían así. Ligeros desvíos en estos supuestos podrían generar nuevas e interesantes aplicaciones del concepto; empero, ante desvíos más grandes, el concepto podría desintegrarse, disolverse o ser presa de una combustión espontánea.

¿Por qué creer que existe ese ser divino? La historia del pensamiento está plagada de intentos de demostrar la existencia de Dios. Siendo difícil imaginar cómo *Dios* podría brindar una prueba convincente de su existencia, no es sorprendente que la gente haya fracasado en este intento.* Toda señal que anunciara la existencia de Dios —escritos en el cielo, una voz tonante o trucos aun más complicados— podría ser obra de la tecnología de seres avanzados de otra estrella o galaxia, y las generaciones posteriores dudarían del acontecimiento. Lo más promisorio es una señal permanente, tan encastrada en la estructura básica del universo que no podría haber sido producida por ninguno de sus habitantes, por avanzados que fueran. Por ejemplo, supongamos que la trayectoria de las partículas elementales escribiera “Dios existe” en letra cursiva y en nuestro idioma. Aun así, milenios después, otros podrían pensar que este descubrimiento científico se produjo *antes* de que esa forma escrita del lenguaje se desarrollara, con una alteración del idioma y de los documentos históricos destinada a inducir una posterior creencia religiosa.

¿Cómo sería entonces una señal efectiva? La comprensión del mensaje no debería depender de razonamientos complejos y alambicados que indujeran fácilmente al error. La gente no podría entenderlos, o desconfiaría si

* Este párrafo y el siguiente están tomados de mi “God: A Story”, *Moment*, enero-febrero 1978. Algunas personas sostienen que una prueba convincente podría “arrebatarlos el libre albedrío” para creer en Dios, y por eso Dios no la ha ofrecido y ha impedido que la gente la formule. (¿Pero por qué no es igualmente importante el libre albedrío para creer que $2 + 2 = 4$?) Sin embargo, me parece una posición poco rigurosa; si esa prueba se hubiera formulado o hallado, ¿estas mismas personas alegarían que atenta contra el libre albedrío? Más aun, supongamos que tenemos libre albedrío para ser racionales; aun si la prueba existiera, la gente podría optar libremente por no ser racional y por ende no dejarse convencer por argumentaciones de ese tipo.

entendiera. Para solucionar el problema de que todo se puede interpretar de varias maneras, la señal debería demostrar su significado en forma natural y potente, sin depender de las convenciones ni artificios de un idioma. La señal tendría que portar un mensaje relacionado inequívocamente con Dios; su significado fulguraría. Así, la señal misma sería un análogo de Dios; tendría que exhibir análogos de al menos algunas propiedades de Dios o sus relaciones con la gente. Al poseer algunas de las propiedades a que alude y al ser parte ejemplificadora de su mensaje, la señal sería un símbolo de Dios. Como objeto que simboliza a Dios, tendría que suscitar respeto, no incitar a la gente a merodear en torno de él, a cortarlo y analizarlo en laboratorios, ni a tratar de dominarlo; lo mejor sería que fuera inalcanzable. Para la gente que aún no posee el concepto de Dios, sería una ayuda que el símbolo también *diera* a la gente la idea, para que supiera qué simboliza el símbolo. Una señal perfecta debería estar espectacularmente presente y ser imposible de pasar por alto. Debería capturar la atención y ser accesible mediante varias modalidades sensoriales; nadie debería tener que aceptarlo basándose en lo que dicen otros. Debería durar para siempre, o al menos mientras dure la gente, pero no estar constantemente presente, para que se repare en él una y otra vez. Nadie tendría que ser historiador para saber que el mensaje llegó. La señal debería ser un objeto poderoso que desempeñara un papel crucial en la vida de las personas. Para congeniar con el hecho de que Dios es fuente de la creación o mantiene con ella una relación de importancia crucial, toda la vida en la tierra debería depender (en forma mediata) de la señal y centrarse en torno de ella. Si hubiera algún objeto que fuera la fuente de energía de toda la vida en la tierra, que dominara el cielo con su resplandor, cuya existencia no pudiera ser puesta en duda, que no se pudiera tratar con indiferencia ni paternalismo, un objeto en torno del cual girara la existencia de la gente, que irradiara una tremenda cantidad de energía, de la cual sólo una pequeña fracción llegara a la gente, un objeto bajo el cual la gente caminaría constantemente sintiendo su enorme poder, un objeto que no se pudiera mirar directamente pero no oprimiese a la gente sino que le mostrara que puede coexistir con un poder deslumbrante, un objeto abrumadoramente poderoso que entibiara e iluminara el camino, uno del cual dependieran los ritmos corporales cotidianos, si este objeto brindara energía para todos los procesos vitales de la tierra y también para el comienzo de la vida, si fuera deslumbrantemente espectacular y bello, si sirviera para dar la idea misma de Dios a algunas culturas que carecieran del concepto, si fuera inmenso y también similar a miles de millones de objetos diseminados por el universo, de modo que no pudo haber sido creado por seres avanzados de otra galaxia ni por ningún ser inferior al creador del universo, sería un mensaje adecuado para anunciar la existencia de Dios.

Desde luego, aquí estoy jugando un poco. El sol existe, es tan buen anuncio permanente como el que se podría imaginar o diseñar, pero no ha servido para demostrar la existencia de Dios, aunque encararlo como una señal nos brinda una explicación unificada de por qué todas las propieda-

des enumeradas confluyen en *un* objeto. Si nos cuesta imaginar que Dios pudiera brindar *algo* que fuera prueba convincente y permanente de su existencia, ¿cómo podríamos nosotros ser capaces de ello?*

Uno podría creer en la existencia de una realidad más profunda y divina, basándose en la fe. Decir que alguien cree algo por fe señala las razones por las cuales ha llegado a creer (o sigue creyendo); por ejemplo, no es por las pruebas o por las enseñanzas paternas o tradicionales. El camino de la fe hacia la creencia es el siguiente. Hay un encuentro con algo muy real —una persona existente, una persona ficticia, una parte de la naturaleza, un libro u obra de arte, una parte de nuestro ser— y esta cosa posee cualidades extraordinarias que insinúan lo divino mediante cualidades que lo divino poseería: estas cualidades extraordinarias nos tocan profundamente, abriéndonos el corazón de tal modo que nos sentimos en contacto con una manifestación específica de lo divino, pues posee alguna forma de las cualidades divinas en grandísima medida.

Podríamos decir que la fe está justificada, o al menos que no carece de justificación, cuando se puede establecer un *paralelo*, mediante un argumento plausible, con la mejor explicación, diciendo que la cosa encontrada posee ciertas cualidades, y que la mejor explicación para esto es su existencia como manifestación de lo divino, que en sí mismo posee alguna forma intensificada de esas cualidades. Sin embargo, la persona que cree por fe no lo hace por haber realizado estas inferencias; su creencia surge directamente del contacto de su ser con algo que lo conmovió.

Tal vez esta fe sea una fe *en uno mismo* y sus propias respuestas, una fe que no sería tan profundamente tocada por algo a menos que *fuera* una manifestación de lo divino. Así uno poseería la creencia de que lo divino existe —pues de lo contrario no se manifestaría— pero la fe inicialmente no sería una fe en *ello* sino en nuestras respuestas positivas *más profundas*. No tener la creencia sería desconfiar de nuestras respuestas más profundas y así implicaría una significativa alienación respecto de sí mismo. Sin embargo, podría ser que la respuesta inicial más profunda de una persona, aquella en la cual la persona confía, sea en sí misma fe y confianza en algo que encontró. En ese caso sería fe en algo y no confianza en uno mismo y en las respuestas más profundas de uno mismo, es decir, confianza en la propia fe que depositamos en la cosa encontrada.[†]

* Sería una ayuda si Dios fuera infinito en algunos aspectos —la estructura del concepto de Dios no lo requiere— y nosotros tuviéramos capacidad para experimentar o reconocer lo infinito. Sin embargo, podría ser un ser o realidad inferior, aunque aun infinita, el que encontrara esta capacidad; empero, aun esto podría servir para apuntar en cierta medida hacia Dios. Una dificultad más seria es que nuestra capacidad experiencial quizá no sirviera para distinguir lo infinito de lo finito y lo muy vasto, o que esa capacidad detectara en cambio algún aspecto infinito de nosotros mismos, tal vez esa capacidad misma, sin indicar nada más profundo. Sería irónico poseer la capacidad de detectar lo infinito y que ésa fuera la única cosa infinita a descubrir.

† Algunos sostendrían que confían en su tradición religiosa, no en sí mismos ni en su respuesta. Sin embargo, una vez que notamos que las personas de otras culturas confían igualmente en su tradición cultural, y una vez que inferimos que si hubiéramos nacido en esas otras

Por cierto, es posible una fe en sí mismo inferior a ésta, una fe que no nos llevaría hasta una creencia en lo divino, la fe en que nada nos tocaría tan profundamente ni nos daría una experiencia tan profunda sin ser ella misma al menos igualmente profunda. Sin embargo, esto se concentra sólo en el grado de hondura y realidad de la experiencia, desconfiando de su contenido. Si existiera un ser o reino divino que no fuera directamente perceptible por los sentidos, ¿de qué otro modo lo conoceríamos salvo abriéndonos a él, permitiendo que nos tocara profundamente?

No es que Dios (o alguna otra concepción de realidad profunda) se introduzca como hipótesis necesaria para explicar experiencias especiales. Más bien *confiamos* en esas experiencias. Nuestra conexión fundamental con el mundo no es *explicativa*, sino de relación y confianza. La existencia del argumento paralelo a la mejor explicación, sin embargo, socava esos argumentos reduccionistas que de lo contrario socavarían nuestra confianza en nuestras experiencias más profundas y en lo que parecen mostrar; el razonamiento sirve para indicar que la fe no es irracional. Comparemos esto con el amor romántico, causado a través del encuentro, no determinado por razones, y sin embargo (se podrían introducir razones para demostrarlo) no irracional. (Otra perspectiva de la fe concedería que es irracional en sentido *estrecho*, pues ninguna de las razones que actualmente conocemos lo respalda, pero será respaldada por una clase de razón aún por descubrirse —¿por qué pensamos que ya conocemos todas las razones que existen?— y por ende esa fe es racional en un sentido más amplio que toma en cuenta todas las buenas razones que hay y habrá, atemporalmente.)

Aun así, parece haber una diferencia entre confiar en nuestra experiencia —en el sentido de no repudiarla, considerarla extremadamente valiosa y permitir que modele nuestra vida— y sostener que ella revela otra realidad existente. Negar esa afirmación de existencia, empero, socavaría la confianza en el valor y la significación de la experiencia, así rebajándola.

circunstancias habríamos depositado igual confianza en esas otras creencias, es difícil conservar la misma confianza en nosotros. Supongamos que la confianza, pues, no se deposita en nuestra tradición sino en nuestra respuesta más profunda ante esa tradición, de la cual surge una confianza en esa tradición. Surge una pregunta paralela: si nos hubieran criado en otra tradición, ¿habríamos tenido un encuentro igualmente profundo con facetas de esa tradición, conduciendo a una confianza igualmente profunda en esas experiencias? Sin embargo, no es imposible retener la confianza en nuestra respuesta real a una tradición si comprendemos que habríamos tenido respuestas igualmente conmovedoras en otras circunstancias. El amor por una pareja no se erosiona al comprender que en otras circunstancias —no haber conocido nunca a nuestra pareja actual, por ejemplo— habríamos amado a otra persona. Sin embargo, ese amor no pretende poseer una verdad acerca del mundo, y parece que dicha pretensión quedaría socavada al comprender que otras pretensiones de verdad habrían surgido con igual fuerza en otras circunstancias, a menos que exista un criterio neutro para calificar de poco confiables esas otras circunstancias. Análogamente, quienes hablan de un “salto de fe” podrían temer que en otras circunstancias hubieran dado ese salto, pero en otra dirección. Sin embargo, la confianza en uno mismo y en las propias respuestas no cae ante similares consideraciones cuando estas respuestas no derivan de nuestros prejuicios ni los refuerzan, sino que en cambio rompen con nuestro marco.

¿Por qué no, entonces, simplemente suspender el juicio? Pero esto también restringiría el pleno poder de la experiencia para modelar una vida; y una afirmación, no una mera suspensión del juicio, puede ser un componente importante de esa vida modelada.

Esta afirmación y confianza en nuestras experiencias más profundas no equivale a un dogmatismo que sostuviera que dichas experiencias son infalibles. Experiencias aun más profundas podrían socavar éstas o mostrar algo diferente. La fe puede pues investigar, guiando nuevas indagaciones sobre la gama y validez de las experiencias. La afirmación puede ser entusiasta y sin embargo tentativa, abierta a ser superada. Una confianza en nuestras experiencias más profundas guía nuestra vida e indagación; no es algo que se pueda exigir también a los demás.

La sacralidad de la vida cotidiana

Cada fragmento de la realidad, decían los trascendentalistas, cuando se encara y se experimenta apropiadamente, representa y contiene la totalidad. Asimismo, las tradiciones religiosas no siempre entienden que la sacralidad se aparta de la vida y las preocupaciones cotidianas. En la tradición judía, los 613 mandamientos, o *mitzvot*, elevan y santifican cada fragmento de la vida tal como las personas que los siguen se creen santificadas por haberlos recibido. La tradición budista, no sólo en su aspecto Zen, introduce la actitud meditativa de atención total y concentración en todas las actividades. La sacralidad no tiene por qué ser una esfera aparte. También está la sacralidad de la vida cotidiana.

¿Con cuánta profundidad respondemos a las cosas cotidianas de nuestra vida, por ejemplo a las necesidades comunes? En general, absorbemos comida y aire, comemos y respiramos, sin especial atención. ¿Cómo difieren estas actividades cuando nos consagramos a ellas? ¿Son deseables estas diferencias?

Comer es una relación íntima. Introducimos trozos de realidad externa dentro de nosotros; los tragamos, incorporándolos a nuestra propia configuración, nuestro ser corporal de carne y hueso. Es notable que transformemos parte de la realidad externa en nuestra propia sustancia. Al comer estamos menos separados del mundo. El mundo entra en nosotros; se transforma en nosotros. Estamos constituidos por porciones del mundo.

Esto plantea interrogantes cruciales. ¿Es seguro absorber el mundo? ¿Cómo llegamos a confiar en él o averiguar esto? ¿El mundo se interesa en nosotros tanto como para alimentarnos? Al formular el problema de la inducción, David Hume preguntaba, como ejemplo, si podemos saber que el pan, que nos nutrió en el pasado, continuará nutriéndonos. El ejemplo favorito de inducción de Bertrand Russell era si podemos saber que el sol despuntará mañana. (También hablaba de un pollo: la persona que todas las mañanas lo alimentaba esta mañana viene a matarlo.) ¿Es un accidente que el problema de la inducción se exprese como una preocupación por la pérdida: de la nutrición, de la tibieza y la luz, de la seguridad?

Comer con alguien puede ser un modo profundo de sociabilidad —los romanos se ofendían porque los hebreos no compartían con ellos sus comidas—, un modo de compartir la nutrición y la incorporación del mundo a nuestro interior, además de compartir texturas, sabores, conversación y

tiempo. El contacto y la intimidad medran cuando nuestros límites físicos normales se relajan para absorber algo; no es accidental que nos citemos para comer. La afectuosa preparación de la comida, la belleza visual que presenta, la sensualidad en el comer, el compartir diariamente esas comidas en ocio y cariño, todo ello puede constituir un modo de afectuosa unión para una pareja romántica, un modo de que uno o ambos creen una parte del mundo que atesoran. (Para gran parte de la gente del mundo, el hecho básico de la comida es que resulta difícil o imposible de encontrar. Deberíamos recordar los estragos biológicos y personales que esto causa, aun mientras estudiamos la significación social y simbólica de la comida cuando es abundante.)

Comer también tiene un aspecto individual, no social. ¿Cuál es su característica cuando es una actividad atenta en vez de indiferente o estéticamente distante? Primero, la conciencia se concentra en la actividad de ingerir la comida, no simplemente en sus cualidades. Recibimos la comida en la antesala de la boca y la saludamos. La sondeamos y exploramos, la rodeamos, la impregnamos con jugos, la apretamos con la lengua contra el paladar, a lo largo de ese duro puente que está encima de los dientes, la sometemos a succión y presión, la movemos. Conocemos plenamente su textura; no tiene secretos ni partes ocultas. Jugamos con la comida, entablamos amistad con ella, la acogemos.

También nos abrimos al carácter específico de la comida, al sabor y la textura, y así a la cualidad interior de la sustancia. Quiero hablar de la pureza y dignidad de una manzana, la alegría explosiva y la sexualidad de una fresa. (En otro tiempo esto me habría resultado ridículamente rebuscado.) No he probado tantas comidas, pero las veces que lo hice parecía ser un modo de conocerlas en su esencia interior.* Hay una historia budista acerca de un hombre que, huyendo de un tigre, se cuelga de una liana sobre un precipicio y ve a otro tigre aguardando abajo; entonces dos ratones comienzan a roer la liana. Ve una fresa cerca de él y con una mano libre la coge para comerla. “¡Qué dulce sabía!”. Nos preguntamos cómo el hombre pudo haber respondido así a la fresa en esa situación. Lo hizo porque saboreó la fresa y la conoció. Nada sabemos —la historia no lo aclara— sobre su conocimiento del tigre.

Sobre la base de un pequeñísimo ejemplo, creo que muchas comidas nos abren su esencia de esta manera y nos enseñan. No sé si los platos complicados pueden brindarnos ese conocimiento, así que soy escéptico acerca

* En realidad soy bastante ignorante en esto, pues sólo he realizado algunos experimentos. Mi única excusa para comunicar este limitado conocimiento y mis especulaciones es que no los encuentro impresos en ninguna otra parte. Sin embargo, la literatura de meditación budista es relevante, especialmente en la tradición Vipassana. Entre los métodos para alcanzar la iluminación, la tradición oriental incluye estos dos: “Cuando comas o bebas, transfórmate en el sabor de la comida o bebida, y llénate”; “Sorbe algo y transfórmate en el acto de sorber”. (Véase Paul Reps, *Zen Flesh, Zen Bones*, Nueva York, Anchor Books, ítems 47 y 52 de la sección “Centering”.)

del supuesto de la pregunta de Brillat-Savarin a Adán: "Si te arruinaste por una manzana, ¿qué no habrías hecho por un pavo trufado?". Un creador de un plato original que impartiera nuevas lecciones sería un creador significativo. Aunque no creo que el mundo haya sido poblado con estas sustancias para nuestro beneficio y educación, vale la pena preguntarse cómo estas comidas han llegado a tener esencias tan asombrosas. Sería bonito pensar que al conocerlas e incorporar sustancias a nuestra carne las elevamos a un plano más elevado del ser y así las beneficiamos a su vez. (¿Podría la carne animal, aunque no el animal mismo, ser beneficiada por su incorporación y transformación en las carnes de un ser dotado con mayor conciencia?)

Comer conscientemente también induce emociones poderosas: el mundo como lugar nutricional; uno como digno de esa nutrición, excitación y contacto primario con la madre nutricia; la seguridad de estar a sus anchas en el mundo, la conexión con otras formas de vida, la gratitud —añadirá el religioso— por los frutos de la creación.

La boca es un ámbito versátil donde se sitúan el comer, el hablar, el besar, el morder y (en conjunción con la cavidad nasal) el respirar. Quizá los primeros cuatro puedan llevar una carga emocional, ¿pero acaso la respiración no es simple y automática? Cuando uno presta atención a la respiración, sin embargo, nota que es un proceso pleno y rico. Las técnicas orientales de meditación recomiendan "seguir el aliento", concentrarse en la inhalación, la pausa, la exhalación, la pausa antes de la próxima inhalación, y así sucesivamente, repitiendo el ciclo. Uno también puede modificar el ritmo, prolongando la exhalación en un proceso constante y lento, conteniendo el aliento después de la inhalación. Notablemente, esas sencillas técnicas de respiración alteran la naturaleza de nuestra conciencia, en parte por transformarse en foco de la conciencia, llevándola a un punto donde no hay distracciones y se aplacan otros pensamientos. En parte, también, los cambios de conciencia podrían ser resultados fisiológicos inmediatos de alteraciones en el modo de respirar. Aun así, también hay cambios producidos por el hecho de que la atención se concentra en el respirar. El respirar, como el comer, es una conexión directa con el mundo externo, un traerlo dentro de uno. Involucra cambios inmediatos en el cuerpo, por ejemplo, en el tamaño de la cavidad pectoral y el vientre. Percibir nuestro ser físico como un fuelle que hace entrar y salir el aire, ensanchándose y contrayéndose en una relación recíproca con el espacio exterior, ser un contenedor de espacio dentro de un espacio más grande, a veces sin poder distinguir entre el aliento contenido y el aliento exhalado hasta ver qué ocurre a continuación, todo esto nos hace sentir menos encerrados dentro de límites definidos como una entidad aparte. Respirar el mundo, incluso sentir que uno es respirado por él, puede constituir una profunda experiencia de comunión con el resto de la existencia. Dentro de la respiración meditativa, las emociones también se pueden controlar y evaluar con mayor facilidad: no se limitan a agobiarnos para producir efectos no mediados.

Más aun, una atención prolongada al respirar, como en la práctica meditativa que "sigue el aliento", siguiendo el ascenso y descenso del pecho y

del diafragma, puede desarrollar la atención de tal modo que se vuelve ágil y concentrada, libre de divagaciones, capaz de fijarse indefinidamente en un objeto, y esta concentración en la respiración también se puede entrelazar con actividades cotidianas, lo cual agudiza la atención a todo lo que caiga dentro de los intersticios de la respiración observada. Uno puede situar cosas o emociones externas, en caso de temor o de estrés, dentro del tranquilo y tranquilizador enrejado de esta respiración atenta, y dentro de esta estructura observada también se manifiestan ritmos corporales más sutiles que a la vez se pueden atender y seguir, formando otro enrejado del cual podemos partir para llegar a más profundidad aun.

Comer y respirar de este modo intenso y meditativo la mayor parte del tiempo no serviría para reconocer la naturalidad relajada y sencilla que pueden poseer estas actividades, pero parece importante hacerlo al menos a veces y llevar con nosotros las lecciones aprendidas, regresando en ocasiones para confirmar estas lecciones o aprender otras nuevas.

La atención también se puede concentrar en otras cosas, internas o externas. El sol se puede experimentar como fuente directa de luz y calor, y (con la ayuda de nuestros otros conocimientos) como principal fuente de energía para todos los procesos vitales de la tierra. Nuestro cuerpo y sus movimientos también pueden ser objeto de concentración.

Los objetos más vulgares reservan sorpresas para la conciencia atenta. Las sillas, las mesas, los coches, las casas, los papeles rasgados, los objetos diseminados, todos aguardan pacientemente en su sitio. Un objeto desplazado o mal puesto a propósito también aguarda con paciencia. Es como si ser una entidad, cualquier clase de entidad, tuviera su propia cualidad descollante, y nosotros podemos ser conscientes de esa cualidad, su mero hecho de ser. Todo está bien tal como está, pero también todo está a la expectativa. ¿Se aguarda un grandioso acontecimiento, hay algo que debemos hacer aparte de simplemente conocer entidades? (¿Estos objetos dignificados aguardan allí para ser amados?)

Aun así, demorarse en estos asuntos y describir estos detalles puede parecer “demasiado exquisito”. No obstante, sería una vergüenza pasar por la vida sin reparar en lo que la vida y el mundo contienen y revelan, como alguien que atravesara sordamente habitaciones donde se ejecuta una música espléndida. Tal vez, a fin de cuentas, haya una razón por la cual tenemos cuerpos.

Sacralidad significa entablar una relación especial e íntima con lo divino. Responder a las cosas sacras en cuanto sacras también puede ponernos en una relación especial con ellas. Ver la vida cotidiana como sagrada es ver el mundo y su contenido como infinitamente receptor de nuestras actividades de exploración, respuesta, relación y creación, como un ámbito que recompensará ampliamente estas actividades por lejos que lleguen, ora las realice un individuo, ora la humanidad toda en el curso de su historia.

La sexualidad

El modo más intenso de relacionarse con otra persona es lo sexual. Nada concentra tanto la mente, observó el doctor Johnson, como la perspectiva de ser colgado. Es decir, nada excepto la excitación sexual: tensión creciente, incertidumbre acerca de lo que ocurrirá a continuación, alivios ocasionales, sorpresas súbitas, peligros y riesgos, todo en una secuencia de emoción agudizada y tensión en busca de resolución. Un patrón similar de excitación se produce hacia el final de las competencias atléticas muy parejas o de las películas de suspenso. No digo que la excitación de estas actividades sea encubiertamente sexual. Pero lo sexual constituye un paradigma tan preponderante del patrón general de excitación que es posible que estos casos también incluyan reverberaciones sexuales. Sin embargo, sólo en el sexo esa intensa excitación se comparte con su objeto y su causa.

El sexo no es sólo cuestión de fuerza friccional. La excitación depende en gran medida de cómo interpretamos la situación y cómo percibimos la conexión con el otro. Aun en las fantasías masturbatorias, las personas evocan sus actos con otros; no se excitan pensando en sí mismas o en sí mismas masturbándose mientras piensan en sí mismas. Lo excitante es interpersonal: cómo nos ve el otro, que actitud evidencian los actos. Cierta grado de incertidumbre aumenta la excitación. Así como es difícil hacerse cosquillas a sí mismo, el sexo es mejor con una pareja del otro lado. (¿Lo crucial es la otra persona o la incertidumbre?)

El sexo retiene la atención. Si se permite que la mente se aleje de la situación sexual inmediata, es sólo hacia otras fantasías sexuales. Estar pensando en el próximo automóvil que compraremos delataría cierta indiferencia. El foco de la atención está en cómo nos tocan y qué sentimos, en cómo tocamos y qué siente la otra persona.

A veces nos concentramos en los movimientos más diminutos, el más delicado roce de un cabello, el lento avance de los dedos, las uñas o la lengua sobre la piel, el mínimo cambio o pausa. Nos demoramos en esos momentos y esperamos lo que sucederá a continuación. Nuestra atención alcanza aquí su máxima agudeza; reparamos en el menor cambio de presión, movimiento o ángulo. Y es excitante saber que otro sintoniza nuestras sensaciones con igual intensidad. La delicadeza de movimientos y la respuesta de una pareja puede mostrar conocimiento de nuestro placer e interés en los detalles. Lograr que nuestros placeres sean conocidos y aceptados, demo-

rarse en ellos cuanto querramos sin lanzarnos a otra etapa u otra excitación, recibir permiso e invitación de otro para demorarnos allí y jugar juntos —¿acaso existe el sexo demasiado lento?— y que así nos digan que merecemos placer y somos dignos de él, puede provocar un profundo suspiro.

No sólo se despiertan y exploran sensible y delicadamente viejos placeres, sino que uno desea seguirlos hacia algo nuevo, en las manos, la lengua y los dientes de alguien que ha demostrado afecto y conocimiento con sus caricias.

No es sorprendente que en el sexo se despierten y se expresen emociones profundas. La confianza que supone mostrar nuestros placeres, la vulnerabilidad al dejar que otro los brinde y los guíe, incluyendo placeres con reverberaciones infantiles, edípicas o anales, no es fácil de obtener.

El sexo no es sólo delicadeza de conocimiento y respuesta al placer matizado. La narrativa que allí comienza, y a veces retorna, también se desplaza hacia actos más fuertes y menos calibrados, no tanto el turnarse en la atención hacia los placeres del otro sino una espiral de excitaciones más fuertes y amplias, el desplazamiento desde lo adulto (o lo infantil) hacia lo animal. Las pasiones y movimientos se vuelven más feroces y menos controlados, más bruscos o más automáticamente rítmicos, el foco pasa de la carne a los huesos, los gemidos y suspiros se tornan gritos, jadeos, rugidos, las bocas pasan de la lengua y los labios a los dientes y los mordiscos, temas de poder, dominación y furia emergen para ser curados en la ternura y para emerger una vez más en ciclos cada vez más arrasadores.

En el ámbito del sexo se expresan nuestras emociones más fuertes, que no siempre son tiernas y cariñosas, aunque a menudo lo sean. Esas emociones fuertes suscitan emociones igualmente fuertes, excitadas y excitantes, por respuesta. Los amantes ven expresadas, y también refrenadas, sus emociones más primitivas. En el sexo no sólo se conoce más hondamente a la otra persona. Uno se conoce mejor al experimentar aquello de que es capaz: pasión, amor, agresión, vulnerabilidad, dominación, travesura, placer infantil, alegría. La profundidad del relajamiento posterior es una medida de la plenitud y hondura de la experiencia compartida, y una parte de ella.

El reino del sexo es o puede ser inagotable. No hay límite para lo que se puede aprender y sentir en el sexo; el único límite es la sensibilidad o capacidad de respuesta, creatividad u osadía de los amantes. Siempre hay nuevas profundidades —y nuevas superficies— para explorar.

El único lema es experimentar atentamente: reparar en lo que excita, seguir el placer del otro, fomentarlo, jugar con variaciones, con presiones más fuertes o delicadas, en lugares cercanos. La inteligencia también ayuda, al notar si lo que excita encaja en un patrón o fantasía más grande, al verificar esa hipótesis y luego, mediante actos y palabras congruentes, a veces ambiguas, al alentarlos. A través de la nueva experimentación uno puede soslayar los placeres rutinarios o previsibles. Qué grato que la libertad, la apertura, la creatividad, la osadía y la inteligencia —rasgos no siempre recompensados en el mundo— rindan frutos tan dulces en la intimidad.

El sexo es también un modo de comunicación, una manera de decir o

mostrar algo en forma más reveladora de lo que pueden indicar las palabras. Empero, aunque las acciones sexuales hablan con mayor elocuencia que las palabras, también se pueden realzar mediante palabras, palabras que nombran nuestro placer o conducen a una mayor intensidad, palabras que narran una fantasía o insinúan fantasías excitantes que resulta embarazoso describir.

Como los músicos en la improvisación jazzística, los amantes entablan un diálogo, en parte preparado, en parte improvisado, donde cada cual responde atentamente a las declaraciones de los movimientos corporales del otro. Estas declaraciones pueden aludir a nuestro sí-mismo y nuestros placeres, a los de nuestra pareja, o a los de ambos juntos, o a lo que uno quisiera que hiciera el otro. Aunque no lo haga en otros aspectos de la vida, en el sexo la gente frecuente e inconscientemente hace a otros lo que desearía que otros le hicieran. Mediante la posición, la intensidad, el ritmo o la dirección de sus presiones y movimientos, constantemente envía señales, a menudo sin notarlo, sobre lo que desea recibir. En muchos sentidos, también, algunas partes del cuerpo pueden representar otras, así que lo que sucede en la boca o la oreja (o la palma, la axila, los dedos, los pies o los huesos) puede simbolizar intrincadamente hechos concordantes de otras zonas en una excitación coordinada.

En las conversaciones verbales, las personas hablan con diversas voces, diversas ideas, sobre diversos temas. En la conversación sexual, también, cada cual tiene su propia voz. Y no escasean las cosas nuevas que dos personas pueden decir, ni las cosas viejas que se pueden decir o evocar de nuevos modos. Hablar de *conversaciones* no significa decir que el único propósito del sexo (al margen de la reproducción) sea la comunicación. También hay excitación y placer corporal, deseados por sí mismos. Pero ellos también forman parte importante de la conversación, pues a través de la excitación placentera y la apertura a ella otras potentes emociones logran expresión y representación en el ámbito sexual.

En este ámbito, todo lo personal se puede expresar, explorar, simbolizar e intensificar. En la intimidad, dejamos que otro ingrese en los límites que normalmente mantenemos en torno de nosotros, límites marcados por el atuendo y el autocontrol. A través de las capas de defensas y rostros públicos, permitimos que otro vea un sí-mismo más vulnerable o apasionado. Nada es más íntimo que mostrar a otro nuestro placer físico, quizá porque aprendimos que teníamos que esconderlo aun (o quizás especialmente) de nuestros padres. Una vez atravesados los límites, son posibles nuevas intimidades, como la especial conversación que nuevos amantes pueden tener en el lecho después del sexo. (¿Tal vez han practicado el sexo en parte para entablar esa conversación relajada?)

¿Hay un conflicto entre el deseo de excitación sexual, incluido el orgasmo, y el conocimiento más profundo de nuestro amante y nosotros? Una precipitación hacia una excitación inmediatamente mayor, un foco en todo lo demás sólo como medio para el orgasmo, se interpondría en el camino para abrirse profundamente a otro y conocerlo. Cada cosa en el momento

oportuno. La excitación más intensa también puede ser una ruta hacia la profundidad; la gente no quedaría tan conmocionada por el sexo, tan apabullada por lo que a veces ocurre, si sus honduras hubieran permanecido intactas.

Excitante en sí mismo, el orgasmo también indica a nuestra pareja cuán complacidos estamos con ella. Cuando cobra una forma más profunda, cuando nos permitimos perder totalmente el control, entregándonos por completo, mostramos al otro, y a nosotros mismos, en qué medida el otro ejerce poder sobre nosotros y en qué medida nos sentimos cómodos en ese desamparo.

Complacer a otro es más grato cuando es un logro, un desafío superable. En consecuencia, un orgasmo es menos satisfactorio para el amante generoso cuando llega demasiado tarde o demasiado temprano. Demasiado tarde, no es un logro; demasiado tarde y con esfuerzo, declara que el amante no es suficientemente excitante ni placentero. El secreto del éxito en el orgasmo, como en la comedia, es el momento oportuno.

El orgasmo no es sólo una experiencia excitante sino una declaración sobre la pareja, y la conexión con la pareja; anuncia que la pareja nos satisface. Por eso los amantes se interesan en que ocurra. Aquí también podemos comprender la fuerza unificadora de un orgasmo simultáneo, de sentir el placer más intenso con y desde la otra persona en el mismo momento en que nos indican y muestran que la complacemos intensamente.

Otras declaraciones atañen menos a la persona entera que a las partes. Se puede lograr que el pene sea bien acogido en la vagina; se lo puede besar con afecto y sin prisa; se lo puede hacer sentir nutricio; puede constituir un deleite en sí mismo; en momentos más exaltados, su fantasía es casi ser adorado. Análogamente, la dulzura y el poder de la vagina se pueden reconocer por sí mismos, mediante tiernos besos, un largo conocimiento, una demora en los recovecos más diminutos y emitiendo los sonidos que esto exige. Conocer el cuerpo de un amante, mediar en la energía especial de sus partes sin precipitarse hacia ninguna otra parte, también es una declaración para la pareja.

Al contrario de hacer el amor, que puede ser simétrico, tierno y alternado, lo que podríamos llamar (sin denigración alguna) "follar" contiene por lo menos una etapa donde el varón exhibe su poder y su fuerza. No es preciso que esto sea agresivo, pérfido ni dominante, aunque quizás estadísticamente tienda hacia eso. Tal vez el varón simplemente esté mostrando a la mujer su poder, fuerza e incluso ferocidad, para granjearse su apreciación. Al exhibir su condición de fiera, con la saña de un león o un tigre, gruñendo, rugiendo, mordiendo, muestra (en forma contenida) su fuerza protectora. Pero no es preciso que esta exhibición de fuerza sea asimétrica. La mujer puede responder (e iniciar) con su propia ferocidad; con rezongos, jadeos, raspones, gruñidos, mordiscos, ella también muestra su capacidad para contener y domar la ferocidad del varón. Es aun más difícil establecer acertadamente los asuntos más delicados, el modo especial en que una mujer puede en algún momento entregarse al amante.

En la intimidad sexual, admitimos al otro dentro de nuestros límites o los hacemos más permeables, mostrando nuestras pasiones, capacidades, fantasías y excitaciones, y respondiendo a las del otro. Podríamos representar la intimidad sexual como dos círculos que se superponen con líneas punteadas. Hay límites entre los amantes, pero son permeables, fluctuantes. Por ende, podemos comprender el sentimiento oceánico, la sensación de fusión, que a veces se produce en una experiencia sexual intensa. Esto no se debe simplemente a la excitación dirigida hacia el otro; resulta de no consagrar energía a mantener los límites habituales. (En momentos culminantes, ¿los límites caen o se vuelven selectivamente permeables, eliminados sólo ante esa persona?)

Mucho de lo que he dicho hasta ahora podría aplicarse a encuentros sexuales únicos, pero una vida sexual tiene sus continuidades especiales en el tiempo. Está la permanencia conjunta durante un día entero o varios, con repetidas y variadas intimidades y conocimientos, apenas abandonando la presencia del otro, con los conocimientos y sensaciones más frescos en la memoria como trampolín para nuevas exploraciones. Están los encuentros repetidos de amantes que apenas pueden contener su mutua voracidad. Hay relaciones más plenas y duraderas de intimidad y amor, que realzan la excitación, la hondura y la dulzura de la unión sexual y son realzadas por ella.

No sólo en el sexo se puede explorar toda la gama de emociones, conociendo profundamente a nuestra pareja y a nosotros mismos, no sólo podemos llegar a conocernos ambos en la unión, persiguiendo el apremio de unirnos o fundirnos con el otro y hallar la alegría física de trascender el sí-mismo, no sólo el sexo (heterosexual) es capaz de generar una nueva vida que infunde más significación psicológica al acto mismo —quizás especialmente importante para las mujeres, que pueden transformarse en portadoras de vida, con toda su significación simbólica— sino que en el sexo uno puede emprender una exploración metafísica, conociendo el cuerpo y la persona de otro como un mapa o microcosmos de la realidad más profunda, una clave de su naturaleza y propósito.

El vínculo del amor

El fenómeno general del amor abarca el amor romántico, el amor de un padre por su hijo, el amor por nuestro país y otros. Lo común a todos los casos es que nuestro bienestar está ligado al de alguien o algo que amamos. Cuando algo malo le ocurre a un amigo, sentimos pena por él; cuando le ocurre algo bueno, nos sentimos felices. Pero cuando algo malo le pasa a alguien que amamos, también nos pasa algo malo *a nosotros*. (No tiene por qué ser exactamente la misma cosa mala. Y no quiero decir que uno no pueda amar a un amigo.) Si una persona amada es lastimada o humillada, nos sentimos lastimados; si algo maravilloso le ocurre, sentimos júbilo. Mas no todas las gratificaciones de las preferencias de una persona amada nos hacen sentir mejor; no sólo están en juego sus preferencias, sino su bienestar. (¿Su bienestar según la percepción de quién, la suya o la nuestra?) Cuando el amor no está presente, los cambios en el bienestar de otras personas no suelen cambiar el nuestro. Nos conmovemos cuando otros sufren hambruna y hacemos donaciones para ayudar; nos puede preocupar ese mal trance, pero no necesariamente nos sentimos en peor situación.

Esta extensión de nuestro bienestar (o malestar) es lo que signa las diferentes clases de amor: el amor por los hijos, el amor por los padres, el amor por nuestro pueblo, por nuestro país. El amor no implica necesariamente querer a alguien igual o más que a uno mismo. Estos amores son grandes, pero el amor está presente en alguna medida cuando nuestro bienestar está afectado en cualquier medida (pero en la misma dirección) por el de otro. Según le vaya al otro, así (en cierta medida) nos va a nosotros. Las personas que amamos están incluidas dentro de nuestros límites, el bienestar de ellas es el nuestro.*

* Se puede formular un criterio un poco más preciso para cuando el bienestar de otro es *directamente* parte del nuestro. Esto ocurre cuando 1) decimos y creemos que nuestro bienestar está afectado por cambios significativos en el del otro; 2) nuestro bienestar está afectado en la misma *dirección* que el del otro, y una mejora en su bienestar produce una mejora en el nuestro, así como una merma produce una merma; 3) no sólo nos consideramos en peor situación, sino que sentimos alguna emoción acorde con ese estado; 4) somos afectados directamente por el cambio en el bienestar del otro, por sólo saberlo, y no porque simbólicamente represente algo más sobre nosotros mismos, una situación de la infancia o lo que fuere; 5) (y esta condición es especialmente sintomática) nuestro *ánimo* cambia; ahora tenemos otros sentimientos y una diferente disposición para sentir otras emociones; y 6) este cambio de ánimo es duradero. Más

El "enamoramiento", la infatuación, es un estado intenso que exhibe rasgos conocidos: pensar casi siempre en la persona; deseo constante de contacto y de estar juntos; excitación en la presencia del otro; pérdida de sueño; expresar nuestros sentimientos mediante poemas, obsequios u otros modos de deleitar a la persona amada; mirar profundamente los ojos del otro; cenas a la luz de las velas; sentir que las separaciones breves son prolongadas; sonreír tontamente cuando se recuerdan actos y frases del otro; sentir que los defectos menores del otro son deliciosos; experimentar alegría por haber encontrado al otro y haber sido encontrado por el otro; y (tal como Levin en *Anna Karenina* de Tolstoy cuando se entera de que Kitty lo ama) hallar a *todos* encantadores y amables, y pensar que todos deben intuir nuestra felicidad. Otras preocupaciones y responsabilidades se reducen a detalles de fondo en la historia romántica, que se transforma en el acontecimiento de primer plano de la vida. (Cuando se abandonan responsabilidades públicas, como comandar los ejércitos de Roma o ser rey de Inglaterra, la historia se vuelve cautivante.) La vividez de la relación puede cobrar proporciones artísticas o míticas: yacer juntos como figuras de un cuadro, viviendo en conjunto una nueva historia de Ovidio. También es sabido lo que ocurre cuando el amor no es correspondido: melancolía, meditación obsesiva sobre lo que salió mal, fantasías sobre la conciliación, demorarse en sitios para echar un vistazo a la persona, hacer llamadas telefónicas para oírle la voz, hallar que todas las demás actividades parecen chatas, en ocasiones pensar en el suicidio.

No importa cómo y cuándo comience la infatuación, si tiene la oportunidad se transforma en amor romántico duradero, o bien se esfuma. Con este amor romántico duradero, las dos personas entienden que se han unido para formar y constituir una nueva entidad en el mundo, lo que podríamos denominar un *nosotros*.^{*} Sin embargo, podemos estar románticamente enamorados de alguien sin formar un *nosotros*. Tal vez esa persona no esté enamorada de uno. El amor, el amor romántico, consiste en querer formar un *nosotros* con esa persona particular, sintiendo que esa persona es la adecuada para formar un *nosotros* o quizá deseando que lo sea, y así deseando que el otro sienta lo mismo por uno. (Sería más fácil si la comprensión de que la otra persona no es la adecuada para que formemos un *nosotros* siempre terminara el deseo de formarlo.) El deseo de formar un *nosotros* con esa otra persona no es simplemente algo que acompaña al amor romántico, una contingencia que acontece con el amor. Ese deseo, creo, es intrínseco a la naturaleza del amor; es una parte importante del propósito del amor.

En un *nosotros*, las dos personas no están ligadas físicamente como gemelos siameses; pueden estar en lugares distantes, sentir las cosas de otra

aun, 7) tenemos la tendencia o disposición general hacia una persona u objeto, para ser así afectados; tendemos a ser así afectados por cambios en el bienestar de esa persona.

* Para un comentario sobre el amor como formación de un *nosotros*, véase Robert Solomon, *Love*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1981.

manera, realizar diversas ocupaciones. ¿En qué sentido, pues, estas personas juntas constituyen una nueva entidad, un *nosotros*? La nueva entidad es creada por una nueva red de relaciones mutuas que franquean la mutua separación. Describiré algunos rasgos de esta red; comenzaré con dos que tienen un sonido frío que evoca las ciencias políticas.

Primero, el rasgo definitorio que mencionamos y se aplica al amor en general: nuestro bienestar está ligado al de alguien a quien amamos románticamente. El amor, pues, entre otras cosas, puede hacernos correr un riesgo. Las cosas malas que le ocurren a la persona amada nos ocurren a nosotros. Pero también hace cosas buenas; más aun, alguien que nos ama nos ayuda con afecto y cariño a afrontar vicisitudes, no por egoísmo, aunque de ese modo ella también conserva su propio bienestar. El amor nos brinda un piso para apoyar nuestro bienestar; nos brinda seguridad ante los reveses del destino. (¿Los economistas explicarían algunas características de la selección de pareja como una conjunción racional de riesgos?)

Las personas que forman un *nosotros* no sólo conjugan su bienestar sino su autonomía. Limitan o restringen su capacidad y derecho para tomar decisiones; algunas decisiones ya no se pueden tomar a solas. Cada pareja escoge cuáles han de ser estas decisiones: dónde vivir, cómo vivir, quiénes son los amigos y cómo verlos, si tener hijos y cuántos, adónde viajar, si ir esa noche al cine y qué ver. Cada cual transfiere el derecho de tomar ciertas decisiones unilaterales a una esfera de decisión conjunta; se toman decisiones conjuntas aun sobre cómo estar juntos. Si nuestro bienestar afecta el de otro y es afectado por él, no es sorprendente que las decisiones relevantes para el bienestar, aun cuando sea el de uno solo, ya no se tomen a solas.*

El término *pareja* utilizado en alusión a las personas que han formado un *nosotros* no es accidental. Las dos personas se consideran una unidad nueva y continua, y presentan ese rostro al mundo. Quieren ser percibidos públicamente como pareja, expresar y afirmar su identidad como pareja en público. Las parejas homosexuales que no logran esto afrontan un grave impedimento.

Formar parte de un *nosotros* significa poseer una nueva identidad, una identidad adicional. Esto no significa que uno ya no posea identidad personal o que nuestra única identidad sea parte del *nosotros*. Sin embargo, la identidad individual que teníamos antes se altera. Tener esta nueva identidad es entrar en cierta postura psicológica; y cada parte del *nosotros* tiene esta postura ante el otro. Cada cual se transforma psicológicamente en parte

* Esta restricción en el derecho a tomar decisiones incluye aun la decisión de finalizar la relación romántica. Cualquiera pensaría que esta decisión se puede tomar por cuenta propia. Y así es, en efecto, pero sólo en ciertos modos y con cierto ritmo. Otra clase de relación podría finalizar porque uno lo desea o porque ya no resulta satisfactoria, pero en una relación amorosa la otra parte "tiene voto". Esto no significa un veto permanente; pero la otra parte tiene derecho a opinar, a tratar de reparar, a ser convencida. Al cabo de un tiempo, por cierto, una parte puede insistir en finalizar la relación aun sin el consentimiento de la otra, pero en el amor ambos han renunciado al derecho de actuar en forma unilateral y expeditiva.

de la identidad del otro. ¿Cómo decir con mayor exactitud qué significa esto? Decir que algo forma parte de nuestra identidad cuando nos sentimos muy diferentes si ese algo cambia o se pierde sólo parece reintroducir la noción de identidad que procuramos explicar. He aquí algo más útil: amar a alguien podría ser, en parte, dedicar una actitud alerta a su bienestar y a nuestra conexión con esa persona. (Más generalmente, podemos decir que algo forma parte de nuestra identidad cuando continuamente la transformamos en una de nuestras pocas zonas de alerta especial.) Hay verificaciones empíricas del grado de alerta en el caso de nuestra identidad: por ejemplo, oímos nuestro nombre mencionado a través del ruido de una conversación que no escuchábamos conscientemente; una palabra que se parece a nuestro nombre “salta” de la página. Podríamos hallar verificaciones similares para evaluar el grado de alerta que significa amar a alguien. Por ejemplo, una persona integrada a un *nosotros* a menudo está mucho más preocupada por los peligros de viajar —accidentes aéreos o lo que fuere— cuando la otra viaja a solas que cuando ambos viajan juntos o el otro viaja a solas; una persona integrada a un *nosotros* suele estar alerta a peligros para el otro que impondrían el retorno a una identidad individual, y éstos resaltan especialmente en una separación física. También se podrían formular otros criterios para la evaluación de una identidad conjunta, tales como una cierta división del trabajo. Una persona integrada a un *nosotros* podría encontrar algo interesante para leer pero dejarlo para la otra persona, no porque no esté interesada sino porque el otro estaría más interesado, y basta con que uno de ellos lo lea para que se registre en la identidad más amplia que ahora comparten, el *nosotros*. Si la pareja se separa, tal vez realicen esas lecturas directamente; la otra persona ya no puede hacerlo por ellos. (La lista de criterios para el *nosotros* podría incluir algo que comentaremos más tarde, el desinterés en “canjear” por otra pareja.) A veces la existencia del *nosotros* puede ser muy palpable. Así como una persona reflexiva puede caminar por la calle en un cordial diálogo interno consigo misma, haciéndose compañía, uno puede estar con una persona amada que no está presente físicamente, pensando qué diría, conversando con ella, notando cosas que ella notaría, ya que ella no está allí para notarlo, diciendo a otros cosas que ella diría, en su tono de voz, llevando a cuentas el *nosotros* entero.*

* Cuando dos personas forman un *nosotros*, ¿este *nosotros* constituye una identidad añadida al mundo, algo que se suma a la gente involucrada y su red de relaciones? ¿Habría ocasiones en que podemos decir que, además de las dos personas, el *nosotros* también siente una emoción? Esto evoca la pregunta de si una sociedad es una entidad adicional en el mundo o sólo la suma de la red de las diversas relaciones entre las personas. ¿Es un cuerpo humano una entidad adicional en el mundo o simplemente se trata de esas partes físicas constitutivas en una red de relaciones? Como un cuerpo o una sociedad, un *nosotros* permanece él mismo y se adapta a una vasta gama de nuevas circunstancias. Al contrario de una sociedad o un cuerpo, no continúa existiendo como la misma entidad cuando hay reemplazo de alguna parte constitutiva. Sin embargo, las dos personas de un *nosotros* a menudo interactúan con el mundo exterior como una unidad que posee un lugar definido de bienestar y toma de decisiones. Señalar los múltiples rasgos del *nosotros*, así como las nuevas actividades y valores que posibilita, es

Si imaginamos el sí-mismo individual como una figura cerrada cuyos límites son continuos y sólidos, dividiendo lo que está dentro de lo que está fuera, podríamos dibujar el *nosotros* como dos figuras con la línea limítrofe borrada allí donde se unen. (¿No es acaso la tradicional forma del corazón?) Los aspectos unificadores de la experiencia sexual, dos personas fluyendo juntas y fusionándose intensamente, reflejan y fomentan la formación del *nosotros*. El trabajo significativo, la actividad creativa y el desarrollo pueden cambiar la forma del sí-mismo. Los lazos íntimos cambian los límites del sí-mismo y alteran su *topología*: el amor romántico de un modo y la amistad (como veremos) de otro.

El sí-mismo individual se puede relacionar de dos maneras con el *nosotros* que identifica. Puede ver el *nosotros* como un *aspecto* muy importante de sí, o se puede ver como parte del *nosotros*, como contenido en su interior. Puede que los hombres adopten el primer enfoque, las mujeres el segundo. Aunque ambos ven el *nosotros* como extremadamente importante para el sí-mismo, la mayoría de los hombres trazarian el círculo de sí mismos conteniendo el círculo del *nosotros* como un aspecto *dentro* de él, mientras que la mayoría de las mujeres trazarian el círculo de sí mismas dentro del círculo del *nosotros*. En cualquiera de ambos casos, el *nosotros* no necesita consumir un sí-mismo individual ni privarlo de autonomía.

En un *nosotros* romántico cada persona quiere poseer al otro completamente; pero también necesita que el otro sea una persona independiente y no sometida. Sólo alguien que posee autonomía puede ser una pareja apta en una identidad conjunta que amplía y realza nuestra identidad individual. Y, desde luego, el bienestar del otro —algo que nos preocupa— requiere también esa autonomía. Pero al mismo tiempo existe el deseo de poseer al otro *completamente*. Esto, a mi entender, no tiene por qué surgir del deseo de dominar a la otra persona. Lo que necesitamos y queremos es poseer al otro tan completamente como poseemos nuestra propia identidad. Es una expresión del hecho de que estamos formando una nueva identidad conjunta. O quizás este deseo sea sólo el deseo de formar una identidad con el otro. Al contrario de la inestable dialéctica entre el amo y el esclavo en Hegel, en un *nosotros* romántico la autonomía del otro y la posesión total se concilian en la formación de una identidad conjunta y ampliada para ambos.

El meollo de la relación amorosa es cómo los amantes la ven desde dentro, qué sienten acerca de su amante y de sí mismos dentro de esa relación, y los modos particulares en que son benévolos entre sí. Cada persona enamorada se deleita en la otra y también en brindar deleite; esto a menudo

más importante que decidir si constituye un nuevo ítem en el mobiliario ontológico en el mundo. Lo segundo sería apropiado, sin embargo, para evaluar esa familiar experiencia fenomenológica de estar placenteramente juntos en el espacio que los dos forman y constituyen. (Para un comentario detallado y esclarecedor sobre la naturaleza de un “nosotros” y un sujeto plural, véase Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Londres, Routledge, 1989, págs. 146-236, que se publicó cuando este libro ya estaba terminado.)

se expresa en una actitud juguetona. Al recibir amor adulto, nos sentimos dignos de ser el objeto primario del más intenso amor, algo que no se nos brindaba en el triángulo edípico de la infancia.* Viendo al otro feliz con nosotros y por obra de nuestro amor, nos sentimos más felices con nosotros mismos.

Para ser bañados por el fulgor del amor de otro, ese amor debe estar dirigido a nosotros mismos, no a una versión lavada de nosotros, no sólo a una porción. En la total intimidad del amor, una pareja nos conoce totalmente como somos. No es tranquilizador ser amados por alguien que ignore esos rasgos que podríamos considerar reprochables. A veces se trata de rasgos de carácter o zonas de incompetencia, torpeza o ignorancia; a veces son características corporales. Los padres tienen complejos modos de incomodar a los hijos acerca de las zonas de placer o eliminación, y estos sentimientos se pueden apaciguar o transformar en la intimidad sexual más atenta y afectuosa. En la plena intimidad del amor, la persona plena es conocida, purificada y aceptada. Y sanada.

Para ser felices con nosotros mismos mediante el amor, debemos ser amados por nosotros mismos, no por un rasgo como el dinero. La gente, como se dice, quiere ser amada "por sí misma". Se nos ama por otra cosa cuando se nos ama por una parte periférica de nuestra autoimagen o identidad. Sin embargo, alguien para quien el dinero, o la capacidad para ganarlo, fuera central a su identidad, o para quien lo fuera el buen aspecto, la amabilidad o la inteligencia, no se enfadaría si estas características suscitaban amor. Uno se puede enamorar de alguien a causa de ciertas características y continuar deleitándose en ellas; pero eventualmente uno debe amar a la persona misma, y no por las características, o al menos no por una parte limitada de ellas. ¿Pero qué significa esto exactamente?

Amamos a la persona cuando estar junto a esa persona es una parte descolante de nuestra identidad: "estar con Eva", "estar con Adán", y no "estar con alguien que es (o tiene) tal y cual...". ¿Cómo se produce esto? Las características deben haber desempeñado un papel importante, pues de lo contrario podríamos haber amado a otra persona. Pero si continuamos siendo amados "por" las características, el amor parece condicional, algo que podría cambiar o desaparecer con las características. Quizá deberíamos pensar en el amor como la "impronta" en los patos. Un patito se apegaba al primer objeto móvil de cierto tamaño que ve en cierto período de tiempo y lo sigue, considerándolo su madre. Entre las personas, quizá las características activen la "impronta" del amor, pero entonces la persona es amada de

* Otra historia griega, la de Telémaco aguardando con Penélope mientras Odiseo vagabundea, brinda otro cuadro del carácter del triángulo familiar. Un padre es un protector necesario, no sólo alguien con quien se compite por el amor de la madre. Si la madre es tan atractiva como cree el hijo, en ausencia del padre se presentarán otros pretendientes. Y al contrario del padre, que no mata ni mutila al hijo competitivo (a pesar de lo que la literatura psicoanalítica describe como angustias del niño), estos pretendientes son sus enemigos. Telémaco necesita a su padre —para mantener el triángulo a salvo— y por eso procura encontrarlo.

un modo que ya no se basa en retener esas características. Esto se evitará si el amor se basa al principio en una amplia gama de características; comienza como condicional, dependiendo de que la persona amada posea esas características deseables, pero, dado su alcance y tenacidad, no es inseguro.*

Sin embargo, el amor entre las personas, como la impronta de los patos, no es inalterable. Aunque ya no dependa de las características particulares que lo activaron, con el tiempo puede ser superado por características nuevas y negativas. O quizá por una nueva "impronta". Pero alguien que vive dentro de un *nosotros* no buscará esta alteración. Si alguien fuera amado "por" ciertas características deseables o valiosas, por otra parte, y si viniera alguien más que poseyera esas características en mayor medida, o aun otro con características aun más valiosas, parece que uno debería amar más a esta persona. Y en ese caso, ¿a qué esperar meramente a que aparezca una persona "mejor"? ¿Por qué no tratar activamente de "canjearla" por alguien con un "puntaje mayor" en dimensiones valiosas? (La teoría de Platón es especialmente vulnerable a estas preguntas, pues existe la forma de la belleza, último y apropiado objeto del amor; cualquier persona particular sirve meramente como portadora de características que despiertan en el amante un amor por la forma, y por tanto esa persona sería sustituible por quien lo despertara mejor.)†

La disposición para cambiar, buscando a alguien con "mejores" características, no concuerda con una actitud de amor. Una perspectiva esclarecedora debería explicar por qué no concuerda, pero por qué, no obstante, la actitud del amor no es irracional. Una explicación posible y aburrida es económica en su forma. Una vez que se conoce bien a una persona, se requeriría una mayor inversión de tiempo y energía para alcanzar el punto comparable con otra persona, así que eso obstaculiza el cambio. (¿Pero la otra persona no podría prometer una mayor renta, incluso tomando en cuenta los nuevos costes de inversión?) Hay incertidumbre acerca de una nueva persona; sólo al cabo de un largo tiempo y experiencia conjunta, a través de discusiones y crisis, llega uno a conocer la entereza, confiabilidad, versatilidad y compasión de otra persona en los momentos difíciles. Investigar a otro candidato para formar pareja, aunque sea aparentemente promisorio, pue-

* Ser amado por las propias características parece congeniar con la noción del amor merecido, siendo las características la base de ese merecimiento. Esta noción del amor merecido es extraña; nadie merece no ser amado porque no cumpla con ciertas pautas. A veces comentamos que alguien es "indigno" del amor de otro, pero con esto queremos decir que esa persona no responde apropiadamente al amor (romántico), no responde como amante. (No es preciso que la persona ame románticamente a cambio, pero el amor genuino que se ofreció al menos se debe rechazar amorosamente.) Ser digno del amor (romántico) es pues tener la capacidad de amar a la vez. Pero si esa capacidad no es evidente de antemano en una persona, ¿no podría ser creada o invocada por el hecho de amarla? Tal es la esperanza de quienes aman, convencidos de que la hondura y nobleza de su amor despertará amor en el otro; se requiere cierta experiencia del mundo para descubrir que esto no es siempre así.

† Véase Gregory Vlastos, "The Individual as an Object of Love in Plato", en sus *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, págs. 3-34.

de llegar eventualmente a una conclusión negativa y tal vez necesite restricciones o la conclusión de nuestro vínculo actual. Así que no es sabio procurar cambiar desde una situación razonablemente satisfactoria; más vale invertir la energía que se gastaría en esa búsqueda en mejorar nuestro actual *nosotros*.

Estos consejos de prudencia económica no son tontos —por el contrario— pero son externos. Según ellos, nada en la naturaleza del amor se concentra en el individuo amado o involucra una negativa a sustituirlo; por el contrario, lo que conspira contra el cambio es la probabilidad de sufrir pérdidas a raíz de la sustitución. Podemos ver por qué, si el análisis económico tuviera razón, acogeríamos que alguien dirigiera hacia nosotros una actitud de amor que incluyera el compromiso con una persona particular, y podemos ver por qué tendríamos que cambiar el ofrecimiento o la semblanza de semejante actitud con el propósito de recibirla. ¿Pero por qué querríamos ofrecer tal compromiso a una persona en particular, eludiendo a otras parejas? ¿Qué valor especial se alcanza mediante una relación amorosa comprometida con el particularismo pero no de otra manera? Añadir que sentimos afecto por nuestra pareja y no queremos dañarla mediante el reemplazo es verdad, pero no responde cabalmente la pregunta.

El análisis económico podría brindarnos cierta comprensión.* El comercio constante con una pareja fija dotada con recursos específicos podría volver racional desarrollar en nosotros mismos patrimonios especializados para comerciar con esa pareja (la pareja haría lo mismo con nosotros); y esta especialización brinda cierta certeza de que continuaremos traficando *con esa parte* (pues los recursos invertidos valdrían mucho menos en intercambios con un tercero). Más aun, al modelarnos y especializarnos para ser más aptos para traficar con esa pareja, y así menos aptos para traficar con otra, querríamos algún compromiso y garantía de que esa parte continuaría traficando con nosotros, una garantía que sea algo más que la otra parte especializándose para ser apta para nosotros. En tales condiciones, sería económicamente ventajoso que ambas empresas se fusionaran en una sola compañía, volviendo internas todas las asignaciones. Aquí llegamos al fin a algo parecido a la noción de una identidad conjunta.

En el amor la intención es formar un *nosotros* e identificarse con él como un sí-mismo extendido, identificar nuestra fortuna con su fortuna. La voluntad de sustituir, de destruir el *nosotros* con que nos identificamos, sería la voluntad de destruir nuestro sí-mismo al destruir nuestro sí-mismo extendido. Por ende, no podríamos procurar eslabonarnos con otro *nosotros* a menos que hubiéramos dejado de identificarnos con un *nosotros* actual, es decir, a menos que cesáramos de amar. Aun en ese caso, la intención de formar el nuevo *nosotros* sería una intención de *luego* abandonar el propósito de sustitución. Es intrínseco a la noción del amor, y al *nosotros* configurado

* Este párrafo fue sugerido por el análisis económico expuesto en Oliver Williamson, *The Economic Institutions of Capitalism*, Nueva York, The Free Press, 1986.

por él, que no exista esa voluntad de sustitución. Uno no tiene más deseos de hallar otra pareja, ni siquiera una con un "puntaje mayor", que de destruir el sí-mismo personal con que uno se identifica con el propósito de permitir que otro sí-mismo posiblemente mejor pero discontinuo lo reemplace. (Esto no equivale a decir que uno no está dispuesto a mejorarse o transformarse.) Tal vez aquí hay una función de la infatuación, allanar el camino para la unificación en un *nosotros*; brinda acicates para superar las vallas del temor por la propia autonomía, y ofrece una iniciación en el acto de pensar como *nosotros*, al ocupar constantemente la mente con pensamientos sobre el otro y los dos juntos. Una visión más cínica que la mía vería la infatuación como el pegamento que mantiene a la gente adherida hasta que ya no puede separarse.

Parte del proceso por el cual las personas aligeran sus límites y se desplazan hacia un *nosotros* involucra la reiterada expresión del deseo de hacerlo, diciéndose repetidamente que se aman. Esta declaración a menudo es tentativa, sujeta a revocación si el otro no responde con proclamas similares. Cogidos de la mano, entran juntos en el agua, paso a paso. Su cautela puede resultar tan grande como cuando dos grupos o naciones suspicaces —Israel y los palestinos, por ejemplo— necesitan reconocer la legitimidad mutua. Ninguno quiere reconocerla si el otro no lo hace, y tampoco basta que cada cual anuncie que efectuará el reconocimiento si el otro también lo hace. Pues entonces cada cual habrá anunciado un reconocimiento condicional, dependiente del reconocimiento incondicional del otro. Como ninguno ha ofrecido esto último, aún no han comenzado. Tampoco ayuda si cada cual dice que lo reconocerá a condición del reconocimiento condicional del otro: "Te reconoceré si me reconoces si te reconozco". Pues cada cual ha dado al otro un anuncio condicional en tres partes, el cual sólo cobra vigencia cuando existe un anuncio condicional en dos partes por parte del otro; así que ninguno ha dado al otro lo que activará el reconocimiento del otro, a saber un anuncio en dos partes. Mientras ambos anuncien simétricamente condicionales de la misma longitud y complejidad, no podrán arrancar. Se requiere cierta asimetría, pero no es preciso que uno comience por ofrecer un reconocimiento incondicional. Bastaría con que el primero ofreciera el reconocimiento en tres partes (el cual depende del simple reconocimiento en dos partes del otro), y con que el segundo ofreciera el reconocimiento condicional en dos partes. El segundo incita al primero al reconocimiento directo y esto a la vez incita al segundo a hacer lo mismo. Entre amantes, esto nunca es explícitamente tan complicado. Ninguno de ambos hace el rebuscado anuncio "Te amaré si me amas si te amo", y si alguno lo hiciera, por cierto no facilitaría la formación de un *nosotros*. Pero la frecuencia con que se dicen "Te amo", y la atención a la respuesta del otro puede indicar un estrechamiento de lazos que es implícito y muy profundo, tan profundo como la reiterada activación necesaria para superar la cautela y generar la formación real e incondicional del *nosotros*.

Aun después de la formación del *nosotros*, el movimiento es más aristotélico que newtoniano, mantenido por un impulso frecuente. Quizá no ce-

sen las declaraciones de amor ni los gestos románticos, especialmente esos actos que rompen el marco habitual y expresan y simbolizan el apego al *nosotros* o, previamente, el deseo de formarlo.

Concediendo que la voluntad de sustitución es incompatible con el amor y con la formación de un *nosotros* con una persona particular, se trata de decidir si es racional amar de ese modo. Existe la alternativa de serios y significativos lazos personales sin una identidad conjunta, después de todo: amistades y relaciones sexuales, por ejemplo. Habría una respuesta en la larga y obvia lista de cosas, actos y emociones posibilitados y facilitados por el *nosotros*. Es razonable desearlos, así que no es irracional ingresar en un *nosotros* que cierre la opción de sustituir. Pero el amor romántico se distorsiona visto a través de la lente de la egoísta pregunta "¿Qué gano en ello?". Cuando estamos enamorados, queremos estar con esa persona, no *ser alguien que está con esa persona*. Cuando estamos con la otra persona, por cierto somos alguien que está con esa persona, pero el objeto de nuestro deseo no es ser esa clase de alguien. Queremos hacer feliz a la otra persona, y también, aunque en menor grado, ser la clase de persona que la hace feliz. Es una cuestión de énfasis, de cómo describimos lo que queremos y buscamos. Por usar el lenguaje de los filósofos, se trata del objeto intencional de nuestro deseo.

La pregunta egoísta distorsiona el amor romántico al desplazar el foco de atención, pasando de la relación entre los amantes al modo de ser de cada amante en la relación. No digo que este modo de ser no sea importante; en parte deseamos y valoramos el amor romántico recíproco porque es bueno para nosotros. Pero lo central del amor es la relación entre los amantes. La preocupación central de los amantes, en cuanto tales, es cuidarse y nutrirse, es la otra persona y la relación entre ambas, no su propio estado. Desde luego, no podemos abstraer completamente una relación de lo que ella incluye. (La lógica extensional contemporánea trata una relación como un conjunto de los pares ordenados de cosas que —como diríamos— están incluidas en la relación.) Y la particularidad de una relación romántica no surge del carácter de los amantes y luego realza eso. Pero lo más descollante para cada cual es la otra persona y lo que hay entre ambas, no ellos mismos como punta de la relación. Hay una diferencia entre querer abrazar a alguien y usarlo como una oportunidad para abrazar.

El deseo de tener amor en nuestra vida, de formar parte de un *nosotros*, no es lo mismo que amar a una persona particular, querer formar un *nosotros* con esa persona en particular. En la elección de una pareja, las razones pueden desempeñar un papel significativo. Pero además de los méritos de la otra persona y sus cualidades, también está la pregunta de si la idea de formar un *nosotros* con esa persona provoca excitación y deleite. ¿Esa identidad resulta atractiva? ¿Será divertida? Aquí la respuesta es tan complicada y misteriosa como nuestra relación con nuestra propia identidad. Las razones no rigen del todo en ninguno de ambos casos, pero aun así podemos esperar que nuestras elecciones satisfagan ciertas pautas razonadas. (El deseo de continuar sintiendo que el otro es la pareja adecuada en el *nosotros* ayuda a

superar los inevitables momentos de la vida en común en que ese sentimiento se deteriora.) La sensación de que hay “una persona atinada” en el mundo, tan implausible antes —¿por qué afortunado accidente esa singular persona vive en este mismo siglo?— se vuelve verdadera cuando está formado el *nosotros*. Ahora nuestra identidad está ligada en ese *nosotros* con esa persona particular, de modo que para el tú particular que eres ahora, hay sólo una persona atinada.

En la perspectiva de alguien que ama románticamente, no podría haber ninguna pareja mejor. Puede pensar que la persona a quien ama podría mejorar en ciertos sentidos —no dejar pasta de dientes en el lavabo o lo que fuere— pero toda descripción que ofrecería de una pareja mejor sería su pareja modificada, no otra persona. Nadie más serviría, al margen de sus cualidades. Tal vez esto se deba a la particularidad de las cualidades que uno llega a amar, no sólo un sentido del humor sino *ese* sentido del humor, no sólo un modo de fingir severidad sino *ese* modo. Platón, pues, exponía la cuestión al revés; al crecer el amor, no amamos aspectos o rasgos generales sino cada vez más particulares, no la inteligencia en general sino esa mente particular, no la amabilidad en general sino esos modos particulares de ser amable. Al tratar de imaginar una pareja “mejor”, una persona enamorada requerirá que presente una particularísima constelación de particularísimos rasgos y —al margen de diversas posibilidades propias de la ciencia ficción— ninguna otra persona podría tener precisamente esos rasgos; por ende, toda persona imaginada será la misma pareja (tal vez) algo cambiada, no otra persona. (Si esa misma pareja se modifica, empero, el enamorado romántico quizá llegue a amar y requerir esa nueva constelación de particularidades.) Por ende, un enamorado romántico no *podría* tratar de “sustituir”, pues tendría que buscar a la misma persona. Una persona no enamorada podría buscar a alguien con ciertos rasgos, pero después de hallar a alguien, aun (excepcionalmente) alguien que posea los rasgos buscados, si ama a esa persona ella mostrará esos rasgos en una particularidad que él no buscaba inicialmente pero que ahora ha llegado a amar, una versión particular de esos rasgos. Como una pareja romántica eventualmente se llega a amar, no por sus dimensiones generales o un “puntaje” en esas dimensiones —en todo caso, esto se da por sentado— sino por su modo particularísimo de encarnar esos rasgos generales, una persona enamorada no hallaría ningún sentido en “canjearla” por otra.

Esto aún no demuestra que una persona no podría tener muchos deseos de diversa orientación, tal como podría leer este libro y también aquél. Creo que el deseo romántico es formar un *nosotros* con una persona particular y con ninguna otra. En el sentido fuerte de identidad a que aludimos aquí, uno no puede formar parte de muchos *nosotros* que constituyan nuestra identidad, así como uno no puede tener simultáneamente muchas identidades individuales. (Las personas con personalidad múltiple tienen muchas identidades pero no llegan cabalmente a tener ninguna.) En un *nosotros*, la gente *comparte* una identidad, y no es que cada cual posee simplemente identidades ampliadas. El deseo de compartir no sólo nuestra vida sino

nuestra identidad con otro indica nuestra plena apertura. ¿Podríamos compartir algo más central y más íntimo?

El deseo de formar un *nosotros* con esa persona y no con otra incluye el deseo de que esa persona lo forme con uno y no con otro; y así, cuando el deseo sexual se enlaza con el amor romántico como vehículo de su expresión, y en sí mismo se vuelve más intenso, el deseo mutuo de monogamia sexual se vuelve casi inevitable, para marcar la intimidad y la singularidad de formar una identidad con esa persona particular al concentrar en ella la más intensa intimidad física.

Aquí es instructivo reflexionar sobre la amistad, que también altera y reelabora los límites individuales, otorgando forma y carácter distintivos al sí-mismo. El rasgo prominente de la amistad es el *compartir*. Al compartir cosas —comida, ocasiones felices, partidos de fútbol, interés en los problemas, celebraciones— los amigos desean que estas cosas se tengan en conjunto; aunque podría constituir algo bueno cuando cada persona tiene la cosa por separado, los amigos desean que ambos (o todos ellos) la tengan o realicen *juntos*. Por cierto, una cosa buena se magnifica cuando se comparte con otros, y algunas cosas son más divertidas en conjunto. De hecho, la diversión consiste en compartir un deleite. Pero en la amistad el compartir no se desea simplemente para ampliar nuestros beneficios individuales.

El sí-mismo, como veremos más tarde, se puede interpretar como un mecanismo de apropiación que se mueve desde una conciencia reflexiva de las cosas hacia la posesión *exclusiva* de ellas. Los límites entre los sí-mismos se constituyen por lo específico de esta relación de posesión y propiedad. En el caso de los ítems psicológicos, esto genera el problema filosófico de “las otras mentes”. Las cosas compartidas con los amigos, en cambio, no se encuentran en una relación única y especial con un sí-mismo cualquiera como su exclusiva pertenencia; nos reunimos con los amigos al tenerlas y, al menos en esa medida, nuestros sí-mismos y los suyos se superponen o los límites se vuelven más borrosos. Las cosas —experiencias, actividades, conversaciones, problemas, objetos de concentración o diversión— forman parte de ambos. Cada cual está estrechamente relacionado con cosas con las que otra persona también mantiene una relación igualmente estrecha. Por ende no somos sí-mismos separados, o no tanto. (¿Deberíamos representar la amistad como dos círculos que se superponen?)

Una amistad no existe *exclusivamente* para otros propósitos, trátase de las metas más amplias de un movimiento político, una actividad laboral o simplemente los beneficios separados e individuales del participante. Desde luego, puede haber muchos otros beneficios que fluyen dentro y desde la amistad, beneficios tan familiares que no es preciso enumerarlos. Aristóteles sostenía que uno de ellos era crucial; un amigo, decía, es un “segundo yo” que es un medio para lograr autoconciencia. (En su enumeración de las virtudes que uno debería buscar en un amigo, Aristóteles adopta el punto de vista del padre que nos indica quiénes deberían ser nuestros amigos.) No obstante, una relación es una amistad en la medida en que comparte actividades sin más propósito que el de compartirlas.

La gente procura compartir también más allá del dominio de la amistad personal. Una importante razón por la cual leemos periódicos, creo, no es la importancia ni el interés intrínseco de las noticias; rara vez realizamos actos cuya dirección dependa de lo que leemos allí, y si naufragáramos y debiéramos vivir diez años en una isla remota, al regresar querríamos un resumen de lo que ocurrió en el ínterin, pero por cierto no hojearíamos los periódicos de los últimos diez años. Más bien, leemos periódicos porque deseamos *compartir* información con el prójimo, tener una gama de información en común, una provisión común de contenidos mentales. Ya compartimos con ellos una geografía y un idioma, y también un destino común ante acontecimientos de gran escala. El deseo de compartir el flujo cotidiano de información demuestra cuán intenso es nuestro deseo de compartir.

En general, los amigos no comparten una *identidad*. En parte, esto se puede deber a la intrincada red de amistades. El amigo de nuestro amigo puede ser nuestro conocido, pero no es necesariamente alguien cercano o alguien a quien veríamos por separado. Como en el caso de los múltiples tratados de defensa bilateral entre las naciones, pueden surgir conflictos de acción y apego que dificulten el delineamiento de una entidad más amplia en la cual uno pueda delegar poderes para transformarla en portadora de una identidad más amplia. Tales consideraciones también ayudan a explicar por qué no es posible que una persona forme parte simultánea de múltiples parejas románticas (o un trío), aunque la persona lo deseara. Los amigos desean compartir las cosas, y piensan correctamente que la amistad es valiosa en parte *a causa* del compartir, quizás especialmente valiosa porque, al contrario del amor romántico, este valorado compartir acontece sin que se comparta la identidad.

Podríamos examinar un modo de compartir que, aunque no se efectúa primordialmente por sí mismo, produce una significativa solidaridad. Se trata de participar con otros en una acción conjunta dirigida hacia una meta externa —tal vez una causa política, un movimiento de reforma, un proyecto laboral, un equipo deportivo, una representación artística o un programa científico— donde los participantes sienten los placeres de la participación conjunta y significativa en algo de mucho valor. Tal vez haya una especial necesidad para esto entre los adultos jóvenes cuando abandonan la familia, y eso constituye en parte el “idealismo” de la juventud. Vinculados con otros en aras de un propósito conjunto más vasto, *unidos* con ellos en el mismo nódulo de una cadena de causas y efectos, su vida ya no es privada. De la misma manera pensarían los ciudadanos que crearan y compartieran una civilización memorable.

Podemos valorar el amor romántico y la formación de un *nosotros* sin negar que puede haber períodos prolongados, incluso años, en que un adulto quizá deba desarrollarse a solas. Tampoco podemos pensar que todos los individuos, en tal o cual período de su vida, mejorarían como parte de un *nosotros* romántico, que eso habría ocurrido en el caso de Buda, Sócrates, Jesús, Beethoven o Gandhi. En parte esto se puede deber a que la energía necesaria para sostener y profundizar un *nosotros* habría sido eliminada

de las actividades de esos individuos, restándoles valor. Pero hay algo más. La vividez con que estos individuos se definieron no congeniaría fácilmente con un *nosotros* romántico; sus vidas habrían tenido que ser muy diferentes. Desde luego, un *nosotros* a menudo no alcanza su perfección, así que una persona prudente podría buscar (o aceptar) otros modos de relación y conexión personal. No obstante, esas figuras extraordinarias nos recuerdan que aun en el mejor de los casos un *nosotros* constituye una formación particular de identidad que involucra el abandono de posibilidades extraordinarias. (¿O es sólo que esas figuras necesitaban parejas igualmente extraordinarias?)

Así como la identidad del sí-mismo continúa durante un período extenso de tiempo, también está el deseo de que el *nosotros* continúe; una parte de identificarse plenamente con el *nosotros* es el propósito de que continúe. El matrimonio marca una plena identificación con ese *nosotros*. Con esto, el *nosotros* entra en una nueva etapa, construyendo una estructura más resistente, anudándose más plenamente. Ser una pareja es ahora un dato firme, aunque ello no suponga complacencia. Al no temer por la constitución de un *nosotros* duradero, ambos ahora son libres de construir confiadamente una vida con sus propios énfasis y rumbos. El *nosotros* vive su vida conjunta. Al unirse el huevo y el espermatozoide, dos biografías pueden transformarse en una. El primer hijo de la pareja es la unión: la historia anterior era prenatal.

Un *nosotros* no es una nueva entidad física en el mundo, aunque quizá sea una nueva entidad ontológica. Sin embargo, puede querer dar a su red de relaciones amorosas una encarnación física. Y eso es un hogar, un ámbito que refleja y simboliza cómo se siente la pareja (y qué hace), el espíritu en que están juntos; desde luego, esto también hace que sea un sitio grato para que ellos vivan. De otro modo, y en mucha mayor medida, los hijos pueden constituir una realización física del amor de los padres, una encarnación del valioso sí-mismo extendido que ambos han creado. Y los hijos pueden ser objeto de amor y deleite, en parte por ser representación física del amor entre los padres. Sin embargo, desde luego, los hijos no son un mero accesorio del amor de los padres, ni como representación ni como medio de realzarlo; son ante todo personas y objeto de cuidados, deleite y amor.

Los vínculos íntimos cambian los contornos y límites del sí-mismo, alterando su topología; en el amor, en el compartir de la amistad, en la intimidad de la sexualidad. Las alteraciones en los límites y contornos del individuo también son una meta de la búsqueda religiosa: expandir el sí-mismo para incluir todo el ser (Vedanta indio), eliminar el sí-mismo (budismo), o fusionarse con lo divino. También hay modalidades de amor general hacia toda la humanidad, a menudo de tono religioso —recordemos al padre Zossima en *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevsky— que alteran el carácter y los contornos del sí-mismo, al cual ya no podemos designar “individuo”.

Quizá no sea accidente que la gente rara vez combine la construcción de un *nosotros* romántico con una búsqueda espiritual. Parece imposible proceder simultáneamente y con pleno vigor en más de una alteración de la

topología del sí-mismo. No obstante, quizá sea importante a veces estar involucrado en una u otra modalidad de cambio en los límites y la topología del sí-mismo. No es preciso juzgar ese cambio sólo por la realimentación sustantiva que brinde al sí-mismo individual. La nueva entidad que se crea o se delinea, con sus propios límites y topología, debe efectuar sus propias evaluaciones. Un sí-mismo individual estaría justificadamente orgulloso de tener flexibilidad para entrar en estos cambios y depurarlos, pero su perspectiva ante los cambios no brinda la única pauta relevante. Unirse para formar un nuevo organismo conviene al interés de un espermatozoide o huevo individual, pero no juzgamos la nueva vida por el interés de ese gameto. En el vínculo del amor, nos metamorfoseamos.

Emociones

Buena parte de lo que sentimos sobre la vida está modelada por las emociones que hemos tenido y esperamos tener, y también ese sentimiento es (probablemente) una emoción o una combinación de ellas. ¿Qué emociones deberíamos desear —más aun, ¿por qué deberíamos desear alguna?— y cómo deberíamos pensar acerca de las emociones que tenemos? La literatura filosófica reciente describe la estructura de las emociones de un modo bastante esclarecedor. No estoy del todo satisfecho con él, pero por el momento no tengo nada mejor que ofrecer. Las emociones, alegan estos filósofos, tienen una estructura común de tres componentes: una creencia, una evaluación y un sentimiento.* Para comprender esta estructura resultará útil tomar como ejemplo una emoción particular: el orgullo. Supongamos que usted dice que está orgulloso de haber leído tres libros la semana pasada, y yo digo que recuerda mal; yo los conté y usted sólo leyó un libro la semana pasada. Usted acepta la corrección y replica que no obstante se siente orgulloso de haber leído tres. Esto es desconcertante. Como ya no cree haber leído tres libros la semana pasada, lo que siente no es orgullo, o al menos no está orgulloso de eso. Para estar orgulloso de algo, hay que pensar o creer que es así (esto no es del todo exacto como observación general sobre las emociones, pues uno podría fantasear sobre una posibilidad y tener una emoción acerca de ello, sin creer que sea así).

Supongamos que usted leyó los libros, y cuando anuncia su orgullo yo digo que no hay nada de qué enorgullecerse; es malo leer tres libros, quizá porque es malo hacer las cosas de a tres, o porque los libros son malos, o fue malo leer esos libros, o porque debió dedicar el tiempo a otra cosa. Evalúo negativamente la lectura de esos tres libros. Supongamos que usted acepta esta evaluación, conviene en que fue malo, pero no obstante está orgulloso de haberlo hecho. Desconcertado, pregunto si hay algún aspecto bueno de su acto que le causa orgullo, como el coraje de desafiar las convenciones.

* Para una indagación y selección de esta literatura, véase C. Calhoun y R. Solomon (comps.), *What Is an Emotion?*, Nueva York, Oxford University Press, 1984; y Amelie Rorty (comp.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980. Se publicaron dos libros relevantes desde que escribí mis diversas secciones sobre las emociones: Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1987; Patricia Greenspan, *Emotions and Reason, An Inquiry into Emotional Justification*, Nueva York, Routledge, 1988.

Usted replica que todo es malo, pero no obstante usted se enorgullece de haberlo hecho. Tampoco aquí se trata de orgullo. Estar orgulloso de que algo es así es creer que es así y también evaluarlo positivamente como valioso, bueno o admirable. Junto con la creencia de haber leído los tres libros y una evaluación favorable de ese acto, quizás haya un sentimiento, una sensación, una experiencia interior. La emoción es de *orgullo* y no de otra cosa porque el sentimiento está conectado con esta creencia y evaluación. La conexión más simple es cuando la creencia y la evaluación suscitan el sentimiento, cuando la persona tiene el sentimiento por sus creencias y evaluaciones. Más compleja es una situación donde el sentimiento surge por otra razón y la persona lo atribuye a esa creencia y evaluación; si mientras usted piensa positivamente de haber leído los tres libros yo lo estímulo electroquímicamente, produciéndole una sensación en el pecho, usted puede identificar eso como orgullo. Pero sea cual fuere la conexión, la emoción está parcialmente constituida no sólo por el sentimiento sino por la creencia y evaluación correspondientes: a diferentes creencias o evaluaciones, diferentes emociones. (Esto no significa que primero seamos conscientes de creencias y evaluaciones y luego tengamos una emoción; a veces descubrimos nuestras creencias y evaluaciones implícitas al reflexionar sobre las emociones que sentimos.) La emoción, pues, es mucho más "cognitiva" de lo que pensamos, y en ciertos aspectos se puede juzgar.

Una emoción puede ser defectuosa o inadecuada de tres maneras: la creencia puede ser errada; la evaluación puede ser falsa o errónea; el sentimiento puede ser desproporcionado respecto de la evaluación. Supongamos que voy caminando por la calle, encuentro un dólar y entro en éxtasis. Usted pregunta si esto indica que es mi día de suerte, que mi fortuna ha cambiado o soy amado por los dioses, pero nada de eso. Simplemente estoy en éxtasis. Pero hallar un dólar no es algo tan maravilloso; la fuerza y la intensidad del sentimiento deberían guardar cierta proporción con la evaluación de cuán bueno es hallar un dólar, con la medida de la evaluación.

Digamos que una emoción *concuerta* cuando tiene la triple estructura de creencia, evaluación y sentimiento, y cuando la creencia es verdadera, la evaluación es correcta y el sentimiento es proporcional a la evaluación. Cuando el sentimiento es desproporcionadamente fuerte, dada la evaluación, esto suele indicar que el hecho creído y evaluado está funcionando simbólicamente; inconscientemente la persona lo relaciona con otra cosa con la cual su grado de sentimiento sí es proporcional. (Alternativamente, el sentimiento desproporcionado puede ser un camuflaje para la emoción inconsciente opuesta, basada en una evaluación inconsciente opuesta.) Cuando tenemos una emoción positiva, donde el componente evaluación es positivo, queremos que los componentes *concuerten*; queremos que la creencia sea cierta, la evaluación correcta y el sentimiento proporcionado. (En ocasiones no sólo deseamos que la creencia y el sentimiento sean ciertos sino que además se sepa que lo son.)

Comprendo que al hablar de las evaluaciones como correctas —es decir, como algo objetivamente verdadero y atinado— tropiezo con asuntos

controvertidos, pero por ahora los soslayaremos. Quizá las evaluaciones no puedan ser objetivamente correctas. En ese caso, podemos utilizar las pautas y normas que sean adecuadas para evaluarlas. Las evaluaciones pueden ser informadas, neutras, razonadas, justificadas y demás. Si no todas las evaluaciones dependen de preferencias subjetivas y arbitrarias, y ninguna está mejor fundamentada que la otra, podemos recurrir a pautas más rigurosas y decir que una emoción es adecuada sólo cuando su componente evaluación satisface esas pautas. Queremos que las evaluaciones en que se basan nuestras emociones sean las mejores, no importa cómo definamos eventualmente lo mejor.*

Las emociones intensas son aquellas con evaluaciones muy positivas (o muy negativas) y también con sentimientos concomitantes proporcionalmente grandes. A pesar del lugar especial y central que le otorga la tradición filosófica, la felicidad es sólo una de estas emociones intensas, más o menos a la par de las demás.

Una parte importante de la vida consiste en tener muchas emociones intensas y positivas que sean adecuadas (incluidas algunas para cuya descripción se requeriría un Rilke). ¿Por qué? No sólo porque los hechos evaluados se sostendrían como verdaderos; se sostendrían sin ser evaluados. Tampoco es porque hay un valor añadido cuando se responde ante algo valioso considerándolo valioso. Pues esto podría ocurrir sin emociones, mediante juicios de evaluación correctos que no fueran acompañados por sentimientos concomitantes. El personaje Spock de la serie televisiva *Star Trek* ("Viaje a las estrellas") sostenía creencias correctas, hacía evaluaciones correctas, y actuaba según éstas, pero su vida carecía de emoción y sentimiento interior. Las experiencias interiores no son las *únicas* cosas que importan, pero importan. No nos enchufaríamos en una máquina de experiencias, pero tampoco nos enchufaríamos en una máquina de anestesiarse.

¿Por qué las emociones son importantes, al margen de la correcta evaluación? (Llamemos a esto el problema de Spock.) Quisiéramos responder, simplemente, que tener emociones forma parte esencial de ser humanos. Pero aun si tener una textura emocional forma parte esencial de ser humanos, quedaría el interrogante de por qué debemos valorar las emociones. ¿Por qué valorar especialmente el hecho de ser humanos, si de eso se trata, a menos que encarne algo que objetivamente merece ser valorado? No tenemos que valorar cada rasgo que poseemos. ¿Por qué el hecho de que ese rasgo forme parte de nuestra esencia cambiaría las cosas? Es preciso investigar más el valor específico de tener emociones.

¿Es porque una vida sin emociones carece de los sentimientos que

* Queremos esto, siempre que todo lo demás sea igual; si estas evaluaciones mejores sólo se pueden adquirir con un alto coste en tiempo y energía, quizá nos contentemos con dejar que algunas emociones descansen sobre evaluaciones inferiores. Lo mismo se aplica a las creencias. Queremos que nuestras creencias se basen en las pruebas o datos mejores o más completos, pero cuando esto resulta costoso podemos contentarnos con dejar que ciertas creencias se basen en un material más tosco, aceptando una pérdida de precisión.

acompañan las evaluaciones correctas y así es menos placentera? Pero una vida sin emociones podría contener otros sentimientos igualmente placenteros, siempre que estos sentimientos no atañan a creencias y evaluaciones, y así no sean ellos mismos componentes de emociones. Pensemos en las sensaciones y sentimientos placenteros de echarse al sol o flotar en el agua. Quizá no sean menos placenteros que los sentimientos que componen emociones intensas y positivas, y están disponibles para Spock, al igual que ciertos placeres intelectuales. Una vida sin emociones (a la manera de Spock) no tiene por qué ser menos placentera. Las emociones podrían amplificar los placeres y ayudar a evocarlos durante tiempos más ingratos, etcétera, así que sería mucho más difícil que una vida sin emociones fuera muy placentera, pero no creo que las cosas sean tan simples. Más bien, una vida sin emociones sería más pobre. ¿Por qué?*

Las emociones suelen involucrar no sólo un sentimiento psicológico sino también cambios fisiológicos en respiración, tamaño de las pupilas, color de la tez, etcétera. Además, brindan una estrecha integración de la mente y el cuerpo. Integran lo psicológico y lo físico: creencia, evaluación y sentimiento. Si la unidad entre mente y cuerpo es valiosa y deseable, como creo que lo es, las emociones brindan un camino singular.

Las emociones también pueden vincularnos con valores externos. Cuando evaluamos positivamente una situación o un hecho, una respuesta emocional nos vincula más estrechamente con el valor que percibimos que una evaluación no emocional. Por valor no me refiero a nuestra experiencia subjetiva o nuestros gustos, sino a la cualidad en virtud de la cual algo es valioso. (En particular, la cualidad que lo hace valioso en sí mismo, aparte de sus consecuencias y efectos posteriores, una clase de valor que los filósofos denominan "valor intrínseco".) Los juicios de valor no son del todo subjetivos, según esta suposición; pueden ser atinados o desatinados, correctos o incorrectos, verdaderos o falsos, fundamentados o no. La cuestión de si algo es valioso o no es una cuestión objetiva; se trata de decidir si posee las características que confieren valor o exhibe la propiedad en que consiste ese valor. Creo que algo es valioso cuando posee un alto grado de "unidad orgánica" que unifica e integra materiales dispares. Nos explayaremos sobre esto más adelante, pero al margen de que esta sugerencia sobre la naturaleza del valor resulte correcta —algunas de las cosas que parece excluir pueden entrar en una categoría más amplia que el valor—, para los propósitos presentes sólo necesitamos dar por sentado que el valor no es sólo cuestión

* Las emociones nos informan sobre las evaluaciones que hacemos, incluyendo las inconscientes. Como los sentimientos involucrados están presentes para la conciencia, podemos usarlos para monitorear, reexaminar y tal vez alterar nuestras evaluaciones subyacentes. Esta es una función útil, pero no renunciaríamos a las emociones si al hacerlo consiguiéramos un conocimiento aun más efectivo de nuestras evaluaciones inconscientes; en todo caso, esa función se satisfaría igualmente bien si pudiéramos ser conscientes de nuestras evaluaciones sin ningún sentimiento concomitante. Así que tampoco ésta es la razón por la cual las emociones tienen una importancia especial.

de opinión, sino que está "ahí afuera" y tiene su propia naturaleza. Nuestra sugerencia es que las emociones son una respuesta al valor (sea cual fuere la teoría correcta acerca del valor intrínseco objetivo).

Cuando respondemos emocionalmente ante el valor, en vez de sólo juzgarlo o evaluarlo mentalmente, respondemos más plenamente porque nuestros sentimientos y nuestra fisiología están involucrados. Las emociones son una respuesta atinada ante el valor. Las emociones son al valor lo que las creencias a los hechos. (Luego modificaré un poco esta afirmación: las emociones son la respuesta atinada a una categoría más amplia que incluye el valor como una parte pero también incluye otras cosas tales como el significado, la intensidad y la profundidad.) Dada la naturaleza del valor, dado su carácter —y dado el nuestro—, respondemos mejor al valor, su contenido y sus contornos, a través de la emoción. Pero, aunque tengo la clara impresión de que esto es así, no es tan fácil comprender por qué. Tal vez podamos usar esto para aprender más acerca de la naturaleza del valor. ¿Cómo debe ser el valor si las emociones son la respuesta adecuada? ¿Cuál es la diferencia entre el valor y los hechos si las emociones son al valor lo que las creencias a los hechos?

Las creencias son nuestra respuesta adecuada ante hechos no evaluativos. Cuando nuestra creencia sobre un hecho es verdadera, y esa creencia está vinculada con el hecho de un modo apropiado, nos hallamos ante el conocimiento. (Los filósofos disienten en cuanto a la índole precisa de esta conexión con el conocimiento.) Nuestra respuesta apropiada ante los hechos es creerlos y saber que se sostienen. Y así como podemos abrigar falsas creencias sin impugnar la objetividad de los hechos, también podemos tener emociones no adecuadas, respuestas ante valores incorrectos.

Dije antes que las emociones son respuestas más plenas ante el valor que los juicios de evaluación desnudos, pues las emociones involucran también respuestas emocionales. Pero podemos preguntarnos si las respuestas más plenas son siempre deseables. ¿Sería mejor si nuestro corazón también emitiera en código Morse una enunciación de la evaluación positiva? La emoción que debe ofrecer no es sólo una cantidad incrementada de respuesta al valor sino una respuesta que sea peculiarmente apropiada.

Creo que las emociones brindan una especie de imagen del valor. Constituyen nuestra respuesta psicofisiológica interna al valor externo, una respuesta que es especialmente acertada no sólo por ser la debida a ese valor sino una representación análoga de él.* Las emociones brindan una réplica psicofísica del valor (o de una categoría más amplia y abarcadora que comento luego). Esto podría ocurrir de esta manera: el hecho de que algo sea valioso implica que tiene cierto modo de organización estructural en

* Dicho toscamente, un modelo o representación análoga de un proceso es una réplica de ese proceso y no una mera descripción. El modelo describe un proceso continuo o dimensión en el mundo sometándose a sí mismo a cambios continuos y concomitantes. La naturaleza análoga de las emociones es más complicada de lo que puede indicar esta breve enunciación; he relegado algunos detalles a un apéndice de esta sección.

cierto grado, por ejemplo, un grado de unidad orgánica; la emoción-respuesta sería una entidad psicofísica con un modo de organización similar o paralelo. La emoción sería o contendría un mapa del valor, o del hecho de que la cosa sea valiosa. No es preciso que este modelo sea un análogo exacto, sin embargo; puede ser sólo el mejor análogo que podemos generar o el mejor que vale la pena generar, dadas nuestras otras tareas, los recursos emocionales, etcétera. (Tal vez esto implique un análogo exacto, aunque ahora mediante un proceso cartográfico más complicado.)

Es preciso decir más, sin embargo, sobre el modo en que la emoción brinda un análogo del valor. Supongamos que unos extraterrestres pudieran bailar expresivamente y representar el valor externo mediante movimientos analógicos pero no tuvieran sentimientos ni emociones complejas. Si esto fuera posible, tendríamos que sostener que el medio de los sentimientos psicológicos es un ámbito *especialmente* apto y apropiado para la representación analógica del valor por parte de la gente, o conceder que otras representaciones analógicas funcionan tan bien como las emociones. Sin embargo, quizás el supuesto de que aquí no hay emociones involucradas sea precipitado. Si los escritores a veces pueden escribir expresivamente sin estar expresando emociones que ellos tienen, o si la escritura misma es el lugar donde tienen emociones, no en acontecimientos psicológicos internos sino sobre la página, entonces quizá los marcianos también puedan tenerlas en sus pasos de danza. Las emociones entonces podrían involucrar no necesariamente sentimientos internos sino más bien representaciones analógicas (producidas en *cierto* modo) a través de *cualquier* medio personal suficientemente rico; los sentimientos serían sólo un modo de constituir emociones.*

Una emoción intensa y adecuada es una respuesta acertada a un valor particular, y es valiosa en sí misma. Brinda un modelo analógico del valor que depende de la existencia del valor y quizá lo sigue de cerca. Esta combinación de la emoción con el valor nos ofrece una nueva estructura integrada, añadida a la estructura integrada del valor mismo. Si esas estructuras integradas adicionales cuentan como valiosas —según yo creo— eso nos brinda un *segundo* valor. Así que es valioso que existan emociones positivas adecuadas.

¿Pero es valioso para nosotros? Las respuestas adecuadas al valor, que son cosas valiosas, ocurrirían dentro de nuestra estructura psicofisiológica, ¿pero son valiosas *para nosotros*? Podemos (siguiendo cierta literatura reciente sobre Aristóteles) distinguir entre el modo en que podemos ser lo que es mejor, aquello cuya existencia es más valiosa, y el modo que es mejor y más valioso *para uno*, el modo que nos deja en mejor situación. Supongamos

* Observemos que Gerard Manley Hopkins ofrecía una versión particular de la teoría onomatopéyica del origen del lenguaje: una palabra imita en su sustancia y en su “paisaje interior” la sustancia y el paisaje interior de lo que nombra, de modo que algunas palabras ofrecen una imitación cinestésica de sus referentes. (Véase J. Hillis Miller, *The Disappearance of God*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975, pág. 285). Las palabras, tal como las describe Hopkins, constituirían modelos analógicos de lo que representan.

que nuestro cuerpo pudiera ser usado como teatro por microorganismos que realizarían un intrincado y bello entrelazamiento de movimiento e interacción. Eso podría ser lo más valioso que podría ocurrir allí; desde el punto de vista del universo, podría ser lo mejor que ocurriera. Sin embargo, como el proceso constituye una enfermedad fatal para uno, no sería lo mejor *para uno*. (¿Pero este otro hecho podría reconciliarnos con su surgimiento?) La pregunta es pues: ¿es bueno *para nosotros* ser seres con una vida emocional o es meramente valioso desde el punto de vista del universo que la vida emocional aliente en alguna parte, mientras nosotros somos meramente el teatro donde ocurren estos acontecimientos valiosos?

Esta pregunta, sin embargo, enfatiza en exceso nuestra pasividad. Ponemos en juego muchas aptitudes cuando respondemos emocionalmente al valor, la aptitud de ser capaces de reconocer y apreciar el valor, de realizar juicios de valor y también de sentir en tándem. No cualquier cosa puede ser un “teatro” para tales acontecimientos; sólo seres con una captación del valor. Pero aun así, cuando lo hacemos, ¿es bueno para nosotros o es simplemente algo bueno que ocurre? Por cierto es bueno para nosotros si —como pensaba Aristóteles y como ha enfatizado recientemente John Rawls— es bueno para nosotros ejercer nuestra compleja capacidad sobre los objetos valiosos. Las emociones serían entonces parte de una vida valiosa. Más aun, estas emociones recrean dentro de nosotros el valor al cual responden; por lo menos, crean un modelo analógico de él, lo cual también es valioso. Por ende poseemos estas estructuras intrincadas dentro de nosotros. (No sólo estas emociones positivas son placenteras; constituyen una fuerza que podemos utilizar y de un modo importante, creo, nos brindan sustancia.) Más aun, nosotros las configuramos; tenemos la capacidad para generar —a menudo no podemos evitar generar— modelos emocionales del valor que poseen valor en sí mismos al poseer algunas de las mismas cualidades que ellos representan y describen. Nuestra capacidad emocional, pues, constituye una parte de nuestra capacidad creadora de valores; y ser creadores de valor forma parte de nuestro valor especial. Las emociones nos dan cierta *profundidad* y sustancia, algo que se vuelve más claro cuando examinamos emociones que no son positivas.

Esto nos conduce a una respuesta adicional y aun más breve al problema de Spock. Las emociones logran que muchas cosas —la situación de tener emociones, nuestras vidas en la medida en que incluyen emociones, y también nosotros mismos como seres dotados de emoción— más valiosas, más intensas y más vívidas que si no existieran. Las emociones no sólo son agradables; las emociones intensas y atinadas nos otorgan más peso.

Apéndice: la naturaleza analógica de la emoción

¿Por qué la emoción es una respuesta apropiada ante el valor? (Como estas reflexiones son un poco técnicas, las he relegado a este apéndice; muchos lectores querrán pasar directamente a la próxima sección.) Examinemos nuevamente el caso del conocimiento. En cierto modo deseamos que nuestra respuesta ante un hecho lo rastree, que varíe subjuntivamente con él (de tal modo que si el hecho no se sostuviera, la respuesta no ocurriese),* ¿pero por qué esa respuesta debe ser una *creencia*? ¿Por qué no responder con muecas o tarareos, diferentes para cada caso?

Una teoría conocida como la teoría pictórica del sentido brinda una respuesta. De acuerdo con esta teoría, las oraciones de un idioma declaran, representan o designan hechos porque son imágenes pictóricas de los hechos. (Las oraciones pueden ser imágenes, sostiene la teoría, porque los hechos son componentes organizados en estructuras y las oraciones también contienen componentes concomitantes organizados en forma similar.) Según esta teoría, suponiendo que una creencia fuera una especie de "oración mental", la creencia sería la respuesta apropiada a un hecho porque lo "retrataría".

Esta teoría ahora tiene pocos adherentes —Wittgenstein, que fue el primero en formularla, la rechazó más tarde— pero una parte aún parece plausible: el lenguaje nos ofrece un modo sistemático (aunque no pictórico) de representar los hechos. Una creencia es la respuesta apropiada a un hecho porque, al contrario de un ítem antojadizo —una mueca, un ruido o una señal con banderas en un código arbitrario—, un código representa y enuncia un hecho dentro de un sistema estructurado para representar otros hechos; así una creencia *significa* el hecho que enuncia y en el cual cree, *remite* a ese hecho.

Como respuesta a un hecho no evaluativo, una creencia puede ser atinada de dos formas. Estando en parte emparentada con una oración o proposición, puede representar o referir el contenido del hecho. También, al ser conocimiento, al rastrear el hecho y estar subjuntivamente relacionado con él, el surgimiento de la creencia puede representar que el hecho se sostiene. La creencia así brinda un modelo de cuándo el hecho se sostiene, no sólo una enunciación digital, mediante bits de información, de las condiciones en que se sostiene. (Sin embargo, también ofrece una enunciación digital del contenido del hecho.)

Recordemos cómo se usan los términos *analógico* y *digital* en informática. Un ordenador analógico responde a la pregunta de a qué distancia se mueve algo en línea recta haciendo que otra cosa dentro de sí mismo se mueva proporcionalmente en línea recta o rote en un ángulo proporcional a

* Véase el capítulo 3 de mis *Philosophical Explanations*.

la longitud del movimiento en línea recta que se está examinando. Realiza un cómputo mediante una réplica, un modelo, un análogo del proceso al cual concierne el cómputo. Un ordenador analógico configura un modelo de una cantidad continua en el mundo mediante (lo que es tratado como) cambios continuos dentro del ordenador mismo. Un ordenador digital, en cambio, utiliza bits discontinuos de información codificada que representan el tópico de interés (no necesariamente de modo analógico.) El modo en que el ordenador procesa esta información dentro de sí mismo para alcanzar la respuesta deseada no recurre necesariamente a un modelo del proceso real que se está estudiando.

Así, debemos distinguir tres cosas: primero, una enunciación digital, o proceso que utiliza bits discontinuos de información y no constituye un modelo de su tópico; segundo, una enunciación o proceso que representa una materia discontinua y realiza un modelo discontinuo, quizás en forma binaria; y tercero, una enunciación o proceso que representa una materia continua y también configura un modelo continuo. (Nótese que el hecho de que algo entre en esta tercera categoría puede depender de que escojamos abstraer a partir de sus rasgos diminutos y discontinuos y tratarlo como continuo.)

Nuestra creencia de que un hecho se sostiene concuerda con ese hecho de dos maneras. Concuerda con el contenido al enunciarlo digitalmente. También concuerda con las condiciones en las cuales surge el hecho al rastrear ese hecho; por ende, constituye una réplica del hecho cuando el hecho se sostiene. Sin embargo, como la verdad (tal como este concepto está involucrado en el conocimiento) es una noción binaria, la noción binaria de rastrear puede constituir una réplica del hecho de que algo sea verdad. (Esta noción binaria de rastreo está constituida por subjuntivos acerca de que algo se sostenga o no.) Así, el rastreo brinda un modelo de la verdad de una creencia, pero no un modelo analógico. (Si una noción no binaria que involucre grados de verdad desempeñara un papel en la comprensión —en contraste con el conocimiento— un proceso binario como el rastreo podría no bastar para configurar un modelo de la comprensión de algo.)

Una emoción puede ser un modelo analógico del valor o de una categoría relevante más abarcadora. Las configuraciones y secuencias psicofisiológicas de la emoción constituyen un modelo o retrato de la estructura del valor al cual responde esa emoción. La emoción brinda una réplica psicofísica del valor, quizás al exhibir una modalidad paralela de organización, quizá también al poseer algunas de las características involucradas en el valor (tales como intensidad y profundidad). Una emoción contendría o sería un mapa del valor, del hecho de que algo sea valioso. (Como señalamos antes, no es preciso que el análogo sea exacto, sólo el mejor análogo que podamos o debamos generar, dados nuestros recursos emocionales, nuestras otras tareas, etcétera.) Una mera evaluación, no acompañada por sentimientos, puede enunciar que algo es valioso e incluso rastrear cuándo es valioso, pero no puede brindarnos una representación o modelo del valor o de la situación en que esa cosa es valiosa. (Además, como la noción de ser valioso

es dimensional, al ofrecer un modelo del valor ayuda a tener un proceso que no sea simplemente binario.) La íntima conexión entre emoción y valor radica en el modo en que la emoción puede brindar un modelo analógico del valor y de su categoría relevante más abarcadora.

La felicidad

Algunos teóricos sostienen que la felicidad es lo único importante en la vida; a una persona —dicen— sólo debería importarle ser feliz; la única pauta para evaluar una vida es la cantidad de felicidad que contiene. Es irónico que esta pretensión excluyente de la felicidad distorsione el sabor de los momentos felices. Pues en esos momentos casi todo parece maravilloso: el resplandor del sol, el aspecto de esa persona, el fulgor del agua del río, el juego de los perros (aunque no el acto del asesino). Esta apertura de la felicidad, su generosidad de espíritu y su anchura de apreciación, se distorsiona y restringe ante su equívoca defensora, la pretensión de que sólo importa la felicidad. Al contrario de la felicidad misma, esta pretensión rezuma rivalidad. La felicidad puede ser preciosa e incluso prominente, pero sigue siendo una cosa importante entre otras.

Hay varios modos de desmentir la aparente obviedad de la perspectiva de que la felicidad es lo único importante. Primero, aun si la felicidad fuera lo único que nos interesara, no nos importaría sólo su cantidad total. (Cuando uso este “nos”, invito al lector a examinar si está de acuerdo o no. Si es así, estoy elaborando y explorando un enfoque común, pero en caso contrario viajaré a solas por un rato.) También nos interesaría ver cómo se distribuye esa felicidad a lo largo de una vida. Imaginemos que hacemos el gráfico de la felicidad total de alguien a través de la vida; la cantidad de felicidad está representada en el eje vertical, el tiempo en el horizontal. (Si el fenómeno de la felicidad es extremadamente complicado y multidimensional, el gráfico no serviría para examinar esta cantidad, pero en ese caso la meta de maximizar nuestra felicidad también se vuelve borrosa.) Si sólo importara la cantidad total de felicidad, nos daría igual una vida de felicidad en incremento constante que una de decrecimiento constante, una curva en ascenso que una en descenso, siempre que la cantidad total de felicidad, la superficie total bajo la curva, fuera igual en ambos casos. Sin embargo, la mayoría de nosotros preferiríamos la curva ascendente a la descendente; preferiríamos una vida de felicidad creciente a una de felicidad decreciente. Parte de la razón, pero sólo parte, puede ser que, como nos hace felices esperar mayor felicidad, esto elevaría aun más nuestra felicidad actual. (Pero la persona de la curva descendente gozaría del placer proustiano de recordar la felicidad pasada.) Sin embargo, tomemos en cuenta el placer de la anticipación, incluyéndolo en la curva, cuya altura por ende se incrementa en

ciertos lugares; aun así, la mayoría de nosotros no nos interesaríamos sólo en la superficie que está bajo esta curva mejorada, sino también en la dirección de la curva. (¿Qué preferiríamos para nuestros hijos, una vida de declinación o una vida de progreso?)

Más aun, estaríamos dispuestos a ceder cierta cantidad de felicidad para que la narración de nuestra vida se desplazara en la dirección correcta, mejorando en general. Aun si una curva descendente tuviera una superficie ligeramente mayor debajo, preferiríamos que nuestras vidas ascendieran. (Si abarcara una superficie muchísimo mayor, la elección podría modificarse.) Por tanto, el contorno de la felicidad tiene un peso independiente, además de romper lazos entre vidas cuya cantidad total de felicidad es igual. Con el objeto de lograr una dirección narrativa más deseable, a veces escogeríamos no maximizar nuestra felicidad total. Y si el factor de la dirección narrativa justifica la pérdida de cierta cantidad de felicidad, otros factores también lo harían.*

* Se requiere cierto cuidado para delinear con precisión la preferencia (siendo todas las demás cosas iguales) por la curva ascendente, para tomar en cuenta todas las complejidades que implica anticipar y evocar intervalos de tiempo de duración cambiante mientras uno se mueve por la vida. Sin embargo, la preferencia por el contorno de la vida de nuestros hijos elude este problema, pues entonces uno evalúa la vida como una totalidad desde un punto externo a ella, y la anticipación y evocación no entran si uno desconoce el contorno de esa vida. Si la anticipación de un bien futuro nos complace más ahora que la evocación de un bien pasado, afectando así el lugar donde se sitúan las curvas, este hecho mismo podría indicar una preferencia por la curva ascendente. (Análogamente, las personas con amnesia podrían preferir que una felicidad dada esté en el futuro y no en el pasado, aunque el recuerdo pueda recuperarse.) También necesitamos discernir entre la preferencia por la curva ascendente y la preferencia por un final feliz que pareciera indicado por la curva ascendente. Pensemos en una curva que asciende casi hasta el final, y otra curva que desciende casi hasta el final, cada cual con la misma superficie total debajo; estas dos curvas se cruzan como una X. Hacia el final, empero, las cosas son más complicadas: para una persona de cada curva hay la mitad de probabilidades de permanecer en ese nivel, y la mitad de probabilidades de caer de inmediato o ser elevada al nivel de la otra curva, con la vida terminando poco después. El nivel de ese final no se puede predecir a partir del curso de la curva hasta entonces; si en estas circunstancias aún se prefiere la curva ascendente a la descendente, esta preferencia condeciría al curso de las curvas, no sólo al final.

Nuestra preferencia por la curva ascendente (y nuestro disgusto por la descendente) podría explicar otros fenómenos. Recientemente, dos psicólogos, Amos Tversky y Daniel Kahneman, han enfatizado que al realizar opciones la gente juzga los resultados de las acciones (contrariamente a las recomendaciones de teorías normativas existentes) no según su nivel absoluto sino según involucren ganancias o pérdidas en comparación con un punto de referencia, y que otorgan mayor peso a las pérdidas que a las ganancias. (Véase Daniel Kahneman y Amos Tversky, "Prospect Theory", *Econometrica*, vol. 47, 1979, págs. 263-291; "Rational Choice and the Framing of Decisions", en Robin Hogarth y Melvin Reder (comps.), *Rational Choice*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, págs. 67-94. Si la gente prefiere una curva ascendente, cabe esperar estos dos rasgos: calificarán los resultados por encima o por debajo de un punto de referencia actual o hipotético —¿son ganancias o pérdidas?— y pondrán mayor énfasis en evitar las pérdidas. (Sin embargo, si la preferencia por la curva ascendente varía según la ubicación del nivel cero, esa preferencia no se puede usar para explicar los dos rasgos; en cualquier caso, algunos podrían tratar de presentar la explicación en dirección contraria, viendo la preferencia por la curva ascendente como surgida a partir de los dos rasgos.

Las líneas rectas no son las únicas curvas narrativas. Pero sería tonto tratar de escoger la mejor curva de felicidad; diversas biografías pueden encajar en la misma curva, y también nos interesa el contenido de una biografía. Quizá nos interese que la curva ascendente afecte el rumbo narrativo de nuestra vida, no su cantidad de felicidad. Con estas historias constantes, sólo entonces nos podría interesar la cantidad de felicidad, no su curva. Sin embargo, esto también apoyaría el argumento general de que hay algo que importa al margen de la cantidad de felicidad: una curva ascendente, trátase de la línea narrativa o la curva de felicidad.

También podemos demostrar que importan otras cosas al margen del placer o la felicidad al observar una vida que los posee pero en otros sentidos es vacía, una vida de placeres obtusos, bovina satisfacción o diversiones frívolas, una vida feliz pero superficial. John Stuart Mill escribió: "Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho". Y aunque lo mejor sería ser Sócrates satisfecho, teniendo la felicidad y la profundidad, cederíamos cierta felicidad para ganar la profundidad.

No somos recipientes vacíos que se llenan con cosas buenas, con placeres, pertenencias, emociones positivas o incluso con una vida interior rica y variada. Ese recipiente no tiene una estructura apropiada en su interior; el modo en que las experiencias se articulan o se perfilan con el tiempo carece de importancia excepto que algunas configuraciones vuelven más probables nuevos momentos felices. El enfoque de que sólo la felicidad importa ignora la cuestión de cómo somos nosotros, los candidatos a la felicidad. ¿Pero cómo lo más importante de nuestra vida podría ser aquello que ella contiene? ¿Por qué las experiencias del placer o la felicidad serían más importantes que nuestro modo de ser?

Freud consideraba un principio fundamental de la conducta que buscamos el placer y procuramos eludir el dolor o el displacer, y denominaba a esto el principio del placer. A veces el camino más efectivo hacia el placer consiste en no buscarlo directamente; uno efectúa desvíos y posterga la satisfacción inmediata, e incluso renuncia a ciertas fuentes de placer, dada la naturaleza del mundo externo. Según Freud, esto era actuar de acuerdo con el principio de realidad. El principio de realidad freudiano está subordinado al principio del placer: "La sustitución del principio del placer por el principio de realidad no implica un abandono del principio del placer sino sólo un resguardo. Un placer momentáneo de resultados inciertos es abandonado sólo con el propósito de ganar en la nueva senda un placer garantizado en un momento posterior".*

Estos principios se pueden formular con mayor precisión, pero aquí no se requieren refinamientos técnicos.† Nótese que puede haber dos espe-

* "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning", en James Strachey (comp.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 12, Londres, The Hogarth Press, 1958, pág. 223.

† Los psicólogos conductistas ofrecen versiones cuantitativas más precisas del principio

cificaciones del placer a ser maximizado: el placer neto inmediato (es decir, el placer total inmediato menos el dolor o displacer total inmediato) o la cantidad total de placer neto durante una vida. (Esta segunda meta podría incorporar totalmente el principio de realidad de Freud.) Como el placer a secas parecía demasiado ligado a la sensación o la excitación inmediata, algunos filósofos modularon el principio del placer distinguiendo algunas clases de placer como "superiores". Pero aunque esta distinción entre placeres superiores e inferiores se formulara adecuadamente —cosa que aún no se ha hecho—, ello sólo añadiría complicaciones al problema de la elección: ¿puede cierta cantidad de placer inferior contrapesar un placer superior? ¿Cuán superiores son los placeres superiores, y también difieren en superioridad? ¿Cuál es la meta general que incorpora esta distinción cualitativa? La distinción no dice que algo diferente del placer también sea importante, sólo que lo único importante, el placer, viene en diversas gradaciones.

Podemos obtener más precisión acerca del placer. Al hablar de placer o sentimiento placentero me refiero a un sentimiento que es deseado (en parte) por sus propias cualidades sensibles. El sentimiento no es deseado totalmente por aquello a que conduce o lo que permite hacer o porque cump-la con alguna exhortación. Si es placentero, es deseado (al menos en parte) por sus propias cualidades. No estoy sosteniendo que haya una cualidad que siempre está presente cuando hay placer. Ser placentero, en mi uso de este término, es función de ser deseado en parte por sus propias cualidades sensibles, sean cuales fueren. En este enfoque, un masoquista que desea el dolor por su propia cualidad hallará placentero el dolor. Esto es engorroso, pero no más que el masoquismo mismo. Sin embargo, si el masoquista desea el dolor porque cree (inconscientemente) que merece ser castigado, herido o humillado, no deseando el dolor por sus propias cualidades sensibles sino por lo que ese dolor anuncia, en ese caso el dolor no cuenta como placentero. Alguien *disfruta* de una actividad en la medida en que la realiza por las propiedades intrínsecas de la actividad, no sólo por lo que genera o produce después. Las propiedades intrínsecas no se limitan, sin embargo, a las cualidades sensibles; esto deja abierta la posibilidad de que algo se disfrute sin que sea placentero. Un ejemplo podría ser una partida de tenis sin concesiones; al zambullirse tras la pelota, al rasparse rodillas y codos en el suelo, uno disfruta del juego, aunque no sea exactamente placentero.

De esta definición del placer no se deduce que existan experiencias que se desean por sus propias cualidades sensibles, ni que queremos que existan experiencias placenteras que deseamos a causa de sus cualidades sensibles. Lo que se deduce de mi uso del término es esto: si las experien-

del placer en enunciaciones de la ley de efecto; los investigadores operativos y los economistas ofrecen teorías formales acerca de las restricciones (de la realidad) sobre las acciones. Los principios de la realidad y del placer están reflejados en la estructura dual de la teoría de las decisiones, con sus probabilidades de diversos resultados posibles para acciones viables, y las utilidades de estos resultados; al igual que Freud, la teoría de las decisiones mantiene la prioridad del principio del placer en su propio principio de maximización de la utilidad esperada.

cias nos son placenteras, entonces las deseamos (en cierta medida). El término *placentero* sólo indica que algo es deseado por sus cualidades sensibles. Queda pendiente el interrogante de si lo deseamos tanto como para sacrificar otras cosas que consideramos buenas, y si otras cosas también son deseadas, e incluso más deseadas que el placer. No es preciso que una persona que desea escribir un poema desee (primariamente) las cualidades sentidas del escribir, ni las cualidades sentidas de que se sepa que ha escrito el poema. Quizá desee, primariamente, *escribir* ese poema: por ejemplo, porque piensa que es valioso, o es valiosa la actividad de escribirlo, sin énfasis especial en ninguna cualidad sentida.

Nos interesan las cosas además de cómo se siente nuestra vida desde dentro. Esto se muestra en el siguiente experimento mental. Imaginemos una máquina que pudiera brindarnos cualquier experiencia (o secuencia de experiencias) que deseáramos.* Cuando nos conectan a esta máquina, podemos tener la experiencia de escribir un gran poema o de lograr la paz mundial o de amar a alguien y ser correspondidos. Podemos experimentar los placeres sentidos de estas cosas, experimentarlos tal como se sienten "desde dentro". Podemos programar nuestras experiencias para mañana, o esta semana, o este año, o incluso para el resto de nuestra vida. Si nuestra imaginación se empobrece, podemos usar la biblioteca de sugerencias extraídas de las biografías y mejoradas por novelistas y psicólogos. Podemos vivir nuestros sueños más entrañables "desde dentro". ¿Escogeríamos hacer esto por el resto de nuestra vida? En caso negativo, ¿por qué no? (Otras personas también tendrían la misma opción de usar estas máquinas que, supongamos, nos son suministradas por seres amables y confiables de otra galaxia, así que no es preciso rechazar la conexión con el propósito de ayudar a otros.) La cuestión no es usar la máquina temporariamente, sino entrar en ella por el resto de nuestra vida. Una vez adentro, no recordaremos haber hecho esto; el placer no se estropeará por la comprensión de que es generado por una máquina. La incertidumbre también estaría programada al usar el dispositivo aleatorio opcional de la máquina (del cual pueden depender varias posibilidades preseleccionadas).

La cuestión de enchufarse o no a esta máquina de experiencias implica una pregunta sobre el valor, la cual difiere de dos preguntas emparentadas: una epistemológica (¿cómo saber si ya no estamos enchufados?) y una metafísica (¿las experiencias de la máquina no constituyen un mundo real?) La pregunta no es si enchufarse es preferible a posibilidades extremadamente sombrías —una vida de torturas, por ejemplo— sino si enchufarse constituiría la mejor vida, o la mejor vida accesible, porque todo lo que importa de una vida es cómo se siente desde dentro.

Nótese que se trata de un experimento *mental*, diseñado para aislar una pregunta: ¿sólo nos importan nuestros sentimientos internos? No tiene

* Presenté por primera vez este ejemplo de la máquina de experiencias en *Anarchy, State, and Utopia*, págs. 42-45.

caso, pues, preguntarse si esa máquina es tecnológicamente viable. Además, el ejemplo de la máquina se debe examinar por sí mismo; responder la pregunta filtrándola por el enfoque fijo de que las experiencias internas son lo único que importa (así que por cierto estaría bien enchufarse) perdería la oportunidad de verificar ese enfoque independientemente. Un modo de determinar si un enfoque es inadecuado consiste en verificar sus consecuencias en casos particulares, a veces extremos, pero si alguien siempre decide cuál sería el resultado en cualquier caso mediante la *aplicación* del enfoque mismo, esto impide descubrir si es atinado. Los lectores que sostienen que se enchufarían en la máquina deben notar si su primer impulso fue no hacerlo, seguido luego por el pensamiento de que, como sólo importan las experiencias, la máquina estaría bien al fin y al cabo.

Pocas personas piensan de veras que sólo importan las experiencias. No deseáramos para nuestros hijos una vida de grandes satisfacciones que dependiera totalmente de engaños que ellos jamás detectarían: aunque se enorgullecían de sus logros artísticos, los críticos y amigos sólo fingían admirar su obra pero se mofan a sus espaldas; la amante aparentemente fiel tiene amoríos secretos; sus hijos, aparentemente afectuosos, los detestan; y así sucesivamente. Ante esta descripción, pocos exclamaríamos: “¡Qué vida maravillosa! Parece tan feliz y placentera por dentro”. Esa persona está viviendo en un mundo de sueños, complaciéndose en cosas que no son placenteras. Pero lo que desea no es sólo complacerse en ellas, sino *que sean así*. Valora que sean así, y se complace en ellas porque piensa que son así. No se complace sólo en pensar que lo son.

No sólo nos interesa cómo las cosas se sienten desde dentro; la vida no consiste sólo en ser feliz. Nos interesa lo que realmente ocurre. Deseamos que ciertas situaciones que valoramos, ponderamos y consideramos importantes se sostengan y sean así. Deseamos que nuestras creencias, o algunas de ellas, sean verdaderas y precisas; queremos que nuestras emociones, o ciertas emociones importantes, se basen en hechos que se sostengan y sean adecuadas. Deseamos estar conectados con la realidad, no vivir en una ilusión. Lo deseamos no sólo para adquirir placeres u otras experiencias, como reza el principio de realidad de Freud. Tampoco deseamos meramente el sentimiento placentero adicional de estar conectados con la realidad. Ese sentimiento interior, siendo ilusorio, también se puede hallar en la máquina de experiencias.

Lo que deseamos y valoramos es una conexión real con la realidad. Denominémoslo segundo principio de realidad (el primero era el de Freud): concentrarse en la realidad externa, con nuestras creencias, evaluaciones y emociones, es valioso *en sí mismo*, no sólo como medio para obtener más placer o felicidad. Y lo valioso es esta conexión, no sólo tener creencias verdaderas. La propensión a la verdad introduce, de modo subterráneo, el valor de la conexión: ¿por qué otra razón las creencias verdaderas serían (intrínsecamente) más valiosas que las falsas en nuestro interior? Y si queremos conectarnos con la realidad conociéndola, y no simplemente teniendo creencias verdaderas, si el conocimiento supone rastrear los hechos —una

perspectiva que he desarrollado en otra parte— esto supone una conexión externa directa y explícita. Desde luego, no sólo queremos establecer contacto con la realidad; deseamos establecer contactos de cierta clase: explorar la realidad y responderle, alterándola y creando nuevas realidades. Nótese que no me limito a decir que la máquina de experiencias es defectuosa porque deseamos una conexión con la realidad y ella no nos brinda lo que deseamos —aunque el ejemplo es útil para demostrar que deseamos algo más que experiencias—, ya que eso transformaría el “obtener lo que deseamos” en la pauta primaria. Estoy diciendo que la conexión con la realidad es importante, sin importar que la deseemos o no —por eso la deseamos— y la máquina de experiencias es inadecuada porque no nos da eso.*

Sin duda también deseamos una conexión con la realidad que podamos compartir con otras personas. Una de las cosas angustiantes de la máquina de experiencias que describimos es que uno está solo dentro de su ilusión. (¿Es más angustiante que otros no compartan nuestro “mundo” o que estemos aislados del que ellos comparten?) Sin embargo, podemos imaginar que la máquina de experiencias brinda la misma ilusión a todos (o a todos los que nos interesan), dando a cada persona un fragmento coordinado de dicha ilusión. Cuando todos flotan en el mismo tanque, la máquina de experiencias quizá no sea tan objetable, pero es objetable a pesar de todo. Compartir perspectivas coordinadas podría ser un criterio de realidad, pero no hay garantías; y además queremos *ambas* cosas, la realidad y el compartir.

Nótese que no hemos dicho que uno jamás debería enchufarse a esa máquina. Podría enseñarnos cosas, o transformarnos de un modo benéfico para nuestra vida real posterior. También podría brindarnos placeres muy aceptables en dosis limitadas. Esto es muy diferente de pasar el resto de nuestra vida en la máquina; el contenido interno de esa vida estaría desco-

* El psicólogo George Ainslie ofrece una ingeniosa explicación alternativa de nuestro interés por establecer contacto con la realidad, donde esto se ve como un medio, no como algo intrínsecamente valioso. Según Ainslie, para evitar la saciedad (y por ende una disminución del placer) mediante satisfacciones *imaginarias*, necesitamos un límite claro para restringir los placeres a los menos fáciles de alcanzar, y la realidad ofrece ese límite; los placeres en la realidad son más escasos y esporádicos (George Ainslie, “Beyond Microeconomics”, en Jon Elster (comp.), *The Multiple Self*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1986, págs. 133-175, especialmente págs. 149-157). Nótese que el fenómeno de la saciedad quizá tenga una explicación evolutiva. Los organismos que no se sacian en una actividad (como en los experimentos donde ciertos aparatos permiten a las ratas estimular los centros de placer del cerebro) se apegan a ella con exclusión de todo lo demás, y así mueren de hambre o al menos no engendran ni crían una prole. Pero en un marco de realidad los organismos también deben demostrar cierto autocontrol, y no simplemente perseguir placeres fáciles aun cuando no estén saciados, así que un principio de realidad no cumpliría plenamente el propósito que describe Ainslie, y presumiblemente otros límites claros también cumplirían ese propósito. Un límite podría depender de una división del día según los ritmos biológicos: ¿es el sueño el momento para los placeres fáciles y los sueños el vehículo? Otros límites podrían depender de que estemos solos o acompañados, recién alimentados o no, cerca de una luna llena o lo que fuere; éstos también podrían usarse para delimitar cuándo es aceptable la ganancia fácil del placer. La realidad no es un medio único para ello, ni nuestro interés en la realidad es simplemente un medio.

nectado de la realidad. También da la impresión de que la persona, una vez en la máquina, no podría realizar opciones, y por cierto no elegiría nada *libremente*. Una parte de lo que deseamos que sea real es nuestra elección real (y libre), no sólo su apariencia.

Hasta ahora, mis reflexiones sobre la felicidad se han centrado en torno de los *límites* de su papel en la vida. ¿Pero cuál es su papel adecuado, y qué es exactamente la felicidad? ¿Por qué su papel a menudo se exagera tanto? Varias emociones circulan bajo la etiqueta de felicidad, junto con algo que más convendría llamar *estado de ánimo*. Aquí quiero examinar tres tipos de emoción de felicidad: primero, estar feliz de que una o muchas cosas sean así; segundo, sentir que nuestra vida es buena ahora; y tercero, estar satisfechos con nuestra vida como totalidad. Cada una de estas tres emociones emparentadas exhibe la estructura triple que tienen las emociones (descrita en la meditación anterior): una creencia, una evaluación positiva y un sentimiento basado en ellas. Donde difieren estas tres emociones emparentadas es en el objeto de la creencia y la evaluación, y quizá también en el carácter sentido del sentimiento asociado.*

El primer tipo de felicidad, estar feliz de que algo sea así, es bastante familiar y claro, un ejemplo directo de lo que se dijo antes sobre la emoción. El segundo tipo —sentir que nuestra vida es buena ahora— es más intrincado. Recordemos esos momentos en que pensábamos y sentíamos, jubilosamente, que no podíamos desear nada más, y nuestra vida era buena entonces. Quizás esto ocurrió mientras caminábamos a solas en medio de la naturaleza, o estando con una persona amada. Estos momentos se caracterizan por su plenitud. Tenemos algo que deseamos, y no nos acucia otra necesidad; en ese momento no deseamos nada más. No quiero decir que entonces, si alguien se nos acercara con una lámpara mágica, no sabríamos qué pedir. Pero en los momentos que describo, estos otros deseos —más dinero, otro trabajo, otro chocolate— no están operando. No se sienten, no acechan en los bordes. En esos momentos no deseamos nada más, no sentimos ninguna carencia, nuestra satisfacción es total. Esto va acompañado por una sensación de intensa alegría.

Estos momentos son maravillosos e infrecuentes. Habitualmente, las necesidades adicionales siempre acechan a las puertas. Algunos sugieren que alcanzamos este deseable estado de no desear nada más mediante el drástico camino de eliminar todos los deseos. Pero no nos ayuda que nos digan que *primero* nos liberemos de nuestros deseos existentes como modo de alcanzar el estado donde no se desea nada más. (Y esto no es sólo porque dudemos de que este camino conduzca a una alegría concomitante.) Más bien queremos que se nos hable de algo tan bueno, cuya naturaleza sea tan completa y satisfactoria, que alcanzarlo impedirá el acoso de nuevas necesidades, y queremos que se nos diga cómo alcanzarlo. Aristóteles proyectó en el mundo la cualidad del sentimiento de no querer nada adicional: sostenía

* Se requiere una fenomenología precisa del carácter específico de estos sentimientos.

que el bien completo era tal que no se le podía añadir nada que lo mejorase. Yo deseo mantener esa cualidad dentro del sentimiento.

Hay dos condiciones en las cuales sentimos que nuestra vida es buena ahora, que no queremos nada más: con la primera, una necesidad particular ya está satisfecha; con la segunda, estamos embarcados en un proceso o camino mediante el cual se satisfarán las otras necesidades, y no tenemos más necesidad que la de estar comprometidos en ese proceso. Supongamos que alguien sólo desea ir al cine con los amigos, y eso hace. Por cierto, también quiere llegar a la sala cinematográfica, que ésta no se haya incendiado, que el proyector esté funcionando, etcétera. Sin embargo, todas estas cosas forman parte del proceso en que está comprometido; llegarán por turno. Sería diferente si deseara ir a un concierto a solas; allí querría otra cosa. Como pocas metas son finales y terminales —un punto enfatizado por John Dewey— el primer modo de no querer nada más habitualmente involucra implícitamente el segundo, el proceso. El Príncipe Azul de los cuentos de hadas no desea nada más una vez que ha liberado y desposado a la princesa, pues esto significará que vivirán felices por siempre jamás.

Uno podría temer que ser feliz todo el tiempo, en este segundo sentido de la emoción de felicidad, no desear nada más, elimine toda motivación para nuevas actividades o logros. Sin embargo, si no queremos otra cosa que estar involucrados en un proceso de vida de cierto tipo, por ejemplo, uno que involucre explorar, responder, relacionarse y crear —por cierto, podemos desear y esperar que este proceso también incluya muchos momentos de completa satisfacción del primer tipo (no procesal)— las nuevas actividades y empresas serán componentes de ese mismo proceso.

Cuando alguien piensa “Mi vida es buena ahora”, el tiempo denotado por el “ahora” no está fijado de antemano. Por ende, uno puede cambiar esta referencia según las necesidades. Aun en un período desdichado, uno puede restringir la mirada a un momento muy particular y no desear nada más entonces; alternatively, durante un momento desdichado uno puede recordar que durante un tiempo más extenso, al cual también podemos llamar “ahora”, nuestra vida no es desdichada, y quizá no deseemos nada más que estar comprometidos con ese proceso vital, momento desdichado incluido. Por otra parte, durante los momentos de intensa felicidad a veces deseamos recordar otras cosas. Por ejemplo, en la tradición judía, en las bodas se recuerda y se reconoce el acontecimiento más amargo, la destrucción del Templo; durante los reencuentros de compañeros de escuela, se puede hacer una pausa en la celebración para conmemorar a quienes han muerto. No hemos olvidado estos acontecimientos ni estas personas y aun en nuestra felicidad más intensa les otorgamos el lugar apropiado.

La tercera forma de la emoción de la felicidad —satisfacción con nuestra vida en su totalidad— ha sido explorada por el filósofo polaco Wladyslaw Tatarkiewicz.* Según su exposición, la felicidad implica una satisfac-

* Wladyslaw Tatarkiewicz, *Analysis of Happiness*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, págs. 8-16.

ción completa, duradera, profunda y plena con la totalidad de nuestra vida, una satisfacción cuya evaluación es verdadera y justificada. Tatarkiewicz incluye muchos matices en esta noción —satisfacción completa y plena, etcétera— porque desea que nada sea superior a una vida feliz. Pero esto dificulta que haya dos vidas felices, una más feliz que la otra. Aquí no se requiere tanto rigor en cuanto a la plenitud de la satisfacción, ni al grado de positividad que supone la evaluación. Una vida feliz se evalúa como suficientemente buena en general. Una vida también puede ser feliz en otro sentido, al contener muchos episodios de felicidad por una cosa o por otra (el primer tipo de felicidad). Esa vida podría ser feliz a menudo, pero no es preciso que esa persona evalúe positivamente su vida en su totalidad, ni siquiera inconscientemente. En verdad, podría hacer la evaluación contraria si abordara su vida como totalidad, quizá porque cree que los sentimientos de felicidad constitutivos no son muy importantes. A pesar de sus frecuentes momentos felices, pues, no sería feliz en el tercer sentido de estar satisfecho con su vida como totalidad.

Seríamos reacios a designar feliz a alguien en un momento particular o en la vida en general si pensáramos que las evaluaciones sobre las cuales se basa su emoción fueran totalmente erradas. Sin embargo, sería demasiado restrictivo requerir simplemente que las evaluaciones sean correctas. Al evocar períodos históricos anteriores vemos gentes haciendo evaluaciones que (a nuestro juicio) son incorrectas pero eran totalmente comprensibles y no del todo injustificadas en esa época; una evaluación no debería quedar automáticamente excluida de la felicidad por ser incorrecta. (A fin de cuentas, esperamos que las recientes ganancias en la sensibilidad moral, ante cuestiones como la igualdad de la mujer, los derechos de los homosexuales, la igualdad racial y las relaciones de las minorías no sean las últimas.) La mera sustitución de “correcta” por “justificada” (o “injustificada”) clasificaría mal a la persona cuya emoción se basa en evaluaciones correctas pero injustificadas en esa época y ese contexto. Quizá lo conveniente sea establecer la disyunción más débil: verdadera o justificada en cierto modo (o no del todo injustificada). Seremos reacios a llamar feliz a alguien cuya emoción se basa en evaluaciones total y flagrantemente injustificadas y falsas, no importa cómo se sienta. Ese alguien debió tener mejor criterio.*

* Nótese que una evaluación hecha ahora sobre nuestra vida durante un período anterior puede diferir de la evaluación que hacíamos entonces. El hecho de que se puedan producir diferentes evaluaciones sobre ese período —la nuestra de entonces, la nuestra de ahora y también la evaluación que hacen los observadores— complica la cuestión de decidir si fue un período feliz. Somos reacios a considerar que la evaluación adecuada, para estos propósitos, es la que hizo entonces la persona. Por ejemplo, si entonces evaluábamos nuestra vida positivamente y nos sentíamos en consonancia con ello, pero al evocar toda nuestra vida ahora la evaluamos negativamente, ¿éramos felices entonces o no? En ese momento nos sentíamos felices con nuestra vida, pero ahora no nos sentimos felices con nuestra vida de entonces. Dada nuestra evaluación negativa actual (y especialmente si adherimos a ella), ahora seríamos reacios a decir que entonces éramos felices.

Invertamos la pregunta. Si entonces uno evaluó negativamente su vida y se sintió en

Este tercer sentido de felicidad —satisfacción con nuestra vida como totalidad— permite comprender fácilmente por qué deseáramos ser felices o tener una vida feliz. Primero, está simplemente el placer de tener esa emoción. Sentirse feliz o satisfecho con la propia vida como totalidad es placentero en sí mismo; es algo que queremos por sus propias cualidades sentidas. (Este sentimiento en general no será tan intenso, sin embargo, como la alegría que acompaña a la segunda noción de felicidad, no querer nada más.) Sin embargo, otras emociones también pueden involucrar sentimientos placenteros igualmente intensos; ¿entonces por qué la felicidad ocupa un lugar tan prominente? También deseamos que esta emoción de felicidad sea adecuada. Si la emoción se adecua a nuestra vida, entonces las creencias acerca de nuestra vida como totalidad serán verdaderas y la evaluación positiva será correcta. Por ende, tendremos una vida valiosa, una vida que podemos evaluar correctamente como positiva.

El objeto de esta tercera forma de la emoción de felicidad es nuestra vida como totalidad. Ese objeto —la vida como totalidad— también es precisamente lo que tratamos de evaluar cuando procuramos descubrir qué es una muy buena vida, para decidir cómo vivir. ¿Qué sería más simple que concentrarse en una emoción que haga dicha evaluación por nosotros? Añadamos que la emoción es adecuada, y podremos tener la certeza de que es una buena vida. (Añadamos sólo que la evaluación era justificada o no era flagrantemente falsa, y tiene bastantes probabilidades de ser buena.) Sin embargo, por lo que sabemos, la razón por la cual una vida feliz debe ser buena no es necesariamente por los sentimientos que contiene sino sólo porque la vida tiene que ser buena si esa evaluación era correcta. Pensar, porque la felicidad certifica que una vida es deseable, que la felicidad tiene

consonancia con ello, pero en su evocación actual uno evalúa positivamente ese momento, ¿era feliz entonces o no? Nuestros sentimientos negativos de entonces pueden significar que nosotros, aun retrospectivamente, no éramos felices entonces, a menos que también tuviéramos entonces muchos sentimientos felices y nuestra evaluación negativa general de entonces, que no produjo sentimientos duraderos de infelicidad, se basara en fundamentos más abstractos (por ejemplo, no éramos héroes ejemplares agobiados por sufrimientos trágicos). Si ahora evaluamos positivamente ese período, sintiéndonos en consonancia con él, y no contenía sentimientos negativos duraderos entonces aunque fue evaluado negativamente, ¿no podríamos llegar a la conclusión de que fue un momento feliz a pesar de todo? Esas complicaciones dificultan un enfoque pulcro y preciso de la felicidad.

Nótese también una ambigüedad en la noción de nuestra vida como totalidad, el objeto que se evalúa. Podría significar la totalidad del período temporal de nuestra vida actual, incluidos todos sus aspectos, no sólo algunos; o podría significar la totalidad de nuestra vida hasta ahora. (¿Eso incluye también el futuro que se espera?) Una persona podría ser feliz ahora a causa de su vida actual y su (correcta) evaluación de ella, aunque su pasado haya sido tan infeliz como para inducirla no sólo a haberlo evaluado negativamente entonces sino a hacer ahora un balance negativo de toda su vida hasta hoy. La cuestión de si una vida es buena en general no se concentra sólo en una evaluación del período actual, ni simplemente promedia las evaluaciones contemporáneas de cada período (aunque éstos fueran precisos), pues la respuesta podría depender también de los contornos narrativos de nuestra vida, de cómo encajan estos diferentes períodos.

importancia suprema en la vida es como pensar que la declaración positiva de un contador es en sí mismo el dato más importante en la operación de una compañía. (Cada declaración, empero, podría producir sus propios efectos.)

Otro modo de explicar este punto: una vida no puede ser sólo feliz sin contener otra cosa valiosa. La felicidad va a caballo de otras cosas cuya evaluación es correctamente positiva. Sin ellas, la felicidad no arranca.

La felicidad puede acontecer en el metanivel como evaluación de nuestra vida, y en el nivel objeto como un sentimiento dentro de la vida; puede estar en ambos sitios al mismo tiempo. No es asombroso que la felicidad pueda parecer el elemento más importante de una vida. Pues de hecho es extremadamente importante en el metanivel y también acontece (y tiene cierta importancia) en el nivel objeto. La importancia central de la (tercera noción de) felicidad reside en el metanivel, empero, como evaluación de una vida en cuanto totalidad; por ende, la pregunta crucial es qué cosa en particular hace mejor una vida. ¿Qué características debe poseer para ser (correctamente) evaluada de manera extremadamente positiva? No es muy esclarecedor insistir en mencionar las emociones de felicidad.

Esta conclusión se refuerza si preguntamos qué evaluación particular entra en esta tercera emoción de felicidad. ¿Cuál de las muchas evaluaciones positivas posibles hace a la felicidad de la vida como totalidad? No que la vida sea moral, pues eso no necesariamente nos hace felices; no que sea feliz, pues ese círculo no ayuda; no simplemente que sea valioso que la vida exista, que el universo sea un lugar mejor gracias a ella, pues alguien podría hacer esa evaluación sin ser feliz; no simplemente que esa vida es buena, pues uno podría reconocer eso a regañadientes sin pensar que cumplió con sus principales objetivos ni que fue muy buena. Quizá la evaluación de la vida deba ser algo parecido a lo siguiente: que es muy buena, incluso *para* la persona que la vive, en cualesquiera dimensiones esa persona considere más importante y en cualesquiera dimensiones *sean* más importantes. Esto nos deja con el interrogante de cuáles dimensiones de una vida son importantes. ¿Cómo se define una buena vida? Una vez más, no basta con sólo mencionar la emoción de felicidad. Cuando queremos saber qué es importante, queremos saber con qué tenemos que ser felices.

Hay otro sentido del término felicidad: tener un estado de ánimo o predisposición feliz. Esto no constituye una emoción en sí misma sino la proclividad o tendencia a tener y sentir los tres tipos de felicidad que antes describimos. Un estado de ánimo es una tendencia a realizar ciertas evaluaciones, a concentrarse en hechos que se pueden evaluar de esa manera, y a tener los sentimientos concomitantes. En un estado de ánimo depresivo, estamos dispuestos a concentrarnos en hechos negativos o en los rasgos negativos de situaciones por lo demás positivas, y por tanto a tener los sentimientos concomitantes. Una persona feliz suele mirar el lado brillante de las cosas. (Sin embargo, sería tonto querer actuar así en cada situación.) La predisposición de una persona, a mi juicio, es una tendencia en un nivel más arriba, la tendencia a tener ciertos estados de ánimo. Una persona de

predisposición feliz podría estar triste en ocasiones, a causa de factores específicos, pero ese estado de ánimo no expresaría su tendencia general.

Una predisposición feliz puede ser más importante para determinar los sentimientos felices que cualquiera de las creencias verdaderas y evaluaciones positivas de una persona, por relevantes que éstas parezcan en el momento; puede ser más importante que el carácter específico de la situación real. Por ejemplo, las personas a menudo persiguen metas (como dinero, fama y poder) creyendo que las harán felices, pero al alcanzarlas sólo son felices temporariamente. No se demoran en realizar evaluaciones positivas de estos cambios, y así los sentimientos concomitantes tampoco duran demasiado. Una tendencia *continua* a mirar los rasgos positivos de las situaciones y tener los sentimientos concomitantes —en otras palabras, una predisposición feliz— tiene muchas más probabilidades de derivar en sentimientos continuos de felicidad.

Si hay algún “secreto de la felicidad”, reside en escoger regularmente una pauta que permita evaluar cuáles rasgos de la situación actual son buenos o mejoran. El fondo contra el cual destaca —y, por ende, también nuestra evaluación— está constituido por nuestras propias expectativas, aspiraciones, pautas y exigencias. Y estas cosas dependen de nosotros, de nuestro control. Un trasfondo importante de evaluación es el modo en que las cosas eran recientemente. Quizá la importancia de nuestra felicidad ante el mejoramiento de las cosas, ante una u otra curva ascendente en nuestras vidas, no se deba, pues, a la importancia intrínseca de un proceso direccional sino al hecho de que ese proceso nos induce a juzgar el presente según el pasado reciente, al cual felizmente supera, en vez de usar otro criterio que resultaría insatisfactorio. Una persona empeñada en ser feliz aprende a escoger criterios de evaluación adecuados, variándolos según la situación. Incluso puede llegar a escoger uno que disminuya ese mismo empeño.

Se puede servir a la felicidad, pues, manipulando nuestras pautas de evaluación —cuáles invocamos, y qué criterios utilizamos— y la dirección de nuestra atención (qué hechos terminamos por evaluar). La máquina de experiencias era objetable porque nos aislaba totalmente de la realidad. ¿Cuánto mejor, empero, es procurar la felicidad mediante esta selectividad deliberada, que apunta sólo a ciertos aspectos de la realidad y ciertas pautas de evaluación, omitiendo otras? ¿La felicidad así conquistada no sería como estar en una máquina *parcial* de experiencias? En la próxima meditación reflexiono sobre el problema de cuáles hechos se deben enfocar; aunque los principios de evaluación correctos que se aplican a estos hechos quizá no dependan de nosotros, las pautas que empleamos y nuestra satisfacción comparativa no dependen de la realidad externa sino de nuestra actitud. No hay ninguna vara o pauta de medición escrita en el mundo; cuando empleamos una, aunque escojamos una en particular con el objeto de ser felices, no es preciso negar ninguna porción de la realidad ni desconectarse de ella. En este sentido, nuestra felicidad está en nuestras manos. Pero el hecho de que la felicidad dependa de nuestro modo de mirar las cosas —por cierto, mirarlas de cierto modo puede ser más difícil en ciertas circunstancias—

nos induce a preguntar cuán importante puede ser la felicidad misma, si es tan arbitraria. El modo en que alguien mira las cosas, sin embargo, puede ser un dato importante sobre él; la gente que nunca queda satisfecha quizá no tenga sólo un desdichado rasgo de temperamento sino un defecto de carácter. Pero modificar constante y caprichosamente nuestras pautas para adecuarnos a varias situaciones con el objeto de sentirnos felices en cada una de ellas también parece volátil y arbitrario. Quizás, aunque las pautas no estén fijadas por algo externo, esperamos que una persona demuestre cierta congruencia o coherencia, sólo con graduales cambios de matiz a través del tiempo. Aun así, una persona podría aumentar su felicidad al fijar sus miras uniformes de acuerdo con esto.

Los estados de ánimo pueden afectar nuestros sentimientos de varias maneras: dirigiendo la atención hacia hechos positivos (o negativos), resistiendo la influencia de ciertos hechos cuando nos llaman la atención, ajustando las pautas, intensificando el grado de la evaluación, intensificando el grado del sentimiento asociado al afectar el factor de proporcionalidad, o alargando la duración del sentimiento. ¿Pero qué determina el estado de ánimo? Lo más obvio es la predisposición general de la persona, su tendencia a tener ciertos estados de ánimo. Otro factor, más sorprendente, es una predicción de cuáles serán las emociones de ese día. Una persona despierta por la mañana con una idea general de cuáles emociones le depara ese día, cuáles acontecimientos se producirán, y cómo lo afectarán esos acontecimientos. Desde luego, esta predicción surge de conocimientos acerca de las condiciones y acontecimientos de ayer y las probabilidades para hoy, pero también es en gran medida una imagen autopredictiva. Al establecer este estado de ánimo, la predicción afecta lo que esa persona notará, cómo lo evaluará, qué sentirá, y por ende contribuye a cumplir su propio vaticinio. Un estado de ánimo es como una predicción del tiempo que pudiera afectar el tiempo. (Más aun, la predicción no es independiente del primer factor, la predisposición de la persona.)

Se suele decir que la expectativa es mejor que la realización. He aquí una razón por la que a veces ocurre esto. Cuando tenemos expectativas sobre un acontecimiento futuro y probable, un acontecimiento que deseamos, nuestro nivel actual de bienestar sentido se eleva en la medida de esa utilidad futura (como la denominan los economistas) que vemos llegar, de la cual descontamos la probabilidad. Para aclararlo, supongamos que las unidades de felicidad y las probabilidades se pudieran medir con exactitud. Entonces, por ejemplo, un acontecimiento que según nuestra estimación inicial nos traerá diez unidades de felicidad y tiene una probabilidad de ocurrir del 0,7 por ciento eleva nuestro nivel en siete unidades (0,7 por 10). Esa expectativa, ese valor esperado, es actual. Cuando el acontecimiento se produce al fin, hay espacio para una elevación de sólo tres unidades más. (Esto corresponde a la incertidumbre de que ocurra, la restante probabilidad de 0,3 multiplicada por 10). Por ende la expectativa puede causar una sensación más grata, una elevación de siete unidades, que la realización, una elevación de tres unidades, cuando al final se produce; este fenómeno

se sostiene cuando la probabilidad de esa satisfacción futura es mayor que un medio.*

Hemos hallado varias razones para pensar que la felicidad no es lo único importante en la vida: el perfil de la felicidad a través de una vida, la importancia de algún contacto con la realidad tal como lo demuestra el ejemplo de la máquina de experiencias, el hecho de que otras emociones intensas y positivas posean una jerarquía similar, el hecho de que las evaluaciones incorporadas a la noción de felicidad suponen que otras cosas también poseen valor. Aun así, podemos conceder que la felicidad no lo es todo pero preguntarnos si no es *casi* todo, lo más importante. ¿Cómo podemos tratar de estimar porcentajes en semejante cuestión? A juzgar por el pequeño papel de la felicidad en mis propias reflexiones —muchos de estos pensamientos fueron suscitados por el peso que otros le atribuyen—, es sólo una pequeña parte de lo que interesa.

No obstante, hacia el final de esta meditación deseo señalar cuán innegablemente maravillosas pueden ser la felicidad y una predisposición feliz. Con cuánta naturalidad se piensa entonces que la felicidad es lo más importante en la vida. Esos momentos en que deseamos brincar o correr con exuberante energía, cuando se nos aligera el corazón... ¿cómo podríamos no desear tener nuestra vida colmada de ellos? Todo parece estar en su sitio. Con su optimismo, la felicidad espera que esto perdure; con su generosidad, la felicidad desea desbordar.

Desde luego deseamos que la gente tenga muchos momentos y días de felicidad. (¿El día es la unidad adecuada de felicidad?) Pero no está claro que queramos esos momentos constantemente o queramos que nuestra vida consista totalmente en ellos. También queremos experimentar otros sentimientos, sentimientos con aspectos valiosos que la felicidad no posee con el mismo vigor. Y aun los sentimientos de felicidad pueden querer consagrarse a otras actividades, como ayudar a los demás o una tarea artística, que entonces involucran el predominio de otros sentimientos. Queremos experiencias adecuadas de profunda conexión con los demás, de profunda comprensión de los fenómenos naturales, de amor, de honda conmoción ante la música o la tragedia, de tareas nuevas e innovadoras, experiencias muy diferentes de la rosada euforia de los momentos felices. En síntesis, queremos una vida y un sí-mismo para los cuales la felicidad sea una respuesta adecuada, y luego darle esa respuesta.

* Que esto suceda cuando la probabilidad supera un medio es un fenómeno psicológico frecuente, no una ley. Algunas personas esperan con gran temor la posibilidad de que el acontecimiento no se produzca, y por tanto descuentan el futuro. Cuando la anticipación de un bien futuro añade una suma al actual nivel de renta de una persona, ¿cómo le irá a esa persona si el acontecimiento no se produce?

Enfoques

Las emociones han de estar conectadas con lo real —según el segundo principio de realidad, comentado en la meditación anterior— como respuestas a los hechos basadas en creencias y evaluaciones correctas. Sin embargo, hay muchos hechos, muchos aspectos de lo real. ¿Con cuáles se deberían conectar nuestras emociones?

Algunas cosas —los traumas de nuestros seres queridos, las monstruosidades públicas— se deben evaluar negativamente. Responder a ellas no sólo con evaluaciones negativas sino con emociones negativas implica tristeza, pesar, horror. Esto choca, desde luego, con el afán de felicidad y emociones positivas intensas. Quien defienda la maximización de nuestra felicidad podría recomendar que ignoremos estos aspectos negativos de la realidad y enfoquemos la atención selectivamente hacia lo positivo. A veces eso sería apropiado; una persona encerrada en un campo de exterminio nazi podría eventualmente “enfocar” recuerdos de la música de Mozart para escapar de los horrores que lo rodean. Pero si actuara así desde el principio, con una sonrisa constante ante el grato recuerdo de la música, esa reacción sería extravagante. Entonces estaría desconectada de importantes rasgos de su mundo, sin prestarles la atención emocional correspondiente al mal que ellos infligen.

Sin embargo, el segundo principio de realidad no excluiría esta clase de desconexión: las creencias de esa persona sobre la música de Mozart y sus evaluaciones de ella podrían ser correctas y sus sentimientos podrían ser proporcionados con la belleza de la música. Estos sentimientos son apropiados para la música, pero concentrarse en la música no es apropiado entonces. Necesitamos un principio de realidad adicional, concerniente no a la precisión del foco de atención —el segundo principio de realidad se encargaba de ello— sino a su *dirección*. Así como nuestros sentimientos deberían ser proporcionados con nuestras evaluaciones cuando enfocamos la atención, en ese enfoque también deberíamos prestar atención a las cosas circundantes en proporción con su importancia, no simplemente a las cosas sino a los aspectos que les confieren importancia. Este principio —que denominaremos tercer principio de realidad— aquí sólo se ha insinuado, sin una formulación precisa. (¿Podría el prisionero del campo de exterminio argumentar que la música de Mozart es más importante para él, y que así debe ser, que lo que está ocurriendo entonces?) ¿Cómo lograr un equilibrio en-

tre mirar las cosas desde nuestra perspectiva, de modo que lo "circundante" ocupe el primer plano de importancia, y la perspectiva más amplia y general "desde el punto de vista del universo"? El equilibrio de la perspectiva no es el único asunto que se debe resolver para formular adecuadamente el tercer principio de realidad. ¿Qué noción precisa de importancia usa este principio, hacia dónde se debe orientar proporcionalmente nuestra atención?

Las cuestiones concernientes a la atención selectiva incumben también al conocimiento de hechos no evaluativos, no sólo a las emociones. A veces se dice que todo conocimiento es intrínsecamente valioso. Pero algunas verdades son totalmente triviales. No hay valor ni importancia en conocer la cantidad de granos de arena de Jones Beach, al menos como dato aislado. (Sería diferente si estuviéramos verificando o elaborando una teoría de la formación de las playas; ese dato podría ayudar a descubrir una profunda ley científica o principio general.) ¿Qué equilibrio debería haber entre la búsqueda de verdades profundas o generales y principios de evaluación, por una parte, y la búsqueda de detalles particulares de importancia práctica, por la otra? Cuando luego hable del tercer principio de realidad, me referiré a un principio bien formulado concerniente al foco y la dirección de la atención, en el espíritu de estos párrafos.

La actividad de evaluación fundamental es la selectividad del foco, enfocar esto en vez de lo otro. Podemos imaginar una teoría, empero, que sostenga que todo es igualmente importante, nada es más importante que otra cosa, de modo que cualquier cosa puede ser examinada en cualquier medida. Esto parecería constituir un enfoque noble y democrático que halla igual valor por doquier. (¿Pero presentará objeciones si no le prestamos atención?) ¿Pero acaso una evaluación de las cosas en cuanto valiosas no debe ser algo que enfoque nuestra atención e interés? Para ser coherente, tendría que sostener también que la atención parcial o imprecisa, o aun la falta de atención, no es peor ni menos importante que el enfoque intenso y agudo, y que eso debería incluir también nuestro caso. Constituiría una evaluación, pues, no por guiar nuestra atención de una manera sino por darle permiso para ser de cualquier manera. (Aquí, si no antes, la suposición difiere de las perspectivas budistas.) Sirva o no en economía, el *laissez-faire* no constituye una actitud aceptable hacia la vida en general.

El ejemplo de la máquina de experiencias muestra que no queremos estar totalmente desconectados de lo real; no queremos un contacto del cero por ciento. ¿Pero cómo he llegado de nuestro deseo de *algún* contacto a nuestro deseo del máximo, el 100 por ciento? Tal vez una cantidad mayor que cero por ciento pero considerablemente inferior al 100 por ciento bastaría para satisfacer nuestro deseo de contacto con lo real; más allá de esa cantidad el principio de felicidad tendría carta blanca. Por encima de ese umbral, no se podría abandonar la felicidad para aumentar el contacto con lo real, y las ilusiones rosadas serían bien acogidas si incrementaran la felicidad. Decir que hay un valor intrínseco en el contacto con lo real puede significar tres cosas de creciente vigor: primero, que hay un valor intrínse-

co en la existencia de algún contacto (no-cero); segundo, que hay un valor finito para cada unidad de contacto, aun por encima del umbral, aunque este valor a veces se puede compensar mediante otras cosas; o, tercero, que hay un valor del contacto con lo real que no se puede pasar por alto, y por ende esa cantidad o grado de contacto se debe maximizar. Como creo que el prisionero del campo de concentración no puede ignorar del todo su entorno, concentrándose principalmente en Mozart —sin duda él también se concentrará en otras realidades menos inmediatas que lo llevarán por encima de algún umbral—, no me conformo con el más débil de los principios de realidad, estipulando sólo un contacto no-cero. Pero como también creo que no es preciso que el prisionero se concentre totalmente en el horror de su entorno, que puede escapar de él en la imaginación o en un foco alternativo, no puedo suscribir a la forma más fuerte del principio, que estipula la cantidad máxima de contacto con lo real. Me sitúo, pues, en un punto intermedio, sosteniendo que cada grado de contacto con lo real posee su peso intrínseco, un peso mayor cuanto más significativa sea la realidad, pero que otras consideraciones (incluyendo consideraciones sobre la felicidad y la afirmación de la autonomía, pues hay una negativa a quedar a total merced de los verdugos) a veces pueden compensar el valor de un foco total sobre la realidad donde uno se halla. Sin embargo, se puede enfocar la atención hacia diferentes partes de lo real, así que podríamos pensar en un principio de realidad *inclinado* hacia un foco en lo positivo en la medida en que esto es posible sin un significativo distanciamiento respecto de la realidad circundante.

La publicidad presenta un ejemplo interesante. Además de la función de brindar información y captar la atención, y el aspecto menos feliz de soslayar la evaluación racional, la publicidad puede manipular imágenes para diferenciar un producto —cigarrillos o cerveza— de un modo que no se basa en diferencias relevantes en las características reales de los objetos. Un cigarrillo o una bebida no son más rudos ni más aventureros ni más elegantes. Sin embargo, podemos entender que esta diferenciación cumple una función útil, no sólo para los vendedores de productos sino para los compradores. En ocasiones a todos puede agradarnos sentirnos de un modo inusitado o reforzar modos de ser que nos agradarían. A veces lo hacemos con personajes ficticios o filmicos, moviéndonos por la vida envueltos en su aura. Imitando su estilo de andar o de plantarse, de vestir o de hablar, nos sentimos más parecidos a ellos, bruscos o apuestos, sofisticados o *sexy*, osados, aventureros o recios. También podríamos dar buena acogida a productos con sustancias químicas adicionales que temporariamente nos hicieran sentir de esos modos, permitiéndonos adoptar ciertos roles y estados de ánimo. La publicidad expande así nuestra gama de oportunidades, aunque no se base en ninguna diferenciación propia del producto. Al crear una utilería simbólica que podemos usar en nuestras fantasías, la publicidad funciona como esa sustancia química adicional. Munidos con el cigarrillo o coche o bebida correspondiente, podemos jugar a que somos de cierto modo o imaginar más fácilmente que somos así. (Aun si los productos difieren, par-

te de la función de sus cualidades podría ser la de concordar con nuestras fantasías e inducir las.) A veces, cuando nos comportamos así, otros presentan respuestas adecuadas y nos hacen sentir más cómodos y eventualmente más auténticos en nuestro papel. Este modo de crear y utilizar la ilusión no tiene por qué entrar en conflicto con los principios de realidad si la persona es consciente de que se trata de un rol inducido. Sin embargo, esto no significa que deba ser continuamente consciente de que es falso. Si esa utilería de símbolos le infunde confianza para ejercer el ingenio o el coraje que posee, se vuelve más ingenioso o valiente. Sin embargo, la publicidad no debería apuntar a convencer a alguien de que un producto lo volverá invulnerable a las balas o la detección, por ejemplo. No obstante, pocas personas criadas en nuestra sociedad son tan ingenuas, y la mayoría de los publicistas se atienen sabiamente a la creación de gratas ilusiones que se pueden sostener o al menos no se pueden desmentir en forma obvia y rotunda.

La aptitud y oportunidad para enfocar la atención, para escoger a qué prestaremos atención, constituye un componente importante de nuestra autonomía.* El control voluntario de nuestra atención también constituye un rasgo importante de nuestro bienestar psicológico. Algunos trastornos neuróticos se caracterizan por un menoscabo en la capacidad para enfocar la atención.† En general, necesitamos modificar el foco de la atención según las circunstancias, pasando de la figura general a los detalles, de la confirmación a las cosas que no concuerdan, de la superficie a lo profundo, de lo inmediato a lo mediato. Podemos denominarla capacidad de *zoom*. Además del enfoque próximo o distante, incluyo aquí el control sobre la dirección adonde apunta la atención. Sin ese control sobre la modalidad y el objeto de nuestra atención, sería difícil comportarse efectivamente o tener una vida emocional equilibrada.

Por tanto no es necesario que las emociones nos agobien. Podemos ejercer cierto control sobre ellas modificando las creencias que tenemos mediante la crítica racional o la cavilación, alterando nuestra evaluación mediante el examen de nuevos datos o la reflexión acerca de la naturaleza del valor, controlando el foco de nuestra atención para decidir cuál de nuestras creencias y evaluaciones debemos incluir en el juego emocional. También podemos encastrar la creencia y la evaluación que integran una emoción en una red más amplia de planos, evaluaciones, creencias y metas interconectados que modifiquen o reasignen esa emoción. No digo que estas cosas estén plenamente bajo nuestro control, o que esto siquiera sea deseable. No

* Aquello en lo que nos concentramos es afectado por nuestro modo de ser, pero con el transcurso del tiempo una persona es modelada por aquello en que deposita continuamente la atención. De allí la gran importancia de aquello a lo que debemos ser sensibles en nuestra ocupación, y aquello que ella ignora *de jure* o *de facto*, pues su patrón de sensibilidades e insensibilidades —a menos que se realice un continuo esfuerzo para compensarlo— eventualmente se transforma en el nuestro.

† Véase la descripción de varias personalidades neuróticas en David Shapiro, *Neurotic Styles*, Nueva York, Basic Books, 1965.

obstante, la filosofía puede tener un impacto muy práctico en nuestra vida emocional al brindarnos principios operativos de creencia y evaluación racional, y quizás incluso principios para dirigir selectivamente nuestra atención, así como para intensificarla o disminuirla.

También hay control sobre la opción de sufrir emociones intensas en ciertas ocasiones. Podemos atesorar dichas emociones sin por ello desear que nos agobien continuamente. La calma, el equilibrio y el distanciamiento también tienen su lugar y función. Más aun, se pueden utilizar para quedar menos sujetos al condicionamiento operativo. Los placeres y dolores a veces se pueden experimentar y observar con cierta atención distante; al mantenerlos aparte, podemos controlar la tendencia que nos induce a desear más o desearlos de nuevo. El foco selectivo de la atención y la modelación de la respuesta nos permiten moldear nuestra vida emocional.

Se dice que alguien toma un asunto "con filosofía" cuando elude las emociones negativas al desplazar o reducir las evaluaciones negativas, ya cobrando la perspectiva más amplia o mediante un foco de atención selectiva sobre ciertos datos. A veces, sin embargo, la filosofía —o el tercer principio de realidad, en todo caso— nos indica que enfoquemos lo negativo. El conflicto entre este principio de realidad y nuestro deseo de eludir sensaciones intensamente desagradables puede ser menos brusco de lo que parece. Ese principio a veces impone emociones negativas; sin embargo, los sentimientos que forman parte de las emociones negativas, aunque quizá no sean placenteros, no tienen por qué ser desagradables en sí mismos. Echemos antes un vistazo a las emociones positivas. El componente sensorial de una emoción positiva intensa es en sí mismo placentero; en parte es deseado a causa de sus cualidades sentidas. Sería engorroso que las evaluaciones positivas fueran acompañadas por sentimientos que consideramos negativos y desagradables, y que deseamos eludir a causa de sus cualidades sentidas. Sólo un sentimiento encarado positivamente podría formar una totalidad integrada con una evaluación positiva y así expresarla apropiadamente.

Cuando una evaluación correcta da un resultado negativo de algo, calificándolo de grotesco, destructivo o maligno, ¿qué sentimiento acompaña apropiadamente esta evaluación? Por cierto, no uno placentero; ese sentimiento no debería ser uno que se desea en parte por sus cualidades sentidas. (Es inapropiado renunciar a hacer evaluaciones negativas o acompañarlas con sentimientos placenteros, o en *este* contexto sentirnos bien con nuestra capacidad para el discernimiento evaluativo y su ejercicio habilidoso.)

El sentimiento que acompaña a una evaluación positiva debe ser proporcional, y su cualidad sentida debe congeniar con la evaluación. La sensación es tan buena como la evaluación dice que es la cosa.* Ese sentimiento

* Por expresarlo en forma más compleja, la magnitud positiva de la cualidad sentida es proporcional a la medida de valor que atribuye la evaluación. El factor de proporcionalidad, sin embargo, la constante por la cual se multiplica la medida evaluativa para obtener la cualidad sentida, puede variar de persona en persona, o de un estado de ánimo a otro. ¿Es legítimo usar un factor de multiplicación diferente para las emociones negativas y las positivas?

representa el valor (o alguna categoría más abarcadora) en su estructura y también en su carácter positivo. El carácter positivo del sentimiento brinda un modelo analógico interno del carácter positivo de la cosa evaluada. Antes especulábamos que el sentimiento, en su estructura, brindaba un modelo analógico de la *estructura* de ese valor. Aquí añadimos que el sentimiento, en su carácter positivo, brinda una representación analógica del *carácter* positivo del valor. Por este camino, respondemos ante el valor como un valor valioso y positivo. Si las evaluaciones positivas, en cambio, fueran acompañadas por sentimientos placenteros, el carácter (*positivo*) de esos sentimientos no brindaría una representación analógica (tan completa) del carácter (negativo) de lo que evaluaban. Implícitamente, por el carácter de sus sentimientos, la persona estaría diciendo que estos valores negativos son algo bueno; al menos estaría satisfecha de que existieran como objetos que puede evaluar negativamente.

Dado que las evaluaciones negativas no pueden ir acompañadas por sentimientos positivos, ¿deben ir de la mano de sentimientos negativos y desagradables, o se puede mitigar el conflicto entre el tercer principio de realidad y nuestra aversión a los sentimientos intensamente desagradables? ¿Deben las evaluaciones negativas, aunque estén encarnadas en emociones y no sólo en evaluaciones desnudas, ir acompañadas por sentimientos que sean *desagradables* en proporción con el juicio negativo de la evaluación? ¡Eso por cierto eliminaría todo incentivo para realizar evaluaciones negativas correctas! Sin embargo, hay otras dimensiones de la experiencia, al margen de lo desagradable, que podemos tener en cuenta para responder ante el valor negativo y para brindar su representación analógica. Podemos tener experiencias que sean potentes, conmovedoras, cautivantes o memorables. Por su magnitud en esta y otras dimensiones, las emociones pueden responder al valor negativo, a la magnitud del sufrimiento, la pérdida, la tragedia, la injusticia o el horror. En un teatro también podemos responder a la tragedia con poderosas emociones que no consideramos (precisamente) desagradables, aunque en sus propias dimensiones constituyan un análogo de lo que ocurre en el tablado.

Pero la respuesta a la tragedia en el teatro difiere de nuestra respuesta a la tragedia en la vida. La tristeza en la vida, a diferencia de la tristeza en el teatro, causa una *sensación* ingrata, y aquí hay una verdadera diferencia en la sensación que provocan las experiencias, en su *fenomenología*, y no está constituida sólo por la diferencia de contexto. (En un teatro sabemos aproximadamente cuándo terminará la experiencia; ningún acto nuestro puede alterar nada; sabemos que estamos seguros. En una película de terror, cuando la experiencia se vuelve desagradable, la gente se tapa los ojos o se marcha.) Cuando ciertos acontecimientos nos vuelven infelices, no hay sólo ausencia de felicidad (en cualquiera de sus sentidos) sino una emoción existente con su propio sentimiento concomitante: tristeza, chatura, depresión. ¿No sería mejor no tener estos sentimientos cuando respondemos con la emoción a hechos que evaluamos negativamente? Tal vez estos sentimientos formen parte del paquete de nuestra aptitud emocional general. Aun así, ¿no sería

mejor si pudiéramos separar las partes del paquete, sintiendo felicidad como respuesta ante hechos evaluados positivamente y, como en el teatro, sintiendo una emoción fuerte en respuesta ante actos evaluados negativamente, no simple infelicidad? ¿Se podría satisfacer el tercer principio de realidad mediante esta experiencia que vive el público de un teatro, poderosa, conmovedora e incluso triste, pero no desagradable? ¿Perturbadora, sin embargo? ¿O esto sería otra forma de distanciamiento respecto de lo real que exigiría la formulación de un nuevo principio de realidad? ¿Es la infelicidad necesaria como respuesta apropiada para ciertos hechos negativos?

Placer es, de cualquier modo, un término demasiado empobrecido para designar las cualidades sentidas deseables de la experiencia, a menos que no dejemos de recordar que el uso técnico de *placer* no denota una cualidad singular sino que las cualidades sentidas son en parte deseadas por sí mismas. Se trata pues de enumerar las cualidades de experiencia que deberían ser deseadas por sí mismas. Las emociones y experiencias pueden ser ricas, variadas, profundas, intensas, matizadas, complejas, ennoblecedoras, estimulantes, potentes, auténticas, íntimas, memorables, plenas, edificantes y demás. Hay muchas dimensiones deseables en la experiencia emocional; desear tener emociones positivas intensas (y adecuadas) es sólo un modo abreviado de decir que queremos una vida emocional que contenga toda la gama.

Queremos amar a algunas personas, y por ende ser alguien cuyo bienestar esté ligado con el de ellas. Cuando están en mala situación, no basta con hacer una evaluación negativa y desapasionada de que también nosotros estamos peor, porque en tal caso sería dudoso que lo estuviéramos. ¿Podemos decir simplemente que el modo en que estamos peor es simplemente que *ellas* están peor? No parece adecuado. Así que la sensación de infelicidad que sentimos es lo que nos hace estar peor cuando ellas lo están; constituye el modo en que estamos peor y enlaza directamente nuestro bienestar con el de ellas.

Esto explica por qué la infelicidad a veces es una respuesta necesaria para ciertas situaciones que involucran a quienes amamos, pero no explica por qué tenemos que ser infelices ante nuestras propias situaciones. Por ejemplo, cuando muere un padre o fracasa un proyecto, ¿no estamos peor pura y simplemente porque ese padre ya no está vivo o ese proyecto ya no está en marcha? No necesitamos ninguna emoción adicional para estar peor. Ya lo estamos, sólo en virtud del hecho. ¿Pero puede este mismo hecho vincular nuestro bienestar con la pérdida de la vida de ese padre? ¿Por qué, pues, queremos estar constituidos como seres que se sienten infelices sobre nuestras propias situaciones? ¿No bastarían emociones fuertes, pero más deseables, para conectarnos?

En nuestro caso, ante nuestro propio sufrimiento, podríamos procurar llegar a la actitud de un público de teatro, cuyas emociones son profundas pero no tan dolorosas. (Ya hemos visto que esto no bastaría ante los seres queridos. Con ellos, no sólo sentimos profundamente, sino que nos lastimamos cuando se lastiman; no hacerlo es no estar conectados con ellos por el

vínculo del amor.) Pero aunque estos sentimientos profundos no nos dejen totalmente distanciados de los acontecimientos, seguimos siendo espectadores. Tal vez nuestra infelicidad (o felicidad) ante ciertos acontecimientos es lo que los transforma en parte de nuestra vida o nos hace creerlo así. La pregunta sería entonces: ¿por qué deseamos vivir nuestra vida en vez de ser espectadores? ¿Por qué queremos ser seres que viven su vida entera? Tal vez la infelicidad o la felicidad real es lo que logra que nuestra vida sea seria y no sólo un juego. ¿Pero por qué deseamos que nuestra vida sea seria?

Parte de la respuesta puede residir en que también ganamos con la tristeza intensa, incluso con la tragedia. Esas experiencias nos tallan a cincel, nos ahondan. ¿Por qué entonces he enfatizado las emociones positivas, en vez de las emociones intensas de cualquier clase? La percepción de virtudes en lo negativo habitualmente ocurre después del hecho. Es verdad que no cambiaríamos, aunque pudiéramos, todo ese pasado negativo que nos ha modelado y ahondado, haciéndonos quienes somos (aunque esto no significa que no cambiaríamos nada); pero pocos de nosotros buscan más elementos negativos para lograr un nuevo ahondamiento. Las emociones negativas intensas, pues, se valoran no por su negatividad sino sólo por lo que hacen de nosotros; nosotros no las escogemos.

Ser más reales

No somos meros recipientes que se llenan de felicidad o placer; la naturaleza del sí-mismo y el carácter también cuentan, e incluso cuentan más. Es fácil caer en una concepción "finalista" del sí-mismo, demarcando alguna condición particular que debe alcanzar y mantener. Sin embargo, tan importantes como los elementos y la estructura del sí-mismo son los modos en que se autotransforma. Y esto no es simplemente porque sea importante alcanzar ese resultado final. Así como una nación está en parte constituida por sus procesos constitucionales de cambio, incluidos los medios para alcanzar esa constitución, los procesos de cambio también constituyen en parte el sí-mismo. El sí-mismo no se limita a sufrir esos procesos sino que los modela y los escoge, los inicia y los administra. Parte de la valía del sí-mismo radica en su aptitud para transformarse y ser (en gran medida) auto-creativo; otra parte radica en la textura específica de sus propios procesos. Creo que es beneficioso que el sí-mismo se identifique en parte como el agente no estático de su propio cambio, un ámbito de procesos de transformación. Estos procesos pueden ser reemplazados más tarde por otros. En el nivel más elevado, tal vez haya algunos procesos constantes de cambio, pero éstos también podrían aplicarse un día a sí mismos y así sufrir una autotransformación.

Como nuestras vidas continúan a través del tiempo, podemos experimentar e intentar opciones o modificarlas. También podemos cultivar intensamente algunos rasgos sin tener que abandonar otros para siempre; éstos pueden aguardar hasta otra ocasión. Así podemos apuntar a tener un sí-mismo que se desarrolle y en el transcurso del tiempo incluya e integre los rasgos más importantes. Esto puede explicar el sentido en que ciertas tareas y rasgos son más apropiados en ciertas edades o etapas. Como muchos se deben insertar a través del tiempo, algunos se pueden efectuar más plena o fácilmente cuando vienen antes (o después) de otros; algunas secuencias pueden fluir con mayor facilidad que otras.*

* Más tarde en la vida, después de la infancia y la adolescencia, la gente dice que el tiempo avanza más deprisa. ¿Evaluamos un intervalo de tiempo por la fracción de vida que consumió hasta ahora? El tiempo entonces volaría con creciente celeridad a medida que envejecemos, pues cada intervalo fijo —un año, por ejemplo, o cinco años— constituye una fracción cada vez menor de esa vida. Las distorsiones en el tiempo subjetivo de un adulto podrían produ-

En algunas ocasiones una persona se siente más real. Deténgase usted a preguntar y responder esta pregunta: ¿cuándo me siento más real? (Reflexione sobre ello. ¿Cuál es su respuesta?)

Alguien puede pensar que la pregunta es confusa. En cada momento de la existencia, una persona existe y entonces debe ser real. No obstante, aunque aún no podamos enunciar de qué noción de realidad hablamos, al parecer podemos distinguir grados de realidad.

Primero, consideremos los personajes literarios. Algunos personajes literarios son más reales que otros. Pensemos en Hamlet, Sherlock Holmes, Lear, Antígona, Don Quijote, Raskolnikov. Aunque ninguno de ellos existe, parecen aun más reales que algunas personas que conocemos y sí existen. No es que estos personajes literarios sean reales porque son "verosímiles", gente que creíblemente podríamos conocer. La realidad de estos personajes consiste en su vividez, su claridad de detalle, el modo integrado en que funcionan, buscando una meta o torturándose por ella. Aun cuando su propio foco no sea del todo claro, buscan un foco o son presentados (como la Madame Bovary de Flaubert) con un enfoque nítido. Estos personajes son "más reales que la vida", están trazados con mayor precisión, con pocos detalles extraños que no concuerden. En las características que exhiben, son centros más concentrados de organización psicológica. Esos personajes literarios se transforman en lemas, paradigmas, modelos, epítomes. Son porciones intensamente concentradas de realidad.

Los mismos rasgos que hacen a algunos personajes literarios más reales que otros, fijándolos en un foco paradigmático, se aplican también fuera del reino de la literatura. Las obras de arte, pinturas, piezas musicales o poemas a menudo parecen intensamente reales; sus vívidos rasgos los destacan contra el trasfondo habitual de objetos borrosos e imprecisos. Con una modalidad de organización más apretada y coherente, o al menos con una modalidad de organización más evidente e interesante, constituyen totalidades más integradas. La belleza de las obras de arte o de las escenas naturales, el equilibrio dinámico de la configuración, las vuelve más vívidas, más reales que el barullo habitual que enfrentamos. Tal vez esto sea porque

cir, en principio, efectos extraordinarios. Supongamos que medio minuto se pueda experimentar subjetivamente como la longitud de un minuto normal, y este fenómeno se duplicara sucesivamente durante los siguientes intervalos, de modo que el próximo cuarto de minuto pareciera un minuto normal, el siguiente octavo de minuto también como un minuto normal, y así con el próximo decimosexto de minuto, etcétera. Al cabo de un minuto de tiempo objetivo, habrá habido una secuencia infinita de intervalos decrecientes, $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, $1/32$..., cada uno de los cuales se habrá experimentado subjetivamente como si fuera un minuto. Esa suma infinita de minutos subjetivos parecería una eternidad subjetiva. Y si uno luego retornara al próximo minuto en el sentido habitual del tiempo, parecería que una experiencia de duración subjetiva infinita quedara a nuestras espaldas. ¿Acaso algo como esto —podríamos denominarlo eternidad de Zenón— puede constituir un modelo para una experiencia de iluminación, o para la experiencia del morir? Si nuestra conciencia sobreviviera a la muerte biológica por (sólo) un minuto, pero ese minuto pareciera subjetivamente una eternidad, ¿eso constituiría una forma satisfactoria de inmortalidad?

las cosas bellas parecen atinadas tal cual son; muestran una perfección propia. O quizá sea porque, mediante sus propios méritos, retienen y retribuyen nuestra atención en forma más perdurable. En todo caso, se las percibe en un equilibrio y un foco más nítidos, con mayor vividez. Otros rasgos, además de la belleza, tales como la intensidad, la potencia y la profundidad, también conducen a la vividez de percepción. Creo que los artistas procuran crear objetos que, de un modo u otro, sean más reales.

Los matemáticos también delinean objetos y estructuras dentro de las cuales propiedades nítidas se entrelazan en una densa red de posibilidades combinatorias, relaciones e implicaciones. La pregunta “¿Existen las entidades matemáticas?” —una pregunta planteada por los filósofos de la matemática— no captura la relevancia de su vívida realidad. Los griegos estaban cautivados por tales objetos y los intrincados patrones que exhibían con tanta definición y nitidez, aun en el caso de los números “irracionales”, que eran inarmónicos. La tradición testimonia que Platón sostenía que las formas —según sus teorías, las entidades más reales— eran (semejantes a los) números. El vívido reino matemático captura nuestra atención a causa de su realidad.

Así como algunos personajes literarios son más reales, también lo son algunas personas. Sócrates, Buda, Moisés, Gandhi, Jesús: estas figuras capturan nuestra atención e imaginación mediante su mayor realidad. Son más vívidas, concentradas, integradas, interiormente bellas. Comparadas con nosotros, son más reales.*

Sin embargo, nosotros también somos más reales en ciertos momentos que en otros, más reales en ciertas modalidades que en otras. A menudo la gente dice que se siente más real cuando trabaja con intensa concentración, cuando pone en juego sus aptitudes y capacidades; se siente más real cuando se siente más creativa. Algunos, según dicen, durante la excitación sexual, otros cuando están alerta y aprendiendo cosas nuevas. Somos más reales cuando nuestras energías se concentran y se fija nuestra atención, cuando estamos alerta, funcionando totalmente, utilizando nuestros poderes (valiosos). Un enfoque intenso nos pone en un foco más nítido.

Pensemos en una segunda pregunta: ¿cuándo se siente más usted mismo? (Esta pregunta es diferente de cuándo usted se siente más un sí-mismo, y de cuándo se siente más vivo.) La respuesta no será exactamente la misma a la de cuándo se siente más real. La gente se siente más ella misma cuando está “en contacto” con partes de sí misma que habitualmente no destacan

* Algunas vidas otorgan nuevo *significado* a fenómenos humanos recurrentes —Jesús al sufrimiento, por ejemplo— por el modo en que lo incorporan y transfiguran. A partir de entonces, el sufrir significa algo diferente, por lo que el sufrimiento era y significaba entonces; el nuestro se asocia con ése. Análogamente, la ficción otorga nueva hondura y significación a lo que encontramos. Podemos conocer a alguien y pensar que es un personaje dostoevskiano; ahora podemos verlo contra todo el paisaje de los personajes de Dostoyevsky, con su intensidad emocional inestable, así como podemos ver el sufrimiento contra el paisaje de la vida de Jesús. Estos significados son perpendiculares a nuestra vida, y la enriquecen.

en su conciencia, demorándose en emociones inusitadas, integrándolas mejor con las partes más familiares de sí mismas. Cuando paseamos reflexivamente por el bosque, cuando contemplamos el mar, en la meditación o la conversación íntima con un amigo, partes más profundas de nosotros afloran a la conciencia y se integran con las demás, produciendo una mayor seriedad, la sensación de un sí-mismo más sustancial.

Este incremento en (conciencia de) la integración de partes previamente aisladas nos permite actuar con mayor poder y una banda más amplia de foco intenso, y así sentirnos más reales.

El reino de la realidad, aquello que tiene mayor grado de realidad, no es lo mismo que aquello que existe. Los personajes literarios pueden ser reales aunque no existan; las cosas existentes pueden tener sólo ese mínimo grado de realidad que es requisito de la existencia. Podemos trazar el límite inferior de la realidad en la existencia; nada menos vívido y nítido que aquello que existe puede contar como real. La realidad viene en grados, sin embargo, y la realidad que aquí nos interesa especialmente está por encima de este límite inferior mínimo.

De acuerdo con esta noción, la realidad tiene muchos aspectos; hay varias dimensiones que pueden contribuir a un grado superior de realidad. Tener una posición o puntaje más alto a lo largo de una de estas dimensiones (manteniendo constante la posición en las otras dimensiones relevantes) es poseer un grado superior de realidad. Estas otras dimensiones pueden estar conectadas con la claridad de foco y la vividez de organización, pero no son simplemente un ejemplo de ello. Ya hemos mencionado la belleza al comentar las obras de arte; cuanto más bello es algo, más realidad posee. Otra dimensión de la realidad, entiendo, es el (mayor) valor. Cuanto mayor sea el valor intrínseco de algo, más realidad posee. La mayor profundidad también produce mayor realidad, así como la mayor perfección y la mayor expresividad. Luego tendremos que investigar estas y otras dimensiones, y su estructura combinada.

Quiero señalar que uno es su realidad. Nuestra identidad consiste en esos rasgos, aspectos y actividades que no sólo existen sino que también son (más) reales. Cuanta más realidad posea un rasgo, más peso tiene en nuestra identidad. Nuestra realidad consiste en parte en los valores que cultivamos, la vividez, intensidad e integración con que los encarnamos. Nuestros valores solos, aun nuestro valor, no constituyen la totalidad de nuestra realidad, sin embargo; la noción de realidad en general incluye otras dimensiones además del valor. Al decir que estamos constituidos por nuestra realidad, quiero decir que la sustancia del sí-mismo es la realidad que logra alcanzar. Podríamos tener una visión de la inmortalidad donde lo que sobrevive a nuestra muerte es nuestra realidad, cualquier realidad que logramos realizar.

Ahora podemos formular un cuarto principio de realidad, que exhorta a ser más real. Las figuras que mejor lo ejemplifican, tales como Sócrates, Buda, Moisés, Jesús y Gandhi, tuvieron un impacto grandísimo y duradero, un impacto que surgió (en gran parte) de la mayor realidad de estas figuras.

Empero, no toda aplicación del cuarto principio de realidad alcanza tales alturas: comprometerse con las actividades de explorar, responder y crear es un modo de ser más real; también lo es tener emociones positivas y vínculos íntimos. Señalemos aquí la posibilidad teórica de un conflicto entre el segundo y el cuarto principio de realidad; es posible convertirse en un sí-mismo más real, en parte, desconectándose de la realidad externa. Algunas personas se engañan creyéndose Napoleón, por ejemplo, e intentan alcanzar la mayor realidad que les es posible simulando una persona muy real, aun al precio de perder contacto con lo real.*

Decir que algunas personas son más reales que otras, o llegan a serlo, parecería objetablemente elitista. ¿Pero acaso este modo de hablar no deriva de que una persona juzga que ella misma puede ser más real que antes? Si lo consigue, ¿no será más real que alguien que ahora es lo que ella era? Sin embargo, esto no se sigue en forma estricta. Es posible tener una estructura intelectual que haga comparaciones para una persona —ella puede ser más real en un sentido que en otro— sin realizar comparaciones de grados de realidad interpersonales. (Una estructura análoga es presentada por las teorías económicas que hacen comparaciones intrapersonales de utilidad sin hacer comparaciones interpersonales.) Esta situación es concebible porque al establecer comparaciones que sólo involucran a una persona siendo de dos modos distintos, se da por sentado que todos los demás factores —incluidos los misterios propios de la persona humana— permanecen constantes, y por ende iguales, y por ende se cancelan entre sí. Esto no se puede dar por sentado, en cambio, entre diversas personas que pueden variar en realidad en modos desconocidos, solapados o imposibles de comparar. (Aun esta justificación parece suponer algunas diferencias en la realidad respectiva de la gente, sin embargo, podamos o no decir hacia dónde va esa diferencia.) Por ende, es concebible que las diferencias en realidad sean *intrapersonales* y sirvan como guía, meta o pauta dentro de la vida de cada persona, sin que sean aplicables *entre* las personas. La mayoría de mis reflexiones permanecerían sin cambios según esta perspectiva más estrecha; sin embargo, seguiré la lectura más amplia, la interpersonal. Parece poco honorable no reconocer la mayor realidad de figuras tales como Sócrates, Buda, Jesús, Gandhi y Einstein. Y al honrar a sabiendas esa mayor realidad, podemos tener el placer de comprender que al menos no somos ciegos.

He formulado el cuarto principio de realidad como uno que exhorta a ser más real; sin embargo, no estipula que debemos maximizar o incrementar nuestra realidad. Quizá ya seamos suficientemente reales. El nivel de aspiración, lo que cuenta como suficientemente real, es una cuestión aparte que cada cual debe decidir.*

* El cuarto principio de realidad, al contrario del principio de autorrealización de Abraham Maslow, no supone que hay un sí-mismo particular, un talento o destino agazapado en el interior, aguardando para ser realizado y así determinando lo que contaría como autorrealización.

Sin embargo, las circunstancias pueden afectar nuestra perspectiva y las rutas disponibles para llegar a cierto nivel de realidad. Sería agradable pensar que lo más importante no puede ser afectado por circunstancias sociales externas, pero negar que ellas afectan en forma importante las perspectivas de la gente sería minimizar la seriedad de las desigualdades sociales. Esto no significa que la posición de clase, los ingresos o la crianza familiar deban imponer límites inalterables —el sufrimiento puede templar a la gente, se puede demostrar dignidad al afrontar las penurias, una enorme riqueza puede constituir un enorme obstáculo— pero estos elementos afectan nuestras oportunidades y transforman algunas vidas, desde un principio, en una batalla cuesta arriba. Podríamos sentir la tentación, pues, de acudir a otra medida, no el grado de realidad de una persona sino el grado en que ha alcanzado la máxima realidad posible en sus circunstancias particulares. Con esta medida *porcentual* de cómo se las ha apañado alguien, todos comienzan igual. (Por esta razón, también, no sería adecuado decir que en relación con otros simplemente deberíamos responder al grado de realidad que poseen; a veces deberíamos tratar de incrementarlo, o cambiar las condiciones o estructuras sociales que lo limitan.)

Como la realidad de un sí-mismo puede cambiar a través del tiempo, existe la cuestión de cómo evaluar su realidad *general*. Supongamos que pudiéramos representar en un gráfico el grado de realidad de un sí-mismo en cada período de tiempo, así como antes imaginamos gráficos de la felicidad a lo largo de una vida. ¿Cuál es el sí-mismo más real? ¿Qué patrón deberíamos procurar seguir a través del tiempo? ¿El que presenta el pico más alto en alguna parte del gráfico, aunque lo mantenga sólo por un tiempo breve? ¿O el que tiene el mayor total de realidad a través de una vida adulta, midiéndola mediante la superficie de abajo de la curva? (¿O, teniendo en cuenta diversas vidas, es el que tiene la mayor realidad *promedio*?) ¿O deberíamos buscar una curva de realidad ascendente, aun a cierto coste en el puntaje total?

La realidad del sí-mismo a través del tiempo, creo, es ese fragmento más grande de realidad que se puede mantener con mayor coherencia. Podemos formularlo con mayor claridad. En nuestro gráfico imaginario acerca de la realidad del sí-mismo a través del tiempo, tracemos una línea horizontal (paralela al eje del tiempo) y veamos la superficie que está debajo de esa línea horizontal y todos esos lugares donde esa línea también está debajo de (o es idéntica a) la curva de realidad, y sólo en ellos. Podemos trazar varias líneas horizontales a varias alturas. Veamos ahora la línea horizontal A a la altura que, para una curva dada, abarca la mayor superficie limitada por ella bajo la curva. (En la figura 1, es la zona rayada.) Llamemos a esta superficie mayor la *magnitud primaria* de la curva. Esta magnitud primaria consti-

* En todo caso, es preciso ser conciente de las propias limitaciones, tanto las particulares como las de la naturaleza humana. No somos perfectos ni es preciso que lo seamos; el perfeccionismo es simplemente un defecto más. ¿El nivel absoluto de todos nuestros logros no lucirá trivial, de todos modos, para seres de otra galaxia con aptitudes mucho mayores?

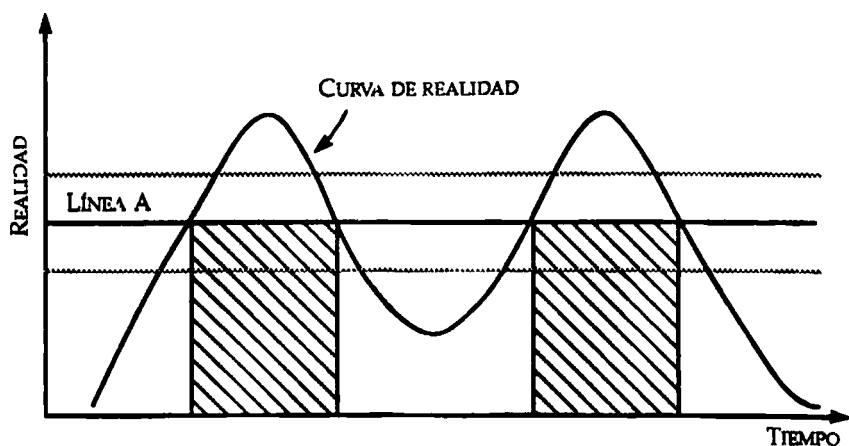


Figura 1. La realidad de un sí-mismo a través del tiempo. La zona rayada es la magnitud primaria de la curva: el mayor fragmento de realidad que el sí-mismo puede mantener coherentemente.

tuirá nuestro criterio de elección. Para dos curvas de realidad de dos vidas diferentes (o de sí-mismos a través del tiempo), estipulemos que el de mayor magnitud primaria cuenta como el que posee mayor realidad general. (Cuando dos curvas empatan en su magnitud primaria, y sólo en ese caso, podemos examinar su magnitud secundaria; esto está determinado por esa segunda línea horizontal —que debe estar por encima de la primera línea horizontal— que arroje una superficie máxima que esté tanto por debajo de ella como de la curva de realidad, después de excluir toda superposición de superficie con la magnitud primaria. El límite de iterar este proceso —magnitud terciaria, etcétera— es la superficie total que hay bajo la curva.) La realidad de un sí-mismo es el mayor fragmento de realidad que él mantiene con mayor coherencia.

Este criterio de la magnitud primaria es atractivo (en comparación con otros). Sin embargo, las preguntas acerca de nuestra futura realidad general no sobresalen cuando realizamos opciones, quizá porque el acto mismo de optar entre posibilidades que involucran diversos contornos futuros de la realidad afecta significativamente nuestro grado de realidad ahora. Más aun, toda noción del grado de realidad de alguien en un momento particular también debe tomar en cuenta significativos tramos de su pasado y futuro, o de lo contrario arriesgarse a la incoherencia.*

De paso, ahora podemos entender por qué la gente a menudo se excita

* El atractivo criterio de la magnitud primaria, quizá no tan necesario en el contexto de la realidad del sí-mismo, se puede aplicar también a otros tópicos que exhiben una estructura

en presencia de las celebridades. Las revistas, la televisión y el cine presentan muchos rostros a nuestra atención. ¿Estas personas nos parecen más reales y vívidas? ¿El foco de luz de la atención pública aumenta su realidad? Lo que excita a la gente no es sólo estar cerca de una celebridad sino ser atendida por una, entrar en su percepción. Es como si las celebridades, objeto de tanta atención pública, volcaran toda esa atención un instante hacia nosotros cuando nos reconocen. Gozamos brevemente de la atención pública que ellas han recibido, y sentimos que nuestra propia realidad aumenta. El público general, ávido de realidad realzada, no dice "el emperador está desnudo", aunque le presenten el brillo más vacuo. ¿Pero por qué no exclama, al menos, que no hay ningún emperador bajo ese ropaje? ¿O acaso el público está ávido de una realidad sin sustancia, excitado por el poder de su propia atención para crear una realidad *ex nihilo*?

¿Es la "realidad" la categoría de evaluación más fundamental, o existe otra aun más fundamental que serviría para comprenderla y evaluarla? A mi entender, la categoría más básica es la de "realidad".* Esta categoría tiene varias subdimensiones. A lo largo de estas dimensiones (siendo iguales todas las demás cosas) una posición más alta hace algo más real. Consideremos ahora la pregunta de si es más valioso ser más real. Como una de las dimensiones que compone la realidad, ser más valioso es un modo de ser más real. Sin embargo, no se sigue que por ser más real sea más valioso. Puede poseer su alto grado de realidad a causa de su alto lugar en otra dimensión de la realidad, una que no sea el valor. El valor es una dimensión particular que, aunque muy abarcadora, no abarca todo lo bueno. Buscar sólo el valor es cómo buscar sólo la belleza en una obra de arte sin interesarse en el vigor de sus formulaciones, su profundidad de enfoque, su originalidad, energía o ingenio.

La realidad es una noción general que abarca el valor, la belleza, la vividez, el foco, la integración. Decir de cualquiera de ellos —por ejemplo, de la belleza— que brinda mayor realidad no equivale a decir repetitivamente que más belleza brinda más belleza. Hay una noción de realidad que incluye la belleza como una rama; ver la belleza como un modo de ser más real

similar. Por ejemplo, Aristóteles preguntaba si podríamos desarrollar todas nuestras capacidades deseables en forma cabal o si en cambio debíamos concentrarnos en desarrollar al máximo nuestra capacidad más alta. Suponiendo que pudiéramos medir cada capacidad desarrollada según una escala externa de valía, una respuesta podría ser desarrollarse en la dirección que maximizara la magnitud primaria de nuestras capacidades totales. El que esto sea desarrollo cabal o máxima concentración en una capacidad dependerá de datos acerca de cada persona particular y sus aptitudes.

* La realidad es una categoría tan abarcadora e incluye tantas subdimensiones, que no está claro qué categoría más general se podría usar para comprenderla. Podríamos preguntar: ¿por qué debería interesarnos la realidad? Pero interesarse en algo, buscarlo y tratar de concretarlo constituyen estados de vividez, intensidad y foco incrementados, es decir, estados de realidad incrementada. Si la realidad no tiene importancia, ¿por qué molestarse en preguntar en qué interesarnos? (Esta pregunta capciosa no es una respuesta adecuada; regresaré luego a este tópico.)

la sitúa dentro del patrón de esta noción general, junto con las demás ramas, para su mutua iluminación. ¿Pero por qué pensar que estas diversas dimensiones son todos aspectos de una cosa y no están simplemente separadas? ¿No es arbitrario agruparlas como dimensiones bajo una noción más amplia y llamar a eso realidad? Estas dimensiones no constituyen una lista inconexa, sin embargo. Como veremos, se entrelazan en una intrincada estructura de interconexiones que las transforman en una familia, como aspectos dimensionales de una noción más amplia.

¿Podemos distinguir de veras entre realidad y lo existente? ¿Acaso algo no es real precisamente cuando existe, cuando está en acto? No obstante, a pesar de nuestra tentación de hacer esta objeción, la realidad se presta a ser aludida en términos de grados; aunque una cosa no existe más que otra cosa existente, y no está más en acto que otra, una cosa puede ser más verdadera que otra, en el sentido de ser más real. Hablamos de alguien como un “verdadero amigo”, no sólo en contraste con un falso amigo, pues también hay casos intermedios de amigos no tan reales. También decimos que alguien es un verdadero jugador, un verdadero poeta, un verdadero hombre, y en cada caso el término verdadero se usa para comparar y admitir grados de realidad.

La teoría platónica de las formas especificaba diversos grados de realidad; las formas eran más reales que las cosas particulares existentes que las ejemplificaban o participaban de ellas. La teoría de Platón suponía ámbitos de realidad separados. Las formas existían, como suele decirse, en un “cielo platónico”; el enfoque que sugerimos aquí alude a un solo reino donde las cosas pueden diferir en cuán reales son. Los enfoques religiosos a veces también hablan de Dios como “más real” que nosotros, y los místicos dicen que sus experiencias son más reales que las experiencias comunes: *acerca* de algo más real y también más reales *en sí mismas*. El místico deposita tanto fervor en su experiencia, y sostiene que es tan valiosa, porque ella es (o parece) muy real. Aquí no me propongo suscribir a ninguna de estas observaciones, sino señalar que la (noción de) realidad se presta a ser estructurada de esta manera, en grados o niveles; se puede usar cómodamente para clasificar las cosas en grados o rangos, para evaluarlas comparativamente.

Aunque esta noción de realidad no sea del todo precisa, queremos ser pacientes con ella y no desecharla precipitadamente. La historia del pensamiento contiene muchas nociones cuya clarificación y afinamiento llevó siglos, y a veces se tardó aun más en despojarlos de contradicciones. Estas nociones son tan importantes y fructíferas como las nociones matemáticas de límite y prueba. Puede parecer engorroso que esta noción de realidad parezca superar la brecha entre hecho y valor, o la brecha entre lo descriptivo y lo normativo, pero esa superación es una ventaja. ¿Cómo podríamos aspirar a superar estas brechas salvo mediante una noción básica que tenga un pie sólidamente plantado en cada lado, una noción que muestre que no hay brecha siempre, una noción que viva y funcione *debajo* del nivel de la brecha? Y la noción de realidad por cierto es básica; luce tan básica como puede ser fácticamente —de allí la tentación de identificar realidad con

existencia— pero también tiene un papel de evaluación y gradación; lo que es más real es mejor. Esta noción de realidad ofrece alguna esperanza de progreso en el problema hecho/valor, intratable de otra manera. Sería tonto, pues, desechar esta noción precipitadamente o afinarla prematuramente, de modo que caiga en un solo lado de la brecha.

Me preocupa, empero, el hecho de tratar la mayor realidad como un fin a desear y perseguir, ¿pues qué garantiza que la realidad será algo positivo? ¿Es lo positivo simplemente una dimensión adicional de realidad, un aspecto entre otros, de modo que la realidad incrementada habitualmente suponga un giro hacia lo positivo, pero no siempre? ¿Iago no era real? ¿No lo era Hitler? ¿Cómo puedo excluir los caminos oscuros?

En cada uno de nuestros casos, al menos, no deseamos simplemente incrementar la cantidad de nuestra realidad, sino que deseamos que la realidad crezca en cierta dirección, volviéndose más elevada o más profunda. (La altura y la profundidad no son opuestos polares; lo opuesto de lo profundo es lo superficial; de lo alto, lo bajo.) Queremos que nuestra realidad se vuelva más alta o más profunda, o al menos queremos adquirir mayor realidad sin menoscabo de la altura o la profundidad.

Un ideal es una imagen de algo más elevado, y tener un ideal, perseguirlo, nos eleva a mayor altura. Queremos tener ideales —algunos ideales, al menos— y no sólo deseos y metas; queremos tener la visión de algo más elevado y buscarlo. ¿Hay algo que sea a la profundidad lo que el ideal a la altura, siendo una imagen de ella que nos mueve en esa dirección? La comprensión. Comprender algo de veras es conocerlo en profundidad; la comprensión también nos vuelve más profundos. Las emociones pueden profundizarnos cuando nos conectan con algo profundo y surgen de nuestras profundidades. Querer que nuestra realidad crezca en las direcciones de altura y profundidad es querer que nuestras vidas estén signadas por ideales, comprensión y una emoción profunda, ser regidos por éstos y perseguirlos.

¿Esta charla sobre altura y profundidad es simplemente una metáfora espacial desorientadora, y su resonancia evaluativa es simplemente una transferencia a partir de otra situación? Me parece poco plausible que el Himalaya sea tan estimulante, al verlo tan sobrecogedor (aun en fotos), simplemente por ser una extrapolación de algunas situaciones infantiles, o que por la misma razón digamos que algunas notas musicales son más altas que otras. La altura y la profundidad son dimensiones independientes con potencia evaluativa. (Una explicación plena de estas dos nociones explicaría por qué hablamos de honda comprensión, altura de espíritu, ideales elevados y demás.) Las cosas más grandes que ha valorado la gente involucran al-

* Barry Schwartz especula (en *Vertical Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1981) que en todas las culturas “superior” y “más alto” se aplican a los mejores y más poderosos —clases superiores, reyes sentándose a mayor altura que los súbditos, presidentes de compañías en pisos más altos que los subordinados, etcétera— porque los niños de todas partes comienzan literalmente a mirar hacia arriba cuando buscan información y socorro en los adultos, y el refuerzo del niño a menudo se asocia con alzarlo en brazos.

tura y profundidad en gran medida: éxtasis meditativo, experiencia religiosa, música sublime, amor abrumador. ¿Acaso esto es lo que más deseamos: que nuestras partes más profundas se conecten con las cosas más altas?

Es plausible que una dirección hacia la altura y la profundidad excluya aumentar la realidad en direcciones malignas; alguien puede ser profundamente (es decir, completamente) maligno, pero ser maligno no aumentará su profundidad. Sin embargo, aún no está claro por qué la altura y la profundidad deberían tener tanta importancia como para imponer un rumbo a nuestra mayor realidad. ¿Qué subyace a esas direcciones? ¿Qué hay en sus límites? Luego regresaremos a estos interrogantes.

Abnegación

Los procesos de desarrollo pueden volver más real y más pleno al sí-mismo, los vínculos íntimos pueden alterar sus límites y su topología y —como veremos luego— la iluminación puede transformar radicalmente su naturaleza y su relación con la realidad. Pero, según la perspectiva budista, el sí-mismo no existe. Los budistas basan esta doctrina en la argumentación y la observación meditativa disciplinada. Sus argumentos tienen cierta fuerza contra una perspectiva del sí-mismo como una pieza inalterable, un núcleo espiritual, pero no contra una perspectiva del sí-mismo como una unificación continua, cambiante y evolutiva de rasgos psicológicos, planos, rasgos corporales, etcétera, cuya identidad se mantiene en el nivel de la totalidad, no en alguna parte que nunca se modifica.* Aunque en el comienzo existiera ese núcleo espiritual, a medida que sufriera añadidos y cambios se transformaría en una pieza más del sí-mismo; no conservaría el predominio simplemente por ser lo único inalterable. Aunque el grano de arena alrededor del cual se forma una perla fuera la única parte cuyas moléculas permanecieran constantes, no constituiría el factor más importante en la identidad de la perla.

Aun así, puede resultar liberador notar que el sí-mismo no necesita estar organizado como un juguete para armar donde todas las piezas se insertan en una pieza central —aunque las partes iniciales comenzaran en esa relación— y ninguna pieza tiene por qué permanecer inalterable. La visión más esclarecedora de la composición actual de una ciudad no tiene por qué ver cada parte en relación con el centro del cual nació, que ahora quizá sea irrelevante. Más importantes son las interrelaciones actuales, y el centro geográfico actual podría no ser esa parte ancestral. Asimismo, no es necesario que la psicología de una persona se organice enlazando necesariamente cada rasgo con una característica central; una persona puede ser seria sin que cada parte sea seria o sea un poco diferente. Esta visión más amplia de las posibilidades de organización de un sí-mismo en el nivel del todo no equivale, sin embargo, a negar la existencia del sí-mismo.

El apoyo observacional a la negación del sí-mismo está arraigado en la práctica meditativa budista. Sin embargo, esta práctica está guiada por la

* Presento una teoría de este tipo en el primer capítulo de mis *Philosophical Explanations*.

doctrina misma —parte de la práctica consiste en meditar sobre diversos aspectos de la doctrina—, así que los testimonios sobre lo que se observa son en cierta medida un producto de la teoría que se sostiene, y por ende están un poco contaminados. Esto no impide que esas observaciones respalden la teoría hasta cierto punto, pues aunque uno esté buscando con la luz de una teoría, no hay garantía de éxito automático en el hallazgo de datos que concuerden con ella; por ende, ese hallazgo puede constituir un apoyo.

Aun así, no podemos dar por sentado que las cosas sean como lo indica la observación, ni siquiera una observación disciplinada. El supuesto mismo es teoría, no observación. Por ejemplo, los seguidores de la práctica meditativa budista hablan de fluctuaciones y brechas al observar el mundo externo: todo existe en forma discontinua. ¿Cómo se explica esta observación? Tal vez, por la naturaleza de las cosas o del tiempo, las cosas sean discontinuas, no tan reales como pensábamos, no tan reales como serían si fueran continuas. Pero una explicación más probable es que las cosas sean continuas, aunque nuestro sistema perceptivo e introspectivo implique diferencias apenas notables e imponga discontinuidades.

Comparemos el ejemplo de una película, registrada cuadro por cuadro. Lo que se fotografía, el tema de la película, existe (supongamos) continuamente. Se representa en la película en forma discontinua, en cuadros separados, pero nuestra modalidad *común* de percepción ve que la película, cuando se proyecta, describe un movimiento y una existencia continuas. Nuestra capacidad perceptiva no tiene agudeza suficiente para detectar las brechas entre los cuadros. Supongamos, sin embargo, que alguien se entrenara para detectar estas brechas. Se equivocaría si llegara a la conclusión de que los objetos filmados existen en forma intermitente o que la realidad es gris, como las proyecciones “intercuadro” que ha logrado observar en la pantalla. Los cineastas, conscientes del fenómeno psicológico por el cual experimentamos las discontinuidades como continuas, pueden representar las cosas externas continuas de manera discontinua y saltarina en las películas, confiando en que al verla la experimentaremos como continua. Si hubiera un proceso más costoso de filmar por el cual los objetos se representarían continuamente, no sería eficiente que los cineastas lo usaran si no implicara diferencias para las experiencias y creencias del espectador.*

Análogamente, podemos suponer que los procesos de evolución también fueron así de eficientes. Nos dieron un nivel limitado de agudeza perceptiva junto con un mecanismo psicológico discontinuo para representar objetos externos; ambos, en una intrincada combinación, nos dan experiencias continuas de objetos externos que de hecho existen continuamente. La fase discontinua intermedia del proceso pasa inadvertida. Ahora bien, sería magnífico entrenarse para captar estas discontinuidades en una representa-

* Otros habrían usado la analogía fílmica de otra manera, para explicar la doctrina budista y volverla plausible mediante la pregunta de si la realidad no podría ser tal como se proyecta en la pantalla, con brechas a pesar de su aparente continuidad.

ción psicológica —quizá la práctica meditativa budista agudice la sensibilidad en este sentido—, pero eso no nos autorizaría para inferir que las cosas externas son de veras discontinuas o menos reales de lo que parecen. A lo sumo, la modalidad budista de observación meditativa habría descubierto un indicio de cómo operan nuestras representaciones perceptivas, no un indicio de que la existencia física contiene brechas.

La insustancialidad del mundo externo va de la mano con la doctrina budista de la insustancialidad del sí-mismo, y aunque las observaciones sobre éste son más imprecisas que las que hemos comentado, parecen caer bajo restricciones similares. A pesar de las afirmaciones, la práctica meditativa no ha demostrado ni descubierto que el sí-mismo no exista. Pero esa práctica meditativa podría conducir a una reorganización del sí-mismo, o a un mayor control en la manipulación de la estructura del sí-mismo.

Teóricamente, tener un sí-mismo podría entrar eventualmente en tensión con los principios de realidad, aumentando nuestra realidad hasta cierto punto, pero luego impidiendo el contacto o conexión con una mayor realidad. Sin embargo, si el sí-mismo es sólo un modo más de organización posible, podemos investigar si algún otro modo de organización estructural facilitaría una conexión más profunda con la realidad. (Posterguemos, por un momento, la pregunta: ¿quién ha de conectarse más profundamente con la realidad, y acaso no debe ser un sí-mismo?) Una doctrina arraigada en la tradición india sostiene que ser un sí-mismo (delimitado) no es el modo más real de ser, ni un modo necesario. Quiero investigar esa doctrina, reconstruyéndola en mis términos.

Echemos un vistazo más atento a la organización del sí-mismo y sus funciones particulares. (Como esto requiere cierta teorización abstracta acerca de la naturaleza y la estructura subyacente del sí-mismo, algunos lectores quizá prefieran saltar los siguientes párrafos.) Lo que constituye y organiza el sí-mismo es la autoconciencia reflexiva. La autoconciencia es reflexiva cuando se conoce a sí misma *en cuanto sí misma*, no sólo cuando piensa sobre lo que es ella misma. Un amnésico podría saber que alguien pintó la pared sin saber que la persona es él mismo. Cuando Edipo buscaba a la persona cuyos actos habían acarreado desastres a la ciudad de Tebas, no comprendió que él era esa persona; no se buscaba a sí mismo en cuanto él mismo. La conciencia autorreflexiva es la clase de conciencia que alguien tiene cuando piensa en “mí” o en “yo”, no sólo en alguien que concuerda con una descripción general (sobre quien podría estar equivocado).

Comencemos, pues, por muchos fragmentos de conciencia: experiencias, pensamientos, etcétera, fragmentos aislados. Algunos de estos fragmentos tratan sobre otros: por ejemplo, un fragmento podría ser un recuerdo de un acontecimiento consciente anterior. Uno de estos fragmentos de conciencia, sin embargo, es muy especial. Este fragmento es una conciencia de muchos de los otros fragmentos de experiencia y pensamiento, *más* una conciencia de sí mismo, una autoconciencia reflexiva. Planteemos la hipótesis de que el sí-mismo es o comienza como esa conciencia especial: conciencia de otros contenidos de conciencia y también conciencia reflexiva de sí

mismo como consciente de estos otros contenidos de conciencia y también de sí mismo. Este fragmento de conciencia, este "sí-mismo", agrupa varias experiencias y fragmentos de conciencia; es consciente de ellos, incluido él mismo. También hay fragmentos de conciencia de los cuales no es consciente; éstos no pertenecen al grupo. Hasta ahora, el sí-mismo sólo puede decir: "Conozco, soy consciente de, fragmentos de conciencia, experiencias, pensamientos, sentimientos, etcétera, incluido este muy autorreflexivo fragmento". De algún modo se pasa de ser consciente de estos fragmentos de conciencia a *tenerlos o poseerlos*. El sí-mismo pasa a pensar que éstos le *pertenecen*. El sí-mismo nace, pues, en un acto de apropiación y adquisición. ¿Cómo lo hace? Y cuando reclama la propiedad de otros fragmentos de conciencia, ¿el reclamo es legítimo?

Como principio de agrupamiento, el fragmento de conciencia autorreflexiva está aparte. Otros fragmentos de conciencia pueden saber acerca de otros y agruparlos, pero el fragmento reflexivo es especial pues agrupa a otros y a sí mismo (conociéndose como él mismo). Cuando muchos otros fragmentos entran en los alcances de su conciencia, los agrupa de modos intrincados que no consisten en sólo confeccionar una lista caótica de cosas de las cuales es consciente. Los interrelaciona y los integra; es consciente de que algunos siguen a otros o forman subgrupos, etcétera. Al brindar esta estructuración a fragmentos de experiencia que de otro modo estarían desordenados, crea (se vuelve consciente de) una nueva unidad interrelacionada. (Esto trasciende la unidad que les da por meramente conocer a cada uno, lo que Kant llamaba la unidad formal de apercepción.) Puede haber algo sobre la fenomenología o carácter de este conocimiento asimétrico —el fragmento reflexivo de conciencia sabe acerca de todos los demás pero muchos de éstos no saben de él— que lo haga sentir perteneciente a un orden diferente y superior, lo cual se refuerza porque no sólo sabe acerca de los demás sino que los organiza en una unidad complejamente interrelacionada. La historia del sí-mismo y su organización pueden trascender los contenidos de la conciencia para abarcar el cuerpo y sus partes, pero eso no es necesario para nuestros propósitos.*

¿Pero todo esto es suficiente para constituir la *posesión*, para que el sí-mismo sea una entidad que *posee* todas estas experiencias? ¿Qué factor nuevo se introduce cuando el sí-mismo, el fragmento de conciencia reflexiva, no sólo es consciente de otros fragmentos de experiencia y sus interrelaciones sino que pasa a poseerlos? Quizás haya una afirmación de superioridad de otras experiencias o de poder sobre ellas, ¿pero qué significa esto, por

* El párrafo anterior describe un proceso dentro del cual se construye el sí-mismo. Una visión más extrema vería el sí-mismo como una ilusión generada mediante este proceso, quizá mediante la elaboración de una *Gestalt* incompleta. Así como los círculos con pequeñas brechas se ven como círculos completos, pues el sistema visual se encarga de cerrarlos, el sí-mismo podría ser el cierre de brechas en experiencias que en realidad no son "tenidas" por nadie. Objeto aparente de una conciencia directa y constante, el sí-mismo no existiría en estas circunstancias. Simplemente habría un fragmento adicional de experiencia, una ilusión de cierre del círculo.

encima de esas actividades de conciencia e integración que el sí-mismo ejecuta en la etapa preposesiva?

El sí-mismo no sólo está en relación asimétrica con las experiencias que "tiene", que son sus contenidos, sino que ocupa un puesto singular en esa relación. Nada más ocupa esa posición respecto de esos contenidos particulares. El sí-mismo no sólo posee sus experiencias, sino que es el único poseedor. Esta propiedad exclusiva no deriva simplemente de cómo la autoconciencia agrupa las experiencias al ser consciente de ellas. Los agrupamientos se pueden superponer. Usted podría tener un pensamiento y yo también podría tenerlo; usted podría ser consciente de un dolor y yo podría tenerlo también. A esto uno quiere objetar: "No *el mismo* dolor, tal vez uno similar, pero no el mismo dolor idéntico en el sentido de que si contamos dolores hay allí uno solo, no dos, y ambos lo tenemos". Pero esta distinción entre lo que en filosofía se denomina numéricamente idéntico —hay una sola cosa allí— y lo cualitativamente idéntico se introduce sólo para facilitar los reclamos de propiedad sobre las experiencias. Nace del deseo de poder establecer sí-mismos separados. Las experiencias se dividen para separarlas, para que formen grupos aparte que no se superponen.

¿Cómo sé lo que siente otra persona? A veces lo siento yo mismo, empáticamente. Y a veces comparto mis sentimientos. "No podemos compartir el mismo sentimiento; no podemos ser directamente conscientes de los ajenos. Lo mío es mío y lo suyo es suyo." Así es como la noción de "pertener" y "poseer" crea una separación entre mentes que deben ser totales, creando también el problema filosófico de "las otras mentes".*

Como el sí-mismo se construye sobre la reflexión y la apropiación, no es sorprendente que éstas se vuelquen sobre las actividades externas del sí-mismo, a menudo de modos desdichados. La energía reflexiva del sí-mismo se complace en ser ejercitada; un sí-mismo piensa en sí mismo, en lo que otros piensan de él, en su impacto sobre los demás, en lo que otros podrían decir sobre él, en cómo presentarse ante los demás. Durante buena parte del tiempo, quizá la mayor parte, el sí-mismo charla consigo mismo. Podríamos decir que es adicto a esta charla. Se apropia de objetos externos y a veces de la gente; en algunos casos parece estar empeñado en una adquisición sin respiro. La centralidad de la posesión exclusiva no induce al sí-mismo a compartir sus bienes externos ni sus sentimientos internos. Todos estos efectos secundarios no son estrictamente necesarios pero, dado el origen de esa formación que es el sí-mismo, no son sorprendentes. Simplemente extienden los procesos que dieron origen al sí-mismo. Los procesos más simples que componen y subyacen a la autoconciencia reflexiva, el fragmento inicial del sí-mismo, sólo refuerzan este punto. Pues tal proceso involucra el

* ¿La noción de las mujeres acerca de sí mismas, la constitución de sus sí-mismos, estará menos enlazada con ideas de división exclusiva y propiedad de la experiencia? ¿Es posible explicar parte de la preocupación por la adquisición, la apropiación y el poder sobre las cosas externas que se observa entre los varones por la particular —y no obviamente admirable— noción de apropiarse exclusivamente de la experiencia que subyace a su modo de autoconstitución?

poder de la autoconciencia reflexiva para referirse a sí misma en virtud de tener un rasgo que ella crea y se otorga a sí misma —la *impronta*— en ese mismo acto de referencia.* Hemos logrado explicar hasta cierto punto, a partir de los procesos de origen del sí-mismo, por qué es egocéntrico, incluso egoísta. Sería teóricamente satisfactorio que también pudiéramos explicar el apego del sí-mismo al placer: ¿por qué un sí-mismo así constituido tiende a adherir al principio del placer? ¿Y por qué el sí-mismo no tendría meramente deseos sino (por usar el lenguaje de las teorías orientales) *apegos*? Aún no veo estas cuestiones con suficiente claridad.

El sí-mismo tiene un carácter peculiar, siendo una identidad más que un espacio; más aun, es una entidad con una estructura dividida y posesiva. Si el sí-mismo no es nosotros sino sólo una estructura particular a través de la cual experimentamos el mundo, un par de gafas kantianas que estructura el mundo de nuestra experiencia y nos hace experimentar el mundo de un modo centrado en sí mismo, cabe cuestionar que esa estructura se deba mantener tal como está.

Algunas teorías orientales condenan el sí-mismo por tres razones: primero, el sí-mismo impide el contacto con la realidad más profunda y experimentar las cosas en general tal como son; segundo; nos hace infelices o interfiere con nuestra más elevada felicidad; tercero, el sí-mismo no es nuestra realidad plena, pero erróneamente creemos que sí.

La lisa y llana recomendación de estas doctrinas orientales, pues, es una drástica y literal abnegación: negarse a sí mismo, poner término al sí-mismo. Esto es muy dificultoso (a menos que nos quitemos también la vida) y esta dificultad se atribuye a las artimañas del sí-mismo. Estamos apegados al sí-mismo —el sí-mismo alienta este apego— y no lo soltamos. Hay por lo menos otras dos explicaciones de la tenacidad del sí-mismo, más respetuosas del sí-mismo. Aunque el sí-mismo no sea óptimo, puede ser una estructura bastante buena, lo que los economistas denominan un óptimo local pero no global. He aquí una analogía usada con frecuencia. Imaginemos a una persona que procura alcanzar el punto más alto de una zona; ahora está en la cima de un cerro y tiene otro cerro más alto en las cercanías. Está en un óptimo local: cualquier cambio la llevaría cuesta abajo; pero no está en un óptimo global: es posible llegar a mayor altura. Aun alguien que sólo esté cerca de la cima del cerro más bajo podría continuar hacia la cima, mejorando así su situación, en vez de primero ir cuesta abajo para tratar de subir hasta el distante punto más elevado. Los óptimos locales tienen cierta estabilidad. Además, aunque el sí-mismo fuera subóptimo, podría ser la estructura mejor y más eficiente para ciertas funciones delimitadas, funciones que no queremos abandonar. Por tanto, poner fin al sí-mismo tendría significativas desventajas.

El sí-mismo posee sus funciones apropiadas y necesarias. Actúa como un monitor central, un embudo por el cual la información pasa y se exami-

* Véase mi *Philosophical Explanations*, págs. 90-94.

na, se compara y se evalúa, y a partir del cual se pueden tomar decisiones conscientes. El sí-mismo funciona como una agencia de inteligencia, un organismo que sabe, observa e inquiere; examina las percepciones, motivos y creencias, reparando en las discrepancias, reorganizando su estructura, notando las reacciones, etcétera. Esta función de inteligencia no tiene que acontecer constantemente, sin embargo. El sí-mismo no es una policía secreta omnipresente. La formación que es el sí-mismo está disponible para ser usada cuando se la necesite; siempre realiza un monitoreo leve para notar si ha surgido algo que requiera atención, intensificando en ocasiones su acción para tareas y propósitos específicos. (Podríamos hablar de esto como la teoría del sí-mismo como "guardián nocturno".) El sí-mismo también integra su comprensión verbal explícita con otros modos de comprensión, y transmite el resultado internamente a esos sectores semiautónomos que pueden utilizarla. La planificación central completa no es más apropiada ni eficiente en un individuo que en una economía.

Aunque para propósitos teóricos sería útil enumerar todas las funciones legítimas y delimitadas del sí-mismo, las que se pueden invocar y utilizar sólo cuando ayudan de veras, no es necesario ser capaz de ello. El sí-mismo no tiene por qué saber todo sobre sus funciones para emplearlas; podemos depositar cierta confianza en nuestra comprensión inconsciente o implícita de cuándo se necesitan más esas funciones específicas. Quizás el sí-mismo desconfíe del vasto depósito de procesos o contenidos inconscientes en general a causa de la naturaleza de algunos de ellos, los pensamientos o emociones reprimidas que ha enviado al inconsciente. Ese lugar, a fin de cuentas, es el único sitio adonde podía despachar esos contenidos específicos que entonces desconocía. No sólo ese material reprimido podría continuar operando en modos delineados por Freud, sino que la mente consciente naturalmente recelaría de todo lo que hay en el inconsciente. A fin de cuentas, ha guardado allí un material terrible. Y aunque sólo necesite desconfiar de las cosas que puso allí para quitárselas de encima, porque no puede controlar perfectamente qué parte del inconsciente se usa, quizá termine por desconfiar de todo lo inconsciente e insistir en que todo debe pasar por su escrutinio y monitoreo consciente.

El principio del *zoom*, que formulamos en la meditación titulada "Enfoques", relacionado con el fenómeno de la atención, se puede aplicar también al sí-mismo. La estructura del sí-mismo también puede estar bajo nuestro control, y utilizarse en sus diferentes modalidades cuando sea necesario y apropiado, una parte de un repertorio que se puede invocar y manejar. Quizá las técnicas meditativas ayudarían a estructurar el sí-mismo, a dirigirlo hacia sus actividades y funciones y también a permitirle descansar —sin duda merece unas vacaciones— cuando otros proyectos o modos de ser se realizaran mejor estando él inactivo. (¿Esta postura del "no sí-mismo" es un papel que el sí-mismo puede adquirir, o el sí-mismo es un papel que el no sí-mismo puede utilizar? ¿O se podrían decir igualmente cualquiera de ambas cosas?) Estas técnicas también aplacarían o eliminarían feas características resultantes del afán reflexivo y posesivo del sí-mismo.

Nuestra realidad está organizada en y por el sí-mismo, aun si al cabo de un punto nos causa impedimentos. Cuando se han de escalar las alturas extremas de la realidad, tener más sí-mismo quizá sea un obstáculo. El sí-mismo sería un óptimo local, no global, y sólo renegaríamos de él —un acto literal de abnegación— por otras maneras más difíciles de ser aun más reales.

Posturas

Hay distintas posturas hacia el valor que modelan la elección de qué cosas son importantes y la función que éstas desempeñan en la vida.* Las tres posturas básicas son la egoísta, la relacional y la absoluta. (Luego examinaremos una cuarta que podría integrar estas tres.) La primera postura ve el ámbito primario del valor (o lo que se considere evaluativamente bueno) dentro del sí-mismo; las cosas son importantes por el modo en que propician, desarrollan, expanden o benefician al sí-mismo. La perspectiva de que lo único importante es nuestra felicidad sitúa el valor dentro de nosotros —como algo que tenemos (felicidad) o algo que somos (felices)— así que no es sorprendente que lo califiquemos de egoísta. Sin embargo, la postura egoísta puede concentrarse también en algo externo; cuando lo hace, sin embargo, no sitúa lo valioso dentro de esa cosa sino en el hecho de que el sí-mismo la posea. Para esta postura egoísta, el valor de crear algo no reside en la naturaleza de lo que se crea ni en el acto de la creación sino en el hecho de que *uno* sea un creador; el valor de amar a alguien reside en ser la clase de persona que ama o en poseer la clase de identidad que se adquiere cuando uno y otro se aman. La meta de la postura egoísta es la realidad de una persona; busca esa realidad tal como es dentro de su sí-mismo (ganando cosas tales como placer o felicidad) o tal como afecta a su sí-mismo (ganando cosas como poder, riqueza, fama) o persigue la realidad del sí-mismo directamente (en la autodelineación, la autoexpresión, las actividades de autoproyección).

La segunda postura vital ve el entorno primario del valor en las relaciones o conexiones, primariamente dentro de las relaciones del sí-mismo con otras cosas (u otros sí-mismos). El valor está situado entre el sí-mismo y otra cosa. De acuerdo con esta postura relacional, el valor de ayudar a alguien no reside en el hecho de ayudar (o en la situación mejorada del otro) sino en la relación de ayudar; el valor de la comprensión científica radica en el modo en que conecta una persona a (partes de) la naturaleza. Para la postura relacional, la meta de una persona es una conexión más real con la realidad: la realidad externa, la de otras personas y la propia. Para ambas pos-

* He sacado partido del tratamiento de Thomas Nagel de dos posturas similares que desempeñan un papel algo distinto en su *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

turas, la egoísta y la relacional, el valor es algo conectado con el sí-mismo, que está dentro de él o entre él y otra cosa.

Podemos preguntar, sin embargo, qué vuelve valioso al sí-mismo o sus relaciones. ¿Cuáles son los aspectos o rasgos en virtud de los cuales estas cosas tienen valor? Estos rasgos generales, una vez que se identifican, también podrían exhibirse en otra parte que no sea el sí-mismo y sus relaciones, y entonces cualquier situación que los ejemplifique contará como valiosa. La tercera postura, que es absoluta, sitúa el valor en un dominio independiente, no dentro de nosotros ni nuestras relaciones; es la postura de la tradición platónica. Nos relacionamos con cosas (y características) valiosas o las ganamos porque son independientemente valiosas. El lugar primario del valor no se desplaza, empero, hacia nosotros. Como un bebé mono trepando a la pelambre de la madre, nos aferramos a lo valioso y andamos con él.

Según la postura absoluta, nuestra meta está especificada por la realidad donde y cuando ocurra, incluido aquello de que hablan las demás posturas, pero no limitada a ello. Lo importante es la realidad; nuestra relación es importante sólo en la medida en que esta relación tiene una realidad propia. Tomando esta postura absoluta, calificaríamos igualmente la realidad dondequiera fuéramos, no sólo la realidad de las vidas y los sí-mismos al margen del nuestro y la realidad de sus relaciones con la realidad externa, sino también la realidad de la vida animal, las pinturas, los sistemas ecológicos, los cúmulos de galaxias, los sistemas sociales, las civilizaciones históricas, los seres divinos. La meta de la postura absoluta está especificada por la cantidad total de realidad que existe, en cualquier parte.

Las tres posturas son diferentes perspectivas de lo mismo, y aunque no enfatizan las mismas cosas, cada cual tiene su enfoque de lo que enfatizan las demás. La postura egoísta, por ejemplo, ve las interconexiones y relaciones —centrales para la postura relacional— como uno de los modos en que un sí-mismo se mejora, mientras que la postura absoluta ve esas relaciones como ejemplo de una clase de valor general y más abarcador.

No debemos interpretar las posturas como meras teorías acerca de la localización del valor; aunque concedan que en rigor puede estar en cualquier parte, brindan diferentes mediciones de cuánto debemos tomar en cuenta, según donde esté. Cada postura especifica cómo deben contar las cosas para nosotros. La postura egoísta es proclive a conspirar contra sí misma, sin embargo, en cuanto teoría de lo que debemos *valorar*. Si la realidad merece que nos relacionemos con ella, si merece tenerse, entonces también es valiosa aunque una persona no la tenga ni se relacione con ella. De lo contrario, ¿para qué molestarse en relacionarse con ella y tratar de ganarla? Como el egoísta procura realzar su propia realidad, la mayor realidad de otras personas también vale la pena en el mismo sentido; como la relación con esa realidad involucra apreciarla, realzarla, responder a ella, etcétera, el egoísta también debe hacer esto con la realidad de otras personas. Disminuir y desdeñar la realidad de otras personas atenta contra el supuesto sobre el cual se construye el rumbo de la vida del egoísta. Proclama que la realidad no merece realzarse ni respetarse, por no mencionar el modo en

que esta conducta también disminuye su propia realidad y la relación con otras realidades. Cuando alguien actúa a partir de la postura egoísta está diciendo, pues, que su propia vida carece de valor y sentido en su carácter intrínseco y también en su orientación, pues anuncia que la realidad que la constituye no merece respeto ni respuesta.

La réplica a la postura egoísta, pues, no es que sea necesariamente incoherente como una teoría de necesidades sino que conspira contra sí misma en cuanto teoría del valor, una filosofía de lo que es importante en la vida (además de los modos en que incapacita al egoísta). Dado que la tradición filosófica ha prestado mucha atención al egoísmo —a la tarea de comprender y aislar sus efectos particulares— demorémonos un poco en esto. La pregunta acerca de qué es importante sólo se puede responder por referencia a un valor (tal como la realidad) que sea general; lo importante es vincularse o conectarse con ese valor, realizando mediante una relación positiva con él algo de lo que también se puede realizar en otra parte, en otras vidas. El dador de importancia o valor no puede ser digno sólo en la vida de una persona, “¿pues por qué tu sangre es más roja que la de ellos?”. Debe ser algo que otorgue valor dondequiera que vaya; la vida de cualquier persona es valiosa por sufrir la influencia de este dador de valor, participar en él, impregnarse de él. Si el egoísta niega su valor en otra parte niega su capacidad para otorgar valor, con lo cual atenta contra el propio, que sólo puede estar basado en eso. Para demarcar su sí-mismo como valioso, no sólo para formar deseos, la postura egoísta debe trascender su orientación egoísta.*

La postura absolutista especifica que el ámbito del valor es el total de realidad del mundo; ello incluye nuestra propia realidad y la de nuestras conexiones —las preocupaciones del egoísta y del relacionista— como porciones, aunque diminutas. En su modalidad maximizadora, induce a actuar

* Estas consideraciones no suponen que la *realidad* brinde la pauta apropiada. Sea cual fuere la pauta que alguien adopte, debe reconocer que da importancia a la vida de otros, o bien mina su visión de la importancia de su propia vida. No digo sólo que negar la importancia de los otros implicaría una incongruencia —a alguien puede no importarle mucho eludir incongruencias— sino que no puede pensar que su vida tiene lo importante a menos que vea a los otros bajo la misma luz, para que la misma pauta pueda darles la misma importancia. Al distinguirse de los demás atenta contra lo que tiene, en su carácter de ser valioso y digno de atención. Tampoco puede interesarse sólo en que la pauta se realice en cosas externas, tal vez obras de arte, pero no en otras personas; lo que necesita reconocer, para sí mismo, es que ello es importante también para la gente, pues de lo contrario sería la clase de cosa que diera valor sólo a los objetos; lo que no es importante para la gente en general tampoco es importante para él.

La posición tiene dos partes: 1) alguien reconoce en los demás la pauta más general que da a su propia vida importancia/sentido/valor, y responde a ella; 2) esa pauta es la realidad. Esta forma de razonamiento, he dicho, no depende de que la realidad sea la pauta que se escoge, pero algunas pautas distorsionadas pero imaginables —por ejemplo, “lo que da importancia a la vida es la intensidad del sufrimiento”— podrían, al generalizarse por (1) conducir a una conducta no ética hacia los demás. La dirección del razonamiento se podría invertir, sin embargo, para hallar y respaldar una pauta específica; comenzando por la estructura de (1) y (2), podemos preguntar qué pauta particular bajo (2) suscitaría, cuando combinada con (1), una conducta ética.

de tal modo de maximizar la realidad total (en cantidad y grado) del universo. Por la anchura y neutralidad de su objetivo —la realidad por doquier— la postura absolutista extiende su enfoque más allá del que es tradicional en la ética. Los sistemas planetarios, las estrellas, las galaxias, inteligencias inmensas y abarcadoras... de acuerdo con la postura absolutista, quién sabe qué podría contener el universo cuya intensa realidad podría ser mayor que la nuestra y, en situaciones de conflicto, pesar más que la nuestra (la de una persona o aun de toda la humanidad en conjunto). Es posible adoptar esta postura y pensar que la humanidad debería sacrificarse a sí misma y el resto de su historia en aras de una vastísima realidad no humana, pero aunque podría ser noble que escogiéramos hacerlo, no parece necesario. ¿La postura absoluta podría especificar el enfoque apropiado de nuestra atención y apreciación, aunque no de nuestras metas?

Al margen de estos contextos macrocósmicos, ¿se pueden conciliar las tres posturas? Podemos incrementar la realidad del mundo creando entidades muy reales, preservando o realzando las que existen, ayudando o capacitando a otras personas a incrementar su propia realidad, y también incrementando la nuestra. Por ende, la postura absoluta a veces puede estar en tándem con las otras posturas. Estas relaciones de incremento o mantenimiento de la realidad del mundo, o de creación de una realidad, pesan muchísimo dentro de la postura relacional, obviamente. Más interesante aun, los grados de realidad de que una persona es responsable en el mundo, esa realidad externa que ella crea o incrementa, le son imputados como un incremento en su propia realidad.* Al hacer estas cosas, al tenerlas como eventos y logros notables en su biografía, ella incrementa su vida y su propia realidad. Incrementar la realidad total del mundo también podría ser, pues, la ruta para incrementar la suya.

Aunque actuar según la postura absolutista puede incrementar la realidad de una persona y así servir a la postura egoísta sin buscar este propósito, no todos los conflictos entre ambas posturas se pueden eludir de este modo. En general, aunque la realidad producida es imputada *al* sí-mismo, no se le imputa como rasgo *del* sí-mismo. Además, cuando el sí-mismo gana en realidad, esa ganancia puede ser menor de la que arrojaría la postura egoísta. Imaginemos dos cursos de acción alternativos y cada vez más divergentes, uno que implique escaso esfuerzo pero una gran realidad resultante en el mundo, otro que exprese o desarrolle más el sí-mismo pero en forma menos productiva externamente. El mero acto de reconocer ambas alternativas pero escoger la primera podría involucrar una ganancia en la realidad de ese individuo, pero inferior a la pérdida infligida por abandonar el

* Es una tarea sutil delinear cuánta de la realidad que produce una persona luego se le imputa, y esto depende de varios factores: qué se propone hacer, el esfuerzo que debe realizar, el papel del accidente y la coincidencia, cuán autoexpresivas y autoproyectivas son estas actividades de incremento de la realidad externa, los diversos modos en que otros son inducidos a responder de sus actos, qué porción de los efectos totales se atribuyen como consecuencia de sus actos, etcétera.

segundo curso de acción. La postura absolutista brinda mucho menos margen a la postura relacional. No supone otorgar un peso especial a nuestra pareja, nuestros hijos o amigos en la acción, ni mantener la realidad especial que poseen estas conexiones. (Podría tratar de darles un peso especial derivado diciendo que, debido al mayor conocimiento localizado y esfera de impacto de alguien, sirve mejor a la realidad total general al servir a aquellos que están cerca de él.) Más aun, supone actos inmorales relacionamente indeseables si éstos sirven a la realidad total general.

Aunque cada una de las tres posturas es defectuosa en sí misma, cada cual tiene atractivos y reclamos legítimos. Hillel preguntaba: "Si yo no soy para mí mismo, ¿quién lo será? Y si yo soy sólo para mí mismo, ¿qué soy?". Cada porción de realidad tiene su propio valor, significado, intensidad, vividez, sacralidad, hondura, etcétera; cada porción de realidad es digna de ser realzada, mantenida, creada o conocida (mediante la exploración y la respuesta). Tal es el atractivo de la postura absoluta. Pero nuestra propia realidad parece tener cierta prioridad para cada uno de nosotros, y está bien que sea así. No creemos que se nos requiera que demos a cada fragmento de realidad, dondequiera que esté, el mismo peso que a la realidad de nuestro sí-mismo (o el de aquellos que amamos, y nuestras relaciones con ellos), concentrándonos en nuestra vida sólo en la medida en que constituye una pequeña parte del todo.* ¿Hay algún modo en que las tres posturas se puedan combinar para capturar la fortaleza de cada una? Un modo insatisfactorio consistiría en mantener la primacía absoluta de una de las posturas, admitiendo las otras sólo cuando una esté totalmente satisfecha. Esto vuelve a las subsidiarias demasiado subordinadas; al no recibir peso suficiente para imponerse al veredicto de la postura primaria, en la práctica rara vez recibirían atención. Un segundo modo de combinar estas posturas consistiría en alternar entre ellas, manteniéndolas dentro de un repertorio y usando diferentes posturas en diferentes ocasiones. Pero aunque esto nos capacita para adoptar plenamente cada postura en diferentes ocasiones, la combinación parece *ad hoc*.

Un modo más adecuado de combinar las posturas daría a cada cual cierto peso en la especificación de la meta general. ¿Cómo se haría esto? Las tres metas parciales son nuestra realidad, la realidad de nuestra relación con otras cosas y la realidad total que existe (de cuyo total, para evitar un doble recuento, podemos excluir las dos primeras). ¿Simplemente las sumaremos

* Este peso especial de nosotros mismos quizá sea una ilusión motivada por el egoísmo o producida por una tendencia cognitiva general, dice la postura absoluta. Nosotros y nuestra vida somos por fuerza de especial prominencia para nosotros, y ocupamos el primer plano de nuestra atención, y hay un fenómeno psicológico general según el cual lo más prominente será considerado, aun inadecuadamente, más importante. Sin embargo, pensamos que *cada* persona puede, adecuadamente, dar especial prioridad a su propia vida y su sí-mismo y a sus relaciones con la realidad; no pensamos meramente que *nosotros* podamos y que los demás deban dar a *nuestra* vida esa prioridad especial. Esta posición general no sería fácil de producir sólo por medio de una tendencia cognitiva centrada en torno de nosotros.

para guiarnos por la suma resultante? Como la realidad total es mucho mayor que la realidad de nuestro sí-mismo o sus relaciones —incluye la realidad de otras personas y sus relaciones, y también todo lo demás—, esa realidad total agobiaría al resto en una mera suma. Evaluar actos o cursos de vida alternativos por el modo como afectan la simple suma de lo que interesa a las tres posturas deja sin peso a las dos primeras; en la práctica termina por existir sólo la postura absoluta.

Cada una de las metas parciales, sin embargo, puede recibir cierto peso sin que estos pesos sean iguales. (Muchos lectores desearán saltar el resto de este párrafo, que trata sobre la forma de sopesar.) Primero normalicemos la medición de las tres metas parciales y sólo después combinémoslas con puntajes. Con mediciones normalizadas, las diferentes escalas de medición están sintonizadas de tal modo que tengan los mismos valores máximos y mínimos. La mayor cantidad de realidad que alguien puede producir para su sí-mismo, sus conexiones y relaciones, o en todo el universo, recibirá el mismo número positivo, por ejemplo 100, y la menor cantidad de cada tipo de realidad recibirá el mismo número, por ejemplo 0. (Las escalas son diferentes porque la realidad total del universo es mucho mayor que la realidad de una persona; medir cada cual en escalas que posean el mismo valor máximo de 100 reduce la realidad del universo o infla la realidad de la persona.) Una vez que las mediciones están sintonizadas para que ningún tipo de realidad sofoque automáticamente las otras, afrontamos la pregunta de cuáles puntajes atribuir a estos tres factores diferentes para llegar al objetivo de sumarlos. Los diferentes puntajes nos permitirán inclinarnos hacia diferentes posturas.

Como todas las combinaciones de puntajes son posibles, puede parecer que la posición correcta debe estar allí. (Las posturas simples y puras —egoísta, relacional y absoluta— se pueden encarar como casos limitativos que dan a su propio factor un peso positivo mientras que dan peso cero a los otros dos factores.) De hecho, una vez que se identifican cosas o dimensiones positivamente relevantes, un puntaje lineal a menudo constituye una buena aproximación a lo que queremos. Sin embargo, en el caso presente, sin importar qué puntajes se asignan, la suma simple del puntaje de los tres factores no capturaría nuestra sensación de que cada factor debería estar presente. Una vida que pasa por alto cualquiera de los factores, aunque esa carencia esté numéricamente compensada por una cantidad de los otros dos factores, será inadecuada.

Cada factor —la realidad de alguien, la realidad de sus relaciones y la realidad total que existe— se amplifica por la presencia y la magnitud de los demás. Dada una medición de los tres factores en una escala normalizada, necesitamos multiplicar los factores, no sumarlos, o quizá necesitemos pesar los factores y luego multiplicarlos. Por ende la presencia y magnitud de cada cual amplifica las magnitudes de los otros. Podemos llamar a esta cuarta postura una postura combinada. Se puede enunciar con mayor precisión con la siguiente fórmula (que quizás algunos lectores prefieran saltar). Cuando una persona dada se relaciona con la realidad en una ocasión dada,

supongamos que hay tres medidas: una medida de cuánta realidad de su sí-mismo pesa sobre ese ejemplo de relación, una medida de la porción de realidad total con la cual se relaciona, y una medida de cuán real es su relación con esta realidad. (Todas estas medidas son normalizadas, con los mismos valores posibles máximo y mínimo.) Luego la realidad de la relación con esa porción de realidad será el producto aritmético de estas tres medidas, las tres medidas (pesadas) multiplicadas entre sí, la realidad de su sí-mismo que ha entrado en juego multiplicada por la realidad de la relación multiplicada por la realidad con la cual hay relación. Y la realidad de todas sus relaciones con la realidad será una suma de tres productos, el total combinado de lo que está involucrado en cada uno de los ejemplos individuales en que participa: el producto del primer ejemplo, más el producto del segundo, más... (Sin embargo, si en un ejemplo dado los tres factores no ejercen una función, aún estará la medida antes mencionada de cuáles factores separados están operando; esta suma sopesada [con pesos apropiados] se debe sumar a la suma de los productos previos, para completar la fórmula.)

Esta postura combinada une las tres posturas previas de un modo mutuamente reforzador. (Ojalá pudiera calificar esta postura combinada de postura integral, pero aunque une las tres posturas, no las sitúa suficientemente dentro de una concepción unificada para merecer este título. En la meditación "Oscuridad y luz" investigaremos un modo de integrar las posturas más estrechamente que en una fórmula de multiplicación.) Lo que interesa a esta postura, no sólo en cada ejemplo de relación sino sumada a lo largo de una vida, podría llamarse "nuestra relación con la realidad". Dado el gran refuerzo mutuo de los factores dentro de la suma de productos, concentrarse sólo en un factor (como recomendaba cada una de las tres posturas previas) conduciría a una gran pérdida de magnitud general, una pérdida no compensada por la suma (no multiplicada) de una cantidad significativa de un factor solo. La fórmula combinada no requiere que todos nos relacionemos con *toda* la realidad externa, aunque nos aliente a hacerlo en la mayor medida posible, pero requiere que nos relacionemos con cierta porción de realidad externa significativa, intensamente y con una porción significativa de nosotros mismos, con el propósito de sumar un multiplicador grande.*

Alguien que adopte la postura combinada la extenderá más allá de la fórmula que hemos descrito. Al igual que la postura egoísta, si ha de ser una posición sobre el valor, debe reconocer y valorar la realidad y el valor por doquier, no sólo dentro de los límites de un sí-mismo, así que alguien que adopte la postura combinada eventualmente tendrá que enfocar no sólo su propia relación con la realidad, sino *nuestra* relación con la realidad.

* Una sección posterior comenta la noción de proporcionalidad; esto se podría incluir dentro de la postura combinada si, al actuar, una persona intentara dos actos de calibración, ajustando cuánta realidad del sí-mismo está involucrada en una relación, y también la realidad de la relación, proporcionando ambos con la magnitud de la realidad con la cual hay relación.

Lo que determina los límites de este “nosotros” es una pregunta intrincada; en última instancia, puede transformarse en todos aquellos seres que poseen capacidad de relación, valoración y respuesta ante las características de la realidad en cuanto realidad. Sin embargo, aunque podemos ayudar a otras personas a relacionarse con la realidad en cuanto realidad, no podemos obligarlas a ello, pues la relación consecuente no sería real: no nacería de una realidad extensiva de ellas, y no las relacionaría con la realidad en cuanto realidad.

Una primera generalización de la postura combinada, pues, al desplazar la meta hacia la impersonal relación nuestra con la realidad, aún mantiene una perspectiva personal sobre esta nueva meta; una persona actúa para realizar su relación con nuestra relación con la realidad. Por tanto procuraría maximizar su propia conexión con esa meta general. Una segunda generalización no se vincula con su relación con esa meta general. Por decirlo engorrosamente, se concentra en nuestra relación con nuestra relación con la realidad. Una persona lo consideraría igualmente bueno, al adoptar esta segunda perspectiva, si alguien más promoviera esa meta general. La primera generalización se podría ver como una concesión mutua que captura cierta fuerza de la postura egoísta y cierta fuerza de la postura absoluta.

La versión más amplia de la postura combinada generaliza la fórmula anterior para abarcar a todas las personas y sus relaciones con porciones de realidad. Por cada persona, toma —como antes— la suma de los productos que representan los ejemplos de esa persona relacionándose con la realidad, y luego suma estas sumas para todas las personas juntas. Es una doble suma de esos factores que se amplifican entre sí al ser multiplicados. Esta postura combinada general se interesa en la relación de cada persona con la realidad; el total que alimenta es nuestra relación con la realidad.

La realidad que alguien produce o instiga en los demás se atribuye luego a su propia realidad. ¿Podría un egoísta ser inducido a seguir esa fórmula generalizada que incorpora un interés por la relación de otros con la realidad, únicamente porque calcula que cuando la realidad producida se imputara a su propio sí-mismo esto serviría mejor a su propia realidad? Podemos dudar, sin embargo, que la realidad producida por esa razón se imputaría suficientemente. (Como en otros casos, empero, un motivo original cuestionable puede diluirse con el tiempo, y el patrón de conducta real puede generar y desplegar su motivo más apropiado.) Tomar la postura egoísta no es la ruta más efectiva hacia la realidad mayor de nadie; esa postura no es un óptimo global, aun juzgado por la postura misma.

Hablar de diferentes posturas arroja nueva luz sobre el problema del libre albedrío. Este problema surge de la preocupación de que factores causales previos —nuestra crianza, la neurofisiología o los estados pasados del mundo— impulsen y controlen nuestros actos. Sin embargo, podríamos preguntarnos si la postura egoísta misma permite surgir el tradicional problema del libre albedrío. Si yo planteo la pregunta de cómo puedo ser libre, ¿acaso esta misma noción de libertad —independencia respecto de las cosas

externas— no es un concepto arraigado en la postura egoísta? La postura relacional no valoraría esa independencia ni hallaría valor allí, y así no preguntaría cómo ganarla ni se preocuparía por su posibilidad. En cambio, la postura relacional pregunta cómo podemos estar relacionados con otras cosas y con la realidad externa. Más aun, ser determinado a actuar por factores causales específicos podría constituir un modo fuerte de estar relacionado con esos factores. Por ende, la determinación de la acción podría ser algo valioso para la postura relacional. Esta postura podría buscar la causación de la acción más amplia posible, es decir, la determinación por la mayor cantidad de factores posibles del modo más fuerte posible. Su meta última sería la determinación por el estado entero de la realidad, sin exclusión de nada, con cada uno de nuestros actos ligado a todo lo demás de los modos más poderosos y variados. Lo lamentable en esta postura sería un determinismo parcial, un enfoque que no fuera completo.

Valor y significado

La noción de realidad tiene varios aspectos o dimensiones. Ser más intenso y vívido es ser más real (siendo otras cosas iguales), ser más valioso es ser más real, y demás. Tener un puntaje más elevado en cualquiera de las dimensiones que constituyen la noción de realidad (siendo todo lo demás constante) es ser más real. Las dimensiones especifican la noción de realidad al describir sus aspectos, y también brindan los criterios para evaluar cada objeto. Quiero examinar las dimensiones en su aspecto o rol evaluativo, volviendo luego a su status metafísico y sus interrelaciones en cuanto aspectos de la realidad. En esta meditación tendré en cuenta dos dimensiones. Primero, la dimensión del valor.

La noción de valor no representa sólo un término vago y laudatorio. Algunas cosas tienen valor sólo como medio hacia otra cosa que es valiosa. Y algunas cosas tienen un valor propio, un valor intrínseco. (Algunas cosas poseen ambas clases de valor, el valor como medio para otra cosa y también un valor propio.) Esta noción de valor intrínseco es el concepto básico; otras clases de valor existen por su relación con el valor intrínseco. ¿Pero en qué consiste el valor intrínseco? ¿Qué origina?

Pensemos en cosas de las cuales se suele decir que son valiosas en sí mismas. Comencemos con las obras de arte. Recordemos lo que ocurre en un curso de apreciación de arte. Nos muestran cómo se interrelacionan las diversas partes y componentes de una pintura, cómo el ojo es guiado de un sitio al otro por las formas y colores, cómo llega al centro temático de la pintura, cómo estos colores, formas y texturas congenian con el tema, etcétera. Nos muestran que la pintura es una unidad, que los diversos elementos que la constituyen forman un todo integrado y unido. Una pintura posee valor estético, sostienen los teóricos, cuando logra integrar una gran diversidad de materiales en una estrecha unidad, a menudo de modos vívidos y sorprendentes. Tal "unidad en la diversidad" fue calificada de *unidad orgánica* porque se pensaba que los organismos del mundo biológico exhibían la misma unidad, donde diversos órganos y tejidos se interrelacionaban para mantener la vida del organismo. (Una forma extrema de esta doctrina sostiene que ninguna parte de la obra de arte se puede eliminar o alterar sin destruir su carácter ni reducir su valor.)

Los autores anteriores habían visto una escala de valor exhibida en el mundo natural, con las rocas abajo, las plantas a continuación, luego los

animales inferiores, los superiores, los seres humanos, los ángeles y por último Dios. Esta tradicional "gran cadena del ser" también se puede comprender según el grado de unidad orgánica que exhibe cada cosa. Cuanto más ascendemos en la escala, más diversidad hay para unificarse de modos más estrechos. Las rocas exhiben fuerzas intermoleculares; las plantas exhiben esto junto con procesos orgánicos; los animales muestran la mayoría de estos procesos (menos la fotosíntesis) y añaden la locomoción; los animales superiores integran sus actividades a través del tiempo mediante la inteligencia y la conciencia, y en el caso de los seres humanos esta integración se produce en modos aun más estrechos mediante la autoconciencia. (Buena parte de esto se corresponde también con una escala evolutiva. Sin embargo, el punto no es que lo más evolucionado es más valioso por ser más evolucionado; se trata de que el grado de unidad orgánica concuerde con la escala de valores, una escala vagamente evolutiva, y esta concordancia evidencia que la noción de unidad orgánica captura nuestro sentido de lo que es valioso.)

También en la ciencia, las teorías se evalúan invocando una noción de unidad en la diversidad. Los científicos hablan del grado en que una vasta cantidad de datos y fenómenos diversos son unificados al ser explicados mediante una pequeña cantidad de leyes científicas simples. Fue un triunfo de las leyes de Newton que ellas explicaran tanto el movimiento de los cuerpos en la tierra como los movimientos aparentemente no emparentados de los cuerpos celestes; una meta similar ahora induce a los físicos a buscar una teoría de campo unificado para brindar una explicación de las principales fuerzas de la naturaleza.

Sería una tarea de gran envergadura definir con precisión esta noción del grado de unidad orgánica y especificar un modo de mensurarla. Para nuestros propósitos, podemos recurrir a una comprensión tosca e intuitiva. Cuanta mayor diversidad sea unificada, mayor será la unidad orgánica; y cuanto más estrecha sea la unidad que se infunda a la diversidad, mayor será la unidad orgánica. Una pintura monocromática mostraría un alto grado de unidad, pero como no podría haber unificado diversidad de colores, formas y temas, no poseería un alto grado de unidad orgánica. Así la unidad orgánica resultante depende de dos cosas, el grado de diversidad y el grado de unidad a que llega esa diversidad. La tarea de alcanzar la unidad orgánica es dificultosa porque estos dos factores varían inversamente y así van en direcciones opuestas. Cuanto mayor sea la diversidad, más difícil será infundirle un grado dado de unidad. Las unidades orgánicas se pueden construir a partir de elementos que en sí mismos no poseen unidad orgánica; puede haber "moléculas" unificadas sin que haya "partículas subatómicas" orgánicamente unificadas.

Sugiero que algo tiene valor intrínseco en la medida en que está orgánicamente unificado. Su unidad orgánica es su valor. En todo caso, la estructura de unidad orgánica constituye la estructura del valor. Quizá, en algunas áreas específicas, las características específicas adicionales (tales como un tono hedónico placentero) también desempeñen una función en el

valor, pero la estructura común del valor en diversas áreas, y la dimensión principal que subyace a casi todo el valor, es el grado de unidad orgánica.

Dado esto, podemos entender por qué consideramos que otras cosas particulares son valiosas en sí mismas, por ejemplo, sistemas ecológicos enteros con todos sus equilibrios complejamente interrelacionados. También podemos comprender por qué nos resulta difícil poner en un solo ordenamiento de valor pinturas, sistemas planetarios, personas y teorías. Aunque está involucrada la misma noción estructural de unidad orgánica, no podemos comparar el grado de unidad orgánica (el grado de diversidad) de cosas tan diferentes. Nuestra vaguedad al comparar estos grados de unidad orgánica congenia con nuestros titubeos al hacer estas comparaciones de valor, y los explica.

Un problema importante que comentan los filósofos, el “problema mente-cuerpo”, pregunta cuál es la conexión entre acontecimientos mentales y acontecimientos neurofísicos en el cerebro y el cuerpo. ¿Están meramente correlacionados, son dos aspectos de lo mismo, o son la misma cosa aludida con diferentes palabras? Hasta ahora no se ha hallado una solución satisfactoria. El problema resulta especialmente dificultoso por la diferencia aparente extrema entre mente y cuerpo, una diferencia que indujo a Descartes a sostener que la mente y la materia eran sustancias aparte. Sin embargo, la diferencia aparente entre mente y cuerpo no crearía semejante problema si no fuera por la estrechez de la unidad que existe entre ambas. La conciencia y la mente no sólo capacitan al organismo para unificar sus actividades a través del tiempo; en cualquier momento dado, la conciencia está estrechamente unificada con los procesos físicos y biológicos. Lo que tenemos, pues, es una diversidad aparentemente enorme que está unificada en muy alto grado. Es decir, tenemos un altísimo grado de unidad orgánica, y por ende algo extremadamente valioso. Si el (grado de) valor es (grado de) unidad orgánica, el problema mente-cuerpo demuestra que la gente es muy valiosa. Resolver este problema requiere resolver cómo es posible este altísimo grado de valor.

Al querer ser personas de valor y desear que nuestras vidas y actividades tengan valor, queremos que exhiban un alto grado de unidad orgánica. (Platón consideraba que el estado propio del alma es una disposición jerárquica de tres partes: lo racional, lo valeroso y lo apetitivo, con cada parte subordinada a la anterior y realizando armónicamente sus funciones. Si semejante perspectiva es atractiva, es porque nos parece un modo valioso de ser, no porque ese alma deba resultar feliz. Lo que Platón describe es un modo de ser orgánicamente unificado; los hay que poseen otro carácter.) Queremos abarcar una diversidad de rasgos y fenómenos, unificándolos a través de muchas conexiones de un modo estrechamente integrado, alimentándolos productivamente en nuestras actividades. Algunas entidades son agentes de su propia unidad orgánica, o de una parte, modelándola y desarrollándola desde dentro, mientras que otras la tienen organizada externamente; esto puede constituir una diferencia en cuanto a la clase o extensión de valor que posea la entidad. Nótese que una sociedad regimentada de in-

dividuos no posee el mayor grado de unidad o valor orgánico. Es menos valiosa que una sociedad libre donde las principales relaciones entre las gentes se entablan voluntariamente y se modifican en respuesta a condiciones cambiantes, originando equilibrios complejamente interrelacionados y equilibrios móviles tales como los que describe la teoría económica. Existe mayor diversidad de actividad intrincadamente unificada. (Sin embargo, es preciso introducir algunas complicaciones para manejar aquellas entidades cuya meta o propósito es la destrucción de otras unidades orgánicas inocentes o no destructivas.) La incorporación de modalidades de solidaridad, camaradería y generosidad a la textura de la sociedad añade aun mayor unidad de la que brinda el mercado.

El valor es una clase particular de cosa; también hay otras dimensiones de evaluación. Empero, podemos entender por qué lo habitual es usar el término valor de otra manera, denotando la categoría abarcadora para todo lo bueno; los diferentes modos en que algo puede ser bueno luego se cuentan como diversas clases de valor, no como algo distinto del valor. ¿Este problema es puramente verbal? Valorar algo consiste en adoptar una relación estrecha y positiva, en psicología y actitud, respecto de ello, una relación marcada por una alta unidad orgánica. Valorar algo es ejecutar esa actividad relacional. Se podría decir que cada cosa o rasgo a lo cual hacemos esa actividad específica tiene "valor", pero esto es proyectar la unidad de la actividad evaluativa psicológica a los objetos hacia los cuales se dirige esa actividad. La visión del valor como grado de unidad orgánica, por otra parte, mantiene el valor como una clase de fenómeno, siendo la actividad de valorar un ejemplo.

El valor no es la única dimensión evaluativa relevante. También queremos que nuestra vida y nuestra existencia tenga significado. El valor involucra que algo esté integrado dentro de sus propios límites, mientras que el significado involucra que tenga alguna conexión allende estos límites. El problema del significado surge precisamente de la presencia de límites. Así, típicamente, la gente se preocupa por el significado de su vida cuando ve su existencia como limitada, quizá porque la muerte le pondrá fin y así señalará el límite definitivo. Procurar infundir significado a la vida es procurar trascender los límites de nuestra vida individual. (¿Hay dos maneras de trascender nuestros límites actuales y por ende dos modos de significar: la conexión con cosas externas que permanecen externas, y la conexión con las cosas a fin de incorporarlas de algún modo, en nosotros mismos o en una identidad ampliada?) A veces esto se consigue engendrando hijos, a veces promoviendo una meta más amplia que nos trasciende, tal como la causa de la justicia, la verdad o la belleza.

Pero para cada meta más amplia (o meta combinada con una persona) podemos notar a la vez los límites de esto. Aun cuando consideremos el universo en su totalidad, podemos ver que es limitado. Así, algunas personas se preguntan cómo algo de la existencia humana puede tener significado si eventualmente, dentro de millones de años, todo terminará en una muerte térmica de la galaxia o del universo. Ante cada cosa dada, por gran-

de que sea, podemos cobrar distancia para preguntar cuál es su significado. Para hallarle un significado, debemos hallar un lazo con otra cosa que esté fuera de sus límites. Y así se inicia una regresión. Para detener la regresión, se requiere algo que sea intrínsecamente significativo, algo significativo en sí mismo, no en virtud de su conexión con otra cosa; o bien necesitamos algo que sea ilimitado, ante lo cual no podamos cobrar distancia, ni siquiera en la imaginación, para preguntarnos qué significa. Así, la religión parecía brindar un punto de detención para las preguntas sobre el significado, un fundamento último de significación, al hablar de un ser infinito que no era visto como limitado, un ser ante el cual no se podía cobrar distancia para ver sus límites, de modo que la pregunta acerca de su significado ni siquiera se podía enunciar.

El significado no se puede obtener mediante cualquier lazo más allá de los límites, por ejemplo, con algo que sea totalmente indigno. Pero no es necesario que la cosa con la que se establece un vínculo para ganar significado sea significativa en sí misma. (Así comienza la regresión.) Ya hemos visto que hay otro modo de que algo sea valioso: puede tener valor. El valor atañe a la coherencia unificada interna de una cosa. No es preciso que esa cosa esté enlazada con algo más, algo más amplio, para tener valor. No es preciso mirar más allá de algo para hallar su valor (intrínseco), mientras que tenemos que mirar más allá de algo para descubrir su significado. Cuando miramos más allá, empero, lo que podemos hallar es una conexión con el valor, con algo que tiene su propia unidad orgánica. La regresión del significado se detiene al llegar a algo que tiene valía al margen del significado, es decir, al llegar a algo de valor. (Las otras dimensiones que abordamos en las secciones siguientes también pueden constituir valía y así brindar un fundamento para el significado.)

El significado y el valor, tal como los hemos explicado, son nociones coordinadas que establecen una interesante e intrincada relación. El significado se puede obtener vinculándose con algo de valor. Sin embargo, la naturaleza del vínculo es importante. Yo no puedo infundir significación a mi vida diciendo que estoy vinculado con la promoción de la justicia en el mundo, si esto significa que leo los periódicos todos los días o todas las semanas y así me fijo cómo andan la justicia y la injusticia. Ese vínculo es demasiado trivial e insustancial. (Aun así, conocer las cosas externas y comprender cómo son valiosas puede constituir un vínculo no trivial.) Cuanto mayor sea el vínculo, cuanto más estrecho, más vigoroso, más intenso y extenso sea, mayor es la significación obtenida. Cuanto más estrecha sea la conexión con el valor, mayor será el significado. Esta estrechez de la conexión significa que estamos interrelacionados con el valor de modo unificado; hay más unidad orgánica entre nosotros y el valor. Nuestra conexión con el valor es pues valiosa en sí misma; y el significado se obtiene a través de una conexión valiosa con el valor.

El significado y el valor se pueden entrelazar a través del tiempo. Pensamos en esos procesos de las artes o las ciencias donde se alcanza una unidad en cierta etapa, sólo para ser trastocada por nuevos elementos que no

encajan en ella, con lo cual se forma una nueva unidad que incorpora estos nuevos elementos (más la mayoría de los viejos), y así sucesivamente. Los nuevos elementos podrían ser nuevos datos en el dominio científico, o nuevos materiales o temas en el artístico. Muchos verán el sentido y la meta del proceso en el logro de unidades, y así verán la ruptura de las unidades previas como un medio hacia unidades mejores y más adecuadas (me refiero a los cambios donde estas nuevas unidades sí se alcanzan, no a casos que clasificaríamos como decadencia), mientras que otros podrían ver la trascendencia de las unidades y límites previos como el objetivo del proceso donde las gentes ejercitan y demuestran su naturaleza de seres que luchan y trascienden. Desde luego, podemos considerar que cada etapa posee una importancia coordinada, sin que ninguna sea simplemente un medio para alcanzar la otra. Ambas se alternan para constituir lo más importante, ese proceso continuo.*

* Esta sección se basa en los comentarios acerca del valor y el significado de mi libro *Philosophical Explanations*, donde se brindan más detalles. Hay una aplicación tenue y algo rebuscada de los conceptos de valor y significado a la relación sexual que es teóricamente interesante, pero a la cual no otorgaría un gran peso. En la unión sexual se crea una intensa unidad, un vínculo que trasciende los límites, una interpenetración. El lector habrá notado que las nociones de valor y significado no dejan de carecer de ciertas connotaciones sexuales. Lograr una unidad interna y conectarse más allá de uno mismo no sólo describen, respectivamente, las nociones de valor y significado, sino que también parecen congeniar con modalidades de conexión sexual. Más especulativamente, el valor y el significado tienen, por así decirlo, un género. Lograr la unidad interna parece congeniar con el modo femenino de relacionarse sexualmente, conectarse más allá de uno mismo con el masculino. ¿El valor es a la mujer lo que el significado al varón? Como estas dimensiones evaluativas son de gran importancia coordinada, esto sería un resultado satisfactorio. No afirmo que estas dos dimensiones evaluativas centrales sean sólo nuestras nociones sexuales sublimadas y "agrandadas". Sin embargo, el paralelismo por cierto acrecentaría el poder de las nociones evaluativas, pues quizá sumaría algo —si se necesitara un añadido— a la dignidad de las orientaciones sexuales.

Aun en este elevado nivel de abstracción, empero, quizá no resulte obvio cuál de ambas nociones, valor o significado, se debe aplicar a cuál sexo. En la orientación sexual, los hombres se vinculan hacia afuera y las mujeres incorporan hacia adentro. Pero en la naturaleza de sus autoconcepciones, a menudo se dice que las mujeres se orientan en torno de nociones de relación y conexión, mientras que los hombres se conciben como contenidos más autónomamente dentro de sus límites. ¿Esto no situaría a las mujeres dentro de la dimensión del significado, a los hombres dentro del valor? Sería interesante que los hombres y mujeres tendieran a definir las nociones de valor y significado según su propio caso; entonces podrían diferir en su concepción de estas nociones, con las mujeres modelando el valor según la incorporación vaginal, el significado según la relación con otros, y los hombres modelando el significado según la conexión fálica, el valor según la individuación separada. Esto no significa, sin embargo, que deban obtener o hallar un valor y significado, tal como lo definen, por diferentes rutas.

Importancia y peso

Queremos ser importantes en algún sentido, contar en el mundo y establecer una diferencia. La importancia es una dimensión adicional de la realidad. Quizá parezca innecesario contar la importancia por separado. Si tener efecto implica estar conectado con otras cosas, ¿todos los rasgos de importancia no se incluyen en la noción de significado? Más aun, ¿los modos en que algo cuenta y los efectos que lo vuelven importante no tienen que ser valiosos y significativos? ¿Cómo puede entonces la importancia ser una dimensión aparte? La noción de importancia no es reductible, sin embargo, a la de valor y significado. Algunas actividades pueden tener valor sin ser importantes, mientras que puede haber actividades importantes sin valor ni significado.

Un ejemplo de valor sin importancia es el ajedrez. En el ajedrez es posible crear estructuras valiosas e incluso bellas, unificando temas de partidas anteriores, modificando estrategias conocidas, demostrando osadía, astucia o paciencia. El juego también tiene reverberaciones de temas de combate entre fuerzas opuestas. Esta conexión con temas más amplios de combate, podría indicar que las partidas también tienen significado, además del valor de sus desarrollos, combinaciones y sorpresas particulares. Pero el juego, a mi juicio, no es importante. No tiene ningún impacto más allá de sí mismo, aunque es una actividad que puede dominar una vida; su conexión con temas más amplios de combate no altera el modo en que vemos o libramos otros combates. No quiero decir que el ajedrez no tenga ningún efecto en absoluto sino que, dada la inmensa cantidad de vigor y energía intelectual que se le consagra, tiene efectos desproporcionadamente pequeños. Las personas que conocen y aprecian maravillosas partidas de ajedrez no han visto su vida profundizada ni sus percepciones alteradas; sólo queda la experiencia apreciativa de la partida misma y el recuerdo de ello. (Recordemos que esto no significa negar valor al ajedrez.) La matemática, una empresa estructural similar, se utiliza en las teorías científicas, y aunque no se le dé un uso práctico puede unificar una vasta cantidad de detalles y datos matemáticos, brindando una comprensión más profunda de estas estructuras. (El matemático inglés G. H. Hardy, sin embargo, se vanagloriaba de trabajar en matemática precisamente porque esa especialidad, a su entender, no tenía aplicaciones ni conexiones.)

Es muy deseable tener valor e importancia, pero aun si esto no es posi-

ble, a veces queremos surtir cierto efecto, así que preferimos el impacto y la importancia, aunque esto no sea valioso ni significativo, ni tampoco lo sea el impacto. Mejor alguna importancia que ninguna. Un defecto de la máquina de experiencias es que no nos da efecto ni impacto sobre el mundo, no nos da importancia. Una máquina que, al contrario de la máquina de experiencias, diera un contacto pasivo con la realidad también adolecería de este defecto. No satisfaría un nuevo principio de realidad, coordinado con los otros —denominémoslo quinto principio de realidad—, que exigiera una conexión con lo real capaz de producir un impacto.

No es que debamos poner la importancia por encima del valor y el significado, maximizándola a cualquier coste. (Sería magro consuelo si los monstruos de la historia no hubieran estado abocados al mal en cuanto mal sino que hubieran buscado un gran impacto sobre los demás en el único modo que podían.) La mejor clase de importancia también tiene valor y significado. Pero también nos interesa surtir un efecto; es una noción evaluativa aparte. A veces la gente invoca y persigue la importancia en ausencia de valor y significado, pero aun entonces hay interés en surtir un efecto.

Sin embargo —una nueva complicación— no podemos desconectar del todo la noción de importancia de los conceptos de valor y significado. No es preciso que un evento o acción importante tenga valor o significado positivo o que afecte algo positivamente, pero debe tener un efecto sobre el valor o el significado; en este caso, pues, su importancia consistirá en su gran impacto negativo sobre el valor y el significado. Decir que algo tiene impacto no implica contar sólo la cantidad de sus efectos. Quizá cada acto tenga una cantidad indefinidamente grande de efectos; cuando hablo, me muevo y cambio la posición de millones de moléculas de aire, y estos efectos continúan precipitándose con el tiempo. Pero esto no garantiza la importancia de mis palabras. Al decir que algo tiene impacto, pues, no importa la cantidad sino la calidad de los efectos. Y con esto invocamos las nociones de valor o significado, u otras dimensiones evaluativas. Un acontecimiento importante, a mi juicio, posee efectos que importan, efectos que introducen una diferencia en (la cantidad o el carácter del) valor y significado, o en alguna otra dimensión evaluativa. (Recordemos que esta diferencia puede operar en una dirección negativa. La noción de importancia se refiere a otras dimensiones evaluativas pero no se reduce a ellas.) No es posible eliminar la referencia al valor, el significado u otra dimensión evaluativa.*

* Esto significa que cuando los historiadores califican algunos acontecimientos de importantes, y los estudian, esa afirmación no es evaluativamente neutra. Un historiador podría pensar que un acontecimiento o acto importante es un acto con muchos efectos que la gente conoce, muchos efectos que entran en la conciencia de la gente aun cuando no sepa a qué acontecimiento previo se deben estos efectos. Una gran guerra o cambio institucional tiene muchos efectos que la gente capta. Este criterio se centra en el conocimiento humano; se podría ensanchar para incluir a otras conciencias inteligentes del universo o alguna conciencia animal en la tierra. Los acontecimientos importantes del universo serían aquellos cuyos efectos son ampliamente conocidos. (Aquí la noción de "efecto" no es transitiva. El historiador puede pensar que la vida de Napoleón fue históricamente importante sin tratar como históricamente importante

El sentimiento de importancia puede cobrar extrañas formas. Algunas personas se sienten importantes no por los efectos que generan sino por las causas que los generaron, como cuando los descendientes de gentes notables se enorgullecen de eso. ¿Creen que los primeros logros tenían una base genética y así se creen con derecho a enorgullecerse de rasgos recesivos que poseen pero no exhiben? ¿O sienten que un lazo biológico con un logro les da significado, aunque el lazo vaya en la dirección menos preferida? Nótese mi supuesto de que es mejor ser causa de algo maravilloso que efecto de ello. Las causas maravillosas pueden tener efectos triviales, pero es más difícil que un acontecimiento trivial cause un acontecimiento maravilloso; entonces la maravilla del efecto es imputada retrospectivamente, en parte, a su causa. La maravilla de una causa, sin embargo, no es imputada prospectivamente a sus efectos. Lo cierto es que la noción de impacto es una dimensión evaluativa fundamental; no es una mera derivación de las conexiones exhibidas bajo la noción de significado.

La clase de impacto que más deseamos establece una gran diferencia positiva en el valor o significado de algo (o en otra dimensión evaluativa). Queremos que esta diferencia surja de algo no trivial. No basta con causar grandes efectos por accidente, en una versión positiva de “por falta de un clavo”.^{*} Queremos que el gran efecto se deba a una característica que valoremos, mejor aun, a una combinación integrada de ellas. Cuando está causada por nuestra acción, queremos que esa acción sea intencional y autoexpresiva, que nazca de características valiosas y las manifieste. Quizás esto

la cópula entre los tatarabuelos de Napoléon. ¿Cómo excluye esto? ¿Esa cópula deja de ser históricamente importante simplemente porque todos sus efectos conocidos desembocan en un acontecimiento posterior? Pero algunos acontecimientos son históricamente importantes simplemente porque causan un acontecimiento posterior de importancia.

El criterio de la cantidad de efectos conocidos funciona, creo, como una aproximación a otro que invoca nociones evaluativas. Primero, imaginemos que todas las moléculas poseen alguna forma rudimentaria de conciencia. ¿Eso volvería importantes todas nuestras palabras simplemente porque los millones de moléculas serían conscientes de las nuevas posiciones causadas por nuestro hablar? ¿No sostendríamos, en cambio, que esas conciencias no eran tan importantes y por ende tampoco el acontecimiento que las causó? Otros acontecimientos también tienen efectos que son ampliamente conocidos pero (diríamos) triviales; un disco popular puede ser oído por millones pero no tener otro impacto discernible en sus vidas. El criterio de conocimiento también es inadecuado en otros sentidos. Si el sistema solar estallara de golpe, eliminando toda conciencia humana, ese acontecimiento, el último de la historia humana, sería históricamente importante aunque ningún ocupante del sistema solar tuviera conocimiento de él o de sus efectos posteriores. (Sin embargo, el criterio del conocimiento se puede mejorar si decimos que un acontecimiento históricamente importante altera actos de conocimiento; una explosión que impida los muchos actos de conocimiento que habrían ocurrido en caso contrario contaría pues como importante.) La plausibilidad inicial del criterio del conocimiento surge de que habitualmente, cuando algo importa, la gente sabe sobre ello; por ende, el criterio del conocimiento se aproxima toscamente al enfoque más preciso de la importancia, el de establecer una diferencia en una dimensión evaluativa.

^{*} Frase proverbial: “Por falta de un clavo se pierde la herradura; por falta de herradura se pierde el caballo; por falta de caballo se pierde el jinete”. [T.]

sea así porque todas las diferencias subsiguientes en valor y significado serán selectivamente imputadas a rasgos y actividades anteriores que a la vez poseen valor y significado. En todo caso, ganamos más en importancia cuando esos rasgos constituyen la causa. En general, el impacto se logra mediante la acción, no absteniéndose de ella. Abstenernos de dañar a alguien cuenta como un efecto importante sólo cuando hay razones para que causar ese daño sea el curso de acción esperado o apropiado. No surtimos constantes efectos importantes sobre los peatones por abstenernos de arrojarlos.

Quiero examinar más atentamente la importancia, incluida la riqueza material y el poder. Siguiendo la tradición en filosofía, he tendido a desechar estas formas de importancia a pesar de que muchas personas las persiguen asiduamente. Los filósofos valoran el hecho de ser pensadores y escritores. Pocos libros dicen que escribir libros carezca de valor, así como pocos argumentos intelectuales denigran el valor de la argumentación intelectual. Si pensáramos así, no haríamos estas cosas. Las personas que pensaban que sólo importaban la riqueza y el poder, no la comprensión intelectual y la lucidez, no dejaron ensayos formulando sus argumentaciones en forma convincente. Aún siento el impulso de desechar la riqueza y el poder mundanos, pero quiero examinarlos con mayor atención.

La importancia tiene dos aspectos. El primero implica tener impacto o efecto externo, ser una fuente causal de efectos externos, un lugar desde el cual fluyen los efectos de tal modo que otras personas o cosas quedan afectadas por nuestros actos. El segundo aspecto de la importancia implica ser tenido en cuenta, contar. (Y aunque ser tenido en cuenta es una clase de impacto o efecto, merece una mención aparte.) Si el primer aspecto de la importancia involucra ser fuente causal de algo de lo cual fluyen efectos, el segundo implica ser un lugar hacia el cual fluyen las respuestas, respuestas a nuestros actos, rasgos o presencia. De alguna manera nos prestan atención y nos toman en cuenta. Recibir atención es algo que queremos.

Ser el foco de la atención de otras personas a menudo es prerrogativa de los poderosos;* el deseo de poder, fama y riqueza es en gran medida un deseo de importancia. Desde luego, el poder, la fama y la riqueza se desean en parte como medio para lo que les sigue: bienes materiales, experiencias placenteras, encuentros sociales interesantes. Más allá de esas cosas, sin embargo, el poder, la fama y la riqueza también implican importancia en sus dos modalidades, la posesión de un efecto y el ser tenido en cuenta. Más aun, también simbolizan el ser importante. La conexión con la importancia es más clara en el caso del poder; una persona poderosa puede afectar resultados en la naturaleza, en sí misma, en otras personas. Es posible clasificar las diversas formas del poder —algo que relego a una nota al pie— y quizá pueda incluso servir de ayuda o consuelo, cuando una modalidad

* Véase Charles Derber, *The Pursuit of Attention*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, págs. 21-35, 65-86.

particular del poder se ejerce sobre nosotros, ver su lugar en un patrón de posibilidades.*

Los científicos sociales que estudian el poder —la capacidad para afectar resultados— a menudo se concentran en situaciones donde otras personas se oponen diametralmente a esos resultados. Max Weber llegó al extremo de *definir* el poder como “la probabilidad de que un actor dentro de una relación social esté en posición de *llevar a cabo su voluntad a pesar de la resistencia*”.[†] Por cierto, la resistencia obstinada puede constituir una de las situaciones, pero a menudo se presume con precipitación que ello ocurre. La capacidad para afectar resultados también se puede ejercer de otras maneras: persuadiendo a la otra persona, proponiendo la cooperación mediante concesiones mutuas, presentando una nueva alternativa que satisfaga mejor los deseos de todas las partes y así sucesivamente, participando en (y afectando) la vasta gama de alteraciones que sufren las partes en una asociación continua. Los científicos sociales hablan del poder para afectar emociones, ideas y modos de percepción —la esfera de los artistas y pensadores— y para afectar a la gente en su sí-mismo —la esfera de los maestros espirituales—.

La riqueza también es deseada por la importancia que trae, así como

* Para medir la extensión del poder (nos dicen los científicos sociales) tenemos que identificar a las otras personas, cuáles acciones suyas están involucradas, qué recursos de poder se utilizan y cuáles son los costes para el usuario del poder. El poder puede cobrar diferentes formas. La conducta de otros se puede afectar por no tener en cuenta sus opciones, como cuando la gente es sustraída o encerrada en una celda. O se puede afectar mediante las opciones de esos otros. Uno puede señalar la probabilidad o desutilidad de los resultados negativos de la conducta de una persona, y así forzarla a hacer otra cosa; o puede señalar la probabilidad o utilidad de resultados positivos de una conducta, y así inducirla a actuar. O uno puede afectar el juicio de alguien acerca de las probabilidades y utilidades, aunque sin causar alteraciones, al brindarle información. Por ende, uno ejerce influencia sobre sus acciones. (Cuando la gente habla del poder y la influencia de los medios, usa este sentido y quizás el siguiente.) Manipulamos a otros cuando les brindamos información que consideramos falsa o tendenciosa con el propósito de guiarlos en cierta dirección. (¿Hay manipulación cuando, sin creer que sea falsa o tendenciosa, no creemos que sea verdadera ni neutral, y sólo nos interesa guiar a esa persona?) Cuando influimos sobre esas acciones a través de las cuales alguien ejerce poder sobre terceros, nosotros tenemos poder sobre esos terceros. Tener autoridad es tener el derecho a exigir que alguien haga algo, imponiéndole el deber de obedecer; esta autoridad posee legitimidad en la medida en que quienes reciben las órdenes se sienten obligados a obedecer.

Un líder puede modelar las aspiraciones y actividades de la gente inculcando una conducta coordinada con miras a metas particulares. Hay muchas cosas valiosas que las personas pueden hacer juntas. Un país puede concentrarse en reducir la pobreza, promover la cultura, desarrollar nueva tecnología o maximizar la libertad individual; un grupo de amigos adolescentes puede ir al cine, a un parque de diversiones, a una pelea, o merodear por las calles, limpiar el vecindario, patrullar las calles o producir una obra teatral. La lista de metas deseables y posibles es muy larga, pero no todas se pueden realizar simultáneamente. De alguna manera, en medio del clamor de los méritos de las metas deseables rivales, la gente o grupo tendrá que decir cuál perseguir con entusiasmo en conjunto. Un líder resuelve esta rivalidad entre metas; brinda la visión de una meta deseable, articula un plan factible para alcanzarla e inspira a la gente para seguir ese camino, siguiéndolo. Sólo en condiciones muy especiales, pues, puede una sociedad eludir la necesidad de algún tipo de liderazgo.

[†] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, The Free Press, 1964, pág. 152 (subrayado mío).

las cosas que compra. En la sociedad occidental, como en la mayoría, la riqueza nos vuelve importantes; una persona rica suele ser tratada como importante y puede tener un gran efecto. Más aun, para muchas personas la riqueza es símbolo de ser importante; podríamos decir que es la moneda de la importancia. El lujo, aparte de sus mullidas comodidades, también es una representación simbólica de la importancia. (La escasez relativa de un artículo suntuario —como comprendió Veblen— le permite representar algo especial y simbolizar la importancia.)

Nadie, ni los demás ni la persona misma, debería evaluar la importancia de alguien por su riqueza. ¿Acaso la mera posesión de dinero no puede ser autoexpresiva, al contrario de las acciones que utilizan cualidades personales? El dinero podría gastarse para crear un hogar que sea autoexpresivo; este gasto también puede tener un impacto sobre arquitectos, constructores y fabricantes de muebles. ¿Y las actividades relacionadas con obtener dinero no se pueden realizar de un modo que sea autoexpresivo y también tenga impacto sobre los demás? Pero en la medida en que una persona enfoca la atención en el dinero, un medio, y no sobre la sustancia de sus actividades productivas o el ejercicio de su talento, su mente estará ocupada con contenidos sin valor intrínseco. El dinero y la riqueza, por sí mismos, no son vehículo de expresión matizada; carecen de las complejidades y la textura para reflejar algo intrincado.

¿Por qué pensamos que es innoble que el dinero sea el motivo primario de una actividad? (Esto no significa que pensemos que el motivo de alimentarnos, y alimentar a nuestra familia, sea innoble.) Estar motivado primariamente por el dinero es poner lo que trae el dinero por encima del valor y el significado de la actividad misma. Esto a menudo denigra las actividades cuyo valor e importancia ponemos por encima de los del dinero. Si un filósofo nos dice que piensa por dinero, un médico que cura enfermedades por dinero, un fabricante de violines que lo hace por dinero, entendemos que la actividad queda enturbiada. Y si ellos entienden tan mal el significado y el valor de su tarea que la consideran inferior a ganar dinero, ¿cómo pueden realizar una labor de calidad? Aun los escritores de que habla Freud, motivados por el deseo de la fama y el amor de las mujeres bellas —Freud no especifica cuál va primero— desean la fama para escribir lo que escriben; la calidad es inherente al deseo. El dinero, por el contrario, al carecer de rasgos, no tiene por qué representar ni expresar nada valioso. Por tanto, no es sólo que el dinero como motivación predominante distraiga al agente, impidiéndole concentrarse en el perfil y la calidad de su actividad, aunque bien puede conseguirlo. Dar al dinero una alta jerarquía indica una visión distorsionada de la actividad, una distorsión que debe afectar el modo en que se realiza. ¿Podría la distorsión estar presente, sin embargo, sólo en la visión del dinero, no en la visión de la actividad? La vida no se puede dividir así. Es una persona integral la que valora esas otras cosas y realiza esa actividad; la actividad es la clase de actividad realizada por esa clase de persona con esa escala de valores. Alguien que ama el dinero más de lo que ama a una persona no ama a esa persona.

El poder se puede utilizar y ejercer expresivamente en modos que posean grandes efectos sobre otros. Si la importancia es una dimensión de realidad, ¿debemos decir que la sola posesión de poder da a alguien mayor realidad, aunque ese poder se ejerza para dominar a otros o para cerrarles posibilidades simplemente porque el dueño del poder desea imponer su voluntad y hacer que actúen de cierta manera? Si tener un efecto a través de la posesión y el ejercicio del poder puede traer a alguien mayor realidad, puede disminuir su realidad en mayor medida y de otras maneras. Esto forma parte de la corrupción que el poder suele traer: nadie sale muy ganancioso. (Tan sólo miremos el rostro de las personas que esgrimen poder y consagran su vida a ganar dinero, influencia o prestigio.)

Como definimos la importancia neutramente —la posesión de impacto, sin importar cuál—, hemos debido atravesar estas marañas de razonamientos para demostrar lo obvio: que ciertos modos de importancia no vuelven a alguien más real. ¿No sería más simple especificar inicialmente que sólo ciertas clases de impacto, y sólo ciertos tipos de razones para ser tenido en cuenta, constituyen una “importancia” que es importante? En nuestra meditación “Oscuridad y luz” reconsideraremos esta especificación neutra del contenido de la realidad.

En conjunción con el valor, el significado y la importancia, hay un cuarto aspecto evaluativo o dimensión de la realidad, el *peso*. El peso de algo es su sustancia y vigor internos. Es más fácil comprenderlo si pensamos en lo contrario. ¿Qué queremos decir cuando llamamos “ligera” a una persona? Tal vez hablamos del impacto y la importancia, pero creo que habitualmente aludimos a las cualidades en que se basa (o se debería basar) la importancia. La gente comenta cuán sustancial es la persona, cuán considerados sus pensamientos, cuán atinado su juicio, cuánto resiste esa persona las vicisitudes o un examen profundo. Una persona de peso no echa a volar ante los vientos de la moda o ante el escrutinio. Los romanos lo llamaban *gravitas*.

Podríamos definir el peso como una resistencia a ciertos cambios externos. (Una elaboración más plena especifica tres componentes: algo tiene peso en una característica específica con respecto a cambios específicos de cara a fuerzas específicas.) El peso sería una noción de equilibrio. Algo en equilibrio estable resiste las fuerzas externas o recobra su estado previo o algo similar. Así también una persona, una opinión, un principio o una emoción tienen peso si se mantienen y restablecen de cara a presiones o fuerzas externas. Esto caracteriza externamente la noción interna de peso, según su resistencia ante fuerzas exteriores. No hemos dicho cómo es la sustancia interior que permite que algo se mantenga de esta manera.

A veces el peso depende de la estrechez con que algo está integrado en una red de relaciones. Una opinión de peso es producto de la reflexión y tiene en cuenta muchos datos, problemas más amplios y posibles objeciones. Una emoción tiene peso, no es una veleidad pasajera, cuando se conecta con otros afanes, planes, metas y deseos de la persona, y se integra con ellos; quizá la emoción haya sufrido modificaciones para encajar tan bien. Esa red de conexiones diversas sostiene algo de cara a las presiones exter-

nas. Más aun, esa cosa con peso ya ha tomado en cuenta e integrado muchas cosas que de lo contrario la trastocarían.

Sería agradable hallar una caracterización interna general del peso, una que sirviera para una persona, una creencia y una emoción. Hablar de (cantidad de) sustancia o densidad es simplemente señalar el fenómeno, no caracterizarlo. Quizá diversos tipos de cosas sean sustanciales de diversas maneras, compartiendo sólo algunas características externas y la capacidad para mantenerse y restablecerse ante presiones externas. El peso, sin embargo, es un fenómeno interno, a pesar de que usemos un criterio externo. La propiedad interna, cualquiera sea en cada caso particular, constituye la base para mantener el equilibrio.

La importancia implica conexiones o relaciones externas, como el significado. El peso implica organización interna, como el valor. El peso es al valor lo que la importancia al significado. La importancia es fuerza o poder externo o relacional, mientras que el peso es fuerza interna e inherente. El valor es la integración inherente de algo, mientras que el significado es su relación e integración con cosas externas. Así, con la pulcra fórmula $\text{valor/peso} = \text{importancia/significado}$, podemos formar una tabla:

	<i>Inherente</i>	<i>Relacional</i>
<i>Integración</i>	Valor	Significado
<i>Fuerza</i>	Peso	Importancia

Esta simple figura de estas cuatro dimensiones evaluativas de la realidad —valor, significado, importancia y peso— las sitúa en una relación esclarecedora y satisfactoria. Podemos aspirar, pues, a comentar y evaluarlo todo según estos cuatro criterios dimensionales. No obstante, lamentablemente para los propósitos teóricos, aunque quizás afortunadamente para la vida, estas cuatro no agotan las evaluaciones relevantes que deseamos realizar.

La profundidad también es una cualidad que admiramos. Trátese de una obra de arte, una emoción, una teoría científica, un teorema matemático, una persona, o una modalidad de comprensión, cuanto más profundo, mejor. La gente que sigue una senda espiritual procura conectarse con la realidad más profunda. La superficialidad no es una cualidad deseable en general, aunque haya ocasiones en que no se requiera algo más profundo.

Es tentador tratar de reducir la profundidad a la anchura, así achatándolo todo. Una teoría científica profunda se conecta con muchas otras teorías y problemas, una emoción profunda reverbera en muchas otras y produce muchos cambios. ¿Podemos comprender la profundidad, pues, simplemente como un nexo de vastas conexiones, todas en el mismo plano? Todo está en la misma superficie, pero cuando algunas cosas poseen conexiones de superficie más extensas que otras, proyectamos este aspecto como pro-

fundidad. (Recordemos que los habitantes de Tierra Plana infieren la curvatura a partir de rasgos de la geometría de superficie.)*

¿Pero para qué molestarnos con una reducción cuando pronto se nos presentan tantas otras dimensiones? Si la profundidad es una dimensión apropiada, ¿qué diremos de la amplitud, el tamaño y el alcance de algo? Una obra más amplia, un dominio más amplio, un sí-mismo más amplio: en todos estos casos, el mero tamaño, la mayor capacidad para abarcar, es un rasgo positivo. Al evaluar un sí-mismo podemos interesarnos en su espacio y su volumen, los alcances de su espacio interior. Si estamos dispuestos a hablar de valor, significado, importancia, peso, profundidad y amplitud, ¿deberíamos añadir la altura a la lista, puesto que hay emociones más elevadas, obras de arte más altas, y placeres superiores? Si incluimos la altura, ¿por qué no la intensidad?

Si vamos a enumerar todas las dimensiones evaluativas por las cuales deseamos juzgar algo —un sí-mismo, su vida, emociones o actividades, sus relaciones con los demás— ¿no deberíamos sumar también la originalidad, la vividez, la vitalidad y la plenitud? ¿Y por qué no la creatividad, la individualidad y la expresividad? ¿Por qué no —una vez que eliminamos todas las trabas— la belleza, la verdad y la bondad?

La ampliación de la cantidad de dimensiones evaluativas afecta nuestra visión de las emociones positivas intensas, pues las emociones son positivas precisamente cuando encarnan evaluaciones positivas. Una evaluación positiva invoca la dimensión del valor, pero también podemos evaluar positivamente algo por tener significado, peso, importancia, profundidad, intensidad, vividez, etcétera. No sólo las emociones se basan en la evaluación de cosas en estas diversas dimensiones, sino que tener estas emociones positivas intensas contribuye al valor, el significado, la intensidad, la profundidad, etcétera, de nuestras vidas. Esto brinda la respuesta más verdadera al problema de Spock. Estas emociones no sólo responden a dimensiones evaluativas, sino que contribuyen a constituirnos en estas dimensiones.

No es sorprendente que hayamos encontrado una plétora de dimensiones evaluativas, una explosión. La lista creciente de dimensiones evaluativas simplemente enumera las dimensiones de la realidad. Estas son las dimensiones que vuelven algo más real. Estar en un peldaño superior de cualquiera de estas dimensiones (siendo las demás constantes) es ser más real. Y las emociones, podemos decir ahora, expandiendo un tema anterior, son nuestra respuesta análoga ante la realidad. Antes vimos que la realidad tiene muchos aspectos, muchas dimensiones. ¿Por qué sólo algunas de ellas deberían constituir dimensiones relevantes de evaluación? ¿No será cada dimensión de la realidad relevante para la evaluación y para nuestros afanes?

* *Flatland* ("Tierra Plana", 1884) es una novela de ciencia ficción victoriana de E. A. Abbott, erudito shakespeariano y teólogo. La novela describe un mundo cuyos habitantes viven en dos dimensiones. Tienen forma de triángulo, cuadrado, círculo, pentágono y demás, pero se perciben como líneas rectas porque sólo tienen longitud y anchura. [T.]

La matriz de la realidad

En la meditación anterior expandimos la lista de dimensiones de la realidad, sumando muchas más a las cuatro iniciales (valor, significado, importancia y peso). Veamos ahora la mayor lista posible de dimensiones evaluativas relevantes. Incluye (inhalemos profundamente): valor, significado, importancia, peso, profundidad, amplitud, intensidad, altura, vividez, riqueza, entereza, belleza, verdad, bondad, cumplimiento, energía, autonomía, individualidad, vitalidad, creatividad, foco, propósito, desarrollo, serenidad, sacralidad, perfección, expresividad, autenticidad, libertad, infinitud, perduración, eternidad, sabiduría, comprensión, vida, nobleza, juego, grandeza, magnitud, esplendor, integridad, personalidad, altura, idealidad, trascendencia, crecimiento, novedad, expansividad, originalidad, pureza, simplicidad, excelencia, significación, vastedad, hondura, integración, armonía, florecimiento, poder y destino. (No preguntemos si algo se ha excluido. Empero, es relevante preguntar cuáles de estas dimensiones son realizables por la máquina de experiencias y cuáles sirven para excluirla.)

Esta lista de dimensiones es agotadora. Una larga lista no puede brindarnos mucha comprensión si permanece desordenada y embarullada. Es preciso estructurar la lista para obtener cierto control intelectual. La lista no es sacrosanta, sin embargo. Al estructurarla, quizás omitamos algunas dimensiones que no congenian con la forma que está emergiendo o para incluir algunas dimensiones adicionales que esta forma puede requerir.

¿Cómo ordenar y dividir en categorías estas muchas dimensiones de la realidad? Me agradaría disponer las dimensiones en una tabla, una matriz con líneas y columnas. ¿Qué configuración esperaríamos que tuvieran las dimensiones de la realidad: una rosquilla en un espacio de catorce dimensiones o una esfera de dimensiones infinitas emitiendo rayos?) Con sólo cuatro dimensiones, teníamos la siguiente matriz de dos por dos:

	<i>Inherente</i>	<i>Relacional</i>
<i>Integración</i>	Valor	Significado
<i>Fuerza</i>	Peso	Importancia

Construir una matriz más grande para abarcar todas las dimensiones cumple con varios propósitos teóricos. Las denominaciones de las líneas y columnas serán las categorías de la realidad. (En la matriz de dos por dos, las columnas eran *inherente* y *relacional*, y las líneas *integración* y *fuerza*.) Luego podemos investigar, a la vez, la pregunta de por qué utilizamos esos encabezamientos para las líneas y columnas. ¿Cómo es la realidad si su categorización más fundamental supone esos encabezamientos? Si la matriz que construimos contiene algunos casilleros vacíos, podemos preguntar qué otras dimensiones, que aún no figuran en nuestra lista, las llenarían en forma adecuada. (Así podemos verificar cuán completa es nuestra lista de dimensiones.) También podemos advertir que una categoría es importante cuando la consideramos la denominación adecuada para una línea o columna que ya está llena. Más aun, la matriz puede revelar relaciones que no habíamos visto entre las dimensiones, a saber, las similitudes en virtud de las cuales varias figuran en la misma línea o columna. Además, para cada dimensión individual, podemos verla bajo los dos aspectos que corresponden a los encabezamientos de su columna y línea. Organizar una lista caótica en una matriz resulta esclarecedor; nos permite comprender mejor los componentes al verlos en nuevas relaciones e investigar por qué la matriz posee esa estructura. La organización de dimensiones en una matriz no debería ser forzada, ni debería haber demasiadas decisiones arbitrarias en cuanto a la posición precisa. Sin embargo, pensar que lograremos hacerlo sin ninguna arbitrariedad sería esperar demasiado.

Podemos comenzar a construir la nueva matriz utilizando la matriz de dos por dos, que era apropiada y esclarecedora cuando consideramos sólo las cuatro dimensiones: valor, significado, importancia y peso. Podemos usar esta matriz como núcleo de una matriz más amplia, construyendo a partir de ella. ¿Hay otras dimensiones de la lista que encajen naturalmente en las columnas *inherente* o *relacional*? En tal caso, ¿qué nuevas líneas sugieren? ¿Otras dimensiones encajan naturalmente en líneas encabezadas por *integración* o *fuerza*? En tal caso, ¿qué nuevas columnas sugieren? Las respuestas positivas resultan en una matriz más grande; las respuestas similares se pueden iterar para continuar construyendo la matriz. En ocasiones, añadir una dimensión que parezca congeniar naturalmente con las otras puede inducirnos a modificar la denominación de una línea o columna con el objeto de capturar en forma más relevante el grupo más amplio.

Una matriz de la realidad también cumple funciones que no son estrictamente teóricas. Si pudiéramos construir una matriz pulcra y satisfactoria —un vistazo adelante indica que aún no lo hemos logrado—, podríamos calificar de estéticas a estas otras funciones. La matriz encarna el deseo de que las diversas dimensiones de la realidad estén unificadas y esclarecedoramente interrelacionadas, que el reino de la realidad exhiba su unidad orgánica. Podríamos pensar en esta matriz como una *tabla de valores*. No estoy seguro de que la tabla siguiente esté en la senda atinada. El resto de esta sección, lo admito, contiene elementos teóricos extraños y a veces desconcertantes que van contra la corriente de la filosofía contemporánea. Omitirla

me ahorraría muchas críticas de la comunidad filosófica. Escribirla ya me ha causado turbación.

Aun así, por excéntrica que sea, la tabla es también una representación simbólica de la unidad dentro de la realidad, o de nuestro deseo de ella, trátese o no de una teoría acertada acerca de dicha unidad. Veamos la tabla, pues, como una suerte de metáfora, o un objeto para representar y evocar la estructuración interior de la realidad, o al menos como algo que sustituya a un símbolo más adecuado de la realidad hasta que éste aparezca. Quizás esta tabla de la realidad no sea precisa, pero es necesario que sea real.

Ahora dispondremos las dimensiones de la realidad en una matriz.* Dos de las otras dimensiones, plenitud y perfección, parecen entrar naturalmente en la denominación *integración*. La plenitud parece ser el *telos* o la meta de la integración, su cumplimiento, mientras que la perfección parece ser algo más. Aun más allá del cumplimiento de una cosa, está su límite ideal. (El límite ideal mismo puede ser una especie de cumplimiento, pero el cumplimiento puede no alcanzar ese límite ideal.) La plenitud es un cumplimiento de algo en su aspecto de integración, mientras que la perfección es una integración llevada hasta su máximo punto posible y quizás aun más allá, hasta su límite ideal.

Nuestra matriz inicial de dos por dos se amplía de esta manera:

	<i>Inherente</i>	<i>Relacional</i>	<i>Cumplimiento o telos</i>	<i>Límite ideal</i>
<i>Integración</i>	Valor	Significado	Plenitud	Perfección
<i>Fuerza</i>	Peso	Importancia		

¿Cómo llenar los dos casilleros vacíos? El límite ideal de la fuerza es un rasgo tradicionalmente atribuido a Dios, omnipotencia, el ser todopoderoso. No es sorprendente que la columna de límite ideal recoja muchas características comentadas por los teólogos, pues un ser divino o la concepción de un ser divino representa y realiza el límite ideal de muchos atributos y modos de ser.

¿Cuál es la meta o el cumplimiento de la fuerza? Dos elementos de la

* Algunos lectores no se hallarán cómodos en esta sección; quizás hayan oído hablar en exceso de la "realidad" o lo que sigue les resulte demasiado abstracto. En tal caso, sugiero que pasen directamente a la sección siguiente, ahorrándonos a todos un sufrimiento innecesario. Quizá convenga que los lectores restantes vean lo que ocurra, empero, si procediéramos a dibujar la matriz de dos por dos y la construyéramos gradualmente hacia afuera a medida que continúa la argumentación. O tal vez ayude a los lectores echar un vistazo a las matrices terminadas, págs. 150 y 151.

lista podrían encajar: poder —¿aunque no es sólo un término más amplio para describir la fuerza?— y grandeza. Al hablar de la importancia distinguíamos dos aspectos: impacto externo y ser tomado en cuenta. Podríamos tratar de continuar esta división en la línea de la fuerza. La grandeza, el cumplimiento de la fuerza, tendría pues dos aspectos. El poder cumple la fuerza en su aspecto de impacto; ¿qué cumple el modo en que algo es tenido en cuenta? ¿La autonomía y el ser amados es el cumplimiento de ser tenidos en cuenta? La omnipotencia es el límite ideal del aspecto del impacto; ¿cuál es el límite ideal del ser tenido en cuenta? Supongo que ser adorado.

Cuando ser adorado y ser amado se incluyen como subelementos en la línea, la *fuerza* ya no parece la mejor denominación para esa línea. *Sustancia* o *sustancialidad* funcionarían mejor. ¿Cuán sustancial es algo? La naturaleza inherente de su sustancialidad es su peso, la naturaleza relacional de su sustancialidad es su importancia, el cumplimiento es su grandeza, etcétera. Quizá deberíamos hablar simplemente de *sustancia* en vez de sustancialidad. Para quien no esté seguro de qué significa sustancia, tal vez esto sirva de ayuda: la naturaleza inherente de la sustancia de algo es el peso, la naturaleza relacional es su importancia, el cumplimiento de la sustancia es la grandeza, etcétera.

En general, podemos aclarar la denominación de una línea comprendiendo el encabezamiento de las columnas y los elementos incluidos en esa línea; por ejemplo, la sustancia es aquello que tiene elementos en esas columnas. Análogamente, podemos aclarar nuestra comprensión del encabezamiento de una columna a partir de nuestra mayor comprensión de la denominación de una línea y de los elementos de esa columna; por ejemplo, el cumplimiento es lo que logra la integración cuando es plena. Aun recorrer la matriz en círculo puede incrementar nuestra comprensión, así como aprendemos un tema leyendo algo que comprendemos vagamente, usando esta escasa comprensión para tratar de entender un segundo y un tercer ensayo, regresando al primero para comprenderlo mejor, luego regresando al segundo y al tercero para comprenderlos mejor aun. Confieso que construir y estructurar esta matriz puede causar la sensación de construir un castillo de naipes. Aunque se mantenga en pie, luce muy precario.

Tres de las dimensiones de nuestra lista a menudo forman un grupo y se enuncian en forma consecutiva: belleza, verdad y bondad. Sería agradable situarlas en la misma línea. La presencia de la verdad en este grupo es desconcertante, dado el enfoque habitual de los filósofos. Ellos aplican el término *verdadero* a proposiciones, oraciones o enunciados, es decir, a ítems lingüísticos; tal cosa es verdadera cuando se corresponde con los hechos, cuando describe cómo son las cosas. Los enunciados declarativos más humildes pueden ser verdaderos; por ejemplo, la afirmación de que la página precedente contenía por lo menos un uso de la letra a. Como de cada enunciado bien formado decimos que él o su negación es verdadero, tenemos más enunciados verdaderos de los que necesitamos o podemos manejar. (Pensemos en estos: “La oración anterior no contenía 942 palabras”, “No es verdad que un elefante esté mascando mi pluma”.) ¿Cosas tan humildes y

vulgares como las oraciones verdaderas pertenecen al mismo grupo que la belleza y la bondad? Tal vez sólo deberían figurar las oraciones verdaderas fundamentales o importantes, las que vale la pena saber. Sin embargo, cuando la palabra *verdad* nos sale por los labios junto con *belleza y bondad*, no creo que debamos interpretarla como algo metalingüístico, como una propiedad de una oración o proposición. Tuviera o no razón Keats al sostener que la verdad y la belleza eran idénticas, la *verdad* se aplica a las mismas cosas que la belleza y la bondad; no se limita a oraciones y proposiciones.* No creo que el mejor modo de pensar la verdad sea considerándola primariamente relacional, sea esa relación de correspondencia, de cohesión o de revelación.

La verdad de una cosa es su ser interior. Su verdad es su esencia interior, que puede fulgurar hacia afuera (aunque no siempre lo hace). Su verdad es las verdades más profundas acerca de ella —si ayuda, esto se puede entender metalingüísticamente—, verdades sobre su naturaleza interior. La verdad de una cosa es su luz interior. (Por eso la verdad fulgura.) ¿Pero no puede la naturaleza interior de una cosa, su esencia más profunda, ser la oscuridad? Si Erik Erikson puede escribir acerca de la “verdad de Gandhi”, ¿podemos hablar de la verdad de Stalin o Hitler? ¿Sería mejor eludir esto, pero no sólo *estipulando* que la verdad de una cosa es su naturaleza admirable o deseable (si la tiene)?

Para que alguna línea vaya debajo de integración y sustancialidad en la tabla —una categoría o modalidad cuya denominación aún desconocemos— la verdad irá en la primera columna de la matriz, debajo de *inherente*. Si la bondad y la belleza han de ir junto a ella, entonces bondad pertenece a la columna *relacional*. Para esa categoría cuya naturaleza inherente es su verdad y cuya naturaleza relacional es su bondad, su cumplimiento es la belleza. Incluso parece bello que así sea. Añadir belleza a la verdad y la bondad parece no sólo una continuación de esa lista sino su cumplimiento.

Hemos planteado una categoría o modo de ser cuyo aspecto inherente es la verdad (de una cosa), cuyo aspecto relacional es la bondad, cuyo cumplimiento es la belleza. ¿Cuál sería el límite ideal de una categoría tan exaltada? ¿Cuál podría ser su límite ideal? Creo que el límite ideal es la sacralidad. Esa secuencia funciona sin altibajos: verdad, bondad, belleza, sacralidad.

¿Cuál categoría comienza con la verdad como aspecto inherente y termina en su límite ideal con la sacralidad? No es exacto denominarla *exce-*

* Entre los filósofos contemporáneos, Martin Heidegger ha interpretado la verdad con mayor amplitud. En su perspectiva, la verdad es una suerte de declaración o no declaración, una revelación o no-revelación. Se puede ver como una virtud de la teoría de Heidegger el hecho de que, aunque su noción de verdad se aplica más ampliamente, es comprensible por qué tendemos especialmente a aplicar el término a oraciones. La revelación y la no-revelación constituirían un tema personal para Heidegger: nunca atinó a contarnos cuán profundo fue su compromiso con el nazismo. Véase el lúcido ensayo de Thomas Sheehan, “Heidegger and the Nazis”, *New York Review of Books*, vol. 35, nº 10, 6 de junio de 1988, págs. 38-47.

lencia o *esencia*. Siento la tentación de usar la categoría *luz*. La luz inherente de algo es su verdad, su luz relacional es su bondad, el cumplimiento de la luz es su belleza, mientras que la sacralidad es el límite ideal de su luz. Admito que esto es sugestivo pero confuso. En vez de rechazarlo, aguardemos a tener una comprensión más plena.

Algunas de las dimensiones conciernen al tamaño y al *alcance* de una cosa, su profundidad, altura, amplitud, infinitud. La profundidad parece inherente, la infinitud un límite ideal, la altura un cumplimiento, así que tentativamente (y con titubeos) digamos que la amplitud es relacional. Otras dimensiones aluden a la *energía* de una cosa, su intensidad y vitalidad; considero la intensidad algo interior, mientras que la vitalidad desborda hacia afuera. Quizá la creatividad encaje aquí como el cumplimiento de la energía. (Para el límite ideal de la energía, energía infinita, no conozco ningún término específico.) Nuestro comentario inicial sobre la realidad (en la meditación “Ser más reales”) comenzaba teniendo en cuenta la claridad de foco y la vividez, el grado en que algo destaca contra el fondo, y el *foco* se debería añadir a nuestra matriz como categoría general. No estoy seguro en cuanto al cumplimiento o *telos* del foco, del ser tallado como figura; quizá sea la individualidad en cuanto demarcación respecto del fondo y de los demás. En tal caso, el límite ideal podría ser la especificidad absoluta y la singularidad absoluta, el ser *sui generis*. Otra categoría de las dimensiones parecía tratar con la entereza, la abundancia, la riqueza, la integridad. El límite ideal de todos ellos podría ser global. Sin embargo, su lugar preciso no está claro. Probemos con *entereza* como categoría general, con integridad como su cumplimiento, riqueza como su aspecto relacional; su aspecto inherente, quizá, sería la estructura o textura. Así, hemos llegado a —o hemos tropezado con— la siguiente matriz:

	<i>Inherente</i>	<i>Relacional</i>	<i>Cumplimiento o telos</i>	<i>Límite ideal</i>
<i>Integración</i>	Valor	Significado	Plenitud	Perfección
<i>Sustancia</i>	Peso	Importancia	Grandeza	Omnipotencia
<i>Luz</i>	Verdad	Bondad	Belleza	Sacralidad
<i>Alcance</i>	Profundidad	Amplitud	Altura	Infinitud
<i>Energía</i>	Intensidad	Vitalidad	Creatividad	Energía infinita
<i>Foco</i>	Nitidez	Vividez	Individualidad	<i>Sui generis</i>
<i>Entereza</i>	Textura	Riqueza	Integridad	Globalidad

Esta matriz, por frágil que sea, introduce cierta unidad en la diversidad de la caótica lista de dimensiones de la realidad.

Aún podemos añadir más líneas para abarcar otras dimensiones que hemos mencionado. Podríamos tener una línea denominada *independencia*, con elementos de autodirección, libertad, autonomía y autoelección, respectivamente. (Estas, y las líneas que siguen, se enumeran en el orden ahora estándar de las columnas: inherente, relacional, cumplimiento o *telos* y límite ideal). Podríamos tener una línea denominada *paz*, que abarcara la serenidad, el ser apacible (o estar fusionado con el exterior), la armonía y ese límite ideal que supera el entendimiento. Podríamos tener una línea denominada *desarrollo* que abarcara la maduración (interior), el crecimiento (exterior), el propósito y el destino. Por último, podríamos tener una línea denominada *existencia* que abarcara la existencia temporal como aspecto inherente, la existencia espacial como aspecto relacional, la interacción causal como *telos* o cumplimiento y, como límite ideal, ser necesario o *causa sui*. Estas cuatro líneas adicionales se presentan de esta manera:

	<i>Inherente</i>	<i>Relacional</i>	<i>Cumplimiento o telos</i>	<i>Límite ideal</i>
<i>Independencia</i>	Autodirección	Libertad	Autonomía	Autoelección
<i>Paz</i>	Serenidad	Ser apacible	Armonía	Paz que supera...
<i>Desarrollo</i>	Maduración	Crecimiento	Propósito	Destino
<i>Existencia</i>	Existencia temporal	Existencia espacial	Interacción causal	<i>Causa sui</i>

El añadido de estas cuatro líneas (con sus dieciséis dimensiones adicionales) a nuestra tabla produce una tabla de once líneas y cuatro columnas. Once es demasiado para presentar una simple lista sin nuevas estructuraciones; tal vez lo mismo ocurriría con siete. Pero podemos llevar el proceso una etapa más allá. Si halláramos un elemento adicional (una línea con cuatro nuevas dimensiones) que, sumado a la tabla expandida, arrojará una matriz de cuatro por doce, quizá las doce líneas resultantes se podrían disponer dentro de una matriz de cuatro por tres. Eso brindaría una mejor comprensión de cómo se interrelacionan las doce, y transformaría la matriz bidimensional de cuatro por doce en una estructura tridimensional, un poliedro rectangular de cuatro por cuatro por tres. Ese poliedro contendría e interrelacionaría estrechamente cuarenta y ocho dimensiones.

Investiguemos cómo funcionaría esto, concediendo que estas especulaciones son muy tenues. Las denominaciones de las once líneas (con una decimosegunda añadida pero aún sin nombre) que necesitamos estructurar

son: integración, sustancia, luz, alcance, energía, foco, entereza, independencia, paz, desarrollo y existencia. ¿Cómo se las puede agrupar en forma exclarecedora? Las líneas de alcance, integración, entereza y sustancia entran en la categoría más general de *composición estructural* u organización, mientras que las líneas de luz, energía y foco involucran un movimiento concentrado de *dirección vectorial*, una especie de acción. Más aun, algunos pares parecen naturales dentro de esta organización. La energía como dirección vectorial forma pareja con entereza como composición estructural; podemos verificarlo viendo cómo se corresponden las líneas de energía y entereza a lo largo de las cuatro columnas, cómo la dimensión energía es una forma concentrada de lo que la dimensión entereza es como organización estructural diseminada. Lo mismo ocurre con los pares de foco e integración, luz y alcance. La categoría duodécima, sin nombre, formará un par con la sustancia. Un tercer agrupamiento de las denominaciones de las líneas se relaciona con la manera o el estilo, la *modalidad*. En este grupo podemos incluir (en un orden coordinado con el anterior) la independencia, el desarrollo y la paz, mientras que la existencia se agrupa con la sustancia y la categoría sin nombre.

Así obtenemos este esbozo de una nueva matriz:

<i>Dirección vectorial</i>	<i>Composición estructural</i>	<i>Modalidad</i>
Energía	Entereza	Independencia
Foco	Integración	Desarrollo
[Sin nombre]	Sustancia	Existencia
Luz	Alcance	Paz

Este nuevo grupo de tres encabezamientos —composición estructural, dirección vectorial y modalidad— parece definir la naturaleza del funcionamiento de algo, su modo de *operar*. Define la base estructural del funcionamiento y la clase de acción (en dirección y modalidad); por ende podríamos decir que especifica la *naturaleza funcional* de algo. Las cuatro columnas de nuestra tabla (inherente, relacional, *telos*, límite ideal), por otra parte, parecen especificar una intencionalidad (por usar el término filosófico), una narración que se mueve hacia afuera. Sin embargo, no es preciso que este desarrollo acontezca en el tiempo, así que podríamos considerarlo como la *potencialidad* de algo. Más neutramente, podemos considerarlo una suerte de *rumbo*. Ahora tenemos dos de los tres lados de nuestro poliedro: la naturaleza funcional y el rumbo (o potencialidad).

¿Cuál es el tercer lado del poliedro? Podemos descubrirlo si reagrupamos las doce denominaciones de las líneas de nuestra matriz expandida, es-

ta vez en cuatro grupos (que se cruzarán con los otros tres, composición estructural, dirección vectorial y modalidad). Independencia, energía y entereza parecen concordar en un grupo que podríamos denominar *vivacidad*; luz, alcance y paz parecen encajar en un grupo que podríamos denominar *espíritu*; foco e integración parecen encajar en un grupo que podemos denominar *concentración*, y quizá también debamos incluir aquí el desarrollo, como una suerte de concentración en el tiempo; por último, existencia y sustancia parecen encajar en un grupo que denominaremos, a falta de un término mejor, *ser-ahí*. Estas cuatro categorías más generales —espíritu, concentración, vivacidad y ser-ahí— describen en conjunto (busquemos una gran palabra) el *ser* de algo. El tercer lado del poliedro es, pues, el *ser*.

La figura 2 muestra nuestro poliedro (rectangular), dispuesto a lo largo de sus tres ejes de Rumbo, Naturaleza Funcional y Ser. Dentro de este poliedro de cuatro por tres por cuatro están ordenadas cuarenta y ocho dimensiones de la realidad. Las figuras 3 a 6 segmentan el poliedro para que se puedan ver todas las dimensiones.

El filósofo inglés J. L. Austin argumenta que es un error hablar en forma tan general acerca de la noción de realidad, aunque generalicemos menos al especificar sus aspectos dimensionales. Examinemos la más modesta palabra *real*, sugiere Austin. Decimos que algo es real como tal cosa, como un reloj real o un pato real. Según Austin, *real* se usa simplemente para marcar un contraste con otros estados negativos, con ser un señuelo, un juguete, algo artificial o teñido o lo que fuere.* Este otro modo de ser es lo que tiene contenido independiente; cuando alguien dice que algo es “real” es para excluir uno (o varios) modos que el hablante tiene en mente.† Sin embargo, cada uno de estos otros modos de ser —ser un juguete, algo artificial o teñido o lo que fuere— es un modo de ser una cosa irreal de esa clase, o una cosa menos real, o simplemente no real. La lista de modos de no ser del todo real de la cosa especificada es amplia y abierta. Su contenido dependerá en parte de la naturaleza de la clase, pero aun debemos preguntar: ¿por qué hay tantos modos de no ser del todo real? En la perspectiva de Austin, no hay contenido positivo en la noción de “real”; simplemente sirve para excluir modos negativos. ¿Pero por qué estos modos son “negativos”? ¿Y por qué ellos (y no otras cosas) se agrupan en esta lista, como cosas a ser excluidas de la noción de “real”? ¿Cómo se genera esa lista? Al parecer tenemos, aun en la visión de Austin, un modo de saber qué modos cuentan como menos reales, irreales o no reales, al menos de cierta clase. Una vez que hemos agrupado estos modos, empero, no parece haber razones para sostener que “real” simplemente contrasta con el grupo de diferentes modos de ser irreal, sino que este grupo es identificado (y agrupado) como estando en contraste con la noción de ser real como contenido. Esto nos devuelve a la tarea

* Aunque mantengo la palabra “real” para que sea más claro el razonamiento, en castellano emplearíamos “verdadero”: “La verdadera seda es ésta, la otra es una imitación”. [T.]

† J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon Press, 1962, capítulo VII.

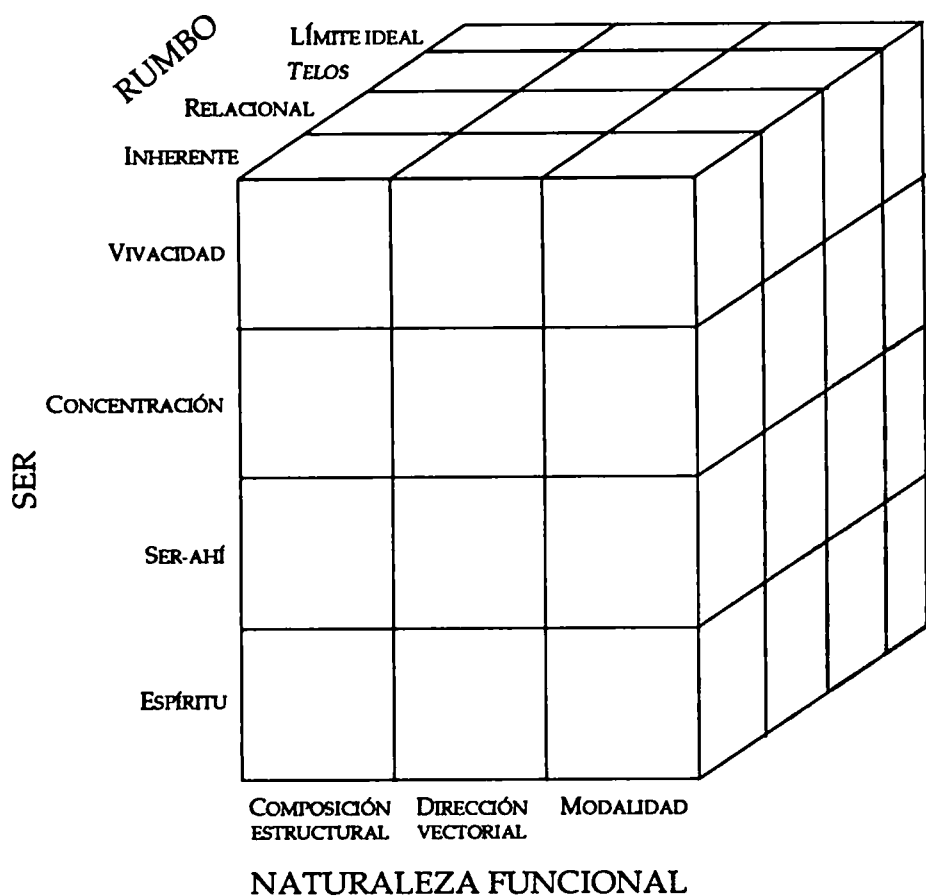


Figura 2. El poliedro de la realidad

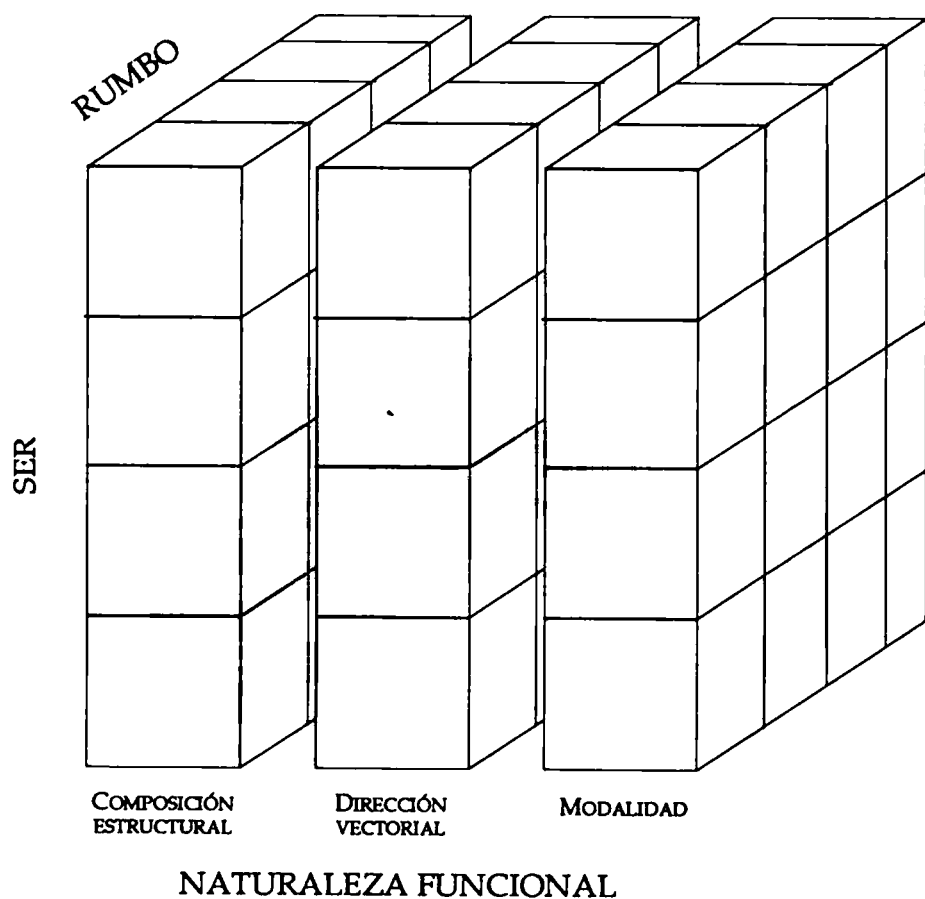


Figura 3. El poliedro fragmentado para mostrar todos los componentes

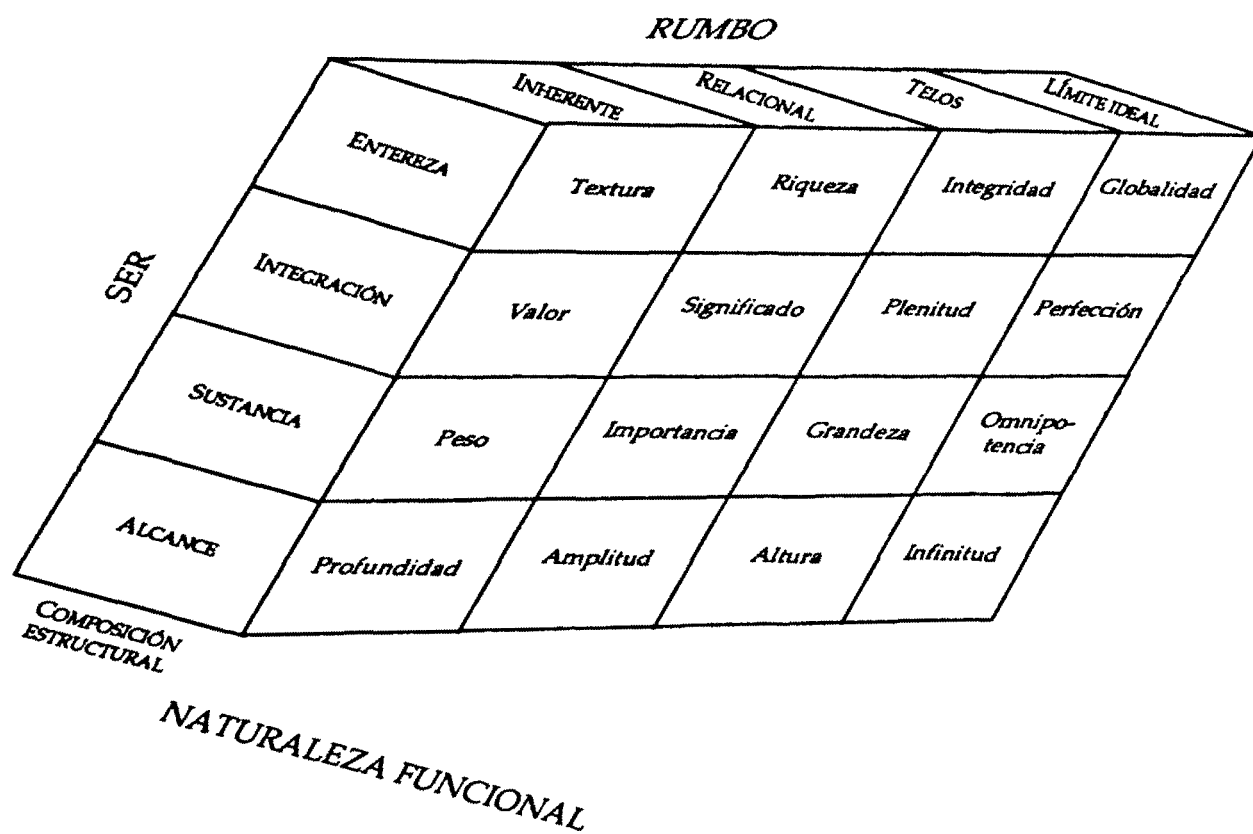


Figura 4. El poliedro: segmento de composición estructural

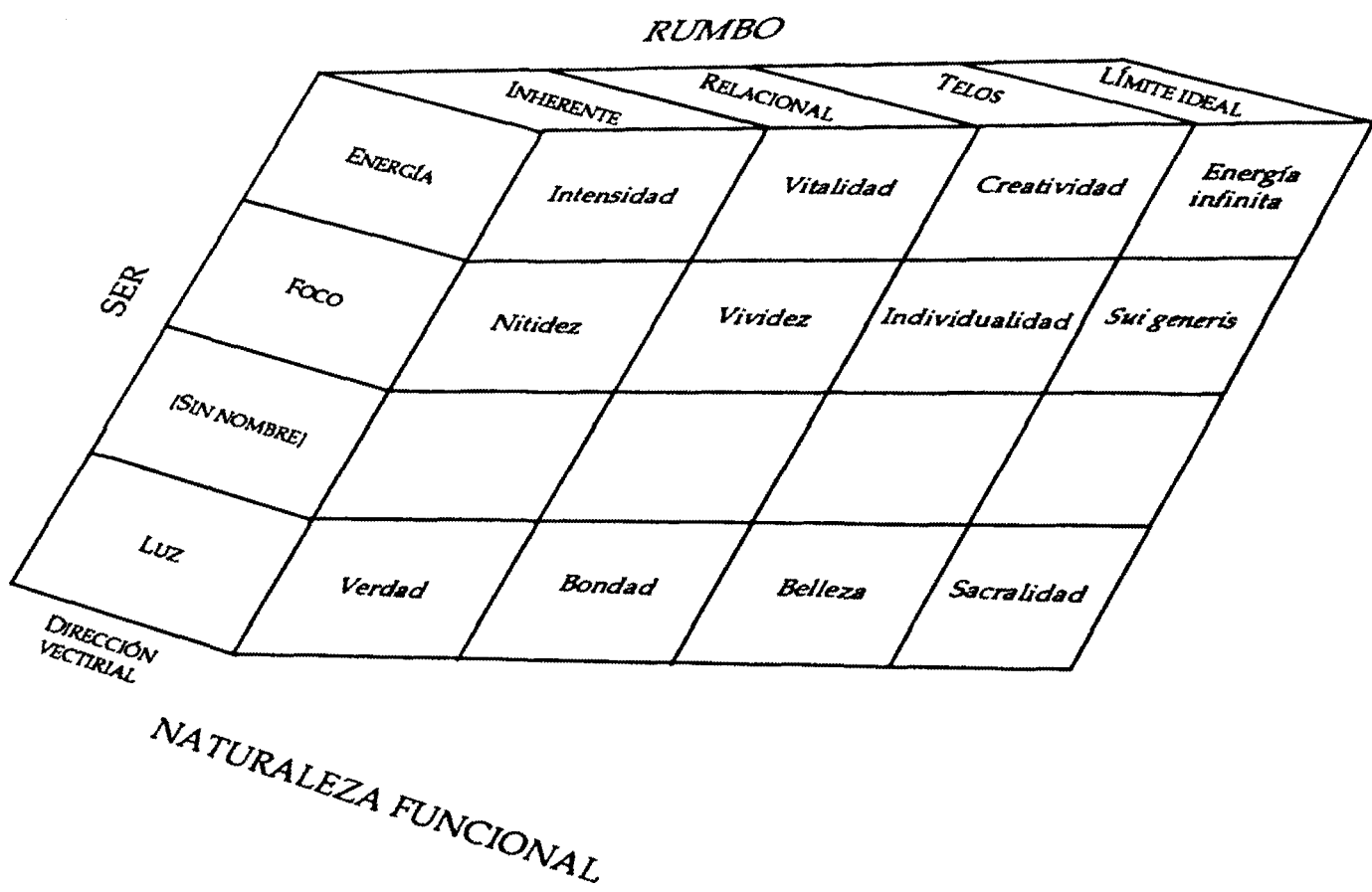


Figura 5. El poliedro: segmento de dirección vectorial

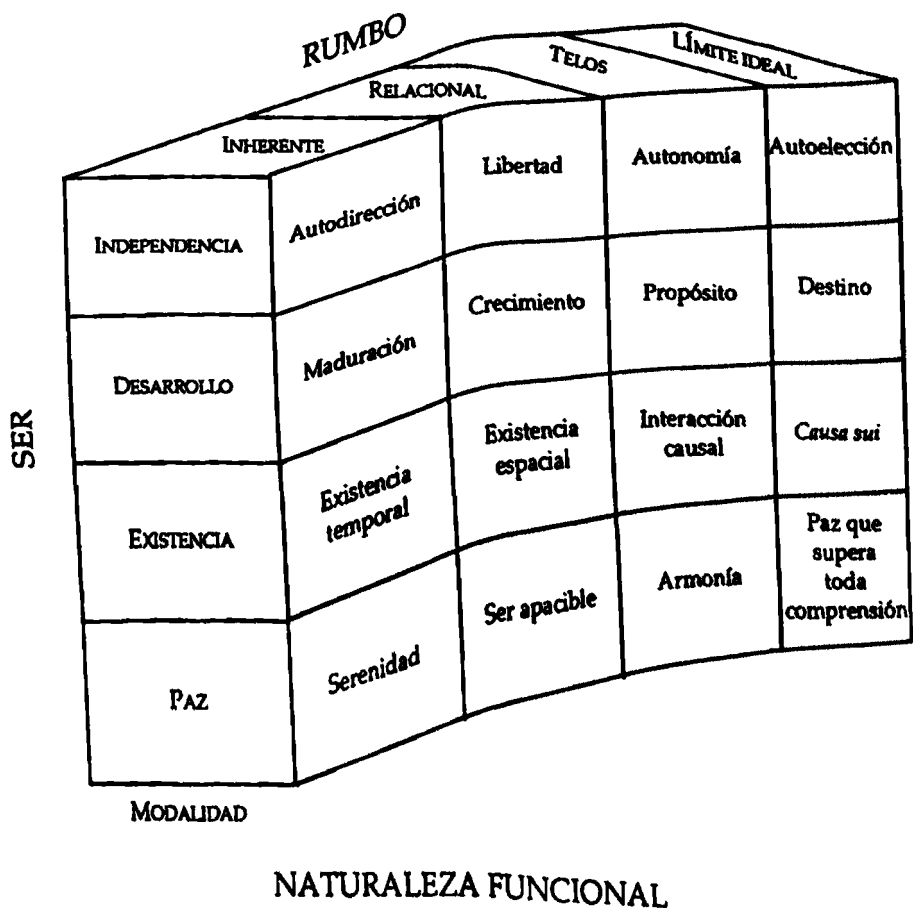


FIGURA 6. El poliedro: segmento de modalidad

de considerar la naturaleza de la realidad (o, al menos, de considerar el hilo común en lo que cuenta como realidad menor.) Podemos convenir con Austin, empero, en que hay muchos modos de ser más real y menos real; la lista de los aspectos dimensionales de la realidad señala esos modos.

Aun así, ¿no es arbitrario invocar aquí la categoría general de realidad? ¿Se añade algo definido al agrupar todas las dimensiones (valor, significado, peso, importancia, intensidad, etcétera) en una categoría general y denominarla realidad? ¿No sería mejor hablar sólo de estas dimensiones más particulares, o aplicarles un término general, especialmente porque aplicar aquí el término *realidad* afloja su vínculo con lo real? Espero que el lector haya entendido (como yo) que agrupar estas dimensiones como dimensiones de la realidad ilumina tanto las dimensiones como la naturaleza de la realidad. Más aun, ordenar las dimensiones en el intrincado entrelazamiento de la tabla (bidimensional) no nos deja una lista inconexa; las cosas no emparentadas no podrían encajar tan bien, y por ende parece razonable pensar que forman aspectos interrelacionados de una noción. ¿Por qué otra razón congeniarían tanto? (Este argumento se sostiene aunque admitamos que algunas posiciones en la matriz dependían de la "intuición"; quizás el argumento tenga menos peso, empero, en el caso del más tenue poliedro.) Sería una ayuda someter la estructura interrelacionada de la matriz o del poliedro (cómo se disponen las dimensiones, las denominaciones de las líneas y columnas, y las categorías generales en que se incluyen) a otro uso teórico, quizás en la cuestión hecho/valor o en aplicaciones empíricas, por ejemplo, al tratar sobre lo que deja efectos duraderos en la memoria, o para comprender a pacientes psiquiátricos que afirman que sienten que ellos o el mundo son irreales. Es tarea de metafísicos aplicarla también en otra parte.

Aun así, aunque el entrelazamiento nos garantice que las dimensiones abarcan aspectos de una noción, ¿por qué llamarla noción de realidad? Una respuesta más plena comenzaría fructíferamente con una lista de los criterios tradicionales de realidad, criterios tales como ser invariante (o menos variante) en ciertas transformaciones, tener un equilibrio estable, ser un objeto de valor o veneración, ser más permanente, especificar una meta hacia donde se mueven las cosas, subyacer a otros fenómenos, hacer que otras cosas parezcan menores en contraste, o lo que fuere.*

Sin embargo, no conozco un modo convincente de unirlos en una imagen nítida y satisfactoria ni de explicar por qué éstos son criterios de realidad, por qué la realidad ejemplifica *estos* criterios. Lo que hemos presentado en esta sección es, pues, tentativo. Es preciso desarrollar una tabla más adecuada, una mejor estructuración de las dimensiones de la realidad, y especialmente una mejor comprensión de la historia que la tabla cuenta y por ende de la realidad que describe y nuestro lugar en ella. Relego otras reflexiones sobre la naturaleza de la realidad al apéndice de esta sección.

* Véase el esclarecedor comentario sobre la teoría platónica de los grados de realidad en Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1973, ensayos 2 y 3.

Apéndice: La metafísica de la realidad

¿Qué naturaleza de la realidad última da surgimiento al particular orden que hemos esbozado? Ninguna teoría que yo conozca —naturalismo científico, teísmo occidental, Vedanta, budismo Madhyamika, los sistemas metafísicos propuestos por los filósofos— explica la matriz o el poliedro que acabamos de desarrollar; ninguna teoría explica por qué la realidad incluye esas dimensiones, por qué está organizada de acuerdo con las categorías que sirven para denominar las columnas y líneas. (¿Tanto peor para la matriz?) Deseo especular sobre la naturaleza de la realidad implícita en la matriz; sin embargo, he llegado a conclusiones menos esclarecedoras y penetrantes de lo que desearía.

La noción de realidad última se puede referir a varias cosas en las teorías mencionadas: el material básico del cual está compuesto todo; el nivel fundamental que explica todos los acontecimientos actuales; el factor que dio origen a todo lo demás; la meta hacia la cual todo evoluciona; lo que es más real. Estas diversas modalidades comparten sin embargo un rasgo común. La última instancia siempre marca el extremo de un ordenamiento. Este ordenamiento se puede basar en una cadena de explicaciones, una cadena de origen, una cadena de metas; etcétera. En cada caso, lo último se halla en el extremo de un ordenamiento, un ordenamiento importante y extremadamente largo, tal vez infinito. Es último por la posición que ocupa allí. El aspecto último es el extremo mejor o más importante del ordenamiento. La realidad última reside en el extremo más profundo del ordenamiento, no en el más superficial. El filósofo alemán Heinrich Rickert sostenía que la palabra *real* “está identificada con lo más elevado, lo más profundo, lo más interior, lo más esencial u otros superlativos allende los cuales nada más es pensable”.*

La realidad última marca el extremo mejor de un ordenamiento importante y prolongado. Los aspectos dimensionales de la realidad (tales como valor, significado, peso, intensidad, etcétera) son dimensiones a lo largo de las cuales se pueden desplegar y ordenar las cosas. En cada una de estas dimensiones, *más* es mejor y más real. *Más* es más real. Las dimensiones de la realidad difieren de las virtudes aristotélicas, donde la mejor posición se encuentra en la medianía (áurea), no en los extremos. El coraje, sostenía Aristóteles, se encuentra en el mejor lugar *entre* la cobardía y la temeridad, mientras que en las dimensiones evaluativas básicas, *más* continúa siendo mejor. Estas dimensiones evaluativas son también las dimensiones básicas de realidad (creciente); un puntaje más alto en ellas implica mayor realidad. Las dimensiones básicas de la realidad y la evaluación ascienden continuamente, sin altibajos. Una teoría adecuada sobre la naturaleza de la realidad explicará por qué esto es así.

* Citado en W. M. Urban, *The Intelligible World*, Londres, Allen and Unwin, 1929, pág. 152.

La realidad es infinita, sin límites. No hay punto de detención, ni punto de saciedad, en sus dimensiones. No hay límites al grado de nitidez con que la realidad puede surgir, ni a su energía, plenitud, foco, integración o lo que fuere; no hay nivel final o fundamental ni punto límite. (¿La realidad última consiste en que no hay realidad última?) No se debe pensar que la última columna, titulada límite ideal, marca un punto de detención; allí también puede haber grados. Algunos místicos hablan de nuevas experiencias de iluminación que trascienden las anteriores, las cuales consideraban infinitas e insuperables. Estas experiencias anteriores se ven ahora como delimitadas, aunque era apropiado describirlas en términos superlativos en comparación con la experiencia cotidiana. Una realidad infinita abarcaría diversos niveles u órdenes de infinitud. Si el dato básico acerca de la realidad es su infinitud, no es sorprendente que exista en grados. Sus aspectos serán pues dimensiones, aspectos que tienen gradaciones.

Aun así, queremos entender por qué la realidad se dispone en esa matriz o poliedro, y sus dimensiones en esas líneas y columnas. ¿Hay alguna descripción o narración general que permita dar cuenta de las denominaciones de esas líneas y columnas?

Las cuatro columnas de la matriz brindan un perfil que especifica la potencialidad de una cosa. Si uno conoce el carácter o la naturaleza inherente de algo, su naturaleza relacional, lo que constituye su cumplimiento y su límite ideal, entonces uno conoce su potencial direccional, su carrera, qué rumbo sigue. Las columnas siguen un orden: inherente, relacional, cumplimiento, límite ideal. ¿La dirección es la del crecimiento hacia afuera o se trata de una narración más complicada?

La denominación de las once líneas de la matriz (antes de organizarlas en el poliedro), integración, sustancia, luz, alcance, energía, etcétera, brindan (en sus grados) una descripción del estado de algo, un corte transversal latitudinal de su(s) modalidad(es) de ser, su *constitución* metafísica. Después de transformar la matriz en el poliedro, podemos sostener que esta descripción se divide en dos partes o aspectos: una descripción de la naturaleza funcional de algo, cómo opera, y también una descripción de su ser.

Los tres ejes más generales, ser, operación y rumbo, se pueden unir coherentemente. El ser tiene un modo de funcionar y una operación que está dirigida hacia un rumbo. El *ser opera hacia*. Tenemos un sujeto, *ser*, un verbo, *opera*, y una preposición (una direccionalidad), *hacia*. ¿Pero qué hay del objeto? ¿Hacia qué opera el ser?

Aquí vale la pena enumerar cuatro posibilidades. La primera es que la naturaleza básica de la realidad consiste en la operación deliberada del ser, su intencionalidad operativa. Ese es el dato metafísico básico, que haya ser que de alguna manera se mueve o crece o se transforma u opera no al azar sino en una dirección, *hacia*. (Eso sería análogo, aunque no igual, a una persona actuando con miras a una meta.) En este operar hacia, hay una teleología inmanente. Dentro de este dato metafísico fundamental acerca de la realidad, que el ser opere hacia, podría nacer el valor. (Aquí *valor* no se usa como un grado de unidad orgánica sino en su sentido más general, lo que sea

evaluativamente válido.) Pues podríamos decir: el valor es aquello hacia lo cual opera el ser. El valor surge porque el ser tiene una operación direccional; si el ser fuera estático o su movimiento fuera aleatorio, no habría valor. No es que el ser se mueva hacia algo *porque* hay valor preexistente en esa dirección. Hay valor porque el ser se mueve hacia *esa* dirección. Estos tres componentes —ser, operación, rumbo— son tan fundamentales que no hay modo de preguntar si el ser no podría estar operando en una dirección *errónea*; no hay nivel más profundo desde el cual se pueda formular esta pregunta. Esa imagen es atractiva en un nivel abstracto, quizá, pero aún queremos plantear una objeción: si la cosa más grande que conocemos, el universo, se moviera hacia la muerte térmica y la desintegración, ¿esta dirección especificaría o determinaría la naturaleza del valor en el universo? ¿Por qué sería diferente si fuera la realidad o el ser lo que se mueve hacia algo?

La segunda posibilidad brinda un contenido más específico a aquello hacia lo cual opera el ser. La dirección del rumbo va de lo interno a lo relacional al *telos* y al límite ideal, de modo que a fin de cuentas la pauta está fijada por el límite ideal. Recordemos que esa columna contenía las dimensiones de perfección, omnipotencia, sacralidad, infinitud, energía infinita, *sui generis*, globalidad, autoelección, la paz que supera toda comprensión, destino y *ser causa sui*. Por cierto, éstos son muchos de los atributos tradicionales de Dios. De acuerdo con esta segunda posibilidad, pues, el ser sigue el rumbo de devenir Dios. Dios, en vez de ser el origen del ser o su causa inicial, es su meta, aquello hacia donde se mueve y opera. ¡El ser se propone ser Dios! (Muy inspirador, ¿pero no pudimos haber dispuesto esas mismas columnas en el orden inverso?)

La tercera posibilidad, más tradicionalmente teológica, ve a Dios como el origen del ser. No obstante, el ser aún puede intentar parecerse a Dios, tener (casi) todas las cualidades de Dios en el límite ideal, tal vez con el objeto de formar una nueva identidad articulada con Dios, una que posea un grado de realidad inaccesible para Dios solo. (¿Y podría este *nosotros* crear algo nuevo como su “vástago”?)

Una meditación anterior sobre Dios y la fe finalizaba diciendo que había descrito el concepto de Dios pero no la naturaleza de Dios. ¿Puede ayudar la especulación metafísica? Si Dios es el límite ideal de la naturaleza funcional del ser, entonces la naturaleza de Dios recibe determinado contenido en las dimensiones que se encuentran en este límite ideal. Sin embargo, el concepto mismo de Dios —como vimos antes— no requiere la mayor perfección posible; para que una teoría metafísica especificara el contenido de la naturaleza de Dios, pues, tendría que haber razones —tal vez vislumbradas en las experiencias más elevadas o más profundas de la gente— para pensar que Dios reside en el límite ideal.

La cuarta posibilidad ve el movimiento del ser hacia algo como un proceso que es iterativo o recursivo. El corte transversal de la realidad que está en el nivel del límite ideal se puede concebir como algo que ocupa la primera columna de una *nueva* matriz, acerca de la cual podemos preguntar

a la vez: ¿cuál es su naturaleza relacional, su *telos*, su límite ideal? Esto puede ser algo diferente. No es necesario que la noción de "límite ideal" sea transitiva; el límite ideal del límite ideal de algo no tiene por qué ser el límite ideal de esa cosa. He aquí un ejemplo: el límite ideal de una secuencia de enteros positivos finitos podría ser el número infinito más pequeño, pero el límite ideal de números infinitos que se pueden construir a partir de éste, sea cual fuere, no es el límite ideal de los enteros positivos. El primer número infinito ha saltado una categoría hacia arriba desde lo finito, y el límite ideal de esa nueva categoría está demasiado distante de lo finito para ser también su límite ideal. La secuencia de las columnas de la matriz o poliedro de la realidad luego podrían describir un proceso iterativo. Aun así, aunque la generalización de un problema con frecuencia apunta a la solución, esta posibilidad iterativa no parece ayudarnos a una comprensión más adecuada de hacia dónde se mueve el ser, tal como se describe en la matriz o poliedro que hemos examinado hasta ahora, aún no iterado.

El tema del "ser operando hacia" es sugestivo pero borroso. Aún tenemos que llegar a una comprensión más profunda y adecuada de la naturaleza y la disposición de la realidad.

Oscuridad y luz

La realidad tal como se perfila aquí no es del todo rosada; puede aumentar en ciertas dimensiones de modos dolorosos e inmorales. El mal puede ser abarcador, el dolor puede ser intenso. ¿No es peligroso, pues, fomentar una conexión profunda con la realidad y volverse más real? Este peligro queda disminuido por la postura combinada general, ¿pero no podría aun ella permitir que nuestra relación con la realidad se incremente en una dirección negativa?

Nótese que al dar a lo “positivo” el status de una dimensión de la realidad, al incluirlo en la matriz, no eliminaríamos el problema del camino negativo. Cuanto más positivo sea algo, más real sería —siendo igual todo lo demás—, de modo que ir en una dirección positiva sería un modo de volverse más real. Sin embargo, esto aún deja lo positivo en una posición precaria; siendo una dimensión más entre otras, podría ser superada por oportunidades a lo largo de estas dimensiones, así que la ruta de alguien hacia una mayor realidad podría ser, no obstante, negativa.

Algunas dimensiones de la realidad tienen un molde resueltamente positivo; por ejemplo, el valor y el significado, la bondad y la sacralidad. Todos están en la línea de la luz. (También hay otras dimensiones positivas, y algunas dimensiones de la matriz parecen moralmente neutras.) ¿Podría haber también otra categoría de dimensiones, una línea de *oscuridad* que, aunque no se concentrara específicamente en problemas morales, incluyera explícitamente algunas cosas que consideramos negativas, por ejemplo, el sufrimiento y la tragedia? (¿Podría la oscuridad ser consignada con el sufrimiento como su aspecto inherente, la desesperación existencial y la angustia como su relacional, y la tragedia como su cumplimiento? ¿Qué habría entonces en su límite?) ¿Acaso estos aspectos o dimensiones no lo son sólo de la existencia sino de la realidad, junto con el afán, la oposición y el conflicto?

Nietzsche consideraba que el vigoroso juego y lucha entre esas fuerzas era crucial para la vida, a menudo como estímulo vital. Pensaba que un foco exclusivo en lo positivo y la bondad truncaba al hombre. Así escribe en *La voluntad de poder*: “Con el hombre ocurre como con el árbol. Cuanto más aspira a la altura y la luz, con más fuerza hinca las raíces en la tierra, abajo,

* Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, Vintage Books, 1968, pág. 967.

en la oscuridad, la profundidad... en el mal".* La oscuridad no se debe confundir con el mal, que es sólo una de sus formas. "A partir del camino más profundo debe lo más alto alcanzar su altura". Por último: "Creo que es precisamente por la presencia de opuestos y los sentimientos que ellos suscitan que el gran hombre, el arco con la gran tensión, se desarrolla".* Nietzsche no sólo quiere decir que lo negativo es un medio instrumental necesario para lo positivo sino que los dos juntos forman una totalidad dinámica en tensión continua; lo que él valoraba era esta totalidad y su tensión, los obstáculos así como la superación.

Rilke escribió en una carta:

Quien en alguna ocasión no da su pleno consentimiento, su pleno y gozoso consentimiento, a los espantos de la vida, jamás puede tomar posesión de la inexpresable abundancia y poder de nuestra existencia; sólo puede caminar en el linde, y un día, cuando se emita el juicio, no habrá estado vivo ni muerto. Mostrar la *identidad* del espanto y del júbilo, estos dos rostros de la misma cabeza divina, en verdad este *único* rostro, que sólo se presenta de este o aquel modo, según nuestra distancia de él o el estado mental en que lo percibimos, he aquí la verdadera significación y propósito de las *Elegías* [de Duino] y los *Sonetos a Orfeo*.†

Admito que no puedo dar el paso —un paso que sin duda causa euforia y liberación— de poner lo negativo a la par de lo positivo. Hay otros dos caminos a seguir; uno comienza con la realidad en general y da a lo negativo su papel subordinado dentro de ella, el otro construye desde el comienzo a partir de lo positivo. Comienzo con el primer intento, más formalista, de contener lo negativo.

La tragedia y el sufrimiento pueden ser un medio para una mayor realidad cuando no superan o destruyen a alguien por completo, y poseen su propia intensidad. Sin embargo, quiero alegar que lo negativo es limitado. Esto no es simplemente porque tiende a interferir con otras dimensiones de la realidad (incluidas algunas que no están en la línea de luz), de modo que lo negativo es una pobre compensación, pues disminuye el puntaje general de la realidad aunque lo eleve en aspectos particulares. Lo negativo es más limitado a causa de su propia naturaleza. Si hubiera alguna línea de la matriz apropiadamente denominada oscuridad, entonces los puntajes de esa línea serían inferiores a los de la línea de la luz. En una escala apropiada de medición, los puntajes de realidad mayores posibles para lo negativo son inferiores a los correspondientes a lo positivo. La pauta de realidad no nos impulsa hacia lo negativo de igual manera.

* Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, en Walter Kaufmann (comp.), *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Viking, 1954, págs. 154, 266.

† Carta a la condesa Margot Sizzo-Notis-Crouy, 12 de abril de 1923, citado en Stephen Mitchell (comp.), *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, Nueva York, Random House, 1982, pág. 317.

Moverse hacia un lugar más alto de cualquier dimensión de la realidad dentro de la matriz —el valor, por ejemplo— basta para volver algo más real, mientras que un incremento en oscuridad —sufrimiento o mal, por ejemplo— en sí mismo no hace algo más real; lo hace sólo cabalgando a lomos de otra dimensión dada de la realidad, tal como la intensidad o la profundidad, e incrementando el puntaje de una cosa en esa dimensión. El mal en cuanto mal no vuelve algo más real; el valor en cuanto valor sí. Más aun, algunos aspectos negativos no sólo difieren de las dimensiones (positivas) sino que son sus opuestos. Por ende, incrementar la realidad a través del mal no sólo reduce el puntaje de realidad en otra dimensión por azar; hace directamente lo contrario y en parte se define por su descenso en esa dimensión. Lo negativo, que puede incrementar la realidad de algo sólo elevando la posición de esa cosa en alguna posición positiva, opera directamente —al menos una parte de lo negativo lo hace— para oponerse y debilitar toda otra dimensión positiva. Parece un principio plausible excluir todo intento de incrementar el grado de realidad mediante una oposición directa a cualquiera de las dimensiones de la realidad. (El estado de *comprender* lo negativo puede ser en sí mismo algo positivo y profundo, sin embargo, con un perfil en las dimensiones de la realidad.)

El lado oscuro o negativo también incluye lo que no es (moralmente) maligno o el *opuesto* directo de una dimensión de la realidad, por ejemplo, el sufrimiento y la tragedia. Con cierta reticencia, concedo que estas cosas pueden incrementar la realidad sólo al elevar una cosa en *otra* dimensión, pues una parte de mí quiere reconocer que *estos* componentes de oscuridad son en sí mismos aspectos separados e independientes, no subordinados, de la realidad. ¿No se trata de una visión más profunda y menos trunca de la realidad? Tengo mis dudas.

Sin embargo, el status subordinado de lo negativo está reforzado por el carácter deseado de la conexión con la realidad. El conflicto y la discordia, el antagonismo y la destrucción, también son conexiones con la realidad, pero no de la clase que cualquiera desea. Pero si se busca una conexión positiva, ésta puede acontecer más plena y completamente con una realidad que en sí misma sea positiva. Aun si el lado negativo de la realidad fuera igualmente profundo y grande —algo que negábamos antes—, no podría estar conectado tan honda y plenamente, ni a través de una conexión negativa ni de una positiva. El tipo de conexión con la realidad al cual apuntamos afecta el carácter de la realidad con que nos conectamos así como la clase que poseemos. Más aun, la postura general combinada no apunta hacia lo negativo. Actuar negativamente sobre algo disminuye su relación general con la realidad (aunque incremente su realidad en algunos sentidos) y por ende queda excluido por el interés de la postura combinada en nuestra relación con la realidad.

Quizá la mayor realidad que podamos tener o con la cual podamos conectarnos es positiva —lo positivo es un óptimo global—, ¿pero no podrían pequeños cambios hacia lo negativo mejorar nuestra (conexión con la) realidad? Aquí también me agradecería mantener la posición optimista, si bien

con algunas vacilaciones. Aunque los pasos oscuros podrían capacitar a alguien para alcanzar mayor realidad de la que actualmente tiene o conoce, no le traen la mayor realidad que puede alcanzar mediante pasos igualmente pequeños que concuerden con la postura combinada.

¿Cuál es la base de las categorías de lo positivo y lo negativo? ¿Existe esa distinción en el nivel más fundamental o surge más tarde? En vez de hacer que estas categorías surjan del interjuego de los elementos que hay dentro de la matriz de la realidad, sería teóricamente más satisfactorio conectarlas con las denominaciones de las líneas y columnas que estructuran esa matriz. Cuando logremos hallar la narración implícita en las denominaciones de esas líneas y columnas, quizá la distinción básica entre lo positivo y lo negativo tenga fundamento.

No es preciso que el movimiento hacia una mayor realidad siga caminos oscuros, pero puede alejarnos del principio de la felicidad. (Es difícil ver a individuos a quienes consideramos más reales —Sócrates, Gandhi, Einstein, Jesús, Napoleón y Lincoln— como *más felices* que otras personas. La felicidad tiene una relación más interesante con la noción de realidad, sin embargo, que la del posible conflicto. Los momentos de felicidad son ocasiones en que nos sentimos especialmente reales; la felicidad intensa, enfocada, duradera y adecuada es muy real y también nos hace sentir muy reales. Quizás, entonces, los sentimientos de felicidad no se deseen únicamente porque son gratos sino porque constituyen un modo claro de sentirse real. Pero si parte del atractivo y la justificación de la felicidad es su conexión con ser y sentirse más real, cuando una ruta conlleve más realidad pero menos felicidad el conflicto no será tan agudo, pues esta otra ruta contendrá más de aquello para lo cual (en parte) deseamos la felicidad. Canjear un poco de felicidad por otras dimensiones de la realidad diferentes de las que exhibe la felicidad no constituirá tan gran sacrificio. Sin embargo, no me propongo alabar la *sensación* de realidad por encima de todo, aunque sea valiosa. Lo primario es *ser* real; la sensación sin el ser podría ser brindada por la máquina de experiencias.

Antes situamos la existencia como una línea de la matriz expandida (con elementos de existencia temporal y espacial, interacción causal y *causa sui*). Los mismos principios de realidad que formulamos eran principios de existencia, recomendando la conexión con la existencia como un medio para el placer (principio de Freud) y como importante y valioso en sí mismo. Como la existencia es una línea de la matriz (expandida), la conexión con la existencia es un modo de ser más real. ¿Podemos prescindir, pues, de esos primeros principios de realidad? Sin embargo, aunque la existencia está involucrada en algunas dimensiones de la realidad, la matriz deja abierta la posibilidad de alcanzar mayor realidad a través de otras dimensiones, sin ninguna conexión con la existencia. Este problema se podría soslayar o minimizar si la línea de realidad recibiera gran *peso* dentro de la matriz de la realidad.

Disponer las dimensiones de la realidad en una matriz nos brinda una idea de su estructura e interrelaciones mutuas pero no nos indica el

rango de estas dimensiones. No hay modo específico de discernir cuál de dos cosas tiene mayor realidad, a menos que una de ellas ocupe un sitio más alto que el otro en *todas* las dimensiones de la realidad. Esto dista mucho de saber cómo utilizar el aparato formal del economista, compuesto de escalas, curvas de indiferencia y concesiones. Y si pensamos que las cosas son más reales cuando tienen puntajes significativos en *muchas* de estas dimensiones, de modo que esta amplitud cuente, una fórmula general para evaluar la realidad debería tenerlo en cuenta (por ejemplo, incorporando un término para la magnitud primaria de las dimensiones exhibidas y quizá sopesadas).

Por mi parte, desearía dar a la línea de la luz, con sus elementos de verdad, bondad, belleza y sacralidad, un peso muy grande en la vida de la gente. Estamos lejos de una jerarquización lineal completa de las dimensiones, sin embargo, y quizá sea imposible. Pero una mera enumeración de dimensiones puede ser útil, recordándonos qué debemos tomar en cuenta, qué puede ser relevante. La matriz añade estructura a la lista inicial de dimensiones; brinda un modelo sugestivo de la realidad, como sustituto de la teoría interrelacionada correcta, y también un modelo de la integración del sí-mismo.

Sería grato pensar que el reino de la realidad no está ya prefijado en un orden jerárquico sino que está abierto a nuevos modos de combinar e integrar sus dimensiones. No conociendo el orden completo, en todo caso nos queda espacio para una tarea creativa. Nos volvemos más reales no sólo ascendiendo por una escala prefijada sino hallando e inventando nuestro propio modo de combinar y exhibir las dimensiones de la realidad. Utilizando nuestras características y oportunidades específicas, configuramos nuestra vida y personalidad como una trayectoria particular a través de las dimensiones de la realidad, una travesía que otros no habrían formulado de antemano pero que podrán reconocer y recibir como un modo particular de realidad viviente.

El libre albedrío (en un mundo no del todo determinista) reside, en una perspectiva, en nuestra aptitud para dar peso a las razones.* Que algo sea o no una razón para realizar una acción no depende de nosotros; ello podría estar determinado por la índole de la consideración, y las consideraciones que nos sean accesibles pueden estar modeladas por factores sociales, pero el peso que obtiene cualquiera de esas razones no está prefijado por ningún factor externo. Al decidir la realización de una acción, reflexionamos sobre esas razones y decidimos cuáles tienen mayor peso; es decir, *damos* mayor peso a esas razones; y continuamos adhiriendo a ese mayor peso, así como la ley adhiere a la decisión judicial precedente. Después de la elección, otros (y también nosotros) podemos decir que realizamos ese ac-

* Este enfoque está más elaborado en mis *Philosophical Explanations*, págs. 294-316. Ese libro también presenta una concepción de lo que podría constituir libre albedrío en un mundo totalmente determinista; véanse las págs. 317-362.

to porque había más razones de peso a su favor, pero si hubiéramos realizado otro acto (que *pudimos* haber realizado), también se habría dicho que su realización era causada por las diferentes razones a su favor. Nuestra realización del acto eleva las consideraciones a su favor al rango de causa; podríamos decir que la acción fue causada pero no determinada causalmente. Dentro de cierto alcance, lo que hacemos depende de nosotros porque el peso de las razones que nos mueven es algo que nosotros otorgamos. Por ende, el hecho de que las dimensiones (evaluativas) de la realidad no estén preordenadas en una jerarquía fija no es motivo de lamentación sino, por el contrario, aquello que nos permite y nos capacita para actuar en libertad.

Quizá, más extremo aun que hallar nuestro propio modo de sopesar y exhibir las dimensiones de la realidad, cada cual debe hacer su propio mapa, al menos implícitamente, viviendo su propia comprensión de la naturaleza interconectada de la realidad, discerniendo nuevas dimensiones para añadirlas al mapa, explorarlas, responder a ellas e incorporarlas a su vida. (¿Deberíamos incluir la pureza en el mapa? ¿La gracia?) No es preciso considerar definitiva ninguna matriz a la cual lleguemos; empleamos y vivimos la matriz más amplia y mejor estructurada que hemos podido comprender hasta ahora, aun mientras estamos dispuestos a transformarla.*

Iniciamos esta sección con el temor de que un interés en la mayor realidad nos guiara en una dirección negativa o antiética; un vistazo a la ética nos ayudará. La ética no es una estructura simple; está construida en cuatro capas. La primera capa, la ética del respeto, induce a respetar la vida y autonomía de otra persona adulta (así como la adultez potencial de una persona más joven); sus reglas y principios restringen la interferencia con las opciones de esa persona, prohíben el asesinato o la esclavitud, y derivan en una lista más general de derechos a ser respetados. La segunda capa, la ética de la respuesta, induce a actuar de un modo que responda a la realidad y el valor de otras personas, un modo que tenga en cuenta esa realidad y esté perfilado por ella. Su principio rector es tratar la realidad como real, y también deriva en lineamientos: no destruyas ni disminuyas la realidad de otra persona, responde a la realidad de otro y actúa para realzarla.†

¿Qué tiene precedencia, el respeto o la respuesta? ¿Cuál se debe seguir cuando ambos divergen? La respuesta es la capa superior, pero reposa sobre la capa del respeto. Quiero decir que la exhortación al respeto va de la mano con sus principios y reglas; cuando en una situación particular la respuesta exige algo diferente, eso se debe hacer, pero de un modo que involucre la *mínima* divergencia o desvío respecto de las reglas del respeto. Las capas están relacionadas por un principio de mutilación mínima: sigue los

* Nótese que, a pesar de la vastedad de la categoría de realidad, las tradiciones hablan de otro reino que aún no hemos tocado, el cual llaman Vacío, Silencio o Vacuidad; se dice que prácticas meditativas específicas nos capacitan para alcanzar este reino y vivir en él dentro de nosotros. ¿Qué nueva pauta podría emerger entonces?

† La ética del respeto —o una versión de ella— está presentada en mi libro *Anarchy, State and Utopia*; la ética de la respuesta está presentada en mi *Philosophical Explanations*, capítulo 5.

principios del respeto, y si es necesario desviarse de ellos para alcanzar la respuesta, hazlo de tal modo que involucre la mínima violación o perturbación de las normas del respeto.

Nótese que esta estructura difiere de otra que pusiera primero la maximización de la respuesta, y luego, entre las políticas o acciones que empujan en esta maximización, escogería la que mejor satisfaga los principios del respeto. El principio de la mutilación mínima encara los desvíos respecto de las reglas del respeto de tal modo de alcanzar la respuesta, pero no se propone alcanzar la respuesta máxima sin importar cuál sea el coste para el respeto. Toda ganancia en respuesta adicional tendría que pesar más que el coste adicional en respeto. A veces podría resultar que se seleccione una acción de respuesta que rasga el paño de las reglas de respeto, pero no se elige la acción de máxima respuesta porque la rasgadura sería demasiado grande.* Esta estructura, pues, no maximiza la respuesta ni exhorte inexorablemente al respeto. Permite alejarse del respeto en aras de una mayor respuesta, pero sólo cuando es tanto mayor como para compensar la pérdida en adhesión completa a las normas del respeto. Las divergencias que contempla involucran la mutilación necesaria mínima.

La tercera capa es la ética del afecto. El afecto puede abarcar desde cariño y preocupación hasta ternura, compasión profunda y amor. La respuesta a veces también podría mandar esto —depende de la naturaleza de la realidad a la cual se responde— pero estas actitudes son tan distintivas como para merecer una consideración independiente. Esta capa también tiene valores y principios; en su punto más intenso exige *ahimsa*, no dañar a la gente (y quizás a todos los seres vivientes) y amor (“haz a los demás lo que harías a quienes amas”). A menudo hallamos fundamentos religiosos para estas actitudes —la compasión budista, la *tsedaka* judía, el amor cristiano— y las formas no religiosas también son posibles. La ética del afecto es a las anteriores lo que la respuesta al respeto; se debe seguir cuando su recomendación diverge de las demás, pero sólo de acuerdo con el principio de mutilación mínima.

* Supongamos que pudiéramos medir en qué medida una acción —la acción A— cumple lo que requiere el respeto —Respeto (A)— y la cantidad por la cual la acción A cumple lo que requiere la respuesta a la realidad —Respuesta (A)—. Denotemos la plena adherencia a las reglas y principios del respeto con R^* . Si A se desvía de lo que requiere el respeto para alcanzar mayor respuesta, $R^* - \text{Respeto (A)}$ medirá la cantidad de este desvío, y el principio de mutilación mínima exige reducir o minimizar esta diferencia. Al decidir hacer A en vez de un acto B más acorde con las normas del respeto —B puede ser totalmente acorde o suponer menos mutilación del paño del respeto que A— es preciso medir la ganancia en cantidad de respuesta de A sobre B, Respuesta (A) - Respuesta (B), la pérdida de adhesión al respeto de A sobre B, Respeto (B) - Respeto (A), y luego, lo más importante, decidir cuándo uno de éstos pesa más que el otro. No se trata sólo de comparar las dos sumas (pues mucho dependerá de las diferentes escalas de medición para Respuesta y Respeto) sino de un juicio moral. A será recomendado sólo cuando se juzgue que la Respuesta (A) - Respuesta (B) pesa más que Respeto (B) - Respeto (A). De lo contrario habrá que realizar B, u otra acción, C, más acorde con las normas de respeto cuyo mayor respeto no tenga menor peso que la mayor respuesta de B. (Para una mayor elaboración de detalles relevantes para especificar esta estructura con su rasgo de mutilación mínima, véase mi *Philosophical Explanations*, págs. 485-494.)

En un sentido, las sucesivas capas son *superiores*; pueden justificar desvíos respecto de las anteriores y sus pautas parecen más inspiradas. Pero las pautas anteriores son las más básicas; se deben satisfacer primero y ejercen una fuerza gravitatoria fuerte sobre los desvíos, arrastrándolos hacia la conformidad según el principio de la mutilación mínima. Dentro de una capa, la acción exigida por el respeto (o la respuesta, o el afecto) por una persona puede ser diferente de la acción exigida por esa actitud hacia otra, e incluso ante la misma persona la misma actitud puede exigir diferentes acciones. Estas diferencias se pueden resolver ascendiendo una capa. Si surgen de la capa del respeto, vemos si el problema se resuelve en la capa de la respuesta, y si no es así, examinamos la capa del afecto; y si al ascender en las capas no se resuelven, quizá lo logremos descendiendo una o dos.

Hay otra capa más, la ética de la Luz. (Aquí pongo Luz con mayúscula para recordar al lector el sentido especial que se le otorga.) La categoría de luz aparecía como una línea en la matriz de la realidad; sus elementos eran verdad, bondad, belleza y sacralidad. ¿En esta capa adoptamos la actitud de realzar la luz de aquellos a quienes podemos afectar o la de incrementar la nuestra? Cuando una actitud (o modo de conducta) hacia los demás es distinguible de una modalidad del propio ser, surge el problema de vincular la conducta ética hacia los demás con el mejor modo de ser. La capa de luz disuelve esa distinción.

La ética de la luz exige que un ser sea su recipiente. Ser un ser de luz es ser su transmisor. La divergencia entre el sí-mismo y el otro se supera; la luz no se puede separar de su resplandor, ni su ser de su manifestación.

Ser un vehículo de luz es ser su vehículo *impersonal*. Tratar de ponerle un sello personal la distorsionaría, acomodándola a nuestros confines. El *Bhagavad-Gita* habla de acción sin motivo, lo cual interpreto como transformarse en un vehículo puro e impersonal a través del cual algo más puede actuar y ser transmitido. Una cantante de ópera podría verse como un vehículo para transmitir la música, usando todos los recursos y resonancias de su cuerpo para permitir que esa música fluya con pureza a través de ella. Hay una diferencia entre alguien que intenta ofrecer una interpretación de la música, poniendo su sello personal en una actuación, y alguien que trata de permitir que acontezca puramente, aunque desde luego también en el canto de la segunda reconocemos un sello. Tal vez la diferencia sea que *ella* no lo oye así ni lo delinea para que ella o nosotros lo oigamos así.

Un vehículo de luz acarrea su foco central de alerta y apertura, reparando en ejemplos de verdad, bondad, belleza y sacralidad, nutriéndolos, dándoles pleno margen para realizar su tarea de transformación, y luego actuando con espontaneidad. El modo en que la verdad, la bondad, la belleza y la sacralidad actúan a través de nosotros y nos transforman se convierte en *nuestro* camino de luz. Ahora podemos formular un nuevo principio de realidad, el sexto: Transfórmate en recipiente de luz.

Antes intentamos combinar las tres posturas ante el valor —la egoísta, la relacional y la absoluta— mediante una fórmula de multiplicación, pero se trataba de una fusión artificial, sin más justificación que la necesidad de

combinar las posturas de algún modo. Sin embargo, ser un recipiente de luz integra las posturas al tiempo que las define mejor.

En la teoría de la realidad presentada hasta ahora, la mayoría de las dimensiones (intensidad y vividez, por ejemplo, importancia e incluso valor como grado de unidad orgánica) admiten que casi cualquier cosa puede constituir el contenido de la realidad. Con esa teoría formalista, surgía el problema de si el mal, el dolor, el poder brutal o la mera riqueza no podrían incrementar la realidad, pues la descripción de la realidad no requería un contenido particular. Esto condujo a intentos poco convincentes de demostrar que la teoría formalista de la realidad podía alejarse de los contenidos oscuros. En cambio, ahora podemos transformar la línea de la luz —verdad, bondad, belleza y sacralidad— en el contenido de la realidad, mientras que las otras dimensiones de la realidad incrementan la realidad cuando (y sólo cuando) implican este contenido. La intensidad o la vividez incrementan la realidad cuando intensifican o vuelven más vívida la verdad, la bondad, la belleza o la sacralidad; el valor es una unificación de la diversidad de algunas porciones de verdad, bondad, belleza o sacralidad; la profundidad alienta una mayor realidad cuando es una profundidad de estos elementos; y así sucesivamente. O quizá, en vez de requerir que estas dimensiones se llenen con el contenido de la luz, podemos considerar que en general incrementan la realidad siempre que no estén llenas con el *opuesto* de la luz; un contenido neutro servirá.

Sin embargo, ya no procuraríamos justificar el bien desde una teoría neutral de la realidad; la realidad se construye sobre la verdad, la bondad, la belleza y la sacralidad desde el principio. ¿Pero por qué deseábamos brindar una justificación neutral del bien? ¿Por qué no admitir simplemente que estamos comprometidos con el bien y la luz? A fin de cuentas, si narráramos un relato neutro que no condujera al bien —por ejemplo, por lo que sabemos, la lógica deductiva no apunta en ese sentido por sí misma—, diríamos que no era el relato neutro apropiado. Tal vez deseamos una versión neutra para convencer a alguien más, pero la historia revela escasos éxitos en ese camino, y si esa versión condujo al bien, un crítico penetrante descubriría su tinte inicialmente no neutral o el lugar donde se deslizó la no neutralidad. A fin de cuentas, si fuera totalmente neutra, no siempre podría conducir al bien en vez de al mal.

Kant deseaba que el deber se basara en algo más que una buena inclinación, con el objeto de someter la inclinación. Quería una base más segura para la moralidad. ¿Qué ocurriría si la buena inclinación estaba ausente o no tenía suficiente fuerza?*

Muchas construcciones de la ética teórica se basan en un temor o desconfianza ante nuestras inclinaciones y están destina-

* En *Neurotic Styles*, David Shapiro describe la preocupación de la persona obsesivo-compulsiva por regir cada mínimo acto por máximas y principios generales, con lo cual reemplaza la necesidad de alcanzar su propia decisión general por el problema técnico de aplicar principios generales a los detalles dados.

das a someterlas. Se busca una base para el bien, una existencia fáctica para sostenerlo, porque se presume que la seducción del bien no es suficientemente fuerte sin una autoridad adicional. Análogamente, quienes procuran fundamentar la bondad en la racionalidad presumen que la racionalidad es la más segura de ambas.

¿Cómo encararíamos la ética si confiáramos en nuestras inclinaciones? Entonces podríamos verla como una amplificación de nuestras buenas inclinaciones, como un modo de magnificarlas, regularizarlas y encauzarlas, de decir cómo transformarnos en recipientes y transmisores de luz. Si el cimiento teórico de la ética nace de desconfianza ante la capacidad de seducción de la luz —es decir, desconfianza ante la configuración de los deseos—, la tarea no es cimentar esa luz mediante argumentaciones sino transformarnos en seres que puedan confiar de nuestras inclinaciones.

Sería deseable decir algo iluminador sobre las dimensiones de la luz, sobre la verdad interior (y su claridad y transparencia), sobre la bondad, sobre la belleza interior y la ecuación de belleza y verdad de Keats, sobre la sacralidad, y decir por qué la luz parece ser su componente o metáfora apropiada. ¿Cómo puede el rostro de una persona estar radiante de bondad, por qué las aureolas parecían apropiadas en el arte religioso, por qué los cuáqueros han hablado de "luz interior"? Tal vez un día podamos comprender el ser ético, no sus cimientos ni consecuencias, sino qué *significa* ser ético.

Explicaciones teológicas

No sólo la metafísica ha luchado con la oscuridad, sino también la teología. Una pregunta teológica tradicional inquires por qué Dios permite que haya mal en el mundo. Quiero examinar algunas preguntas no tradicionales. Aunque para el religioso este problema es perentorio, el no religioso también puede hallarlo interesante, o al menos un desafiante ejercicio intelectual.*

El "problema del mal" se plantea porque Dios, según se lo concibe tradicionalmente, posee ciertos atributos: omnipotencia, omnisciencia y bondad. Aun así, el mal existe. Si eliminamos esos atributos, no queda un conflicto intelectual dificultoso. Si Dios no fuera omnipotente, el mal podría existir porque él (o ella) no podría impedirlo. Si Dios no fuera omnisciente, el mal podría existir porque Dios no sabía que creaba el mal al crear el mundo. Si Dios no fuera bondadoso, si a Dios no le importara que existiera el mal (al menos tal como lo concebimos), o si Dios fuera maligno, el mal también podría existir sin que hubiera un problema (intelectual). No parece haber manera de conciliar esas características de omnipotencia, omnisciencia y bondad con la existencia del mal en el mundo, trátase de personas causando mal a otras o de acontecimientos —el ejemplo típico es el terremoto— causando gran sufrimiento a gentes que no lo merecen. No parece haber explicación religiosa de un mundo que contiene el mal. En todo caso, aún no se ha ofrecido una explicación religiosa (o teodicea) adecuada e internamente satisfactoria.

Un camino ha consistido en negar la existencia del mal. Según algunas perspectivas, el mal no es una cosa positiva, sino una privación. El mal es la falta de bien. No es que Dios haya creado el mal, simplemente no puso suficiente bien por todas partes, no llenó todo con bondad. (Estos teóricos debían de pensar que si Dios no creó el mal, sino que no logró crear suficiente bien, eso constituiría bondad suficiente, Dios sería moralmente menos responsable del mal existente.)

La visión de que el mal es sólo una falta de bien nunca ha parecido muy plausible, especialmente para quienes lo han padecido. Si el bien es un

* Una versión anterior de esta sección se publicó en *Ploughshares*, vol. II, n° 4, págs. 151-166.

puntaje por encima de cero, el mal no es cero, no es sólo una falta de bien, sino un puntaje por debajo de cero. Es algo con existencia propia, algo negativo. Una doctrina entiende que el mal cumple una función en el mundo, la de educarnos. El mundo es una gran escuela, lo que Keats llamaba un valle de fabricación de almas. Sufrimos el mal y así ganamos sabiduría. Un ser divino se ha encargado amablemente de nuestra educación.

Esto suscita el serio interrogante de por qué no nos pusieron en cursos más avanzados. ¿Por qué no nos prefabricaron o crearon con un grado superior que nos hubiera eximido de sufrir este proceso de aprendizaje?

Otra doctrina tradicional entiende que el mal surge del libre albedrío. Un ser divino creó a los seres humanos con libre albedrío, advirtiéndoles que a veces lo usarían para el mal. Pero no todas las cosas malas ocurren a los seres humanos como resultado de la acción de otros seres humanos; hay desastres naturales, terremotos, tormentas, etcétera. El teórico del libre albedrío en principio podría atribuir estos acontecimientos a los actos de otros seres a quienes Dios dio libre albedrío, ángeles (caídos) o demonios; de un modo u otro, todo el mal sería explicado por los actos de agentes libres.

Pero si Dios deseaba crear seres con libre albedrío, ¿no podría haber predicho de antemano cuáles iban a usar su libre albedrío para el mal, y así excluirlos de la creación? (Una vasta y delicada literatura debate si esta posibilidad es real.) El libre albedrío es valioso; sólo los agentes autónomos poseen virtud moral cuando escogen el bien en vez del mal. Pero un teórico que explique el mal a través del libre albedrío debe sostener no sólo que el libre albedrío es bueno y digno, sino que es mucho más valioso que la otra alternativa mejor. Supongamos que la otra alternativa mejor ante el libre albedrío consista en seres que tienen la bondad insertada en ellos, de modo que natural e inevitablemente escogen el bien. Tal vez eso sea peor que tener seres dotados de libre albedrío que enfrentan la tentación y autónomamente escogen el bien. ¿Pero cuánto peor es? ¿La diferencia es tan grande e importante como para justificar todo el mal y el sufrimiento que contiene este mundo? ¿El valor adicional ganado mediante seres dotados de libre albedrío, en comparación con la próxima alternativa mejor, basta para compensar todo el mal y el sufrimiento que (por hipótesis) el libre albedrío acarrea? Esto, por decir lo menos, es poco claro.*

Recordemos otras posiciones acerca de este problema. Un enfoque sostiene que el mundo fue creado a partir de materia preexistente, no *ex nihilo* (según la interpretación estándar). Platón (en el *Timeo*) concibe a un demiurgo divino que actúa de este modo. Un enfoque cabalista, en la tradición mística judaica, sostiene que hubo creaciones anteriores; astillas que han restado de esas creaciones anteriores interactúan negativamente

* No es preciso que las explicaciones religiosas entiendan que el propósito del libre albedrío reside en su valor intrínseco para nosotros. Supongamos que Dios creó seres dotados con libre albedrío para volverlos imprevisibles, para que él pudiera seguir su historia con interés y asombro: serían la serial de televisión de Dios.

con la actual. Dios no tiene la culpa de los males o defectos de la creación, porque esas cosas se deben al carácter del material residual anterior. ¿Qué podíamos esperar, dado el material con que tuvo que trabajar? Sin embargo, este enfoque pone una limitación al poder de Dios. Aunque se utilizara material preexistente, ¿por qué no pudo Dios transformarlo para desechar ese residuo maligno?

Según Plotino y los neoplatónicos, un ser divino (el Uno) irradia niveles inferiores. Involuntariamente irradia estos niveles pero no sabe acerca de ellos; se podría decir que los segrega. Como el ser divino no sabe acerca de estos niveles inferiores, no hace nada por impedirlos. Se producen cada vez más niveles, pues cada cual segrega otro. Cuando se llega a gran distancia de lo divino, aparece el nivel donde existe el mal. Lamentablemente, es el nivel que habitamos nosotros, o al menos nuestra naturaleza material. Sea apropiada o no esta perspectiva, no nos deja un Dios digno de ser adorado. Se nos presenta un ser que no sabe lo que hace, que involuntariamente irradia cosas, ignora lo que ocurre. Esa teoría podría funcionar como metafísica, pero no sirve como religión.

Los gnósticos (cuyas doctrinas, junto con el neoplatonismo, se integraron a la Cábala) sostenían que la divinidad que creó nuestro mundo no era un dechado de sabiduría y perfección; tampoco era la divinidad máxima. Existe un Dios superior a nuestro creador que está más alejado de nuestro mundo. Nuestro mundo fue creado por un asistente o un espíritu divino revoltoso, en todo caso, por alguien que cometió algún traspie en su labor. Esto inducía a los teóricos gnósticos a pensar que su misión consistía en escapar de este mundo, en alejarse de los dominios del amo local para establecer contacto con esa bondadosa divinidad superior.

Las visiones dualistas han sido frecuentes en la historia del pensamiento. Tener más de un Dios permite afirmar que hay uno que es todo bondad, sólo que no estamos tratando con él, él no es el responsable de todo esto. Pero eso sólo posterga el problema, lo remite a otro nivel. Si el Dios superior es una divinidad máxima (quedémonos con dos, y ni pensemos en tres niveles o una cantidad infinita), ¿por qué ese ser superior permite al que domina nuestro mundo que lo embrolle de esta manera? Si esa divinidad máxima es todo bondad y no desea que haya sufrimiento ni mal, ¿por qué permite que esta divinidad inferior arme aquí semejante estropicio? (¿No tiene el poder para detenerlo?) Si el ser superior creó al inferior, ¿por qué no lo creó de tal modo que no actuara erróneamente? Es obvio que las doctrinas gnósticas sólo posponen las preguntas, aunque sin duda es satisfactorio pensar por un rato que en alguna parte hay un Dios a quien no debemos culpar de nada.

Una rama de la tradición judaica, la Cábala, sostiene —sigo las descripciones del gran erudito Gershom Scholem— que dentro del ser divino, dentro del *einsof* (que se traduce como “sin límites”), hay atributos, zonas (*sefirot*). En la visión cabalista típica, el mal en el mundo deriva de una tensión entre diversos atributos divinos. Cada uno de estos atributos es bueno en sí mismo. Ningún atributo es malo, maligno o culpable. Sólo que en su

interacción las cosas no resultan tan bien. Creo que no es accidental que los autores cabalistas se concentraran en dos de estos atributos, el juicio (*din*) y el afecto amante o misericordia (*chesed*). Estos estaban en tensión, no podían alcanzar el equilibrio atinado; a causa de la tensión y el desequilibrio, hay problemas en el mundo creado.

Podríamos preguntar por qué el ser divino no les impuso el equilibrio atinado. ¿Eso no revela una imperfección en el ser divino? ¿Pero quién sabe cuál podría ser el equilibrio atinado entre el juicio y el afecto amante, entre la justicia y la misericordia? Estas cosas están siempre en tensión. (En ciertos enfoques, es difícil ver cómo podría haber misericordia si hay justicia. Si la misericordia significa dar a la gente menos de lo que merece —es decir, menos castigo del que merece— ¿cómo se puede ser justo si merece algo malo? Hago esta pregunta no para suscribir a la incompatibilidad entre misericordia y justicia sino para señalar la tensión, una tensión que permanece cuando se les otorgan esferas aparte: la justicia procurando enmendar el pasado, la misericordia procurando sanar el futuro.)

Como en la historia del pensamiento siempre hubo una tensión entre la justicia y la misericordia, los pensadores cabalistas hicieron bien en escoger estos elementos para el desequilibrio. Ello no indicaría un defecto en la naturaleza divina; esos atributos mismos, dada su naturaleza, no podían congeniar fácilmente. No obstante, un ser divino debería contenerlos a ambos.

Aun así, ¿por qué el ser divino no elaboró el equilibrio perfecto? Uno podría alegar que no existe tal equilibrio, ni siquiera para que lo concibiera Dios, pero la teoría cabalista estándar sostenía que *din*, la justicia o juicio, excedía sus límites en el equilibrio justo. En la visión de Isaac Luria, cuando el ser divino se retrae para crear el mundo, parte del *din* se coagula o concentra y queda excluido, una pequeña mancha que eventualmente genera las cosas malas que encontramos. Más tarde, Natán de Gaza, un seguidor del desacreditado mesías Sabbatai Zevi, sostuvo que Dios tenía diversos componentes. Dios, en parte, estaba totalmente satisfecho y no deseaba crear el mundo, sólo dedicarse a la contemplación, como buen aristotélico. Otra parte de Dios, sin embargo, deseaba crear el mundo. Hay mal en el mundo porque el aspecto satisfecho de Dios se resistió a su creación.

Estas teorías cabalistas poseen una virtud: tratan de explicar la existencia del mal en el mundo a partir de cierta tensión, conflicto o proceso interactivo dentro de la naturaleza divina. De esta manera son, como señala Scholem, visiones teosóficas, pues hablan de la naturaleza interna y la vida —“psique” no suena del todo bien— y existencia de un ser divino. Dentro de esta esfera, tienen mucho espacio para maniobrar, utilizando experiencias e interpretaciones místicas, a menudo esotéricas, de los textos tradicionales. Estas teorías son especialmente profundas.

Cuando fue expulsado de España en 1492, el pueblo judío sufrió un enorme trauma. La imagen cabalista del *Shechinah* (un aspecto de la presencia divina) como desplazado, en exilio y empeñado en regresar, reflejaba la situación terrenal de los judíos exilados de Jerusalén y la Tierra Santa.

Cuando este traumático sufrimiento aquejó al pueblo judío en la tierra, los cabalistas sostuvieron que tampoco en la esfera divina todo era armonía. (Gran parte del atractivo de la Cábala para los judíos, sostiene Scholem, se debía a este paralelismo.) Al contrario de las visiones tradicionales donde Dios crea el mal por sus propias razones (crear seres con libre albedrío o lo que fuere) y luego se pone a silbar alegremente, los cabalistas sostenían que también allí había problemas. Había un paralelismo entre la esfera de lo humano, donde ocurrían cosas malas, y la esfera de lo divino, lo cual no dejaba intacta esa esfera. Un trauma divino se correspondía con el exilio del pueblo judío; un aspecto de Dios estaba en el exilio y no se hallaba en su lugar adecuado. Se pensaba que el pueblo judío debía cumplir una función particular, con lo cual ayudaría al *Shechinah* divino a retornar a su lugar apropiado. Luego volveremos sobre algunos aspectos de la visión cabalista.

La visión de Leibniz sobre el problema del mal debe gran parte de su fama a la sátira de Voltaire en *Cándido*. Leibniz afirmaba que Dios creaba el mejor de los mundos posibles. Voltaire nos presenta a una persona que se topa con un desastre tras otro y dice ridículamente: “Sí, es el mejor de los mundos posibles”. ¿Cómo podía alguien tan listo como Leibniz, coinventor del cálculo, decir algo tan obtuso como lo que Voltaire le atribuye? (Recordemos la broma: el optimista piensa que éste es el mejor de los mundos posibles, y el pesimista está de acuerdo.)

¿Qué quiso decir Leibniz? Leibniz pensaba que Dios deseaba crear el más perfecto de los mundos posibles. Los mundos posibles son aquellos que no implican una contradicción; un mundo donde estamos leyendo ahora y a la vez no estamos leyendo ahora no es un mundo posible. Dentro de la esfera de la posibilidad lógica, Dios escogió, según Leibniz, el mejor y el más perfecto. ¿Pero mejor y más perfecto en qué sentido?

La idea de Leibniz acerca de la perfección del mundo era que un simple conjunto de principios y leyes daba origen a la riqueza de detalles del mundo. El mundo más perfecto tendría la mayor diversidad mediante el modo más simple, es decir, tendría la mayor unidad orgánica. Al organizar un mundo, uno desea leyes simples y naturales, pero la operación de estas leyes en ocasiones causa terremotos y accidentes laterales, a veces afectando a la gente. Sin embargo, Dios pudo haberlo evitado. El pudo haber prodigado milagros —como pasas en un budín— que habrían intervenido en los momentos oportunos. (Maimónides se pregunta si los milagros están incorporados, preprogramados o se insertan después.) Cada desastre se evita mediante una pequeña distorsión; si no es un milagro, es una pequeña complicación en las leyes naturales originales. Aunque eso se pudo haber hecho, a juicio de Leibniz habría resultado en un mundo muy imperfecto y antiestético. Un mundo lleno de pasas no habría sido perfecto ni deseable. A juicio de Leibniz, pues, Dios había creado el más perfecto de los mundos posibles; Leibniz y Dios consideraban mejor un mundo donde la mayor riqueza y variedad de hechos (incluidas muchas cosas buenas) surgieran mediante mecanismos simples.

Esta noción, por cierto, no es la que Voltaire satirizó. Aun así, pode-

mos preguntarnos por qué íbamos a adorar a un ser divino que sólo se interesa en la perfección estética. Si ocurren cosas moralmente malas, ese ser no se preocupa por ellas excepto en la medida en que enturbien la perfección estética del mundo. (Podría preocuparse hasta este punto: si dos mundos empataran en perfección estética, Dios preferiría y escogería el que nos causara menos sufrimiento.)

Sin embargo, podemos modificar el enfoque de Leibniz para incluir concesiones (como dirían los economistas). En esta versión, Dios no crea el más perfecto de los mundos posibles (el que origina la mayor diversidad del modo más simple) sino que crea el decimoséptimo en perfección de todos los mundos posibles. Sacrifica cierta perfección metafísica para aliviar gran cantidad de sufrimientos que se producirían de otra manera. Ese Dios se interesa en nosotros; no sólo escoge ese mundo perfectísimo que surge de leyes simplísimas. Arroja algunas pasas aquí y allá, complicando las cosas. Por cierto, no ha creado el mundo moralmente mejor para nosotros. Esto implicaría insertar muchos pequeños milagros y muchas pasas, y ese mundo, el 1695º en perfección, es demasiado antiestético e imperfecto para él. Pero tampoco ha creado el mejor mundo desde su punto de vista. Ha hecho algunos sacrificios, creando un mundo inferior en su jerarquía de perfección con el objeto de realzar el bien moral aquí. Ese ser no merece desdén por no interesarse en el bienestar humano: ha efectuado importantes sacrificios por nosotros, aunque no se interese sólo en nuestro bienestar. Sin embargo, no creo que ni siquiera esta visión leibniziana modificada pueda brindar una explicación religiosa adecuada para la existencia del mal, por una razón que abordaré enseguida.

Desde la época de Leibniz, muchos filósofos han hablado sobre mundos posibles, aunque no siempre sobre los mejores. Un filósofo reciente, George Schlesinger, sostiene que no existe el mejor de los mundos posibles. Lo único que podría ser mejor sería un mundo de valor infinito, pero lo único que posee valor infinito es un ser divino, Dios. (Dios, por razones que no es preciso examinar ahora, no creará otro ser con valor infinito tal como él mismo.) Así que Dios, al crear un mundo, sólo puede crear un mundo de valor finito.

¿Pero por qué Dios quiere crear un mundo? (Tenemos en cuenta la advertencia de que nadie debería especular sobre ciertas cosas, y que quienes lo hagan comprenderán que habría sido mejor que no hubiesen nacido.) Los comentarios teológicos acerca de la creación suelen estar al margen de los comentarios sobre el mal. Se da por supuesto que son preguntas aparte. ¿Por qué crear un mundo? ¿Por qué crear un mundo donde existe el mal? Pero quizá, si entendiéramos las razones para la creación, por qué un ser divino y perfecto crearía un mundo en vez de contentarse con estar a solas, entonces entenderíamos por qué este mundo posee el carácter que posee, con el mal incluido.

Dios no quiere crear un mundo para enaltecer su propio valor (estando ya totalmente autosatisfecho y siendo infinitamente valioso) o por necesidad (aunque la tradición judaica a menudo describe funciones que los se-

res humanos individuales, o el pueblo judío como totalidad, pueden realizar). Un ser divino no trata de enaltecer el valor total que existe —ya infinito, debido a la presencia de Dios— sino de crear otro valor por sí mismo, y todo mundo creado sólo puede tener valor finito.

Dios, al crear el mundo, produce una cierta magnitud de valor, una magnitud finita. Es como si Dios escogiera un número. Dios escoge un número —por ejemplo, 1.000.563— y ésa es la cantidad de valor, mérito y bondad del mundo. Luego preguntamos a Dios: “¿Por qué no escogiste un número más alto?”. El pregunta qué número debió escoger. Nosotros decimos: “¿Por qué no 5.000.222?”. El responde: “Si yo hubiera escogido ese número, habríais preguntado ‘¿Por qué no escogiste un número más alto?’ Dado que el mundo que creo no puede tener valor infinito, será de valor finito. Así que cualquier mundo que crease sería criticable del mismo modo, por no ser mejor”. Teóricamente, no existe el mejor de los mundos posibles, así como no hay entero positivo máximo. Sea cual fuere el mundo que cree Dios, siempre podría haber uno mejor. Dios tuvo que escoger un mundo u otro si quería crear uno, y escogió éste.

Así, la réplica de Schlesinger al problema del mal inquiera (esto huele a triquiñuela técnica): ¿De qué nos quejamos? ¿Por qué nos quejamos de este mundo, preguntando por qué Dios no lo hizo mejor, por qué existe el mal? ¿No hubiéramos dicho lo mismo de cualquier mundo que él hubiera creado?*

Queremos replicar que no lo hubiéramos hecho, porque al menos hay una línea natural que podemos trazar y preguntar por qué Dios al menos no hizo el mundo mejor de lo que es. Podríamos trazar la línea en la existencia del mal. Tal vez el mundo sin mal no sea tan esplendoroso como uno puede imaginar; quizá no haya límite al esplendor que puede tener un mundo. (Tal vez, si Dios de veras quería que fuera esplendoroso, ese mundo no nos incluiría.) Pero al menos Dios pudo haber creado un mundo sin todo el inmenso dolor y sufrimiento que hoy existen.

Hay una línea, marcada por la existencia del mal, pero el mundo está por debajo de esa línea en puntaje y valor. ¿Por qué Dios no cruzó al menos esa línea? La réplica a esto, siguiendo el razonamiento de Schlesinger, es que hay una cantidad indefinida de líneas. Sólo reparamos en una línea, que implica la inexistencia del mal, y preguntamos por qué Dios no la cruzó. Pero ha cruzado muchas otras. El mundo pudo haber sido de muchos modos desastrosos que no es: no fue creado así. Dios cruzó esas líneas. Si también hubiera cruzado esta línea (que implica la inexistencia del mal) señalaríamos otra línea superior y preguntaríamos por qué no la cruzó. El argumento ahora se ha elevado un nivel, sólo que esta vez con las líneas que se pueden trazar, en vez de variar la cantidad de valor de la creación.

* Véase George Schlesinger, “The Problem of Evil and the Problem of Suffering”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, 1964, págs. 244-247; *Religion and Scientific Method*, Dordrecht, Holanda, D. Reidl, 1977.

Alguien podría preguntar por qué Dios no impidió al menos magnitudes enormes de maldad. La respuesta sería, análogamente, que impidió las magnitudes más enormes; por ejemplo, tal vez ha actuado para eludir acontecimientos y guerras que habrían matado a 100.000.000 de personas. Sean cuales fueren los mayores males que hayan quedado cuando Dios eliminó los más enormes, nos parecerán enormes porque están en el tope de la escala que ahora conocemos; así preguntaremos, erróneamente, por qué Dios al menos no eliminó los males más enormes. Sí los eliminó.

Tal vez esta teoría satisfaga los criterios intelectuales que habríamos enumerado, al principio, al pensar en una solución satisfactoria para el problema del mal. Quizá sólo habríamos querido algo que reconciliara lógicamente la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad divinas con la existencia del mal en el mundo. Cualquier teoría que reconciliara estos términos habría sido una solución satisfactoria. Pero ésta no lo es.

Una visión religiosa adecuada de la existencia del mal debería cumplir el requisito de darnos algo que decir a alguien que va a padecer sufrimientos, dolor o malignidad. Eso no significa que lo que se dice deba consolar necesariamente al sufriente. Tal vez la verdad no sea confortante. Pero no puede ser algo que a uno le cause embarazo. La teoría que acabamos de examinar no nos brinda ninguna frase decente para decir a nadie.

Otra visión de la existencia del mal posee el mismo defecto, pero vale la pena describirla. Pensemos por qué Dios quiere crear un mundo, en vez de continuar a solas en cualquier situación que esté. ¿Esta razón vale para crear sólo un mundo? Recordemos las historias acerca de una secuencia de creaciones inadecuadas, y también los relatos de ciencia ficción acerca de universos paralelos no interactuantes.*

Dios no crea un mundo para aumentar su propio valor o bondad, que ya es infinito. Tampoco se incrementará la cantidad total de valor que existe; sumar una cantidad finita a una cantidad ya infinita no la acrecienta. La razón tiene que ser crear ese mundo, de valor finito, por su propio valor. ¿Pero entonces por qué crear sólo uno? ¿Por qué no crear muchos mundos, muchos universos no interactuantes?

Si un ser divino hiciera eso, ¿cómo serían esos mundos? ¿Crearía el mismo con los mismos detalles una y otra vez? Tal vez eso no tenga sentido, o tal vez lo haría cinco veces, doce veces o un millón de veces. Aun así, añadir un mundo diferente también introduciría algo de variedad, un valor propio, sin sustraerlo de lo que ya está creado. Entonces, tal vez, un ser divino crearía mundos de valor positivo neto. (Un mundo tiene valor positivo neto si cuando se evalúa la cantidad de bien o valor de ese mundo y se sus-

* David Lewis adopta la posición de que todos los mundos posibles existen en *Counterfactuals*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, y elabora esta posición, defendiéndola contra las objeciones, en *Plurality of Worlds*, Oxford, Basil Blackwell, 1986. En mi *Philosophical Explanations*, yo mencionaba que esta posición, o una versión trunca, ayudaría a responder la pregunta: ¿por qué hay algo en vez de nada? La aplicación de esto al problema del mal tal como se presenta aquí fue desarrollada en conversaciones con Stephen Phillips.

trae su cantidad de mal, el resultado sigue siendo un más.) Se crearía un mundo si la existencia de ese mundo fuera mejor que su no existencia. Así, podemos imaginar a un ser divino disponiéndose a crear múltiples universos, todos ellos valiosos.

Decimos que vemos muchos defectos en este universo, y preguntamos por qué Dios no lo hizo mejor. Pero Dios hizo uno mejor; hizo otro que era mejor, tal como imaginamos. Creó ése y también éste. "Bien, ¿por qué no creó sólo éste?" "¿No sería mejor que hubiera hecho sólo ése, en vez de ambos?" No, no si éste también merece existir. "¿Pero por qué no me puso en ése en vez de ponerme en éste?" Desde luego, todos los que él puso en este universo harían la misma pregunta. (Más aun, este universo o esa persona pueden estar estructurados de tal manera que la persona sólo puede existir en este universo u otros similares.)

En esta versión hay un ser divino bondadoso que crea mundos de valor positivo neto, y nuestro mundo, aunque contiene cierto mal, es uno de ellos. Es mejor que nuestro mundo exista y no que no exista, y la respuesta a la pregunta de por qué un Dios bueno no lo hizo mejor es que también hizo un mundo mejor. Creó todos los mundos buenos posibles, no sólo el mejor de los mundos posibles (como pensaba Leibniz), no sólo un mundo. Creó una multitud de mundos (buenos) posibles. En verdad, si creó una cantidad infinita, tal vez ésta sea su camino hacia la creación de valor infinito. Pues aunque el valor de cada mundo creado es finito (y positivo) la suma infinita de esos valores finitos puede ser infinita.

Aunque esta teoría quizá sea más fácil de presentar a alguien que sufre el mal, no creo que atribuya a la deidad una conducta moralmente aceptable. ¿Acaso un mundo, por tener valor positivo neto, es automáticamente atinado y es moralmente permisible crearlo? Examinemos cómo se aplica el principio comparable a la creación de hijos. Supongamos que hubiera una pareja que no deseara tener un hijo, pero que juzgara conveniente tener un criado en la casa. Ambos piensan: "No crearíamos este hijo, pues estamos atareados con nuestra carrera y nuestros entretenimientos, pero si tuviéramos el hijo y lo mantuviéramos semiesclavizado para servirnos, aun entonces su existencia sería de valor positivo neto. Nadie podría criticarnos por darle la existencia, pues estaría en mejor situación vivo, aun de esa manera, que sin existir. Así que está bien tener ese hijo y mantenerlo como criado. Sólo seguimos la política de crear algo mientras su existencia sea más valiosa que su no existencia".

Pero obviamente no es correcto que la pareja tenga el hijo de ese modo. Al margen de la explicación que demos de por qué no, no pueden traer un hijo a semejante existencia y luego eludir las críticas diciendo: "Pero de lo contrario no lo habríamos hecho existir. Su existencia tiene valor positivo neto. ¿De qué se queja?" Una vez que el niño existe, tiene cierto rango moral. Los demás, incluidos los padres, no pueden tratarlos de cualquier modo que consideren compatible con el hecho de que su existencia sea positiva.

Las elecciones que afectan el tamaño de las poblaciones futuras suscitan estos interrogantes de manera particularmente aguda. Y los teóricos

morales tienen dificultades para delinear los principios morales correctos a aplicar.* Aunque cada persona de la creciente población de la India piense que su vida es mejor que no existir, creemos que sería mejor que la población fuera menor, con menos personas viviendo mejor. No pensamos que la cantidad total de felicidad se maximizaría si eso involucrara continuar añadiendo cantidades masivas de personas que son apenas positivamente felices o apenas están mejor con la existencia que con la no existencia. Eso reduciría demasiado la felicidad promedio. Pero tampoco consideramos que una situación es deseable sólo porque la felicidad promedio está en su máximo. Eso podría darse con que sólo existieran una o dos personas, personas extremadamente felices.

Los problemas de introducir nuevas personas en el mundo guardan paralelismos con los problemas (enfrentados por una deidad) de crear nuevos universos. La pregunta "¿Cuán bueno debe ser un universo para que valga la pena crearlo?" es paralela a la pregunta "¿Cómo debe ser la vida de una persona para que antes pensemos que sería mejor que existiera?" (La pregunta es diferente después, sin embargo; no diremos de cada persona que escapa a los alcances de la primera respuesta que sería mejor que esa persona no estuviera aquí.)

Los tópicos son diferentes, pues uno implica personas pensando en crear nuevas personas, y el otro un ser divino pensando en crear universos, pero los problemas tienen una estructura similar. Es muy difícil imaginar cuáles son los principios morales apropiados para tales situaciones. Pero parece que el siguiente *no* es un principio aceptable: siempre es moralmente permisible crear algo cuando su existencia es de valor positivo neto. Así que no podemos resolver el problema del mal diciendo que Dios creó todos los universos de valor positivo neto, y el nuestro, aunque contenga mucho mal, es uno de ellos.

Empero, quizá sería aceptable crear universos que posean un valor neto mayor que cierta cantidad significativamente grande. No basta con que el valor neto de un universo sea mayor que cero; también debería ser de un nivel sustancial por encima de cero. Es difícil saber exactamente cuál es la cantidad límite. Pero quizá nuestro universo satisfaga esta condición más perentoria y tenga un puntaje por encima de la cantidad límite.

Cuando no sabemos bien qué principios deberían regir las opciones acerca de las cifras demográficas, ¿podemos hacer filosofía moral volcándonos a la teología? Para hallar la política demográfica correcta, ¿deberíamos formular un principio moral general tal que si Dios lo siguiera al crear universos habría creado éste? ¿Podemos verificar un principio moral para una esfera estructuralmente paralela viendo si es un principio que Dios habría respetado al crear nuestro mundo? Eso daría a la religión un papel en la teoría ética, basada en la premisa religiosa de que Dios actuó aceptablemente al crear este universo. Luego se podría verificar una teoría ética según haya

* Véase Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, parte IV.

tenido esta consecuencia, y sólo las que aprobaran ese examen se podrían usar para decidir otras cuestiones morales.

¿Podemos resolver el problema del mal, pues, diciendo que Dios creó todos los mundos posibles de muy significativo valor positivo neto, y que el nuestro es uno de ellos? (¿Por qué no creó uno mejor? Pues también lo creó.) Creo que sería difícil decir esto a la gente que padece sufrimiento. ("Este mundo es uno de los tantos que Dios creó. No te quejes de que no haya creado uno mejor, pues sí lo creó. Creó muchos mundos mejores, y también algunos peores. Tú y tu sufrimiento están en alguna parte intermedia.") También podríamos considerar la perspectiva de que Dios crea no todos los mundos cuyo valor está por encima de cierto umbral, sino todos los mundos cuya realidad está por encima de dicho umbral. Desde luego, eso podría dejar mayor espacio para el mal, pero no queda claro si Dios sería objeto adecuado de nuestra adoración.

Aquí se podrían usar otras distinciones éticas para adquirir cierto margen de maniobra: está la distinción entre hacer algo y dejarlo ocurrir (o no impedirlo); y la distinción entre tratar de maximizar el mejor resultado final y sólo seguir ciertas restricciones morales. Alguien podría decir que Dios no está obligado a maximizar y crear el mejor de los mundos posibles o el mejor universo para nosotros; mientras él no haga nada terrible, y se abstenga de diversas cosas, queda exento de culpa moral, aunque permita que ciertas cosas malas ocurran. Sin embargo, la distinción entre hacer que algo malo ocurra y simplemente dejarlo ocurrir no es tan clara cuando está involucrado el creador de todo el universo.

¿Qué criterios debe seguir, pues, una respuesta satisfactoria al problema del mal? Primero, lo obvio es que debe reconciliar esos tres atributos de Dios —omnisciencia, omnipotencia y bondad— con la existencia del mal en el mundo. Una respuesta tiene que lograr que esas cosas congenien intelectualmente.

Segundo, la respuesta tiene que ser algo que podamos decir a alguien que padece sufrimientos, o que tiene un ser querido que sufre, o que ha experimentado y conoce el sufrimiento del mundo.

Me siento menos seguro acerca del tercer criterio, que implica una especulación psicológica. Me parece que no hallaremos una explicación religiosa satisfactoria a menos que algo análogo nos sirviera también para responder a la pregunta más personal de por qué nuestros padres, que otrora nos parecían omnipotentes, no fueron mejores para nosotros, o incluso perfectos. (No estoy afirmando que las creencias religiosas sean simplemente la vida familiar proyectada en gran tamaño.) Creo que buscamos una respuesta que también sea satisfactoria en ese nivel.

Cuarto —y aquí me inspiro en la tradición cabalista— la explicación del mal no debería dejar intacto al ser divino. No basta con decir que está actuando alegremente, haciendo lo que es mejor (maximizando una función buena, creando el mejor de los mundos posibles, dándonos libre albedrío o lo que fuere), y ocurre que una consecuencia de hacer lo mejor es que las cosas a veces se ponen difíciles aquí abajo. Dios no puede proceder con jovial

irresponsabilidad. Para que una explicación sea satisfactoria, al menos en lo concerniente a los males traumáticos que ocurren, de algún modo tiene que señalar ese fallo reflejado en el reino divino.

La explicación de Leibniz, según la cual Dios crea el mejor de los mundos posibles, no satisface esta condición, ni esas ingeniosas modificaciones donde Dios crea no sólo un universo sino todos los universos suficientemente buenos, éste incluido (con lo cual se responde airoso a la pregunta de por qué no creó uno mejor: también lo hizo). Estas teorías dejan al ser divino demasiado lejos de nuestro trance y nuestra situación.

Quinto, una explicación satisfactoria debe hablar de un ser divino digno de adoración, un ser divino que justifique una religión. La teoría de Plotino, según la cual este reino es una esfera inferior emanada por un Dios que ni siquiera sabe de ella, no cumple con este requisito.) No puede ser sólo una teoría metafísica distante. No sólo Dios no debe estar distanciado de lo que ocurre aquí, sino que la explicación debe dejarnos apegados a Dios de ciertas maneras, no simplemente creados por él. Las "relaciones objetales" tienen que funcionar bien en ambas direcciones.

El Holocausto nos presenta otra condición para una respuesta al problema del mal. Teóricamente, cada mal, por ligero que sea —el sufrimiento de un niño— suscita la pregunta teológica de por qué un Dios todopoderoso, onnisapiente y bueno lo permite. Sin embargo, aunque el problema intelectual es el mismo cuando el mal tiene la magnitud traumática del Holocausto, el problema emocional no lo es. Se trata de un problema especial.

Más aun, se trata específicamente de un problema de la tradición judaica, que sostiene que el pueblo judío mantiene un relación especial con el ser divino. No basta con que la teología judía ofrezca alguna historia o explicación que reconcilie a un ser divino con la existencia del mal; este mal particularmente calamitoso para el pueblo judío debe congeniar con una imagen religiosa. Algunos se han preguntado si la creación del Estado de Israel, tan cercana después en el tiempo, no redimiría todo, pero (aunque no es fácil hablar de estos asuntos) no parece una respuesta aceptable, ni lo ha parecido para los sobrevivientes del Holocausto que viven en Israel.

Creo que la teología judía del futuro tendrá que hacer con el Holocausto lo que la Cábala hizo con la Expulsión de España, donde la situación del *Shechinah* en exilio reflejaba y era reflejada por la situación del pueblo judío.

El Holocausto constituye una especie de grieta en el universo. Esto se debe reflejar en una grieta en la vida o la esfera divina. También allí debe haber un trauma. Dios no queda intacto.

Podemos mencionar tres posibilidades, las cuales, aunque no del todo satisfactorias, comienzan a tener el sabor de la clase de explicación que se requiere. Como el Holocausto casi terminó con la existencia del pueblo judío, una visión teológica podría sostener que se corresponde con un acontecimiento de esa magnitud en Dios, con algo que casi terminó con la existencia divina. Por ejemplo —y no pretendo decir algo ofensivo— un intento de autodestrucción por parte de Dios.

¿Por qué pudo ocurrir semejante cosa? ¿Pudo ocurrir? ¿Pudo el ser divino optar por finalizar su propia existencia? ¿Tiene poder para hacerlo? En la literatura filosófica hay una pregunta algo tramposa conocida como la paradoja de la omnipotencia: ¿podría Dios crear una piedra tan pesada que Dios no pudiera levantarla? Si Dios no pudiera crear esa piedra, entonces hay algo que no puede hacer, así que Dios no es omnipotente. Si Dios pudiera crear esa piedra, entonces hay algo que Dios no puede hacer, es decir, levantarla. En cualquiera de ambos casos, parece que Dios no es omnipotente. Como el problema es tramposo, no me detendré a investigar los intentos que se han hecho de resolverlo.

No está muy claro si un ser divino podría poner fin a sus poderes omnipotentes. (No me propongo llegar a la precipitada conclusión —como en la paradoja de la omnipotencia— de que si no puede hacerlo no es omnipotente.) En cuanto a los rasgos que creemos que Dios tiene, ¿podría Dios dejar de tenerlos? ¿Podría Dios dejar de ser omnipotente? ¿Podría Dios dejar de existir, si así lo escogiera? No sólo la respuesta no nos resulta clara, sino que tal vez no esté clara para el ser divino. No nos limitemos a definir al ser divino como omnisciente; podría haber ciertos factores que él no conozca acerca de los límites de sus propios poderes en ese nivel. Si puede terminar o no su existencia podría ser lo último que no conociera acerca de sí mismo. Podría ser algo, empero, que tuviera que saber, o intentar, para realizar alguna otra tarea.

El intento divino de finalizar la propia existencia, pues, no queda excluido por el mismo concepto de Dios, y tiene el orden de magnitud correspondiente a una grieta sin parangón en nuestro universo. Pero esta teoría, aunque tiene la magnitud atinada, resulta inadecuada. Si el intento autodestructivo de Dios es un experimento, realizado por curiosidad intelectual acerca de sus límites posibles, el acontecimiento así motivado, por decisivo que sea, no es adecuado para ser paralelo del Holocausto, que el pueblo judío afrontó involuntariamente. Tal vez algún otro motivo egodistónico podría inducir a Dios a intentar la autodestrucción, pero no tengo nada apropiado para sugerir.

He aquí un segundo intento, también inadecuado. Dios, según se lo concibe tradicionalmente, tiene poder infinito para hacer cualquier cosa que escoja; es omnisciente y así conoce cada hecho que hay y cada hecho que habrá. Pero aunque Dios posee conocimiento infinito de todas las verdades, quizá no posea sabiduría infinita. La sabiduría es otra clase de cosa, y no es igual que el conocimiento (común). Pensemos en las situaciones donde la gente dice: "Si no has estado en una guerra, no sabes cómo es". Puedes leer sobre ello, puedes ver películas, te lo pueden describir, pero todavía hay algo que no sabes. Hay un conocimiento que no tienes, conocimiento experiencial, aquello que la tradición filosófica a veces denomina "conocimiento por contacto".

¿Hay algunas cosas que Dios sólo puede conocer padeciéndolas él mismo (o ella misma) o experimentando lo que padecen sus creaciones? La sabiduría, sostenían los griegos, sólo se alcanza padeciendo ciertas expe-

riencias de sufrimiento. ¿Un ser divino necesitaría ganar la sabiduría de modo similar? Al ganar esta experiencia, Dios no quedaría intacto; los sufrimientos que la gente experimenta aquí afectarían de alguna manera al ser divino. Él sufre estas experiencias para obtener un conocimiento que no obtendría de otra manera, un conocimiento que podría necesitar para alguna otra tarea importante. ¿Un ser divino es imperfecto si no comienza con sabiduría plena? Quizá sea mejor que un ser divino gane sabiduría en vez de comenzar plenamente con ella; quizá sea mejor que gane la sabiduría, en cierto modo.

Un tercer enfoque sostendría que Dios creó (no al hombre sino) el mundo a su propia imagen como representación material de sí mismo, quizá como acto de autoexpresión. (¿Es todo el mundo material una representación de las emociones del ser divino? ¿Vivimos en la vida emocional de Dios y formamos parte de ella?) Sin que se reduzca su bondad, Dios podría tener partes subsidiarias cuya tendencia va contra el todo pero que están bien controladas, así como los hombres buenos controlan pasiones o deseos inconscientes que no se expresan o sólo se expresan de modos aceptables. ¿Cuál será pues el carácter de un universo creado a esta imagen de Dios? Este vasto universo contendrá pequeñas partes disonantes que no le impidan ser excelente en general. Dios no intenta, en esta tercera visión, crear el mundo más perfecto posible sino crear un mundo a su propia imagen. (O quizá crea muchos mundos así, representaciones de sí mismo diversamente aptas.) Aunque las pequeñas partes que Dios mantiene bajo control no lo vuelven imperfecto, su representación en este universo constituye aquí una imperfección (moral). Este universo no es una semejanza perfecta; es sólo una imagen posible de Dios, la cual captura muchos aspectos relevantes pero no todos. El proceso que hace de nuestro universo una representación de Dios no preserva la perfección. (No obstante, podemos sentirnos exaltados por contribuir a una representación de Dios, ser una pincelada en el retrato, una vocal en su nombre.)

Esta tercera visión logra correlacionar el reino divino con el mal. Sin embargo, la correlación quizá no sea suficientemente perturbadora. Parece que una solución satisfactoria al problema del mal debe situarnos en un universo donde la imagen del mapa representacional preserve (pero no aumente) la perturbación. Más aun, lo que se debe preservar es *nuestro* grado de perturbación: el universo en cuanto totalidad quizá no esté terriblemente perturbado por el mal que lo habita. (A estas alturas, sin embargo, ¿nuestra exigencia de una solución satisfactoria al problema del mal no se ha vuelto demasiado antropocéntrica?)

Estas tres posibilidades —autodestrucción, sabiduría y creación del mundo a imagen de Dios— no son teorías satisfactorias acerca de la vida interior y la motivación del ser divino. El concepto de Dios, como hemos visto, no se restringe al de ser más perfecto posible. Antes formulábamos el concepto así: el ser existente más perfecto, muy superior al siguiente ser más perfecto, que también guarda una significativa relación con este mundo (como la de ser su creador). Una definición ligeramente diferente reem-

plazaría la noción de "más perfecto" por "más real". Dios sería entonces el ser existente más real, cuya realidad supera de lejos la del próximo ser más real, que guarda una relación muy significativa con este mundo, etcétera. Los aparentes defectos en la perfección o bondad de Dios podrían contribuir a su mayor realidad general. En todo caso, la próxima tarea de la teología (especialmente de una teología judía) es atreverse a especular, como lo hicieron los cabalistas, acerca de la existencia interior de un ser divino. Se necesita una teoría audaz para introducir los problemas relacionados con el mal en las honduras de la esfera o la naturaleza divina, la cual no sólo quedaría profundamente afectada, sino que quizá resultara maligna en sí misma.

El Holocausto

El asesinato de dos tercios de la población judía durante la Segunda Guerra Mundial, como parte del resuelto intento de aniquilarla por completo —hoy conocido como el Holocausto—, es un acontecimiento tan aplastante que aún no logramos captar su plena significación. Incluso es difícil realizar una crónica de lo ocurrido —el conocimiento de buena parte del sufrimiento y la bestial crueldad ha desaparecido junto con las víctimas— y la simple lectura de los detalles nos obnubila: la saña de los verdugos alemanes en sus continuos aporreos, el encierro forzado de la gente en sinagogas que luego eran incendiadas para quemarlas vivas, rociar con gasolina a hombres con mantos de oración y luego quemarlos, aplastar cerebros de niños contra los paredes mientras se obligaba a los padres a mirar, los llamados “experimentos médicos”, ametrallar a la gente haciéndola caer en tumbas que ella misma había cavado, arrancar la barba a los ancianos, burlarse de las personas mientras se les infligían horrores, el inexorable e implacable proceso organizado que procuraba destruir a cada judío mientras lo degradaba totalmente, las mentiras sobre la recolonización en el Este con el propósito de mantener alguna esperanza y parcial cooperación, llamar *Himmelfahrstrasse*, la calle del cielo, a la calle que iba desde la estación ferroviaria de Treblinka hasta las cámaras de gas, por donde los judíos debían marchar desnudos... la lista es interminable, y es imposible hallar uno o varios acontecimientos que cifren y simbolizen todo lo que ocurrió.*

¿Cómo comprender estos acontecimientos? Los científicos sociales y los historiadores pueden tratar de rastrear las causas, de averiguar cómo un país que ocupaba la cima de la civilización occidental —la patria, como todos dicen, de Goethe, Kant y Beethoven— pudo escoger un pueblo para el

* Luego está la participación y colaboración activa de otros —polacos, ucranianos, rumanos, etcétera— que satisficieron su propio odio asesino por los judíos, cooperando para juntarlos y apropiándose alegremente de propiedades y hogares judíos abandonados (a pesar de que ellos mismos estaban destinados a ser sirvientes de los alemanes, como trabajadores explotados y dóciles); y está la conducta de quienes fueron testigos a sabiendas y a veces con aprobación, o que impidieron el escape de las víctimas: los británicos, por ejemplo, al forzar a volver a Alemania a barcos con gente que huía a Palestina, y al urgir a otros países a hacer lo mismo; los miembros del Departamento de Estado y el Departamento de Guerra de los Estados Unidos, que obstaculizaron el rescate de judíos europeos, impidieron su inmigración, y se resistieron a bombardear las cámaras de gas de Auschwitz y las vías ferroviarias que iban hacia allí.

exterminio y concentrarse en esta tarea con semejante ferocidad, pudo consentir que lo dirigiera un hombre con odios tan purulentos y expresados tan abiertamente. Otros fenómenos se verán ahora inevitablemente bajo esta luz, como el antisemitismo anterior o los sentimientos de superioridad racial en cualquier cultura. Y podemos ver otras consecuencias: la merma de judíos en Europa oriental y central, la creación de armas nucleares; también podemos rastrear desalentadoras consecuencias en nuestra evaluación actual de la civilización occidental y la línea de la esperanza, desde Grecia, el Renacimiento y la Ilustración hasta hace muy poco.

El Holocausto es algo a lo que debemos responder de un modo significativo. Aún ignoramos la respuesta adecuada: ¿recordarlo, sufrir su constante acechanza, trabajar para impedir que se repita, un mar de lágrimas?

La significación del Holocausto es más aplastante de lo que estos rastros pueden averiguar y estas respuestas pueden abarcar. Creo que el Holocausto es un acontecimiento semejante a la Caída tal como la concebía el cristianismo tradicional, algo que altera radical y drásticamente la situación y el rango de la humanidad. No creo personalmente en ese acontecimiento edénico después del cual el hombre ha nacido en pecado original, pero algo semejante ha sucedido ahora. La humanidad ha caído.

No pretendo comprender plenamente la significación de esto, pero creo que aquí hay una parte: ahora no sería una tragedia *especial* si la humanidad finalizara, si la especie humana fuera destruida en una guerra atómica o la Tierra atravesara una nube que impidiera a la especie seguir reproduciéndose. No quiero decir que la humanidad merezca esto. Tal acontecimiento implicaría una multitud de tragedias y sufrimientos individuales, dolor y pérdida de vidas, la pérdida de la continuidad y significación que brindan los hijos, así que sería erróneo y monstruoso que alguien lo produjera. Quiero decir que antes habría constituido una tragedia *adicional*, una tragedia allende las personas involucradas, si la historia y la especie humanas hubieran finalizado, pero ahora que esa historia y esa especie están manchadas, su pérdida no sería especial al margen de los padecimientos individuales. La humanidad ha perdido su derecho a continuar.

¿Por qué decir que se necesitó el Holocausto para producir esta situación, cuando sabemos lo que una civilización occidental desarrollada ya había enfrentado: esclavitud y tráfico de esclavos, belgas en el Congo, argentinos exterminando su población indígena, norteamericanos diezmando y traicionando a la suya, países europeos destruyendo vidas en la Primera Guerra Mundial, por no mencionar el resto de las historias monstruosas del mundo. No tiene caso comparar crueldades y desastres. (China, Rusia, Camboya, Armenia, Tibet... ¿este siglo será conocido como la era de la atrocidad?) Tal vez lo que ocurrió fue que el Holocausto selló la situación, y le dio una claridad patente.

Pero el Holocausto habría bastado por sí mismo. Como un pariente que avergüenza a una familia, los alemanes, nuestros parientes humanos, nos han avergonzado a todos. Han arruinado nuestra reputación, no como individuos, sino que han arruinado la reputación de la familia humana.

Aunque no todos somos responsables por lo que hicieron quienes actuaron y los respaldaron, todos estamos manchados.

Imaginemos a seres de otra galaxia mirando nuestra historia. Creo que no les parecería inapropiado que esa historia llegara a su fin, que la especie que vive esa historia finalizara, destruyéndose en una guerra nuclear u otra calamidad. Estos observadores verían las tragedias individuales, pero no verían —a mi entender— una tragedia en la finalización de la especie. La especie que ha cometido eso ha perdido la dignidad. Repito, no es que la especie merezca ser destruida; simplemente ya no merece no serlo. La humanidad se ha desacralizado. Si un ser de otra galaxia leyera nuestra historia, con todo lo que contiene, y esa historia luego finalizara en destrucción, ¿eso no llevaría la narración a un cierre satisfactorio, como un acorde final?

El Holocausto, dije antes, constituye un problema especial para la teología judía que procura entender los actos de Dios, pero creo que también afecta radicalmente la teología cristiana. No me refiero al examen de la responsabilidad del cristianismo en las enseñanzas antijudías impartidas a través de los siglos, ni al papel de sus instituciones durante el Holocausto, ni siquiera el hecho de que no logró crear una civilización donde no ocurriese el Holocausto. Quiero decir que la situación teológica misma se ha transformado.

La teología cristiana sostiene que hay dos transformaciones cruciales en la situación de la humanidad, primero la Caída y luego la crucifixión y resurrección de Cristo, que redimió a la humanidad y le brindó una ruta para salir de su estado caído. La situación o posibilidad alterada que presuntamente debían traer la crucifixión y la resurrección ahora han cambiado; el Holocausto ha cerrado la puerta que abrió Cristo. (Yo no soy cristiano, pero eso no me impide ver —quizá con mayor claridad— cuáles son las implicaciones más profundas para el cristianismo.) El Holocausto es una tercera transformación crucial. Aún permanecen las enseñanzas éticas y el ejemplo de vida de Jesús antes del final, pero ya no opera el mensaje salvífico de Cristo. En este sentido, la era cristiana ha terminado.

Se podría pensar que lo que Cristo cumplió según la teología cristiana, lo cumplió de una vez por todas, para siempre. Murió por todos nuestros pecados, pasados y futuros, grandes y pequeños. Pero no creo que por ése. Recordemos la visión teológica de que al dar a la gente libre albedrío Dios intencionalmente limita su omnisciencia, de modo que ya no supervisa cómo elegirá la gente. Tal vez, al enviar a su único hijo para redimir a la humanidad, no tenía en mente que la humanidad necesitara redimirse de algo como el Holocausto. En todo caso, sean cuales fueren los sufrimientos de Jesús, o de Dios padre al observarlos, creo que la teología cristiana necesita sostener que no bastarían para redimir a la humanidad ante el Holocausto. Mejor dicho, sea cual fuere la actual situación de los individuos uno por uno, el Holocausto ha creado una situación radicalmente nueva para la humanidad toda, una situación que el sacrificio de Jesús no podría ni estaba destinado a curar. La especie humana ahora está desantificada; si ahora fuera liquidada u obliterada, su fin ya no constituiría una tragedia especial.

¿La humanidad está reducida para siempre a esta situación desantificada? ¿Hay algo que podamos hacer con nuestra conducta a través del tiempo, de modo que nuevamente fuera una tragedia especial si nuestra especie pereciera o fuera destruida? ¿Podemos redimirnos? Ningún “segundo advenimiento” podría alterar nuestra situación, no si fuera algo parecido a una función repetida. Sólo la acción humana podría redimirnos, si algo puede. ¿Pero hay algo que pueda?

¿Siglos de bondad apacible y colectiva servirían, si fueran precedidos por un arrepentimiento conjunto por lo que ha contenido nuestra historia? ¿Tal vez debemos ayudar a generar *otra* especie mejor y allanarle el camino? ¿Sólo podemos reconquistar el merecimiento de continuar haciéndonos a un lado?

Tal vez necesitamos alterar nuestra naturaleza, transformándonos en seres infelices que sufran cuando otros sufren, o al menos en seres que sufran cuando infligimos sufrimiento a otros o les hacemos sufrir, o cuando somos testigos que consienten que se inflija sufrimiento. Este último cambio, ocurriera como ocurriese, al menos reduciría grandemente la cantidad de sufrimiento que infligen los humanos. Pero hay tanto sufrimiento en el mundo que si fuéramos infelices cuando otros sufrieran por cualquier razón tendríamos que ser infelices todo el tiempo; y si fuéramos infelices siempre que algunas personas infligieran sufrimiento a otras, a menos que toda la gente fuera cambiada de este modo, la infelicidad sería nuestra suerte constante. ¿O sólo deberíamos ser infelices cuando otros infligieran sufrimiento masivo, y cuando nosotros mismos infligiéramos cualquier sufrimiento? Pero si otros acontecimientos, tales como el antisemitismo anterior o posterior, o las afirmaciones de superioridad racial de cualquier grupo, ahora se deben ver a través del prisma del Holocausto, entonces —tan vasto, intenso y variado fue el sufrimiento infligido y padecido entonces— ¿no debería ser todo sufrimiento humano en cualquier parte ser visto y *sentido* como parte de ese Holocausto?

Quizá sólo podamos redimir a la especie sufriendo nosotros cuando se inflige un sufrimiento, o incluso cuando es sentido. Antes, quizá, podíamos estar más aislados; ahora eso no basta. La doctrina cristiana ha sostenido que Jesús tomó el sufrimiento de la humanidad sobre sí mismo, redimiéndolo, y aunque se decía a otros que imitaran a Cristo, no se esperaba que tomaran análogamente el sufrimiento con un efecto de redención. Si la era cristiana ha terminado, ha sido reemplazada por una en la cual cada quien tendrá que cargar con el sufrimiento de la humanidad sobre sí mismo. Ahora la humanidad debe hacer por sí misma lo que Jesús presuntamente hizo por nosotros antes del Holocausto.

Aquí podría franquearse la grieta entre judaísmo y cristianismo. Lo que Cristo pudo haber logrado una vez —judíos y cristianos podrían estar de acuerdo— ya no tiene validez; vivimos en un estado de irredención. El status de la especie humana sólo puede ser redimido, si es que puede, sólo si ahora (casi) todos toman el sufrimiento de otros sobre sí mismos. Los cristianos podrían pensar que es una nueva era que continúa y encarna más

verdaderamente el mensaje cristiano; los judíos podrían ver que otros ahora lloran de veras por un sufrimiento tan aplastante y monstruoso que cada cual debe ser diferente. El Holocausto ha renovado el problema de la redención, excepto que ahora la redención debe venir de nosotros mismos, la humanidad entera, y el resultado es incierto.

Alguien podría pensar que en vez de tomar sobre sí el sufrimiento de otros, preferiría dejar sin redención a la humanidad como especie, permitiendo que no haya tragedia si la especie humana terminara. Incluso podría pensar que esto sería mejor, pues estos pensamientos sobre el fin de la humanidad son, a fin de cuentas, abstractos e involucran sólo una tragedia hipotética, mientras que si todos tomamos el sufrimiento de la humanidad sobre nosotros mismos, ello implica muchos acontecimientos adicionales de sufrimiento real. Si ése fuera el único modo de redención para la humanidad, ¿no sería mejor dejarla irredenta? ¿Cuánta tragedia significa que el fin de la humanidad no sea una nueva tragedia? ¿Y no es una tragedia con la cual podemos aprender a convivir?

Pero formar parte de un proyecto humano que valga la pena continuar puede no ser una parte trivial de nuestras vidas y el significado que les atribuimos. Contra ese trasfondo, dado por sentado hasta ahora, muchas actividades hallaban sentido o significación y muchas otras hallaban un sitio donde ser. No podemos disolver o rasgar ese contexto pero dejar todo lo demás como estaba.

He perfilado aquí una interpretación del Holocausto que le otorga un peso proporcional, pero no querría excluir otras interpretaciones ni insistir en ésta contra viento y marea. La plena significación y las implicaciones de ese trauma —tan reciente— superan la comprensión de una sola persona; por cierto superan la mía.

El Holocausto es un cataclismo masivo que distorsiona todo lo que hay alrededor. Los físicos hablan de las masas gravitatorias como distorsiones de la geometría pareja del espacio físico circundante; cuanto mayor sea la masa, mayor será la distorsión. El Holocausto es una distorsión masiva y continua del espacio humano. Sus vórtices y deformaciones se extenderán a gran distancia. Hitler también constituía una fuerza que distorsionó la vida de quienes le rodeaban: sus seguidores, sus víctimas y quienes tuvieron que derrotarlo. El vórtice que creó no ha desaparecido. Tal vez cada mal de cierta magnitud constituya una distorsión del espacio humano. Se ha requerido un cataclismo para que lo notemos.

La iluminación

A la pregunta de cuál es la más alta meta de la existencia humana, varias tradiciones orientales responden la *iluminación*. Estas tradiciones difieren en la definición de esta meta (y en el término que usan, *nirvana*, *satori* o *moksha*) pero todas sostienen que posee una estructura cuádruple. Implica una experiencia, un contacto con una realidad más profunda, una nueva comprensión del sí-mismo y también una transformación de él.

Los que describen la experiencia de la iluminación advierten que esas descripciones son inadecuadas. Se dice que la experiencia (o experiencias, pues no debemos entender que todos tienen la misma) es jubilosa, infinita, ilimitada, extática, rebosante de energía, pura, brillante y extremadamente poderosa. Más aun, constituye una experiencia *de* algo, una experiencia que revela la naturaleza de una realidad más profunda. Esta realidad puede ser externa, una sustancia pura e infinita que constituye el universo; puede ser la naturaleza más profunda del sí-mismo; o, en el caso de la tradición Vedanta, que sostiene que la realidad más profunda, *Brahman*, es idéntica al sí-mismo más profundo, *atman*, la realidad puede ser ambas cosas. Esta experiencia parece revelar que la realidad es muy diferente de su apariencia común. Si la experiencia no se desecha como totalmente ilusoria —algo que detestan a hacer quienes la tienen, en parte por sus otras cualidades, en parte por su fuerza reveladora—, presenta a sus proponentes un problema formidable: explicar por qué la realidad no se les manifestó antes tal como era. Esta tarea de la explicación teórica origina teorías e hipótesis particulares acerca del mundo común no arraigado en la autoridad de la experiencia misma, tales como que es ilusión, sueño, creación ficticia, etcétera.

El hecho de que la experiencia de la iluminación parezca revelar una realidad más profunda no garantiza que dicha realidad exista independientemente de la experiencia y revele en dicha experiencia su carácter. Rara vez las experiencias son repetibles o reproducibles con exactitud, aun para la persona que las ha tenido, así que esta ruta para demostrar su validez objetiva está cerrada. Algunos procedimientos, sin embargo, vuelven más probables estas experiencias inusitadas y reveladoras, entre ellas la meditación, la respiración yogi, etcétera. Algunas personas entienden que estos procedimientos generan ilusiones, mientras que otras entienden que levantan el velo de la realidad. Parecería que deberíamos desconfiar de estos procedimientos, y de la validez de las inusitadas experiencias que a veces generan,

por razones evolutivas. Los organismos cuyo estado de conciencia se adaptaba mal a la realidad lograron dejar pocos descendientes o ninguno, así que nuestro estado común de conciencia, no el inusitado, está bien adaptado para decir cómo son las cosas. Sin embargo, el argumento evolutivo a lo sumo nos permite llegar a la conclusión de que nuestros estados de conciencia comunes están razonablemente adaptados para detectar rasgos de la realidad que son relevantes para nuestra supervivencia como organismos hasta la edad de la crianza de hijos. Estos son los rasgos físicos habituales de mover objetos físicos macroscópicos de tamaño medio. Si hubiera una realidad espiritual más profunda, pero conocer su naturaleza fuera irrelevante para nuestra supervivencia y reproducción física, que es todo lo que "interesa" a la evolución, entonces no habría selección evolutiva para estados de conciencia que pudieran conocer dicha realidad ni conectarse con ella. Así que el hecho de que nuestra conciencia común no revele esta realidad más profunda no vale como argumento contra ella.

¿Pero las experiencias inusitadas y extraordinarias que tiene y describe la gente constituyen un argumento a favor de esta realidad más profunda? Ello depende de la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué experiencias tendría la gente —qué experiencias esperaría usted que tuviera— al hacer cosas tales como respiración y meditación yoga, si no hubiera realidad más profunda? Si no hubiera realidad más profunda, sólo la realidad cotidiana, ¿qué experimentaría esa gente? Si experimentara la misma cosa —experiencias de (o de ser) una sustancia pura infinita, etcétera—, entonces tener esas experiencias no demuestra que una realidad más profunda sea así. Si tuvieran las mismas experiencias (haciendo esas cosas) al margen de cómo sean las cosas, entonces las experiencias no pueden demostrar cómo son las cosas. Y hay alguna razón para pensar que podría haber las mismas experiencias, aun en ausencia de una realidad extraordinaria. Pues cuando la gente apacigua sus pensamientos, sin permitir que ninguna idea, concepto o imagen entre en la conciencia, sin concentrarse en nada, ¿no cabe esperar que tenga una experiencia que aparente no tener límites? A fin de cuentas, todo lo que podría darle límites, contorno o diferenciación ha sido eliminado o suprimido. Para saber cuánto crédito debemos dar a las experiencias extraordinarias, nosotros —y quienes tienen estas experiencias— necesitamos saber cuál es la alternativa, es decir, qué experiencias deberíamos esperar si la realidad *no* es profunda sino como la mayoría de la gente piensa que es. Como aún nadie ha definido esta base alternativa, es difícil saber qué creer a partir de lo dicho acerca de las experiencias extraordinarias de iluminación.

La realidad que parece revelar esta experiencia iluminadora se siente como la realidad más profunda, no simplemente una realidad más profunda de la que se experimenta normalmente. Es difícil ver cómo el carácter de la experiencia puede garantizar su profundidad última, sin embargo. ¿No podría otro nivel oculto de carácter asombrosamente diferente subyacer al nivel que se experimenta? Un maestro Zen mencionaba una experiencia de iluminación posterior y más profunda que excedía, trastocaba y arrojaba nueva luz sobre la primera; y Aurobindo, filósofo y místico indio del siglo

veinte, describía una experiencia del vacío vibrante —una experiencia que los budistas consideran la más profunda— y declaraba que a través de ella pudo alcanzar una experiencia más profunda (Vedanta) de una realidad consciente jubilosa, infinita y plena. Sin duda habrá sabios budistas que afirmen haber tenido ambas experiencias, con el orden invertido, la del vacío debajo de la de una realidad plena e infinita.

Sea o no la experiencia de iluminación una experiencia de la realidad *más* profunda, en parte por la intensa realidad (en el sentido especial de este término) de la experiencia misma, parece revelar una realidad extremadamente profunda. Esta realidad se experimenta como totalmente positiva o —quizás esto sea una inferencia— como dadora de un lugar y propósito redentores a lo que parece negativo en el universo. Los principios de realidad constituyen entonces una ruta hacia la realización más profunda del principio de la felicidad.

El sí-mismo se experimenta de otra manera, ya no envuelto en los componentes cotidianos de la conciencia ni totalmente constituido por ella. Se puede experimentar como testigo de la conciencia atemporal, una conciencia pura e infinita sin principio ni fin, un espejo y observador puro de lo que tiene delante, un vacío que no está separado del universo, un espacio infinito en vez de una entidad dentro del espacio, o idéntico con la realidad infinita y más profunda. En todo caso, los límites del sí-mismo se extienden o se disuelven.

Este carácter diferente del sí-mismo tal como se experimenta ha conducido a algunas teorías orientales a dificultades que yo considero innecesarias. Si el sí-mismo es muy diferente y tanto más maravilloso, ¿por qué no lo habíamos advertido previamente? Si es tan rico, ¿por qué no es listo? La explicación ofrecida por las doctrinas orientales es que la visión vulgar anterior es algo parecido a una ilusión o engaño; se generan teorías poco plausibles para explicar cómo surgió la ilusión (o por qué ha existido siempre), para explicar cómo algo tan maravilloso como el sí-mismo profundo (el *atman* o *purusha*) pudo sufrir semejante ilusión, y para explicar por qué, una vez conjurada, no regresará.

Estos teóricos harían mejor en proponer que el sí-mismo ha sido transformado; antes era limitado y ahora ya no lo es. (En cambio, procuran decir que *siempre* fue ilimitado pero antes cometió un error acerca de su propia naturaleza.) Más aun, podrían decir que otrora el sí-mismo no era idéntico a una sustancia pura e infinita (*brahman*) pero ahora ha logrado serlo.* Imaginemos las aguas de una corriente tributaria desembocando en un ancho y caudaloso río. Después de entrar, estas aguas forman parte de un caudaloso río; miramos hacia atrás y sólo vemos ese caudaloso río. (Apenas reparamos en el insignificante arroyo.) Las aguas ahora se han vuelto idénticas al río,

* Para una teoría que permita que la verdad de los enunciados sobre identidad varíe con el tiempo, véase David Lewis, "Survival and Identity", en Amelie Rorty (comp.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, págs. 17-40.

aunque antes no lo eran. El río siempre estuvo allá; esas aguas ahora son idénticas a él (en esta etapa temporal, corriente abajo), pero antes, corriente arriba, esas aguas sólo eran idénticas a un tributario, no al gran río. La identidad de las aguas depende del momento en que preguntemos. Si la identidad puede cambiar con el tiempo, se obvia la necesidad de una teoría de la ilusión. Así estos teóricos podrían sostener que el *brahman* existió siempre y el sí-mismo ahora es idéntico a él pero no lo era antes. (Ya no deben decir que antes el sí-mismo era idéntico al *brahman* pero trajinaba bajo la ilusión de que no lo era.) Se necesitaría, pues, una teoría de la transformación, una teoría de cómo un sí-mismo que no es idéntico con una sustancia pura e infinita en un tiempo puede volverse idéntico después, y esta teoría reemplaza la teoría de la ilusión.

No sólo la persona siente que su sí-mismo más profundo es muy diferente durante la experiencia de la iluminación, sino que a menudo esa persona se transforma como resultado de la experiencia. La experiencia iluminadora con una modalidad muy diferente de autoorganización la capacita también para afrontar de otro modo el mundo cotidiano, ahora menos enturbiado o distorsionado por los intereses de un sí-mismo limitado.

Una experiencia de iluminación puede inducir a la persona a ser menos egocéntrica por tres razones: primero, la experiencia del sí-mismo como menos delimitado, como una conciencia infinita y pura desde cuya perspectiva las preocupaciones comunes del yo pierden importancia; segundo, la experiencia de la realidad más profunda, desde cuya perspectiva las preocupaciones comunes del yo también son de poca monta; y tercero, y quizá más relevante, la experiencia de la iluminación misma, experimentada como de gran valor e importancia, que así deja otras preocupaciones del yo totalmente subordinadas a su propio valor y lugar central en la vida. Esa experiencia de iluminación es sentida como lo más real y valioso. Las personas que la tienen, pues, están poco dispuestas a supeditarla a otras cosas o a desechar su carácter revelador como plenamente ilusorio.

Las descripciones de estas personas —pienso especialmente en las anécdotas sobre maestros Zen y otros sabios orientales— los retratan como totalmente concentrados, lúcidos, seguros, confiados, nítidamente delineados, a menudo rompiendo patrones establecidos para proceder directamente hacia las metas. Saben qué buscan, su visión es diáfana y cristalina. Son tan reales como se puede ser.

La experiencia de la iluminación no sólo termina nuestra identificación con el sí-mismo en cuanto entidad delimitada y particular, sino que puede ser una experiencia de no ser una entidad sino un espacio. El eslogan existencialista proclamaba que la existencia precede a la esencia; cada persona es libre de escoger su propia esencia. La experiencia de la iluminación consiste en no ser ninguna cosa en particular; uno no pertenece necesariamente a ninguna clase natural. No hay que poseer ni escoger una esencia; pensar que se la tiene es un error. El tener una esencia o identidad

es para que haya ciertas propiedades que uno *necesariamente* posee, propiedades que uno *debe* poseer, y para que también haya pautas apropiadas que se invocan para entidades de esa clase. Un requisito previo para sentirse totalmente libre, pues, es no tener una identidad en este sentido; no es preciso que ningún rasgo se sostenga, ni que uno sea una clase de cosa.* ¿Esto se extiende a las nociones de "yo" y "sí-mismo"? ¿Ni siquiera ellas forman parte de la identidad sentida del ser iluminado? Si el problema del significado de la vida es creado por nuestros límites, e intentamos ganar significado al conectarnos con cosas que están allende esos límites, para trascenderlos, y si la experiencia de iluminación es la de no tener límites, sin que ninguna identidad particular imponga sus características y pautas necesarias, entonces resultará muy significativa. Más precisamente, resultará completamente (infinitamente) significativa, o trascenderá el tema mismo del significado, habiendo obliterado lo que es el trasfondo o presupuesto necesario para que se plantee la cuestión del significado, a saber, la existencia de límites.

¿Es asombrosa la seducción de la iluminación? La experiencia es muy real, supone un contacto con lo que parece ser la realidad más profunda, la persona se vuelve más real y completamente libre, y a esto debemos añadir un júbilo extático. Además, la persona llega a una visión nueva y más correcta de la realidad —suponiendo que la experiencia sea verídica— y deviene un análogo expresivo más adecuado de la realidad más profunda.† La iluminación, por seductora que resulte como fin, podría no ser una meta que se pueda perseguir directamente. Los medios y motivos para seguirla podrían fortalecer esas estructuras del sí-mismo que la iluminación procura transformar. Aunque no hubiera pasos a seguir, si la iluminación fuera el bien supremo sería importante ver nuestra vida en relación con eso.

Aunque muchos consideran que el propósito de la iluminación consiste en escapar a otro reino, dejando atrás el ciclo de renacimiento y sufrimiento, otros —Aurobindo entre ellos— consideran que transforma la existencia material. Parece involucrar cierto coste, empero, en el apego personal, en el amor y la amistad. "Tan deslumbrante es siquiera un atisbo de esta existencia suprema —declara Aurobindo— y tan absorbente su atracción

* Esto se podría vincular con los recientes ataques filosóficos contra la noción de necesidad emprendidos por W. V. Quine: "Necessary Truth", en su *The Ways of Paradox*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1976.

† ¿Y el bienestar psicológico? Es difícil saber qué ocurre con la iluminación, pero hay testimonios confiables de que maestros occidentales serios de meditación budista, gente experimentada y dedicada que se ha sometido a mucho entrenamiento y medita intensamente muchas horas por día, sufre continuas angustias o intentos de manipular y dominar a los demás; a veces buscan psicoterapia profesional. (Véase *Inquiring Mind*, Berkeley, California, vol. 5 Nº 1, verano de 1988.) Como estos maestros —loables por su franqueza y seriedad al dar este testimonio— no sostienen ser iluminados, según creo, no podemos extrapolar a partir de sus ejemplos, pero como los testimonios escritos sobre iluminación no hablan directamente de la cuestión del bienestar psicológico, se requiere cierta cautela al sacar conclusiones.

que, una vez que la vemos, creemos justificado abandonar todo lo demás para perseguirla.”*

Una interpretación plausible del Zen también ve la iluminación o *satori* como una particular visión de *este* mundo, por ende como una relación diferente con él, en vez de constituir un escape hacia otro reino. Los *koans* Zen no son preguntas disparatadas destinadas a lograr que veamos los límites del pensamiento racional conceptual —¿por qué lograrían esto mejor que otras preguntas menos evidentemente disparatadas?— pero tienen determinadas respuestas que cobran sentido dada la diferente visión de este mundo que pretenden revelar. Pensemos en los diagramas de los psicólogos de la *Gestalt*. Podemos ver un diagrama como un florero o como dos rostros que se miran; lo que es figura en uno se vuelve trasfondo en el otro. O la joven y la anciana, donde la nariz de la anciana es la barbilla y la mejilla de la joven. O los diferentes modos de ver un cubo dibujado: ¿la punta derecha inferior es un nodo frontal o posterior? Podemos lograr que alguien que ve el diagrama de un modo lo vea de otro al enfocar un rasgo que puede precipitar la visión diferente. Por ejemplo, “en vez de una curva en el lado derecho de un florero, vea esta parte de la línea como el perfil de una nariz vuelta hacia la izquierda”. Sugiero que la visión Zen es de este mundo, no de otro reino, pero tan diferente de la perspectiva habitual como el florero de los dos rostros. Quizá la visión habitual se precipite y coagule en torno de un rasgo particular, el sí-mismo. Una vez que poblamos el mundo con una entidad, objetiva o subjetiva, que es nuestro sí-mismo, el resto del mundo entra en su perspectiva. Comparemos: una vez que vemos eso como una nariz, el resto de la imagen se constituye en dos rostros. Las prácticas Zen —meditación, *koans*, sonidos repentinos, golpes— están diseñadas para desprendernos del sí-mismo, para lograr que dejemos de identificarnos con esa entidad y así veamos el mundo de modo totalmente diferente. En esta interpretación, el Zen involucra un cambio en la *Gestalt* del mundo real, liberando nuestra visión de la imagen organizada en torno del yo, no un ingreso en otro mundo. Dado ese cambio, los *koans* tienen respuestas perfectamente claras.

Una senda hacia la iluminación también puede ofrecer modos de disminuir el dolor y el sufrimiento en la vida, no sólo por apartarse de actividades que suelen producirlos. He aquí una prueba empírica. Al principio es doloroso sentarse de piernas cruzadas en la posición meditativa por un largo período. Las rodillas duelen, los tobillos duelen, las sensaciones son intensas. Las cosas cambian, sin embargo, cuando uno enfoca las sensaciones con la misma atención que la meditación lleva hacia otras cosas, por ejemplo, a inhalar y exhalar el aliento. Enfocamos la sensación en cuanto sensa-

* *The Synthesis of Yoga*, Pondicherry, India, Sri Aurobindo Ashram, 1955, pág. 14. Aurobindo se retiró durante los últimos veinte años de su vida a una suite de tres habitaciones dentro de su comunidad espiritual, concediendo audiencias ocasionales, revisando sus libros anteriores, escribiendo cartas a los acólitos y componiendo un largo poema épico acerca del desarrollo espiritual, *Savitri*.

ción, no como *nuestra* sensación, no como sensación *dolorosa*, sino simplemente como sensación intensa; entramos en ella con la conciencia y sorprendentemente —al principio, increíblemente— la cualidad de la sensación se altera. Deja de ser un bulto homogéneo de dolor para descomponerse en partes, en sensaciones dispersas. Guardamos distancia ante las sensaciones; no las observamos como *nuestras*, sino como algo que está allí. Más aun, las sensaciones ya no son dolorosas; aún son intensas, a veces en otra modalidad sensorial, como la vista, pero no duelen. Es como si el hecho de que algo sea doloroso, al menos en este caso, depende de que lo veamos como propio y en una perspectiva que proyecta ciertas cualidades sobre la sensación. Cuando las sensaciones son encaradas por sí mismas, su cualidad dolorosa se disuelve y se experimentan de otra manera. ¿Cuánto se puede extender este fenómeno del “no dolor”? Tal vez no a sensaciones que continúen por muchas horas, tal vez no del todo a ciertas intensidades. No afirmo que no es necesario sufrir involuntariamente ningún dolor, sino que sencillas técnicas meditativas pueden reducir o eliminar algún dolor por un período de tiempo. Parece razonable creer que nuevas reducciones serían accesibles con práctica y entrenamiento, y aun mayores reducciones serían accesibles para alguien que pudiera utilizar experiencias de iluminación. La iluminación es seguida, pues, por cierta satisfacción de un principio del placer, el principio del no dolor.

En última instancia —nos dice la narrativa de la iluminación— el universo y nuestro lugar en él son perfectos. Podemos tener todo lo que vale la pena tener, en grado superlativo, y ser todo lo que vale la pena ser; nuestra naturaleza ya congenia con ello. La doctrina de la iluminación niega pues la realidad última de la tragedia, y la necesidad ocasional de sacrificar o perder para siempre un bien más importante con el propósito de eludir el mal. ¿Contiene esa doctrina la sabiduría más profunda, o es la necesidad más bella y más elevada? ¿No deberíamos sospechar que la iluminación, y la teoría en que se sustenta, son demasiado buenas para ser ciertas? En ausencia de pruebas contundentes acerca de su posibilidad y viabilidad, ¿no deberíamos ser escépticos, en vez de apostar todo nuestro yo a la iluminación? ¿La sabiduría dura y última no nos diría, en cambio, que no hay modo de escapar de la condición humana, y que la creencia de que existe ese modo carece de fundamento? ¿O acaso la sabiduría transforma en virtud lo que otra, a regañadientes y con dolor, pero erróneamente, se consideró una necesidad? Enorgullecándose de su duro realismo y su carencia de ilusiones, ¿la sabiduría se aferra a la tragedia, como un neurótico a sus síntomas, a causa de la ganancia secundaria?

A veces desechamos posibilidades, incluidas algunas de las que sabemos muy poco, porque no queremos que sean ciertas, aunque parezcan o sean maravillosas. Además requerirían una mayúscula reorganización de nuestra imagen general del mundo, y de nuestras vidas, hábitos, modos de pensar y metas. Nos hemos adaptado a los límites aparentes de nuestros nichos (personales, intelectuales y culturales) y ya no queremos creer que esos límites sean maleables. Así desechamos prontamente una posibilidad con

un argumento elegante y nos sentimos confortados y aliviados. ¡Hemos eludido la necesidad de un cambio drástico! Una persona sabia, empero, estaría dispuesta a aprender cosas nuevas sin ser excesivamente crédula. Prestaría atención a nuevas y sorprendentes posibilidades, las exploraría tentativamente, experimentaría. Si una posibilidad ofrece confirmaciones a lo largo del camino —trátese de experiencias esclarecedoras y poderosas, transformaciones personales deseables o encuentros con otros que han ido más lejos en la exploración de esa posibilidad—, continuará con mayor confianza, aunque aún con cierta cautela. Pascal recomendaba apostar todo en la vida a la posibilidad de una ganancia infinita, pero conviene recordar los dos tipos de errores que describen los estadistas —rechazar algo cuando es verdadero o aceptarlo cuando es falso— y continuar nuestro camino, a veces con osadía pero siempre a tientas, haciendo lo posible para eludir, en esta importante cuestión, un error en cualquiera de ambas direcciones.

A cada cosa lo suyo

Los grandes maestros espirituales de la humanidad —Buda, Sócrates, Jesús, Gandhi y otros— son modelos, ejemplos personales y rutilantes. Ejercen su potente impacto no sólo a través de las proposiciones y principios que enuncian sino a través de su vívida presencia. No sólo conocemos sus doctrinas sino que los conocemos a ellos, y queremos parecernos a ellos en nuestra modesta medida. Parecen más reales que nosotros, y su vívida realidad nos inspira. Parecernos más a ellos es ser más reales. La presencia y la vida de estos maestros encarnan sus doctrinas. Aprendemos lo que dicen, aprendemos lo que significan sus palabras, al ver sus vidas. Su vidas —a veces su muerte— son una enseñanza activa; vuelven concretas sus abstracciones.

Nos cuentan historias, nos narran parábolas, nos brindan nodos evocativos con los cuales podemos relacionarnos. No sólo cuentan historias, sino que los encontramos en historias: en los primeros diálogos de Platón, en el canon pali, en los Evangelios, en los relatos de Baal Shem Tov. Estas historias nos permiten formarnos imágenes de ellos y de sus actos, de lo que ellos son. Sus vidas son cruciales para convencernos de lo que dicen. Su doctrina, o sus aciertos, no derivan de otro cuerpo de declaraciones preformuladas. Si aceptamos sus opiniones sobre su autoridad, esa autoridad aún deriva sólo de lo que son y muestran en sus vidas, tal como se presentan en las historias que se cuentan sobre ellos. No comenzamos por sostener principios que suponen que lo que muestran sus vidas es el camino correcto. En cambio, miramos sus vidas y nos sentimos abrumados y conmovidos. Enseñan mediante su ejemplo fulgurante.

Podemos enumerar algunos rasgos característicos de los maestros espirituales, aunque no todas estas figuras poseen todos los rasgos. Primero, ejemplifican lo que consideran importante; sus valores impregnan sus vidas. Las cosas que consideran importantes son valores buenos y rutilantes, admirables: la indagación en el caso de Sócrates, la compasión en el caso del Buda, el amor en el caso de Jesús, la no violencia y la verdad en la acción en el caso de Gandhi. Están signados por ciertos rasgos: amabilidad, no violencia, amor por los seres vivos, simplicidad, franqueza, honestidad, pureza, foco, intensidad, hacer de la vida una realización de la realidad más profunda, calma interior, relativa despreocupación por los bienes materiales o mundanos, energía radiante, gran fuerza interior. Estos seres

hablan a lo mejor de nosotros, y nos lo devuelven. En su presencia recordamos nuestras alturas descuidadas, nos avergonzamos de ser menos de lo que podríamos ser. En ellos intuimos no sólo un cúmulo de admirables cualidades sino una organización interna y una estructura diferentes. Son recipientes de luz.

Los maestros espirituales son paradigmas de la fuerza plena de sus valores. Parte de su atractivo es el atractivo de estos elevados valores, pero otra parte es la extraordinaria realidad que alcanzan los maestros espirituales como arquetipos y encarnación de estos ellos. Es como si los valores, como formas platónicas, se hubieran encarnado en la tierra. Sin embargo, esto es posible porque los maestros espirituales son encarnación de un solo valor o unos pocos con exclusión de muchos otros. La generalidad diluiría el resplandor de su valor singular.

Los maestros espirituales adhieren totalmente a lo que es importante para ellos. No hacen componendas ni se desvían de esos valores. Ponen la vida entera en ellos, y apuestan la vida por ellos, incluso hasta la muerte. Habitualmente, los maestros espirituales representan valores singulares, que ellos pueden realizar sin concesiones ni componendas. Sin embargo, hay otros valores que comparten; con frecuencia están dedicados a no causar daño, a presentar un modelo de relación positiva con todos y quizá con todo. En ninguna circunstancia, o casi ninguna, dañan a otra persona. Además viven con sencillez; no acaparan bienes materiales —en algunos casos los ceden— y presentan una imagen de gran pureza. Los maestros espirituales parecen libres del control de las fuerzas externas —ninguna amenaza externa los conmoviera— y de los deseos interiores. Nada los impulsa hacia donde no desean ir.

A través de una vida espiritual vemos que una vida consagrada a esos valores (o a ese valor) es posible, también que es notable, un buen modo de ser. Nos impresiona de esa manera, aunque quizá no habríamos pensado así si tan sólo hubiéramos oído la descripción de esos valores, sin una figura que los viviese. Los maestros espirituales tienen grandes efectos sobre muchos que los conocen, convocándolos a un propósito más elevado o más profundo, invocando (lo que estos otros consideran) un mejor sí-mismo.

Podemos distinguir tres facetas en los maestros espirituales. Primero, está su impacto ético y artístico: son figuras impresionantes, a menudo paradójicas y artísticamente interesantes, que a veces ofrecen duros consejos, y este impacto existiría aunque los libros que los describen fueran obras de ficción, explícitamente presentadas como tales. No obstante, estos personajes nos resultarían cautivantes, inspiradores, conmovedores. Segundo, su existencia demuestra que un cierto modo de ser es posible de veras, pues ellos fueron así. Tercero, al margen de lo que impliquen en nuestra vida las dos primeras facetas, está lo que implica que esas personas hayan existido y hecho lo que hicieron, los cambios que provocaron sus actos y su existencia, al margen de los efectos de las narraciones que los describen y nuestra creencia de que tales cosas sean posibles. (Los cristianos, por ejemplo, creen

que la vida y la muerte de Jesús cambió la relación del hombre con Dios.) Al tratar a estas figuras como maestros espirituales deseo concentrarme sólo en las dos primeras facetas y lo que de ellas se sigue para nosotros; la tercera es asunto aparte, y no es mi territorio, pero no pretendo ofender a nadie al pasarla por alto.

La imagen general de los maestros espirituales es impresionante, a menudo inspiradora, pero algunos rasgos a menudo nos causan un titubeo. Los maestros espirituales, que no hacen componendas con lo que consideran importante, a veces crean la impresión de que entregarían la vida para eludir el menor desvío respecto de sus elevadísimos ideales. Yo, por otra parte, optaría por dar la vida para no hundirme en el nivel más bajo —quiero creer que lo haría—, quizá también para no caer demasiado, pero creo que no lo haría para evitar un ínfimo desvío respecto de ideales altísimos. Esto quizás indique mis deficiencias, pero creo que en realidad muestra que la inconvencible posición de los maestros espirituales es demasiado rígidamente perfeccionista para ser admirada sin reservas, aun como ideal. Creemos que una persona sabia conoce el momento de hacer concesiones, así como sabe cuándo esto no es tolerable.

Aunque creamos que los maestros espirituales se aferran excesivamente a sus ideales, y aunque no admiremos tanto un ideal particular, podemos desear que tuviéramos algún ideal (quizá no sepamos cuál) que defenderíamos tanto como ellos. O, más probablemente, quizá creemos en la división del trabajo y nos alegra que *alguien* —otra persona— defienda sin concesiones los ideales más elevados.

Los maestros espirituales brillan como modelos de su valor singular, pero no como modelos para nosotros. ¿Son paradigmas no sólo del valor sino del vivir? Ninguna de las cuatro personas que mencionamos —Sócrates, Buda, Jesús y Gandhi— tuvo una vida continua con su familia e hijos, por escoger un área. No estoy diciendo simplemente que estas figuras no eran perfectas o adolecían de serios defectos. Eso es posible, pero parecería inadecuado ilustrar un rígido perfeccionismo aun mientras nos preocupamos por el de los maestros espirituales. En su libro sobre Gandhi, Erik Erikson describe cómo Gandhi se transformó en algo extraordinario a partir de sus fragilidades humanas y sus neurosis, algunas habituales y otras no tanto; W. J. Bate elabora temas similares en su biografía de Samuel Johnson. Es degradante e inapropiado criticar a los maestros espirituales por estar compuestos de nuestra misma arcilla, e ignorar la forma y el esmalte que han logrado brindarle.

Me refería a otra cosa. Es relevante examinar el ideal positivo que estos maestros exponen y ejemplifican, ver si adolece de defectos. ¿El hecho de que sus vidas carecieran de ciertas cosas de valor es una consecuencia de que sus ideales no dejaban espacio para estas cosas? Y si algunas de estas cosas forman parte importante de la vida humana normal, una parte que no desearíamos sacrificar ni ceder, entonces es preciso abordar a los maestros espirituales con cautela en cuanto modelos de nuestra vida. Aunque sean muy reales en algunas dimensiones de la realidad, podemos preguntarnos

si una vida equilibrada, incluidas sus concesiones, no tiene mayor contacto con la existencia —y más realidad— que la intensa unilateralidad de los maestros espirituales.

George Orwell enunció vigorosamente esta reserva en un ensayo sobre Gandhi: “Se presume con demasiada precipitación que... el hombre común sólo rechaza [la santidad] porque es demasiado dificultosa; en otras palabras, que el ser humano común es un santo fracasado. Es dudoso que esto sea verdad. Muchos seres humanos no tienen el menor deseo de ser santos, y es probable que algunos de quienes logran o procuran la santidad nunca hayan sentido una gran tentación de ser seres humanos”. Creo que esto lo expresa con un tono demasiado negativo. ¿No sentimos ambas tentaciones plena e igualmente, la santidad y la humanidad?

Un interés en la realidad más profunda, de acuerdo con la concepción habitual, parece alejar a una persona del mundo común que nos circunda. Por ejemplo, mediante un foco en lo divino, una persona se puede alejar de la conexión más plena con todo lo inferior, con los asuntos cotidianos o las otras personas, con valores significativos y elevados que quizá no sean los más profundos ni los más elevados. Ese coste no se puede tomar a la ligera. Pero supongamos que no hay realidad consciente con la cual una persona se pueda conectar en profundidad. ¿No es la búsqueda espiritual vana y quijotesca? Pero los maestros seguirían siendo los faros de la humanidad, al poseer las cualidades personales que describimos antes. Sería notable que estas gentes hubieran llegado a ser así *sin* tener un contacto con una realidad más profunda. Esto no es un argumento a favor de la existencia de esa realidad más profunda —notable no significa imposible— y esa realidad, si existiera, podría ser parte de ellos mismos en vez de ser algo externo. Pero sería un logro humano extraordinario simular contacto con una realidad más profunda, irradiar transparentemente una realidad más profunda sin que haya ninguna. Es decir, ninguna salvo esa realidad enfocada que alguien ha creado y realizado imaginativamente. Si no hay realidad más profunda consciente con la cual conectarse, aun así la gente puede desempeñar su papel magníficamente. No me propongo sostener que para cada situación deseable la gente deba actuar como si esa realidad existiera. No sería admirable si Robinson Crusoe, solo en su isla, decidiera que sería mejor que hubiera otra persona allí y entablara conversaciones (aunque estuviera a solas), se alejara de ciertos lugares para no invadir la intimidad de esa “persona”, etcétera. Sin embargo, estar relacionado con la realidad más profunda, en el sentido en que describimos, es encarnarla y exhibirla, algo que uno puede hacer a través de características propias.

Queremos conectarnos con la realidad más alta y profunda —llamémoslo el séptimo principio de realidad—, ¿pero es eso lo único que deberíamos hacer? ¿Qué hay acerca del resto de la realidad? Un principio de realidad más amplio exigiría estar conectado con toda la realidad y responder plenamente a ella, no sólo a la más profunda o la más alta —llamémoslo el octavo principio de realidad—. El problema es enunciarlo en una forma plausible que eluda objeciones.

Responder plenamente a la realidad supone dos cosas: la plenitud de la respuesta y la plenitud de la realidad a la cual se responde. Y esto abarca responder a lo que es más real (es decir, a la realidad más profunda y más elevada) y responder a toda la realidad.

La pregunta es si todo esto se puede amalgamar. ¿Es posible responder con plenitud a lo más real, la realidad más profunda y elevada, y también responder del modo más pleno a la mayor extensión de realidad, incluida esa realidad que es menos profunda? La vida es breve y nuestra capacidad es limitada; parecería que debemos renunciar a algo. En su *Ética*, Aristóteles afrontaba un problema con una estructura similar: ¿nos consagramos al pleno desarrollo y ejercicio de nuestra capacidad más elevada, u optamos por un desarrollo conjunto? Cada cual parece involucrar un significativo sacrificio.

¿En qué consistiría responder plenamente a toda la realidad, tanto la menor como la superior? Uno no querría responder en forma igualmente extensa a todas las partes dedicándoles el mismo esfuerzo. Eso implicaría un descuido de las partes más altas y profundas. Un principio mejor involucraría responder a las cosas en proporción con su realidad. Para ver la estructura de este principio de proporcionalidad, imaginemos una precisión mayor de la que nos es accesible y supongamos que la realidad o importancia de cada cosa se puede mensurar. El principio de proporcionalidad podría decirnos que respondiéranos (en tiempo y atención) a dos cosas cualesquiera según una razón o proporción que concuerde con la razón o proporción (de sus grados) de realidad. Este principio, sin embargo, nos deja demasiado desperdigados. Hay demasiadas partes de la realidad a las cuales responder para que cada fragmento reciba su parte. Una respuesta a la plenitud de la realidad, sin embargo, no requiere una respuesta a cada fragmento, sólo una respuesta a toda la gama, proporcional a través de esa gama.*

Sin embargo, algunos piensan que la realidad más alta o más profunda es infinita, infinitamente real, mientras que todas las demás cosas tienen una realidad finita. Hay un abismo entre ambas. Pero entonces las razones de las medidas de su realidad, infinito sobre finito, también serán infinitas. Como lo infinito prevalece sobre lo finito, aun este principio de proporcionalidad terminará requiriendo una respuesta total y exclusiva a la realidad más profunda. Así que no diferiría, aunque pareciera hacerlo, de un principio que explícita y simplemente exigiera enfocar sólo lo más real. ¿Prestar la debida y proporcional atención a las cosas requiere igno-

* Podría funcionar así: pensemos en grupos de cosas basados en equivalencias aproximadas de realidad; un grupo incluiría cosas de (aproximadamente) la misma realidad, difiriendo en realidad de lo que ella es en otros grupos. El principio de proporcionalidad se aplica a los grupos; nos induce a seleccionar al menos una cosa (pero el mismo número) de cada grupo y luego responder a estas cosas en proporción a cuán reales son. Al prestar atención proporcional a cada grupo, dando cada respuesta proporcional, parece que nos conectamos con *toda la gama* de la realidad y respondemos a ella, no sólo a las partes más elevadas o más profundas.

rar todo lo demás si una cosa es infinitamente real o importante? Esta dificultad se puede afrontar si tomamos en cuenta no sólo la magnitud de la realidad a la cual se responde, sino también cuán reales son las respuestas mismas.

El principio de proporcionalidad exigía respuestas proporcionales a las cosas a las cuales se respondía. Las respuestas, sin embargo, podrían ser proporcionales a otra cosa; eso sería otro principio de proporcionalidad. Las respuestas difieren no sólo en extensión —cuánto tiempo, atención y energía se les consagra— sino en intensidad. Las variaciones en aquello a lo cual se responde también generan variaciones en las respuestas, en la intensidad y realidad de las respuestas mismas. La intensidad de la atención que podemos prestar a algo no es (en principio) escasa. Pero diferentes cosas podrían retribuir diferentemente a esa atención, en parte debido a su propia naturaleza y en parte a la nuestra. Así, nuestras respuestas pueden variar en su propia realidad. Las respuestas varían en intensidad y en extensión. Cuando los principios asignan nuestra respuesta o atención, lo que asignan es su extensión, cuánto tiempo (atención y energía) recibe cada cosa. Podemos hacer que la extensión de la respuesta sea proporcional no a la realidad de la cosa a la cual se responde (como en el primer principio), sino a la realidad de la respuesta de esa cosa. Este nuevo principio de proporcionalidad hace congeniar la extensión de la respuesta con su intensidad. La razón de la extensión de dos respuestas a la realidad debe congeniar con la razón de la realidad de estas respuestas mismas, lo que hemos denominado su intensidad. Dicho toscamente, se debe conceder tiempo a las cosas en proporción con la intensidad con que retribuyen ese tiempo. (Ignoro aquí las complicaciones adicionales que se producen si la intensidad de una respuesta a la realidad no es uniforme totalmente sino que varía internamente según su extensión.)

En el caso de la realidad más profunda (o Dios) esto significa: aunque la realidad más profunda puede ser infinitamente mayor que cualquier otra realidad —la razón de las dos realidades es infinita— nuestra respuesta a ella no es infinitamente más real que nuestras demás respuestas. Sin duda ello se debe a nuestras propias limitaciones, lamentables pero presentes. Si prestamos atención y respondemos a las cosas en proporción con cuánta atención y respuesta nos retribuyen —como recomienda el segundo principio de proporcionalidad—, entonces no prestaremos atención exclusiva a la realidad más profunda. Su propia naturaleza puede prevalecer sobre las demás realidades, pero nuestra respuesta a ella no prevalecerá sobre todas las demás respuestas.

Aun así, la realidad y la intensidad de nuestras respuestas a las cosas dadas no están rígidamente fijadas; pueden cambiar con el tiempo. Quizá nuestra respuesta en cualquier grado a la realidad más profunda amplía nuestra capacidad y así conduce a nuevas respuestas que son más intensas y reales. En estas condiciones, el segundo principio podría requerir también un incremento en la extensión de la respuesta. Claramente, este ciclo (de “realimentación positiva”) puede continuar. Eventualmente, pues, la reali-

dad más profunda puede recibir una respuesta total y exclusiva, pero sólo cuando estamos preparados.*

El primer principio de proporcionalidad dice que la extensión de las respuestas debería tener la misma razón o proporción que la realidad de las cosas a las cuales se responde. El segundo principio de proporcionalidad dice que la extensión de las respuestas debería tener la misma razón que la realidad de esas respuestas mismas. Deberíamos proporcionar y calibrar la extensión de nuestras respuestas para que concordaran con la intensidad y realidad que tendrían esas respuestas mismas. (Como la noción de extensión es una de las dimensiones de la realidad, o está conectada con varias, la extensión de una respuesta también entra para evaluar su realidad total.) Cada uno de estos dos principios es atractivo (dejando aparte el caso de la realidad infinita), y cuando una persona los satisface ambos juntos, también satisface un tercer principio: la razón de realidad de las respuestas a dos cosas debería ser igual a la razón de realidad de esas cosas, es decir, la realidad de una respuesta a algo debería ser proporcional a la realidad de esa cosa. Pronto comentaremos este tercer principio de proporcionalidad.†

* El segundo principio de proporcionalidad puede parecer demasiado laxo, empero, en lo que recomienda a alguien que apenas puede responder a la realidad más profunda. ¿No le permite prestar escasísima atención a esa realidad? Quizá sea preciso introducir otro factor —no sólo para este caso extremo sino en general— para inclinar ligeramente las respuestas (algo desproporcionadamente) hacia la mayor realidad.

† El primer principio de proporcionalidad era:

$$\frac{\text{extensión de la atención a A}}{\text{extensión de la atención a B}} = \frac{\text{realidad de A}}{\text{realidad de B}}$$

El segundo principio de proporcionalidad era:

$$\frac{\text{extensión de la atención a A}}{\text{extensión de la atención a B}} = \frac{\text{realidad de la respuesta a A}}{\text{realidad de la respuesta a B}}$$

De estos dos principios juntos se deduce el tercero:

$$\frac{\text{realidad de la respuesta a A}}{\text{realidad de la respuesta a B}} = \frac{\text{realidad de A}}{\text{realidad de B}}$$

Si en el segundo principio la realidad de nuestras respuestas ocupa el centro de la escena y desplaza la realidad de aquello a lo cual se responde, ¿entonces por qué no maximizar la suma total de la realidad de estas respuestas, asignando la extensión de nuestras respuestas en forma acorde? Dicha política de maximización no es un principio de proporcionalidad, pero aquí no es necesario decidir entre éstos. Dadas las limitaciones de nuestra capacidad de respuesta, este principio de maximización y el segundo principio de proporcionalidad tienen ambos la consecuencia de producir respuestas a diversas porciones de realidad, de modo que cualquiera de ambos evita un foco exclusivo sobre la realidad más profunda. La complejidad de los problemas entre este segundo principio de proporcionalidad y el principio de maximización se puede ver en el tratamiento que los psicólogos conductistas dan a un problema estructuralmente similar que supone principios de armonización o mejoramiento en contraste con principios de maximización. Véase R. J. Herrnstein y W. Vaughan, Jr., "Stability, Melioration, and Natural Selection", en L. Green y J. H. Kagel (comps.), *Advances in Behavioral Economics*, vol. 1, Norwood, Nueva Jersey, Ablex, 1987, págs. 185-215; R. J. Herrnstein, "A Behavioral

Si hemos de vivir la vida dando plena respuesta a toda la realidad —éste es el octavo principio de realidad—, la naturaleza de esta respuesta, teniendo en cuenta nuestras limitaciones de tiempo, atención y capacidad de respuesta, está especificada por el segundo principio de proporcionalidad. No todas nuestras energías serán consagradas exclusivamente a responder a la realidad más alta y más profunda, porque, para la mayoría de nosotros tal cual somos actualmente, hacer eso no provocaría respuestas proporcionalmente reales; se dedicará mucho tiempo y atención a responder a diversas porciones de la realidad. En algunos enfoques, sin embargo, no hay límite (en principio) a cuán reales pueden ser nuestras respuestas a cualquier porción de la realidad: recordemos a los trascendentalistas, los 613 mandamientos judíos (destinados a elevar y santificar cada porción de la vida que rigen) y la tradición budista (que induce una actitud meditativa de total atención a todas las actividades). No es sólo por los defectos de nuestra capacidad de respuesta, pues, que hallamos atractivo el segundo principio de proporcionalidad y un foco en toda la realidad.

Sin embargo, quizá no nos conforme que nos digan que podemos enfocar temporariamente partes menos profundas de la realidad debido a defectos en nuestra capacidad de respuesta o porque estas cosas son de veras profundas y significativas. Quizá deseamos que nos digan que está bien relajarse y enfocar las porciones triviales y superficiales de la existencia. Pero aun aquí querríamos reconocer límites sobre cuánto podemos enfocar esto y por cuánto tiempo. Aun así, enfocar sólo la porción más alta o más profunda de realidad no conducirá a una vida plenamente humana; esto implica otras cosas, como diversión, aventura, excitación, relajación. Valoramos estas cosas, en parte, por los modos en que expresan o satisfacen los muchos aspectos de nuestra humanidad (aunque ellas también tienen sus dimensiones de realidad).

El tercer principio de proporcionalidad, formulado arriba, hace que la realidad de las respuestas sea proporcional a la realidad de aquello a lo cual responden. Ese patrón general de proporcionalidad involucrará algún *factor* de proporcionalidad. Una respuesta, por ejemplo, puede tener la mitad de la realidad de aquello a lo cual responde, o dos tercios, un décimo o un quíntuplo de esa realidad. La noción de proporcionalidad se aplica a un grupo de respuestas conjuntas. Cualquier respuesta, aislada y a solas, no puede dejar de ser proporcional, es decir, mostrará algún factor de proporcionalidad. Un grupo de respuestas, sin embargo, es proporcional sólo si ex-

Alternative to Utility Maximization", en S. Maital (comp.), *Applied Behavioral Economics*, vol. 1, Nueva York, New York University Press, 1988, págs. 3-60. Uno podría atenerse a la forma de la proporcionalidad con la esperanza de que, con el tiempo, la intensidad (y realidad) de las respuestas se calibre mejor con la realidad a la cual se responde, y así sea proporcional con ella. Este segundo principio de proporcionalidad, pues, crecería transformándose en el primero a medida que creciera nuestra capacidad de respuesta debida; congeniar la extensión con la intensidad de la respuesta es simultáneo con congeniar la extensión con la realidad a la cual se responde.

híbe (o en la medida en que exhiba) el mismo factor de proporcionalidad para toda la gama; todas las respuestas, por ejemplo, tendrían un tercio de la realidad a la cual responden. El único modo de que un factor de proporcionalidad para una respuesta aislada sea erróneo, creo, es siendo mayor que 1. Responder a algo con mayor realidad de la que tiene será una respuesta excesiva, a menos que la respuesta también pueda incrementar la realidad de esa cosa. (J. D. Salinger describe el sentimentalismo como amar algo más de lo que Dios lo ama.) Como el mundo es rico en abundancia, no podemos quedarnos sin cosas a las cuales responder, ni siquiera cuando el factor de proporcionalidad permanezca por debajo de, o igual a, 1.

Un patrón de proporcionalidad tiene gran atractivo abstracto, pero cuando pienso en los detalles temo que sea inapropiado. La desproporción se produce cuando nuestro factor de respuesta difiere del resto; todas las demás respuestas tienen la mitad de realidad de aquello a lo cual se responde, por ejemplo, mientras que esta respuesta tiene dos tercios. Ello no significa, empero, que uno deba disminuir esa respuesta excepcional la próxima vez, en vez de (tratar de) incrementar las otras. Quizás el patrón ideal consista en responder uniformemente con un factor de 1, elevando todas nuestras respuestas a ese nivel; pero aunque no podemos ampliar nuestra capacidad a semejante extensión, podemos movernos hacia proporciones cada vez mayores. ¿Pero ese movimiento debe avanzar a paso uniforme? Avanzar en el factor de proporcionalidad de una respuesta podría incrementar nuestra aptitud posterior para elevar también el factor de las demás respuestas.

Aun concediendo que la proporcionalidad general sea deseable, a veces podemos desear avanzar mucho en algunas respuestas, aproximando su factor a 1 (aunque eso no servirá para elevar otras respuestas). Esto ocurrirá especialmente en dos casos: primero, cuando la realidad de algo sea particularmente elevada —otra persona, una obra de arte o divinidad— y por tanto nuestra respuesta pueda estar en su magnitud; segundo, donde la realidad de algo sea extremadamente baja, de modo que sin gran esfuerzo uno puede congeniar totalmente con su realidad (con un factor de 1). Las desproporciones especialmente inadecuadas son diferentes; suponen responder con un altísimo factor de proporcionalidad (pero considerablemente inferior a 1) a cosas cuyo grado de realidad es intermedio, mientras se responde con un factor muy inferior a cosas que poseen mucha más realidad.

Esto parece especialmente objetable cuando los factores de proporcionalidad difieren tanto que se responde a la cosa menos real con una mayor cantidad absoluta (y no una mera proporción) que a la cosa más real, algo que puede ser especialmente claro cuando ambas cosas pertenecen al mismo género. No obstante, no nos parece objetable la respuesta extremadamente intensa del artista a lo aparentemente pequeño —la meditación de Wallace Stevens sobre una jarra de vidrio, las naturalezas muertas de Chardin—, aunque quizá sea importante que la escala de estas obras también sea pequeña. Aquí pensamos que el artista responde a casi toda la realidad que hay en su asunto, con un factor cercano a 1; de ello aprendemos acerca de

su inmensa e insospechada realidad, y quizá también, por extrapolación, llegamos a la conclusión de que otras cosas, a las cuales hasta ahora respondimos con menor plenitud, poseen también una realidad muchísimo más vasta. (¿Muestran estas obras, mediante la realidad profunda que descubren en lo aparentemente insignificante, que la realidad de todo es igual? Esto concordaría con nuestra anterior observación acerca de cada cosa aguardando en su paciente carácter de entidad.) Como es importante responder plenamente (con factor 1) a algo con grado más significativo de realidad —en la séptima *Elegía de Duino*, Rilke declara que “una cosa terrena, experimentada de veras, aunque sea una vez, basta para una vida entera”— la única desproporción objetable, pues, puede ser simplemente una que surja de una estimación errónea de las realidades relativas, una que pretenda (falsamente) ser proporcional. Lo importante sería conocer la verdad; una respuesta individual desproporcionada estaría bien si fuera acompañada por la estimación correcta. Sin embargo, esta discordancia no puede ser demasiado general, pues también debemos vivir las estimaciones correctas, no sólo decirlas. Aun así, hay margen para que la gente ejerza su propio juicio acerca del peso respectivo que dará a la proporcionalidad y a incrementar la plenitud de algunas respuestas particulares.

Al escribir sobre la proporcionalidad en estas páginas, a veces he sentido que forzaba a las cosas para meterlas en esa estructura.* Decir que deberíamos vivir proporcionalmente y dar a cada cosa lo suyo *parece* ser un

* Algunas de las dificultades anteriores se eluden mediante un recurso técnico que recomiendo a la mayoría de los lectores no utilizar. En vez de proporcionar nuestras respuestas con su realidad, podemos maximizar la magnitud primaria de la realidad de nuestras respuestas. (Explico esta noción de la magnitud de una curva en la meditación “Ser más reales”.) En un gráfico de respuestas, la altura (el eje y) representa la realidad de la respuesta, la altura a lo largo del eje x el peso asignado a la respuesta. Un procedimiento consistiría en asignar igual peso (y por ende igual anchura) a cada respuesta; proclamar la igualdad de todas las respuestas. Maximizar la magnitud de la realidad de las respuestas, según lo define este procedimiento, permitiría diversas respuestas, no necesariamente proporcionales, mientras que evitaría que tengamos que responder sólo a la realidad más profunda o elevada, la dificultad que nos lanzó por la senda de la proporcionalidad. Otro procedimiento otorgaría diverso peso a diversas respuestas: los gráficos diferirían en anchura. Una idea atractiva consiste en sopesar las respuestas exactamente según la realidad de aquello a lo que responden. La altura de la franja representaría la realidad de la respuesta, su anchura la realidad de aquello a lo cual responde, y la superficie total que abarca esta respuesta en el gráfico sería el producto de ambas. Nuestro primer principio de proporcionalidad buscaba proporcionar las respuestas con la realidad de aquello a lo cual respondían. Sin embargo, esto reintroducía la dificultad original; si algo tenía realidad infinita, entonces todas las respuestas tendrían que dirigirse a esa cosa. La propuesta actual también enfrenta una dificultad si algo tiene realidad infinita. El gráfico de una respuesta a esa cosa será infinitamente ancho, y por ende (cuando la altura de la respuesta es mayor que infinitesimal) incluir una zona infinita, y por ende ninguna respuesta a otras cosas (y ni siquiera una respuesta mayor a esa cosa) podría contar positivamente porque no podría sumarse al total de la superficie que hay bajo la curva o su magnitud. Sin embargo, vale la pena investigar esta adjudicación diferencial de pesos para los casos finitos. Entretanto, nótese que el primer procedimiento, donde cada respuesta obtiene igual peso y anchura, no cae ante el caso infinito, pues la altura de la respuesta a lo largo del eje y será su realidad, no la realidad de aquello a lo cual responde; la superficie total de esa franja permanecerá, pues, finita.

principio aceptable. En verdad, parecería que la sabiduría lo requeriría. Se supone que la sabiduría da a cada cosa su parte, la aprecia, la entiende, conoce su valor, significado, y más generalmente su contorno en cada una de las dimensiones de la realidad. ¿Eso significa que nuestras vidas también deben hacer lo mismo? Parecería que esto es preguntar si debemos vivir sabiamente, con lo cual la respuesta debería ser sí. Pero supongamos que fuera mejor vivir desproporcionadamente, concentrando la mayor parte de nuestra atención en unas pocas actividades. La sabiduría daría lo suyo a ese modo de vida, y recomendaría vivir así. Sin embargo, la sabiduría misma no podría seguir ese consejo y así dar a algunas cosas menos de lo que les corresponde, pues la tarea de la sabiduría es algo diferente de vivir una vida. Por cierto, se supone que la sabiduría debe guiar una vida, pero no es preciso que una vida así guiada imite la gama entera de la sabiduría. Una vida puede hacer lo que dice la sabiduría sin decir lo que hace la sabiduría.

Es difícil dar lo suyo a *algo*. ¿Cómo podemos dar lo suyo a todo? Quizá lo que algo merece es una respuesta plena de todo nuestro ser, una respuesta cuya realidad congenie plenamente con la realidad de esa cosa, de modo que el factor de proporcionalidad sea 1. No podemos hacer esto con todo, y no es obviamente mejor refrenar una respuesta, ya inadecuada, para que otras respuestas inadecuadas lo sean menos.

Creo que lo importante es ofrecer respuestas como dando a cada cosa lo suyo, responder a las cosas como en homenaje a su realidad. Lo importante, pues, no sería la cantidad de nuestra respuesta, ni siquiera la cantidad (o magnitud) de la realidad de la respuesta, sino el modo de responder, el espíritu con que se hace. Hablar de "dar a cada cosa lo suyo" parece evocar una deuda u obligación, mientras que aquí aludo a algo más parecido a una ovación. O una ofrenda. O quizás al amor. Amar el mundo y vivir en él en la modalidad que esto implica da al mundo nuestra respuesta más plena en un espíritu de unión.* La plenitud de esta respuesta también nos amplía; la gente abarca lo que ama, se vuelve parte de ello porque el bienestar del amado es parte del suyo. El tamaño de un alma, la magnitud de una persona, se mide en parte por el grado en que esa persona puede apreciar y amar.

Dar al mundo esta respuesta, y vivir de este modo, no requeriría, sin embargo, una atención proporcional. Podríamos considerar que la persona que lleva una vida plenamente balanceada está haciendo esto: dar lo suyo a las *proporciones relativas* de realidad entre todas las cosas. Eso, sin embargo, es sólo una cosa a la cual se puede dar lo suyo. Pero también quiero decir que durante una vida todo lo importante debería recibir peso y atención, aunque no sea en una proporción exacta, y aunque a veces sólo sea en una actividad vicaria. Pero quizá mi deseo de decir esto es simplemente mi propio modo de ofrendar a cada cosa lo suyo.

* En principio, ¿puede el grado en que una respuesta encarna una manera o espíritu particular mensurarse, para que surja otro criterio cuantitativo? Pero si nos concentramos en maximizar esa cantidad total, habrá una merma en la manera y espíritu de la acción, y adherir a esa política quizá no demostrara ese espíritu hacia nuestra propia realidad.

¿Qué es la sabiduría y por qué los filósofos la aman tanto?

Filosofía significa amor por la sabiduría. ¿Qué es la sabiduría? ¿Cómo amarla? La sabiduría consiste en comprender qué es importante, donde esta comprensión informa el pensamiento y acción de una persona (sabia). Las cosas de menor importancia se mantienen en la perspectiva adecuada. La comprensión de la sabiduría es especial en tres sentidos: en los tópicos a que alude, los problemas de la vida; en su especial valor para el vivir; y en que no es compartida universalmente. Algo que supieran todos podría ser importante sin ser considerado sabiduría.

La sabiduría es práctica, ayuda. *La sabiduría es lo que necesitamos comprender para vivir bien, afrontar los problemas centrales y evitar los peligros en los trances en que se encuentran los seres humanos.**

Esta definición general está diseñada para congeniar con varias concepciones de la sabiduría. Estas concepciones pueden diferir en las metas (o peligros) que enumeran y en cómo los jerarquizan, en los recursos que recomiendan y demás, pero todas son concepciones de la sabiduría, aunque difieran en contenido, porque todas concuerdan con esta fórmula general. Todas cumplen con el esquema: lo que necesitamos saber para vivir bien y afrontar... Pero aunque este esquema abarca diferentes concepciones de la sabiduría, no es vacío. No todo encaja en él. (La crema agria no encaja.) En verdad, se podría pensar que al especificar que la sabiduría es una especie de comprensión o conocimiento, el esquema es indebidamente estrecho. ¿No se podría sostener que la mejor vida es la que se vive sin conocimiento ni comprensión? Tal vez, pero aunque ese punto de vista podría (si fuera correcto) contener sabiduría, no sería recomendar una *vida* que contuviera

* Se pueden añadir complicaciones a esta descripción aproximada sumando variaciones a cada uno de sus elementos. ¿Es la sabiduría lo que necesitamos saber o comprender, lo que es importante, necesario o útil comprender? ¿Incluye la sabiduría saber cómo llegar a saber o comprender? ¿Se necesita para vivir bien, mejor, con éxito, felizmente, satisfactoriamente, o como debemos, o acorde con la meta más importante, incluido tal vez el alcance del *satori* o la mejor existencia en un trasmundo? ¿Sirve para afrontar los problemas centrales o también los dilemas, problemas o tragedias de la vida? ¿Evita los peligros o sólo los disminuye? ¿Indica cómo escapar totalmente del trance de la condición humana? Y así sucesivamente. Sin embargo, la simple descripción del texto nos servirá bastante bien. Un comentario más completo tendría en cuenta que la sabiduría viene en grados; una persona puede ser más o menos sabia. No se trata simplemente de ser sabio o no.

sabiduría, al margen de sus otras virtudes. Este punto se puede generalizar. Si la sabiduría es algo específico que una persona puede tener, podemos imaginar un punto de vista que sostenga que la mejor vida es una vida sin esa cosa específica. Así alguien podría objetar cualquier definición de la sabiduría porque excluye arbitrariamente ciertas vidas como mejores, las vidas sin esa cosa que se ha definido como sabiduría. Esta objeción, sin embargo, sería errada; la definición misma no excluye ciertas vidas como mejores, sólo como sabias. Es teóricamente posible, por cierto, que la sabiduría describa la vida mejor o más elevada sin ser ella misma parte de esa vida. Sin embargo, aquí doy por sentado que la sabiduría conduce a la mejor vida como medio y también como parte integral de ella. Cualquier definición de la sabiduría que fuera incompatible con este doble papel sería, a mi entender, defectuosa. Si la sabiduría es una cierta clase de conocimiento o comprensión, debemos valorar esa clase de conocimiento y decir que la vida mejor o más elevada contiene al menos una parte de él. La descripción general de la sabiduría no decide en qué medida y en qué forma se obtiene ese conocimiento.

La sabiduría no consiste en sólo conocer verdades fundamentales, si éstas no están conectadas con guiar la vida o con una perspectiva de su significación. Si las verdades profundas que los físicos describen acerca del origen y funcionamiento del universo tienen poca influencia práctica y no cambian nuestra imagen del significado del universo y nuestro lugar en él, conocerlas no cuenta como sabiduría. (Sin embargo, una visión que rastrear el origen y la continuidad del universo hasta los planes de un ser divino podría considerar ese conocimiento como sabiduría si arrojava conclusiones sobre el propósito y modo más apropiado de la vida humana.)

La sabiduría no es sólo un tipo de conocimiento, sino varios. Lo que una persona sabia necesita saber y comprender constituye una lista variada: las metas y valores más importantes de la vida, y la meta última, si hay una; con qué medios se alcanzarán esas metas sin un coste excesivo; qué peligros amenazan el logro de estas metas; cómo reconocer, eludir o minimizar estos peligros; cómo son los diferentes tipos de seres humanos en sus acciones y motivos (pues esto presenta peligros u oportunidades); qué es imposible alcanzar (o eludir); cómo discernir qué es apropiado y cuándo; saber cuándo ciertas metas se han alcanzado suficientemente; qué limitaciones son inevitables y cómo aceptarlas; cómo mejorarse a sí mismo y cómo mejorar nuestras relaciones con otros o la sociedad; saber cuál es el valor verdadero y no aparente de las cosas; cuándo adoptar una perspectiva de largo plazo; conocer la variedad y persistencia de los hechos, instituciones y la naturaleza humana; comprender cuáles son nuestros verdaderos motivos; cómo afrontar y dirimir las principales tragedias y dilemas de la vida, y también las principales cosas buenas. También hay formas de sabiduría negativa: ciertas cosas *no* son importantes, otras no constituyen medios efectivos, etcétera. Una buena compilación de aforismos contendrá esto y más, junto con algunas muestras de ingenioso cinismo.

Quizá la diversidad de la sabiduría sólo sea aparente y todo pueda

fluir desde una comprensión central, pero esto no se debería suponer ni estipular desde un principio. ¿Alguien que comprendiera la verdad desde la cual fluye toda la sabiduría sería más sabio que alguien que viviera y aconsejara del mismo modo pero sólo aprehendiera la diversidad? El primero vería con mayor profundidad pero, si la unificación teórica no estableciera ninguna diferencia práctica, dudo que fuera más sabio.*

Una persona sabia conoce diversas cosas y las vive. No calificaríamos de sabio a alguien que sólo las conociera, que ofreciera buenos consejos pero viviera neciamente. También podríamos manifestar la sospecha de que esta persona no sabría por lo menos una cosa, cómo aplicar el resto de lo que sabe. ¿Es estrictamente imposible, empero, que supiera cómo aplicar el resto de su conocimiento pero que no lo hiciera? Uno no puede saber nadar sin ir a nadar. Comoquiera respondamos a esta pregunta, una persona, para ser sabia, no sólo debe tener conocimiento y comprensión —tener sabiduría, si se quiere— sino también usarlos y vivirlos. Ello no significa, empero, que además de comprensión y conocimiento la persona sabia deba poseer algo más que en combinación con ellos luego aplique la comprensión para producir una vida acorde con ella. Quizá ser sabio consista sólo en vivir de cierto modo debido a la comprensión y el conocimiento que se posee; no es preciso que haya un *tercer* factor adicional que forme parte de la sabiduría y también conduzca del comprender y el conocer al vivir la sabiduría.

La sabiduría no garantiza el éxito en el alcance de las metas importantes de la vida, sin embargo, así como una alta probabilidad no garantiza la verdad. El mundo también debe cooperar. Una persona sabia tomará la dirección correcta y, si el mundo la desvía, también sabrá cómo responder a ello.

La noción de sabiduría, sin muy buenas razones, parece hallar un lugar más apropiado para las restricciones sobre la viabilidad que para la expansión. Atender a los límites de lo viable incluye saber tres cosas: primero, los aspectos negativos de la mejor alternativa accesible; segundo, el valor de la segunda mejor alternativa que se ha abandonado con el propósito de ejecutar la mejor (los economistas lo llaman “coste de oportunidad”); y tercero, los límites sobre la posibilidad, que excluyen ciertas alternativas como objetos posibles o viables de elección. En *El malestar en la cultura*, por ejemplo, Freud enumera, entre los aspectos negativos de la civilización, la supresión del libre ejercicio de los instintos sexuales y agresivos, sosteniendo que este

* Deriven o no los diversos componentes de la sabiduría de una sola verdad, podríamos tratar de verlos como aspectos de una estructura intelectual coherente: por ejemplo, algo análogo al diagrama de los economistas donde una persona se mueve hacia la curva de indiferencia más alta impulsada por restricciones presupuestarias, la cual contiene un ordenamiento de preferencia o valor, incluyendo concesiones, un conocimiento de los límites de lo que es viable, y un principio de elección. Otros componentes de la sabiduría podrían congeniar con la estructuración dentro de una modalidad de pensamiento económica (tales como los costes de la acción, el nivel de aspiración, el conocimiento de acciones alternativas). Sin embargo, no conozco ninguna estructura integrada que incluya esclarecedoramente todos los elementos de la sabiduría.

es el ineludible precio de los beneficios de la cultura. La combinación de los beneficios de la cultura sin los aspectos negativos no está dentro del espacio de la viabilidad.

El énfasis de la sabiduría en los límites parece favorecer arbitrariamente a los conservadores sobre los radicales. Señalar una restricción importante y desatendida puede constituir una importante muestra de sabiduría, ¿pero por qué más que señalar una importante posibilidad que erróneamente se había considerado imposible? ¿Por qué reducir el dominio de la viabilidad es más sabio que expandirlo? Quienes hablan de los límites del crecimiento económico, si tienen razón, hablan sabiamente. Otro autor, Julian Simon, en su libro *El último recurso*, argumenta que los límites reales están mucho más lejos: la cantidad de recursos que posee la esfera que habitamos, la Tierra, es mucho mayor que las cantidades que otros citan como límites absolutos, y se pueden desarrollar nuevas tecnologías para extraerlos; el agotamiento vendría dentro de muchos siglos, mucho después de que el vuelo espacial posibilitara la migración masiva. (No es que yo esté recomendando saquear la Tierra y luego abandonarla. Y tampoco creo que lo haga Simon, salvo en este pequeño experimento mental para demostrar hasta dónde llegan los límites físicos de la viabilidad.) Si Simon tiene razón, esto también debería considerarse una muestra de sabiduría que nos ahorraría muchas restricciones innecesarias. Si los teóricos utopistas tienen razón en cuanto a que podríamos convivir armoniosamente, eso también sería sabiduría. No hay razones para que la sabiduría favorezca asimétricamente la visión sombría. Aunque un argumento general demostrara que los intentos erróneos de lograr lo imposible fueron más costosos para la humanidad que descuidar lo posible, esto recomendaría que prestemos especial atención a las advertencias, pero no impediría que acogiéramos nuevas posibilidades.

La noción de sabiduría que acabo de describir es antropocéntrica; enfoca lo que es importante en el vivir humano. Pero las cosas que no son personas pueden tener bienestar; esto incluye a los animales, los seres racionales extraterrestres y quizá cosas tales como economías, sistemas ecológicos, sociedades, civilizaciones, plantas y objetos físicos inanimados: libros, discos, prendas de vestir, sillas, ríos... Una visión más general y generosa de la sabiduría implicaría pues conocer el bienestar de cada cual y de cada cosa, cuáles son los peligros para el bienestar de cada cosa, y cómo se pueden afrontar. (Como hay partes de la ética concernientes a los conflictos entre el bienestar de diversas personas, o de las personas en contraposición con otras clases de bienestar, al saber cómo se pueden afrontar o resolver estos conflictos, la sabiduría abarcaría esas partes de la ética.) Una sabiduría más limitada sería sobre una cosa o clase particular; implicaría conocer su bienestar, sus peligros, etcétera, y esa sabiduría se halla a veces en ciertas funciones u ocupaciones. Pero no sería sabia en general una persona que desconociera cuán extensa aplicación tiene la noción de bienestar; podría pensar erróneamente que algunas cosas particulares no tienen bienestar, y por tanto que no puede haber sabiduría acerca de esa cosa. Sería sabia sólo acerca

de las personas, y aun aquí su sabiduría sería limitada. Al no poder especificar cómo la gente debería responder al bienestar de la otra cosa, no podría especificar una parte apropiada de la relación humana con la realidad, y eso forma parte del bienestar humano. Aun su sabiduría sobre los humanos, pues, sería sólo parcial.

La sabiduría también puede ser parcial en la parte de la vida humana que le interesa, como cuando (se dice que) la gente es sabia en áreas especializadas, una sobre cuestiones económicas, la otra sobre relaciones exteriores, otra sobre la crianza de niños, otra sobre la guerra, otra sobre la feliz realización de un proyecto. Lo común a todas ellas es que encajan en la noción general de *sabiduría sobre algo*, en el sentido de saber qué es importante sobre ello, cómo eludir los peligros respectivos, etcétera; las diferencias estriban en el "objeto" de cada sabiduría. En diferentes situaciones o fenómenos sociales, podríamos necesitar diversas porciones de sabiduría, y por ende otorgarles diversos pesos. ¿Hay algo, pues, que constituya sabiduría sobre la vida? Aquí no se trata de sopesar las clases particulares y especializadas de sabiduría. Se trata de una sabiduría acerca de lo que es común a todas nuestras vidas, acerca de lo (que juzgamos) importante para cualquier vida humana normal. Y a eso nos referimos cuando hablamos (simplemente) de sabiduría (a secas), sin especificar una área específica para la sabiduría; en este sentido podemos decir de alguien, por ejemplo, que aunque sea sabio en los negocios no es una persona sabia.

Sócrates, de quien el oráculo dijo que era la única persona sabia de Atenas, explicó este sorprendente pronunciamiento diciendo que, al contrario de todos quienes se consideraban sabios, él sabía que no lo era. ¡También procuró comunicar este conocimiento a los demás! Entablando conversaciones acerca de una importante noción de interés humano general, tales como la piedad, la amistad, la justicia o el bien, los inducía a contradecirse o a confesar su confusión. No podían definir estas importantes nociones, ofrecer una explicación explícita que se aplicara a todos los casos donde la noción intuitiva se aplicaba correctamente, y sólo a esos casos, discerniendo esa noción de otras aproximadas. Sócrates llegó a la conclusión de que no sabían qué era la piedad, la justicia ni la amistad. ¿Pero esto se deduce simplemente de una ineptitud para definir o explicar el concepto? Sabemos que son las oraciones gramaticales sin ser capaces, a menos que seamos teóricos lingüísticos, de definir el concepto de "oración gramatical" y delinear correctamente el conjunto completo de reglas gramaticales que lo especifican. Podemos reconocer y generar oraciones gramaticales y distinguir las no gramaticales, todo "de oído". Análogamente, un compañero de Sócrates podía saber qué eran las amistades, entablarlas, reconocer una traición a la amistad, ofrecer consejos sobre las dificultades de la amistad, todo sin poder definir correctamente el concepto general de amistad.

El conocimiento que implica la sabiduría también puede ser algo que uno posee sin ser capaz de exponerlo explícitamente. Para ser sabio no es necesario ser capaz de salir airosos del severo interrogatorio de Sócrates, trátase del concepto general de sabiduría o de las cosas particulares sobre

las que uno es sabio. Esto no implica negar el valor de dicho conocimiento explícito y dicha comprensión. El conocimiento explícito ayuda a afrontar situaciones dificultosas o a comunicar cierta sabiduría, pero una persona sabia también puede enseñar mediante el ejemplo o invocando una máxima o perogrullada adecuada, sabiendo cuál citar cuándo. (El filósofo, sin embargo, es alguien que está asediado por la tentación de decirlo todo explícitamente.)

¿Qué es, pues, lo que una persona sabia juzgará más importante? Es tentador responder (o soslayar el problema diciendo) que lo más importante, el bien supremo, es la sabiduría misma. Su importancia como medio es clara; hay muchas más probabilidades de vivir atinadamente si sabemos qué es importante y valioso, y también conocemos los peligros y riesgos de la vida y cómo afrontarlos. Pero aun como medio para otras cosas buenas, la sabiduría no es estrictamente necesaria. Alguien podría ser afortunadamente encaminado hacia las metas importantes, quizá mediante el condicionamiento social, sin comprender cabalmente la naturaleza e importancia de esas metas; y sus circunstancias podrían ser tan afortunadas como para que esas metas fueran alcanzadas fácilmente sin navegar por bajos peligrosos. Esa afortunada persona, sin virtudes propias, ganaría muchos bienes particulares. Sin embargo, no estaría viviendo sabiamente; no estaría ejerciendo su conocimiento e inteligencia para modelar su vida y modelarse a sí misma.

¿Qué implica el amor por la sabiduría propio de la filosofía? Desde luego, recomienda vivir sabiamente, buscar más sabiduría, valorarla en otros; sostiene que la sabiduría posee un valor intrínseco, no sólo instrumental, y la tiene en gran estima. Pero cuando la filosofía admira la sabiduría, ¿la ama por encima de todo lo demás? ¿Por encima de la felicidad y de la iluminación? Los filósofos a menudo han sostenido que la sabiduría trae la mayor felicidad, e incluso que la sabiduría la garantiza. (De allí las frecuentes discusiones de los antiguos acerca de la dificultosa situación del sabio que es torturado; véase, por ejemplo, la *Quinta Tusculana* de Cicerón.) Tal vez enfatizan que la sabiduría debe traer la mayor felicidad porque temen que la sabiduría sea descuidada si ambas divergen. Este descuido no acontecería, empero, si los bienes estuvieran jerarquizados en este orden: primero, la sabiduría unida a la felicidad; segundo, sabiduría sin felicidad; tercero, felicidad sin sabiduría; y cuarto, ni felicidad ni sabiduría. Añádase a eso la fuerte tendencia de la sabiduría a producir felicidad, y el primero se vuelve más probable que el segundo. (Y como la falta de sabiduría a menudo conduce a gran infelicidad, el tercero tiene menos probabilidades de las que aparenta.) La tendencia de la sabiduría a producir felicidad se debe a dos cosas. Primero, y más obvio, una de sus preocupaciones puede consistir en cómo ganar la felicidad. Segundo, como la sabiduría es extremadamente valiosa en sí misma, poseerla y reconocer este hecho por sí mismo produce una profunda felicidad (a menos que la tortura u otros factores prevalezcan sobre esta circunstancia).

Cuando el filósofo ama la sabiduría, ¿exagera, como otros amantes, las virtudes de su amada? ¿Y qué ama más el filósofo, la sabiduría o el amor

por la sabiduría?) Cuando canta loas a la sabiduría y su amor por ella, ¿la respuesta apropiada —como ante muchos amantes felices que proclaman que su amada es la más bella— es sonreír con indulgencia?

En todo caso, ¿una sabiduría que conoce los límites de todo no conocerá también los propios? ¿Una sabiduría que ve todo en perspectiva no se verá también en la perspectiva adecuada? ¿Una sabiduría que alaba el autoconocimiento no se conocerá a sí misma? Si algo es más importante que la sabiduría, la sabiduría, sabiendo lo que es importante, debería poder decirnoslo. No es incoherente que la sabiduría llegue a la conclusión de que otra cosa es más importante. La capacidad para discernirlo no volvería la sabiduría más importante. (Platón preguntaba cómo lo inferior podía juzgar a lo superior; sin embargo, puede saber lo suficiente como para reconocer a lo superior como superior.) Si la sabiduría ve otra cosa como importante, ganar más de esa cosa tal vez inste a sacrificar algo de sabiduría u oportunidades para adquirirla. En un nivel, pues, la sabiduría reinaría como monarca supremo, pero ni siquiera el acto de reinar la vuelve más importante. La Corte Suprema tiene, en última instancia, el poder de juzgar todo lo demás, pero esto no la convierte en el organismo más importante del gobierno; y si los funcionarios políticos ejercen poder (legítimo) sobre las demás actividades de la sociedad, ello no significa que ejercer el poder constituya la actividad más importante y valiosa en la sociedad.

Es parte de la sabiduría comprender qué cosas son más importantes en la vida y guiar nuestra vida; no podemos soslayar esa comprensión con el simple argumento de que lo más importante es la sabiduría misma. Pero podemos esgrimir razones para valorar grandemente la sabiduría. Aristóteles sostenía que uno de los bienes más importantes de la vida es intrínseco al vivir la vida: ser alguien con capacidad y propensión para vivir atinadamente en una amplia gama de circunstancias, y vivir mediante el ejercicio habilidoso y sabio de esa capacidad. La sabiduría y su ejercicio también pueden ser un componente importante del sí-mismo, que gana en articulación al aplicar y desarrollar la sabiduría. Por tanto, la sabiduría no es sólo un medio importante para otros fines sino que además constituye un fin importante, un componente intrínseco de nuestra vida y nuestro sí-mismo.

Más aun, el proceso de vivir sabiamente, en busca de lo importante, teniendo en cuenta una gama de circunstancias y utilizando nuestra plena capacidad para timonear habilidosamente entre ellas, es un modo de estar profundamente conectados con la realidad. Alguien que vive sabiamente tiene una conexión más profunda con la realidad que alguien que trajina por la vida alimentado por las circunstancias, aun si estas circunstancias lo alimentan con realidad. Busque o no proporcionalmente toda la gama de la realidad, es consciente de esa gama; conoce y aprecia las muchas dimensiones de la realidad y ve la vida que está viviendo en ese contexto más amplio. Ese modo de verse es una modalidad de conexión. Vivir sabiamente, pues, no es sólo un medio de conectarse más estrechamente con la realidad, es también nuestro camino. (Esto es lo más relevante que deseo decir sobre la sabiduría.)

La sabiduría no es simplemente saber cómo timonear en la vida, afrontar las dificultades, etcétera. También es conocer lo más profundo, ser capaz de ver y apreciar la significación más profunda de lo que acontece; esto incluye apreciar las ramificaciones de cada cosa o acontecimiento para las diversas dimensiones de la realidad, sabiendo y comprendiendo no sólo los bienes inmediatos sino los mediatos, y ver el mundo bajo esa luz. Esto es lo que ama el filósofo, y ahora el reclamo de preeminencia es más difícil de desechar.

No obstante, los principios de sabiduría que se han formulado explícitamente en la tradición occidental, cuando son tan generales como para gozar de amplia aplicación, no tienen precisión suficiente para decidir por sí mismos elecciones vitales difíciles o resolver dilemas particulares. Esto incluye el principio aristotélico de escoger la media entre los extremos (una interpretación entiende esto como una exhortación a respuestas y emociones que sean proporcionales con la situación, es decir, adecuadas), la máxima socrática de que la vida no examinada no merece la pena vivirse, y la declaración de Hillel: "Si yo no soy para mí mismo, ¿quién lo será? Y si yo soy sólo para mí mismo, ¿qué soy? Y si no ahora, ¿cuándo?". Cuando los principios de la sabiduría especifican metas y bienes generales (y recomiendan modos generales de combinarlos), la guía que ofrecen no es sustituto del juicio y la madurez. No obstante, esos principios pueden ser esclarecedores; aun una simple lista de lo que se debe tomar en cuenta en la vida puede ser útil, aun cuando no se especifique *cómo* tomarlo en cuenta.

¿Pero por qué no se pueden formular principios generales para aplicarlos a cada situación pero que sin embargo sean suficientemente precisos como para especificar cursos particulares de acción? Aquí no basta con citar la máxima aristotélica de que no debemos esperar más precisión de la que admite el asunto. (Después de Aristóteles, muchos autores se han consolado con estas palabras al escribir sobre muchos tópicos, pero quizá sólo esa mente extraordinaria tenía derecho a establecer confiadamente dónde se hallan los límites de la precisión.) ¿Por qué el tema de la vida no admite una comprensión más exacta? Replicar que la vida misma es borrosa o vaga no es explicación, pues, en la medida en que podemos comprender esa proposición, simplemente parece reformular el hecho que se debe explicar.

No estoy seguro de la respuesta, pero hay una analogía con el conocimiento científico que parece útil. Podríamos pensar que en la ciencia una hipótesis se puede establecer o refutar mediante datos aislados (por el momento, al menos, hasta que surjan nuevos datos). Sin embargo, algunos teóricos recientes, siguiendo a Pierre Duhem y W. V. Quine, enfatizan que los conocimientos científicos forman una red interconectada donde los datos particulares se pueden acomodar o desechar según las otras hipótesis o teorías particulares que uno esté dispuesto a adoptar o modificar. El acto de rechazar una hipótesis, o de aceptarla introduciendo modificaciones teóricas en otra parte para acomodar datos aparentemente conflictivos, depende de cuán buenas sean las teorías generales resultantes. Esto estaría determinado en cierta medida por la bondad general de una teoría, en comparación con

las teorías rivales, tomando en cuenta su concordancia con los datos y con la situación de marras, su poder explicativo, su simplicidad, su fecundidad teórica y su congruencia con un cuerpo existente de conocimientos aceptados. Hasta ahora no se ha formulado una regla general adecuada para incorporar y equilibrar cada uno de los factores evaluativos parciales que se consideran relevantes: al realizar la evaluación científica general, debemos usar el juicio intuitivo para equilibrar los diversos subcriterios. (¿Aún no hemos hallado la regla adecuada, o ello es imposible en principio, o está más allá de nuestra limitada inteligencia?) Pero aunque se la pudiera formular, evaluaría el carácter general de una teoría grande y por tanto se aplicaría sólo indirectamente a una decisión acerca de una hipótesis particular, y sólo cuando una larga cadena de razonamientos también hubiera tenido en cuenta las posibilidades para todas las demás partes. Que una pintura deba ser de un caballo no determina qué pigmento se aplicará a un lugar determinado del lienzo. Más aun, aunque un criterio general determinara algún resultado particular —pues ningún otro resultado sería compatible con ese criterio— no hay necesariamente garantías de que en una cantidad fija y dada de pasos o cantidad de tiempo pudiéramos aplicar el criterio para averiguar cuál resultado era ése.

En cuanto a una vida, con sus muchos aspectos, dominios, porciones e interconexiones, quizá también pueda ofrecerse sólo un criterio general: por ejemplo, que se la debe perfilar para que realce su relación, y nuestra relación, con la realidad. Hay diversos subcriterios (las varias dimensiones de la realidad) que una evaluación general debe equilibrar, y en esto debemos usar nuestro juicio intuitivo; no existe ninguna regla explícita para realizar esa tarea. El individuo debe adaptar su vida al criterio general, pero el cómo hacerlo dependerá de sus características, sus oportunidades actuales y futuras, cómo ha vivido hasta ahora, y la situación de otros, así como su equilibrio general de los subcriterios. La sabiduría acerca de la vida, al igual que el conocimiento científico, cobra una forma holística. No hay una fórmula que se aprende y se aplica.

El juicio totalmente equilibrado y proporcional podría inhibir la tenaz persecución juvenil de entusiasmos parciales y grandes ambiciones, a través de la cual un joven llega a intensas experiencias y grandes logros. Ni siquiera una persona mayor y equilibrada tiene que permanecer siempre en la medianía aristotélica; puede seguir un camino zigzagante, ora moviéndose con excesivo fervor en una dirección, ora contrapesándolo con una marcha opuesta. El equilibrio puede surgir del rumbo de la tendencia central, y también del hecho de que los desvíos no sean demasiado grandes por demasiado tiempo ni dejen efectos nocivos duraderos. La aptitud para corregir el rumbo brinda equilibrio a través del tiempo, pero de un modo que permite y expresa parte del romanticismo y del exceso apasionado de la juventud. La sabiduría no tiene por qué ser geriátrica.

Lo ideal y lo real

Un ideal sabio tendrá en cuenta el modo en que se lo seguirá. A menudo una situación real se describe como una *corrupción* del ideal que se propone seguir, y varias personas han dicho del comunismo, el capitalismo y el cristianismo que “es una buena idea que nunca se puso en práctica”. (¿No podríamos decir, en cambio: “Es una buena idea, lástima que se la puso en práctica”? Cada uno de estos sistemas también tiene críticos que sostienen que no son deseables ni siquiera como ideales.) Pero si una vez tras otra un ideal se institucionaliza y opera en el mundo de cierta manera, entonces se transforma en eso para el mundo. No se le permite desentenderse de toda responsabilidad por lo que ocurre repetidamente bajo su insignia.

Recuerdo haber leído sobre la prueba de un nuevo cañón antiaéreo durante la Segunda Guerra Mundial. Funcionaba muy bien en las pruebas, acertando en muchos aviones, pero cuando se manufacturó y se repartió entre las tropas, no funcionó con eficacia. Durante las pruebas había sido operada por una unidad capaz, alerta, diestra, inteligente, cooperativa, motivada. El arma era compleja y delicada, y su precisión dependía de ciertos detalles acerca del modo de dispararla. Cuando los artilleros comunes la usaban en las condiciones habituales en campaña, no lograban que funcionara bien. En cierto sentido, quizás, era un arma ideal, pero en este mundo, operada en gran cantidad por gente común, era ineficiente, un desastre.

El ideal capitalista de comercio libre y voluntario, productores compitiendo para servir a las necesidades de los consumidores en el mercado, individuos siguiendo su propia inclinación sin interferencia externa coercitiva, naciones relacionándose cooperativamente en el comercio, cada individuo recibiendo lo que otros que lo han ganado optan por otorgar a cambio de un servicio, sin que unos impongan sacrificios sobre otros, ha servido como pretexto para otras cosas: depredación internacional, compañías sobornando a gobiernos extranjeros o locales por privilegios especiales que les permiten evitar la competencia y explotar una posición ventajosa, la instalación de regímenes autocráticos —a menudo basados en la tortura— que rigen este mercado privado delimitado, guerras para ganar recursos o territorios de mercado, la dominación de los trabajadores por los supervisores o empleadores, compañías manteniendo en secreto efectos nocivos de sus productos o procesos de manufacturación, etcétera. Este es el lado malo del ideal capitalista en la realidad. No es toda la historia de este ideal; también

hay producción y comercio libre y voluntario, ganancias individuales y demás. Pero es parte de la historia.

El ideal comunista de gentes que cooperan libremente y viven igualitariamente en una sociedad sin distinción de clases ni privilegios especiales, controlando conjuntamente las condiciones de la vida laboral y social, sin que nadie padezca necesidades, sin que nadie pueda vivir bien sin trabajar productivamente, ha servido como pretexto para otras cosas: grandes desigualdades en ingresos y privilegios para los funcionarios políticos, amenazas coercitivas para mantener la disciplina laboral, la ausencia de organizaciones sindicales independientes del gobierno, la ausencia de un sistema político con partidos que compitan por el poder, ausencia de libertad de expresión, censura, control de las artes, campos de trabajo esclavo, sistemas organizados de informadores, gobierno brutal y autocrático, un Estado que no considera a ninguna parte de la sociedad como privada o inmune a sus acciones. Esta no es toda la historia del ideal comunista tal como opera en el mundo, pero es parte de la historia.

El ideal cristiano de amor por el prójimo y el enemigo, no violencia, servicio a los pobres y sufrientes, redención y salvación mediante el descenso de Dios a la tierra, bienes compartidos en una comunidad de fe, ha ido de la mano con medidas inquisitoriales para eliminar a aquellos cuya fe se desvía o para imponer la fe a quienes no la escogen, con indiferencia (cuando no bendición) hacia los monstruosos crímenes de los poderosos, con la conquista en nombre de la propagación de la doctrina entre los infieles, con la adhesión a la influencia colonial, con la opulencia y complacencia de una religión oficial y dominante en Occidente. Esta no es toda la historia del ideal cristiano tal como opera en el mundo, pero es parte de esa historia.

También el nacionalismo tiene su ideal de amor por la patria y sus tradiciones y posibilidades: apego a los compatriotas, orgullo en los logros de nuestro país, contribuir a mejorarlo, preservarlo contra amenazas agresivas. Tal vez estos apegos podrían ser inofensivos —una forma benéfica de afecto familiar agrandado— pero en la práctica el nacionalismo en el poder es estridente, opuesto a otros nacionalismos, territorialmente expansivo, deseoso de creer lo peor de los demás o de transformarlos en “enemigos”. Belicoso y agresivo, exhorta a los ciudadanos a cometer atrocidades, justificando la más ferviente búsqueda de la guerra. Esta no es toda la historia acerca del ideal nacionalista tal como opera en el mundo, pero es parte de esa historia.

¿Acaso la naturaleza humana nos vuelve incapaces de realizar estos ideales? Los problemas acerca de la naturaleza humana innata se han discutido en términos de los rasgos que son *inalterables*. Por ejemplo, ¿son las personas inevitablemente posesivas y egocéntricas o (esta parece ser la alternativa implícita) el socialismo es posible? Parece más fructífero considerar cuánta energía la sociedad tendría que gastar para alterar o disminuir ciertos rasgos y cuánta más energía para mantener modos de socialización cultural que evitarían estos rasgos. Es mejor concebir la naturaleza humana innata no como un conjunto de resultados fijos sino como un gradiente de dificultad: he aquí el precio por eludir ciertos rasgos. Así, aunque la naturale-

za humana quizá no vuelva imposibles ciertos ordenamientos sociales, puede volverlos difíciles de alcanzar y mantener.

Existe la tentación de decir que ninguno de los resultados enumerados estaba en el propósito de los fundadores de esos ideales, que el aspecto sombrío del capitalismo no es verdadero capitalismo sino intervención gubernamental o abuso privado, que el lado sombrío del comunismo no es verdadero comunismo sino primitiva ansia de poder, que el lado sombrío del cristianismo no es verdadero cristianismo sino hipocresía institucionalizada, que el lado sombrío del nacionalismo es chauvinismo y patriotería. Pero esta respuesta no basta. Así es como funcionan estos ideales, una y otra vez, en este mundo, en este planeta, cuando nosotros somos quienes los operamos. En eso resultan, en eso los hacemos resultar.

Pero no sólo resultan en eso. Ciertos aspectos de los ideales a veces se realizan; la institucionalización no los socava por completo. Y los ideales abarcan más de lo que ocurre en la realidad. Cuando los analizamos, tendemos a pensar en cómo funcionarían si se los operase en una gran escala, como era la intención, y esa imagen puede ser atractiva y seductora. El contenido de un ideal no se agota en su funcionamiento real; también incluye su realización por gentes mejores que nosotros. Podemos pensar que cada ideal es un grupo de situaciones: primero, la situación real regularmente producida por quienes lo operan; segundo, la situación donde está operado según se lo proponían personas más adecuadas para operarlo —digamos “la situación ideal”— y tercero, las diversas situaciones intermedias. ¿Deberíamos incluir en la gama abarcada por el ideal algunas situaciones que son aun peores que la real?

Al pensar en el ideal en cuanto ideal, tendemos a pensar sólo en la segunda situación, la “ideal”. Es un error. Pero sería desorientador pensar sólo en la primera situación, el modo real en que ese ideal continúa operando. Eso también es unilateral. Sin embargo, pensar neutramente en el ideal como si abarcara todos los modos juntos revela poca discriminación. (Así es como la teoría semántica piensa en un concepto, especificándolo por su referencia en todos los mundos posibles, una correlación entre cada uno de los mundos posibles y los objetos.) Las situaciones tienen diferente importancia en el concepto total, así que en nuestra concepción del ideal podemos dar diferente peso a estas situaciones. Parece apropiado que la situación real cuente al menos por la mitad, pues éste es el modo de largo plazo en que el ideal institucionalizado opera una y otra vez. Lo que siempre ocurre realmente es por lo menos la mitad de aquello en que resulta el ideal.

Pero, como he dicho, esto no es todo. Pues los ideales nos impulsan en cierta dirección, afectando el futuro de lo real. Y es inspirador tener un ideal admirable, aunque no lo alcancemos. Puede ser esclarecedor ver el mundo bajo su luz, e incluso podríamos estar dispuestos a hallarnos en una situación real ligeramente peor cuando esa situación goza del fulgor de una situación ideal considerablemente mejor. Así que no afirmo que estaríamos en mejor situación sin estos ideales. En cualquier caso, la situación contraria es poco clara. ¿Tendríamos diferentes ideales, o ningún ideal? Es dudoso

que nos comportáramos mejor, o que nos sintiéramos mejor con nosotros mismos. ¿El hecho de que podamos formular ideales mejor de lo que podemos comportarnos debería causar vergüenza u orgullo? Creo que ambas cosas. (¿Pero en qué proporciones?)

Cuando intentamos seguir un ideal filosófico, asociamos nuestra vida con el modo en que ese ideal habría funcionado en otros mundos mejores. Una filosofía integrada no es simplemente una correlación de mundos posibles con nuestra vida; y a través de su integración puede asociar esas otras vidas posibles, que congeniarían perfectamente con ella, con nuestras vidas aquí, de un modo que añada riqueza y reverberación a la nuestra. Debido a consideraciones similares, una persona puede desear ser racional o sabia, aunque el mundo real pueda desviar los resultados buscados, a causa de las asociaciones y el peso de ese ideal en otros mundos posibles. Ejemplificando un ideal aquí, desbordamos en otra parte. Así, seguir un ideal cumple algunas de las funciones de la inmortalidad, no en el tiempo sino a través de la posibilidad, ampliando nuestras vidas de tal modo que no están enteramente contenidas en el mundo real.

Podemos pensar que un ideal, para la mayoría de los propósitos, consiste en una igual medida de lo ideal y lo real: cómo funciona, coherente y repetidamente, cuando es operado por seres humanos tal como somos; y cómo funciona "idealmente" cuando es operado por seres (mejores que nosotros) más aptos para llevarlo a cabo. Esta visión equilibrada de los ideales, que incluye por igual ambos componentes, parecerá deflacionaria para quienes intentan ignorar cómo se implementa un ideal en la realidad, e inflacionaria para quienes sólo reparan en lo segundo. Es mi intención que sea ambas cosas.

Al comparar dos ideales, tenemos que juzgar la situación real del primero con la del segundo, y la "situación ideal" del primero con la del otro. Sería injusto juzgar otra realidad con un ideal, es decir, juzgar cómo funciona realmente otro ideal según el funcionamiento *ideal* del nuestro. Sería grato que un ideal superase a todos los demás en todos los aspectos, si su situación ideal luciera más atractiva y su situación real luciera como la mejor. La situación es más dificultosa y más interesante si no existe tal victoria total, y en particular, si un ideal tiene una "situación ideal" superior a un segundo, mientras que el segundo funciona mejor real y constantemente. Quizá vivimos en una época histórica en que la "situación ideal" del comunismo ha ejercido gran atracción sobre muchos en todo el mundo, mientras que el funcionamiento real del capitalismo, defectos incluidos, es mucho mejor. Es una situación inestable, de gran "disonancia cognitiva", y la tentación de ciertas negaciones será muy grande. Es difícil resistir la seducción de la "situación ideal", la esperanza y la creencia de que las cosas funcionarán mejor la próxima vez. Si diferentes personas coherentemente atribuyeran diferente peso a estos dos factores del concepto, lo ideal y lo real —por ejemplo, una persona atribuyéndoles igual peso mientras otra atribuye al factor ideal tres veces el peso del real—, no sería sorprendente que sus desacuerdos fueran fervientes.

¿Es defecto de un ideal que su situación ideal y su implementación real difieran tanto? Pero aunque un ideal modificado o diferente se pudiera llevar a cabo con mayor fidelidad, quizá no impulsara a la gente tanto como el primero, en cuya consecución no se logra todo lo deseado. Una teoría de la formulación óptima de los ideales consideraría los ideales como herramientas prácticas para el movimiento máximo, y especificaría los rasgos que deberían poseer, siendo los seres humanos como son (y cómo cambiarían al operar ese ideal). Un ideal (cuyo fin imaginado es deseable) no es defectuoso cuando nunca logramos alcanzarlo sino cuando otro ideal nos impulsaría más lejos en esa dirección (aunque ese segundo ideal podría ser uno que cumpliéramos aun menos).

A menudo se dice que el freudismo y el marxismo han sido vulgarizados, pero sus formuladores, agudos teóricos sociales, debieron suponer que tal proceso ocurriría y diseñar sus doctrinas para tal vulgarización. De todas las doctrinas de una área, ¿no deberían presentar aquella que, una vez vulgarizada, resultara ser mejor o más próxima a la verdad? Al menos deberían haber tomado significativas precauciones contra la distorsión y abuso de sus puntos de vista, podemos decir ahora con el beneficio de la retrospectión. Los pensadores menores también podrían preocuparse por la naturaleza de sus efectos posibles. Como las distorsiones en gran escala se basan en descripciones secundarias, hay una precaución que puedo tomar: pedir que ningún lector sintetice el contenido de este libro ni redacte eslogans ni lemas con sus frases, que ninguna escuela tome exámenes con el material que contiene.* Una filosofía aguada no merece la pena.

* Algunos autores anteriores, nos cuenta Leo Strauss, seguían otro camino: disfrazar sus doctrinas bajo una superficie plausible de modo que sólo los lectores más diligentes e inteligentes pudieran descubrir lo que ellos querían decir. Sin embargo, aunque eso pudiera impedir distorsiones de su "verdadera" doctrina, no podía impedir el mal uso de la doctrina superficial accesible. En todo caso, ese método no serviría para presentar una filosofía que valorase la transparencia de expresión y la respuesta a la realidad. Desde luego, sería sagaz notar que si ésa fuera sólo la doctrina superficial de este libro, podría haber otra presentada coherentemente por debajo. Pero no la hay.

El zig zag de la política

Queremos que nuestra vida individual exprese nuestra concepción de la realidad (y nuestra respuesta a dicha concepción); también queremos que las instituciones que demarcan nuestra vida conjunta expresen y simbolizen las relaciones mutuas que deseamos. Las instituciones democráticas y las libertades concomitantes no sólo son medios efectivos para controlar los poderes del gobierno y dirigirlos hacia asuntos de interés común, sino que expresan y simbolizan, de modo enfático y oficial, nuestra igual dignidad humana, nuestra autonomía y nuestro poder de autodirección. Votamos, aun sabiendo que hay ínfimas probabilidades de que nuestro voto tenga un efecto decisivo en el resultado, en parte como expresión y afirmación simbólica de nuestra condición de seres autónomos y autogobernantes cuyos juicios y opiniones merecen igual peso que los ajenos. Ese simbolismo es importante para nosotros. Dentro de la operación de las instituciones democráticas, también queremos expresiones de los valores que nos interesan y nos unen. La posición libertaria que propuse una vez hoy me parece seriamente inadecuada, en parte porque no entreteja cabalmente las consideraciones humanitarias y las actividades cooperativas para las que dejaba espacio. Pasaba por alto la importancia simbólica de un interés político oficial en los problemas, como modo de marcar su importancia o urgencia, y por ende de expresar, intensificar, encauzar, alentar y validar nuestros actos y preocupaciones privadas ante ellos. Las metas conjuntas que el gobierno ignora por completo —es diferente en el caso de las metas privadas o familiares— parecen indignas de nuestra atención conjunta, y por ende les prestamos poca. Hay algunas cosas que escogemos hacer juntos a través del gobierno en solemne muestra de solidaridad humana, la cual es servida por el hecho de que las hacemos juntos de este modo oficial y a menudo también por el contenido de la acción misma.*

Alguien podría replicar: "Está muy bien demostrar solidaridad humana a través de la acción oficial, pero hacemos eso mediante el respeto al derecho de los individuos a que no haya interferencias en sus vidas apacibles,

* En estas observaciones no me propongo elaborar una teoría alternativa, distinta de la que expuse en *Anarchy, State, and Utopia*, ni mantener la parte de esa teoría que sea coherente con el material actual; sólo indico una vasta zona —puede haber otras— donde esa teoría fallaba.

a no ser asesinados, etcétera, y esto es expresión suficiente de respeto humano por nuestros conciudadanos; no sólo no hay necesidad de interferir más en la vida de los ciudadanos para unirlos más estrechamente al prójimo, sino que esa interferencia con la autonomía individual denota falta de respeto por ella". Pero nuestro interés en la autonomía y la libertad individual también es en parte una preocupación expresiva. Creemos que estas cosas son valiosas no sólo por las acciones particulares que permiten escoger y realizar, ni los bienes que permiten adquirir, sino porque permiten comprometerse en nítidas y complejas actividades autoexpresivas y auto-simbólicas que afinan y desarrollan a la persona. Una preocupación por la expresión y simbolización de valores que se puede expresar mejor y más nítidamente, por no decir más eficientemente, en conjunto y oficialmente —es decir, políticamente— condice con una preocupación por la autoexpresión individual. Hay muchos aspectos de nosotros que buscan autoexpresión simbólica, y aunque el aspecto personal debería recibir prioridad, no hay razones para darle exclusividad. Si expresar algo simbólicamente es un modo de intensificar su realidad, no queremos truncar la esfera política de tal modo de truncar la realidad de nuestra solidaridad social y nuestro afecto humanitario por los demás. No quiero implicar que la esfera pública es sólo una cuestión de autoexpresión conjunta; también deseamos esto al lograr algo realmente y cambiar las cosas, y no hallaríamos políticas que expresaran adecuadamente la solidaridad con los demás si creyéramos que no servirían para ayudarlos ni sostenerlos. La visión libertaria miraba solamente el propósito del gobierno, no su significado; por ende, tenía una visión indebidamente estrecha del propósito.

La acción política conjunta no se limita a expresar simbólicamente nuestros lazos de afecto, sino que *constituye* un lazo relacional. La postura relacional, en la esfera política, nos induce a querer expresar y ejemplificar lazos de afecto con el prójimo. Y si ayudar a los necesitados, en contraste con mejorar la situación de quienes ya están bien, cuenta como relacionalmente más intenso y duradero para nosotros y para los beneficiarios, entonces la postura relacional puede explicar lo que desconcierta al utilitarismo, es decir, por qué un interés en mejorar la situación de otros se concentra especialmente en los necesitados. Si lloviera maná del cielo para mejorar la situación de los necesitados, sin nuestra ayuda, tendríamos que hallar otro modo de expresar e intensificar conjuntamente nuestros lazos relacionales.

¿Pero acaso la gente no tiene derecho a no sentir lazos de solidaridad y afecto, y en tal caso, cómo puede la sociedad política tomar en serio su expresión simbólica de algo que quizá no existe? ¿Con qué derecho expresa por otros lo que ellos optan por no expresar? Estos otros deberían sentir —serían mejores seres humanos si sintieran— lazos de solidaridad y afecto por los conciudadanos (y por el prójimo, y quizá también por otros seres vivos), aunque tengan derecho a no sentirlo. (La gente tiene derecho a no hacer ni sentir algo aunque debiera; tiene derecho a elegir.) Sus conciudadanos, empero, pueden optar por hablar en nombre de ellos y subsanar esa carencia de afecto y solidaridad, aunque la gente misma no comprenda que

carece de algo. Esta representación se puede llevar a cabo por cortesía, o por la importancia de una afirmación pública conjunta de afecto y solidaridad para otros, al menos para que no noten cuán desahogados y poco humanitarios son algunos de sus compatriotas.

Por cierto, esta afirmación pública conjunta no es simplemente verbal; aquellos en nombre de quienes se habla quizá deban pagar impuestos para ayudar a soportar los programas que ello implica. (Que se haya creado una hoja de parra para cubrir el impudor de su despreocupación no significa que no tengan que contribuir a pagarla.) La total ausencia de una expresión pública simbólica y una muestra de afecto y solidaridad dejaría al resto de nosotros privado de una sociedad que validara la interrelación humana. “Bien, ¿por qué aquellos que quieren y necesitan dicha sociedad no contribuyen voluntariamente para pagar sus programas públicos en vez de imponer gravámenes a los demás, a quienes no les importa?” Pero un programa respaldado por las aportaciones voluntarias de mucha gente, por digno que fuera, no constituiría la solemne muestra y validación simbólica, por parte de la sociedad, de la importancia y centralidad de esos lazos de afecto y solidaridad. Eso sólo puede ocurrir mediante una acción conjunta oficial, hablando en nombre de todos. No se trata sólo de lograr determinado propósito (eso se podría conseguir mediante aportaciones privadas) ni de hacer que otros paguen (eso se podría lograr robándoles los fondos necesarios) sino de hablar solemnemente en nombre de todos, en nombre de la sociedad, acerca de lo que considera entrañable.

Un individuo particular podría preferir hablar sólo en nombre de sí mismo. Pero vivir en una sociedad e identificarse con ella necesariamente nos expone a avergonzarnos de cosas de las cuales no somos personalmente responsables —guerras de opresión o subversión de gobiernos extranjeros— y a enorgullecernos de cosas que no hemos realizado nosotros mismos. A veces una sociedad habla en nombre nuestro. Podríamos satisfacer a quienes objetan la expresión pública conjunta del afecto y la solidaridad y sus programas concomitantes eliminando dichas expresiones, pero eso dejaría al resto de nosotros avergonzados de nuestra sociedad, cuya voz pública de afecto guarda silencio. Ese silencio hablaría entonces en nuestro nombre.

“¿Pues deja de identificarte con la sociedad! Así no tendrás que avergonzarte de lo que hace o dice.” Para satisfacer a quienes objetan el programa público, pues, no sólo debemos frustrar nuestro deseo y necesidad de mostrar conjuntamente lo que consideramos crucial para nuestras interrelaciones —un deseo y necesidad que conciden con los de autoexpresión personal— sino que debemos dejar de identificarnos con nuestra sociedad a pesar de todo lo que esto significa para nuestra vida emocional y nuestra apreciación de nosotros mismos. Este coste es demasiado grande.

Si una mayoría democrática desea expresar conjunta y simbólicamente sus lazos más solemnes de afecto y solidaridad, la minoría que prefiere otra cosa tendrá que participar lo suficiente para que se hable en su nombre. También esa mayoría, empero, podría expresar sus lazos de afecto y solida-

ridad hacia esta minoría al no presionarla para que vaya tan lejos como la mayoría misma desearía por su cuenta.

Con mayor precisión, creo que alguien que objeta por razones morales las metas de una política pública debería contar con permiso de la sociedad para no ser incluido en dicha política en la medida en que esto sea posible, aunque el resto deseara incluir a esa persona en su afirmación simbólica conjunta. Un ejemplo reciente en los Estados Unidos es una guerra a la cual buena parte de la población se opuso por razones morales; un ejemplo actual es el aborto, el cual una parte de la población considera emparentado con el asesinato. Cuando tales cosas se realizan o se subsidian mediante el sistema político, cada cual es cómplice, quiéralo o no. Algunos proponen eliminar todo lo que sea moralmente controvertido de la esfera política, librándolo a la empresa privada, pero esto impediría que la mayoría afirmara conjunta y públicamente sus valores. Una alternativa más sutil consiste en permitir que quienes objetan moralmente esos programas queden exentos de participar en ellos. Pero no queremos permitir objeciones frívolas, y si permitiéramos que la gente no pagara impuestos para esos programas, sería muy difícil evaluar la sinceridad de las objeciones. Así que se podría instituir un sistema donde una persona se abstendría de pagar impuestos para programas que hallara moralmente objetables si los sustituyera por un porcentaje mayor (tal vez 5 por ciento más) en pagos impositivos para otro programa público. Aun dada esta garantía financiera de seriedad, podría preocuparnos que los objetores de conciencia quedaran exentos, pues el proceso político se beneficia cuando ellos trabajan seriamente para modificar la política que objetan, y su incentivo quedaría disminuido si ya no estuvieran implicados personalmente. Sin embargo, creo que esta consideración debería ser subsidiaria del principio general de tratar de no obligar a la gente a participar en metas que les parecen moralmente objetables o nefastas. (Si algunos anarquistas objetaran moralmente toda participación en el Estado, podríamos permitirles aportar el 5 por ciento más del impuesto que deberían pagar a parte de una lista de organizaciones específicas de caridad, y quizá podamos ignorar sus quejas de que tendrían que presentar al Estado prueba de que lo han hecho.) Todo esto puede parecer una teneduría de libros simbólica —¿acaso alguien que especifica una aportación a una organización benéfica conjunta afecta la asignación resultante?— pero ese simbolismo puede ser extremadamente importante para nosotros.

Los vínculos de afecto con los demás pueden involucrar no sólo políticas simbólicamente expresivas y (esperamos) efectivas en el sistema impositivo general, sino también limitaciones particulares de la libertad sobre ciertos tipos de acción. Por tomar un ejemplo, consideremos el caso de la discriminación. Lo que sería tolerable si lo hiciera un chiflado excéntrico —por ejemplo, alguien que discriminara contra los pelirrojos— se vuelve intolerable cuando una gran parte de la sociedad discrimina en detrimento del mismo grupo, especialmente cuando una parte significativa de su autoidentidad reside en ese rasgo grupal. Por ende —en lo concerniente a negros, mujeres u homosexuales, por ejemplo— se justifican las leyes antidiscriminato-

rias en el trabajo, los puestos públicos, el alquiler o venta de viviendas, etcétera. Un interés en la generalidad y la neutralidad luego las transforma en leyes contra la discriminación por raza, sexo, preferencia sexual, orígenes nacionales, etcétera, aunque la rara discriminación contra otros no les cause una gran aflicción. No es necesario decidir si hay un derecho a discriminar que no se contempla cuando dicha discriminación prevalece tanto como para constituir una aflicción significativa para un grupo, ni si tal derecho no existe pero algunas raras discriminaciones poseen efectos demasiado triviales para admitir intervenciones legales sistemáticas que también tienen sus costes y efectos.*

Como los lazos de afecto y solidaridad pueden abarcar desde el cuidado de los menesterosos hasta el amor por el prójimo, ¿cuán extensos e intensos serán los lazos que se expresen en la esfera política pública? Ningún principio traza esa línea. Dependerá de la extensión y del alcance de los sentimientos de solidaridad y afecto de la población, y de su necesidad de darles expresión política simbólica. Pero quizá los lazos de afecto y solidaridad no sean los únicos que deseamos ver solemnemente demostrados y expresados en la esfera política conjunta. ¿Cuáles valores es más importante expresar, buscar y simbolizar en esa esfera?

Los teóricos políticos a menudo son atraídos hacia "posiciones" en política, y lamentan la falta de coherencia teórica de los electorados democráticos, que primero ponen a un partido en el poder y al cabo de unos años a otro. Los autores americanos a menudo evocan nostálgicamente la mayor pureza ideológica de los partidos europeos, pero allí también los votantes hacen que los partidos socialdemócratas y conservadores se alternen en el poder. Los votantes saben lo que hacen.

Supongamos que hubiera múltiples valores rivales que se pueden fomentar, alentar y realizar en la esfera política: libertad, igualdad para grupos oprimidos, solidaridad comunal, individualidad, autonomía, compasión, florecimiento cultural, poder nacional, ayuda a grupos en extrema desventaja, enderezar males pasados, establecimiento de metas nuevas y

* Incluso podríamos pensar en poner coto a una libertad tan importante como la libertad de expresión y de reunión. Pensemos en los miembros del Ku Klux Klan en atuendo blanco marchando por vecindarios poblados por negros, en gentes con uniforme nazi marchando por vecindarios judíos con estandartes con la svástica, y en los que marchan por reservas de aborígenes americanos, comunidades asiático-americanas, vecindarios armenios o vecindarios gay con consignas igualmente incisivas u ofensivas. ¿Los residentes de esos vecindarios deben soportar esas declamaciones y exhortaciones de apoyo a actos anteriores malignos (e ilegales) —asesinato, esclavitud, genocidio, persecución— dirigidos contra un rasgo grupal que forma parte de su autoimagen? ¿Debemos esperar simplemente que otros ciudadanos apacibles expresen solidaridad con estas víctimas interponiéndose en el camino de estas marchas, mostrando un afecto tan grande como para arriesgarse al arresto y la cárcel por obstruir la marcha? ¿O podemos formular principios específicos cuyos alcances estén "adaptados" a esta clase de situación, con el propósito de prohibir legalmente estas incursiones, aun teniendo en cuenta nuestro compromiso general y enérgico con el libre intercambio de opiniones dentro de la sociedad?

audaces (exploración del espacio, erradicación de enfermedades), mitigación de desigualdades económicas, mejor educación para todos, eliminación de la discriminación y el racismo, protección de los desamparados, intimidad e independencia para los ciudadanos, ayuda a países extranjeros, etcétera. (También la justicia podría ser otro valor importante —tal vez adecuadamente representada en la “teoría de la conquista de derechos” que presente hace años, quizá no—* pero en todo caso un valor que a veces podría ser superado o reducido por concesiones.) No todas estas metas dignas se pueden perseguir con todas las energías y medios, y quizá sean teóricamente inconciliables, pues no todas las cosas buenas se pueden acomodar en un paquete armonioso. (Los escritos de Isaiah Berlin enfatizan especialmente este último punto.)

Cada partido político, pues, presenta un paquete de propuestas que incluye, con cierta coherencia, algunas de estas metas pero no todas; difieren en las metas que seleccionan y también en la prioridad de algunas que comparten. Una posición “de principios” en política implicará la selección y jerarquización de algunas metas, junto con una justificación teórica para dicha selección y una crítica de las demás selecciones.

Es imposible incluir todas las metas de manera coherente y, aunque uno podría aparentar lo contrario (por ejemplo, dando a una meta la prioridad número 93), algunas metas no tendrán relevancia suficiente para ser vistas como parte de esa posición o permitirle actuar sobre ellas. Sin embargo, muchas metas que no se pueden buscar juntas simultáneamente se pueden conciliar o combinar con el tiempo, primero persiguiendo una durante algunos años, luego otra algunos años después. Pero ninguna plataforma partidaria dice que tales metas se perseguirán durante cuatro años y luego se perseguirán otras. El período de gestión no tiene longitud suficiente para que esto sea apropiado; en el próximo período electoral habrá tiempo suficiente para anunciar esas otras metas.

Sin embargo, el partido que está en el poder no podrá desplazarse significativamente a otras metas cuando llegue ese momento. Habrá movilizad o al electorado para respaldar las mismas metas que ha perseguido, un electorado cuyo interés puede residir en que aún se persigan esas metas. Renunciar a esas metas durante el período siguiente o restarles importancia requeriría construir un electorado muy distinto, una tarea dificultosa. Más aun, algunos de los programas emprendidos de buena fe en busca de ciertas metas quizá no hayan funcionado muy bien; habrá efectos laterales desagradables no deseados, dificultades imprevistas para alcanzar las metas, etcétera. La respuesta del partido consistirá en ejecutar esos programas con mayor intensidad; habrá movilizad o electorados para esos mismos programas; parte del aparato partidario tendrá carreras involucradas en esos programas o en mantener una alta estima pública de ellos; a fin de cuentas, eso forma parte de sus “logros”. Por esta razón, sería muy difícil usar ahora me-

* *Anarchy, State, and Utopia*, capítulo 7.

dios diferentes para perseguir esas mismas metas, restringiendo o transformando drásticamente los programas instituidos.

Por otra parte, los programas pueden haber funcionado muy bien; tal vez hayan cumplido significativamente con sus propósitos iniciales. ¿Cuánto contará como "suficiente"? ¿Cuándo será hora de pasar a otros objetivos que ahora son más urgentes, ya porque las circunstancias han cambiado o a causa del progreso reciente sobre los objetivos iniciales? Con objetivos políticos amplios, es seguro decir que siempre quedarán personas que consideren importante continuarlos, tal vez de una manera que implique cambios "estructurales" significativos en la sociedad, mientras que otros pensarán que se ha hecho lo suficiente, sea porque otras metas ahora les parecen más perentorias o porque, en todo caso, no quieren que se sigan persiguiendo esas metas anteriores.

Los miembros más activos del partido político, sin embargo, llegarán tarde al cambio de metas; pueden contarse entre los últimos. Puede que estos miembros den mucha prioridad a esas metas, mucha más que la mayoría, y que eso mismo los haya atraído en primer lugar hacia el partido o les haya inducido a consagrar energías a la actividad política, y muchos de ellos se habrán comprometido aun más con esas metas durante los años de campaña y de trabajo, adquiriendo pericia en esos temas, basando en ello su carrera. Quizá no sea imposible que cambien de rumbo, pero pueden ser reacios a hacerlo, y no verán la necesidad de hacerlo hasta que el electorado se los indique enfáticamente. El partido que está en el poder aún no habrá oído este mensaje.

En cuanto al electorado, lo veo en la siguiente situación: el partido que está en el poder ha perseguido ciertas metas durante un tiempo, y el electorado cree que ya es suficiente, quizá demasiado. Ahora es tiempo de equilibrar, de incluir otros objetivos que se han descuidado o han recibido poca prioridad, y es hora de reducir, reformar o restringir algunos de los programas instituidos.

Un nuevo partido llega al poder con nuevos programas, y su escaso compromiso con los programas instituidos por la oposición le permite introducir algunas alteraciones necesarias (quizá demasiadas, pero ya habrá oportunidad para modificar eso después). El partido que no está en el poder aguarda, revisa un poco sus programas, añade algunas metas que antes no había perseguido y que no son perseguidas por el partido en el poder, y espera a que el péndulo retorne a su lado (modificado). Habrá la tentación de adherir más enérgica y puramente a las viejas metas, argumentando que el partido ha perdido poder porque no ha perseguido cabalmente estas metas —el Partido Laborista británico es un ejemplo de ello— pero eso interpreta mal los deseos del electorado.

El electorado quiere el zig zag. Con sensatez, comprende que ninguna oposición política incluirá adecuadamente todos los valores y metas que desea ver realizados en la esfera política, así que deberán turnarse. El electorado en conjunto se comporta de este modo sensato, aunque gran cantidad de personas siga tozudamente comprometida con sus metas previas y sus pro-

gramas favoritos. Tal vez un considerable bloque de votantes independientes busque nuevos objetivos y provoque el cambio —el hecho de que los votantes menos comprometidos ideológicamente puedan determinar una elección resulta aberrante para quienes desean que la política instituya un conjunto particular de principios, pero es deseable en otro sentido— y en todo caso, aparecerá una nueva generación de votantes dispuesta a buscar otro equilibrio, ansiosa de probar algo nuevo.

Esto no es una teoría que nos permita predecir cuándo se producirá la próxima oscilación. ¿Las cosas han ido suficientemente lejos, demasiado lejos? ¿Es hora de regresar a tareas y objetivos descuidados? ¿Deberíamos buscar más vigorosamente aquello sobre lo cual hemos realizado ciertos progresos? El electorado debe decidirlo, y lo que decida en parte dependerá de las declaraciones que oiga durante una campaña política, y de quién las haga. (Sería deseable pensar en modos de ayudar a decidir más reflexivamente.) La tarea para un partido que abandona el poder y pasa a la oposición no consiste en repetir sin alteraciones su posición previa sino en observar con cierto entendimiento e incluso simpatía la persecución de otros objetivos tan dignos como para conmover a buena parte del electorado, y entretanto articular su propia visión, construyendo sobre viejos o nuevos objetivos con los que se sienta identificado, ayudando también al público a formular su visión de la próxima oscilación.

Como individuos podemos cambiar en un momento distinto de la mayoría de los votantes, antes o después. Sin embargo, debemos tener la tolerancia para admitir que al cabo de un tiempo sería apropiado que la sociedad pase a perseguir enérgicamente metas diferentes de las que actualmente propiciamos más, y debemos tener la modestia para pensar que la decisión acerca de cuándo ha llegado ese momento, y cuál es el equilibrio que debería haber entre metas dignas que no se pueden combinar o perseguir enérgicamente en conjunto, no puede depender de una sola persona, aunque esa persona seamos nosotros. ¿Será simplemente que un electorado democrático, al vivir un período de gestión y oír la expresión de otras visiones, al conocer personalmente una gama más amplia de consecuencias, es mejor juez del equilibrio que una sola persona? ¿O será que el equilibrio apropiado para los votantes depende en parte de adónde quieren ir a continuación? En todo caso, ante la opción entre institucionalizar para siempre el contenido específico de cualquier grupo de principios políticos —me refiero a los principios que especifican las metas que se deberían perseguir dentro de una democracia, no a los que fundamentan la democracia misma— y el zig zag de la política democrática, donde el electorado puede escoger esos mismos principios entre otros, votaré sin vacilar por el zig zag.

La vida de la filosofía

A menudo se piensa que hay sólo dos modos racionales de llegar a fines y metas nuevas que aún no hemos aceptado: primero, descubriendo que hay medios efectivos para llegar a nuestros fines existentes —la deliberación siempre se refiere a los medios, decía Aristóteles, nunca a los fines— y, segundo, refinando y redefiniendo algunos fines existentes para que concuerden mejor con otros fines existentes que análogamente son redefinidos, algo que los filósofos denominan “coespecificación”. Sin embargo, hay otro modo racional de llegar a nuevos fines, esta vez en un nivel más profundo. Podemos examinar los diversos fines y metas que ya tenemos para descubrir qué nuevos fines y valores pueden justificarlos o brindarles un fundamento unificado. Así podemos llegar a fines nuevos e insospechados, sorprendentes en sus implicaciones. También podemos modificar e incluso rechazar algunos fines y metas iniciales, incluidas algunas que intentábamos comprender y fundamentar. Comparemos el modo en que una teoría científica explicativa puede inducirnos a modificar o rechazar algunos datos o teorías de nivel inferior que esta teoría inicialmente procuraba explicar. (Por ejemplo, las leyes de Newton no explican las leyes de movimiento planetario de Kepler, sino ciertas modificaciones, aunque allí fue donde inició su tarea.) La investigación filosófica de nuestras metas y fines, pues, brinda una potente herramienta para pasar racionalmente a metas nuevas, y en un nivel nuevo o más profundo.

Alguien “tiene una filosofía” —decimos vulgarmente— cuando tiene una visión reflexiva de lo que es importante, una visión de sus principales metas y fines y de los medios apropiados para alcanzarlos. Una visión coherente de los objetivos y las metas puede ayudar a guiar la vida de alguien sin ser invocada explícitamente. Con frecuencia no lo es. En cambio, una persona dedica parte de su atención general a monitorear cómo procede su vida. Un desvío sólo llega a la atención consciente cuando la persona se aparta significativamente de lo que requiere su filosofía. No es preciso que una filosofía de la vida intelectualice la vida en exceso.

Una persona puede pensar que ella y su vida son más ricas que cualquier teoría. Podría formular una filosofía que deje espacio para este sentimiento, y que sostenga que a veces es importante ser espontáneo y no aplicar ninguna máxima, incluida esa misma. Más tarde, un momento vivido espontáneamente caería bajo esa máxima sin ser una aplicación de ella. En-

tonces la persona podría sentir que abarca una multiplicidad que supera cualquier teoría. Pero esto quizá no otorgue al argumento la seriedad suficiente. Quizá la vida misma desafíe la formulación de cualquier teoría general para abarcarla toda. Tener una filosofía de la vida no es lo mismo, por cierto, que tener una teoría general y completa sobre lo que es importante en la vida. ¿Sería posible una teoría tan abarcadora? Aun una teoría compleja mencionará a lo sumo —seamos hiperbólicos— mil factores, pero quizás una precisión total requiera muchas veces ese número. ¿Acaso el tamaño, el alcance y la variedad de las grandes novelas rusas y las obras de Shakespeare no demuestran cuán inadecuada ha de ser toda teoría particular? Aquí he pensado en la mera cantidad de aspectos y factores de la vida que frustrarían una teoría completamente general; también está la posibilidad —no conozco razones para aceptar esto— de que haya factores particulares demasiado complejos (¿o demasiado simples?) para ser tratados adecuadamente por cualquier teoría. Pero recordemos que la ausencia de puntajes determinados y prefijados para las dimensiones de la realidad deja espacio para el libre albedrío.

Una filosofía de la vida podría parecer insignificante ante el fenómeno de la vida en otro sentido, porque el hecho mismo de la vida podría parecer más importante que cualquier modo de ser particular de una vida. Si imaginamos puntajes para los componentes de la existencia de una persona, donde el máximo puntaje posible es 100, estar vivo podría recibir 50 puntos, ser humano podría sumar 30 puntos, estar en un razonable nivel de competencia y funcionamiento podría sumar 10 puntos más, totalizando 90 hasta ahora. La cuestión de cómo vivir, de acuerdo con qué filosofía, luego determinaría sólo cuántos de los diez puntos posibles uno puede ganar. Estos diez puntos restantes serían los que podríamos controlar mediante nuestros actos, pero el hecho de obtener 6 ó 7 puntos sería menos importante que el hecho de tener ya 90, querámoslo o no. (Detrás de estos 90, podría haber otros puntos que ya están garantizados, puntos otorgados por existir o incluso por ser una entidad posible.) Toda opción que pudiéramos efectuar palidecería en significación ante el hecho de estar vivos y realizar opciones. Así, podría ser importante en la vida no enfocar únicamente los diez puntos discrecionales sino mantener siempre en la conciencia los niveles principales que nosotros y todas las demás personas ya hemos alcanzado sin acción alguna de nuestra parte. (En un rincón oscuro y frío del universo, ¿no sentiríamos camaradería con cualquier cosa que estuviera viva, siempre que no nos amenazara?) Una parte, pues, del consejo de la filosofía acerca de la parte discrecional de la vida, el 10 por ciento que resta, sería dedicar algo de ello a apreciar el 90 por ciento que ya está presente. Ese consejo evidencia una aprehensión de la magnitud de la vida y ayuda también con el restante 10 por ciento.

Podemos sentir la necesidad de un propósito ulterior, un propósito último más allá de los que hemos esbozado hasta ahora. Es tentador imaginarlo como un propósito externo, otra esfera que nuestras vidas deben alcanzar después, otra misión que debemos cumplir. Algunas doctrinas reli-

gias tradicionales han tenido esperanzas de otra vida, un tiempo y un reino donde los creyentes se sentarían a la diestra de Dios y contemplarían su rostro. Otros han alegado, con cierto regocijo y justificación, que esas visiones, tal como se describen, son tediosas. Si hubiera otro reino, un trasmundo, querríamos explorar, responder, relacionarnos, crear, utilizar lo que hemos ganado y quizá transformarnos más, comenzando de nuevo. Todo reino ulterior sería otro ámbito para la espiral de actividades. Por cierto, podría ser un entorno más adecuado para esa espiral, con retribuciones más enriquecedoras —la perfección de ese reino podría consistir tan sólo en su potencial para una mayor intensidad en la exploración, la respuesta, etcétera, a solas o en conjunto—, pero cabe señalar cuán lejos estamos de haber agotado este entorno presente.

Mis reflexiones aquí no se han dirigido hacia un reino de otro mundo. Pero si la vida terrenal es seguida por otro reino, allí haremos lo mismo que aquí —encontrar la realidad y volvernos más reales mediante una espiral de actividades, y realzar juntos nuestra relación con la realidad— aunque en los modos que sean posibles allí. (Si la unión con Dios fuera la meta, esa existencia continua sería un estado que deberíamos explorar, al cual deberíamos responder, etcétera, y allí estas actividades serían abrumadoramente reales.) Ese otro reino podría permitir otro nivel de magnitud para estas actividades, y exhibir nuevas dimensiones de realidad, pero sería juzgado por el mismo criterio: la naturaleza de la espiral de actividades y nuestro grado de realidad. (Si otras actividades apropiadas fueran posibles allí, también se añadirían a la espiral.) Quizás haya otro reino, pero su propósito no se hallará en otro, o, en tal caso tarde o temprano tiene que haber un reino cuyo propósito no se halle en otro posterior. Y en ese reino, dondequiera esté, esta filosofía es la que se sostiene.

Eso no significaría necesariamente que esta filosofía también se deba seguir ahora. Es teóricamente posible que el presente reino sea simplemente un modo de adquirir un rasgo, como una visita al dentista, un reino donde aplicar ahora la filosofía final apropiada que restringiría la extensión de su aplicación posterior. Esa filosofía sería atinada para nosotros alguna vez, pero no ahora. Sin embargo, la sacralidad de la vida cotidiana, de la cual hablamos antes, es una sacralidad del reino presente. Haya o no otro reino en el futuro, el reino presente y actual es un ámbito apropiado para vivir la filosofía final de uno, para el compromiso más pleno dentro de la espiral de actividades y la persecución de la realidad. Los defectos de este mundo han inducido a algunos que valoran la realidad a buscar la realidad en otra parte —los gnósticos y los platónicos son ejemplos— pero la realidad de aquí es suficiente. Eso nos muestran las grandes obras de arte, por su propia realidad, aunque esto no sea lo que dicen algunos. La filosofía desarrollada aquí no es sólo para el reino final, aunque este reino presente quizá sea exactamente eso. Se debe seguir y vivir en cualquier reino que sea sagrado.

En nuestra meditación "A cada cosa lo suyo", esto terminó por significar ofrecer respuestas además de lo debido, o mejor dicho los actos de responder, explorar y crear como una celebración de la realidad, como amor

por ella. El amor por este mundo se coordina con el amor por la vida. La vida es nuestro ser en este mundo. Y el amor por la vida es nuestra respuesta más plena a estar vivos, nuestro modo más pleno de explorar lo que es estar vivos.

Este amor por la vida condice con una apreciación de la energía vital en sus diversas formas, con la variedad, equilibrio e interjuego de la vida en la naturaleza. Apreciando esto, no explotaremos cruelmente la vida animal o vegetal; procuraremos minimizar el daño que causamos. ¿Una apreciación de la complicada historia evolutiva de las cosas vivas que encontramos nos impediría usarlas? No podemos sobrevivir sin hacerlo —también somos parte de la naturaleza— pero sería demasiado superficial decir simplemente que también apreciamos nuestra vida y sus imperativos, y que esto autoriza el uso y la matanza de otras formas de vida como medio. Sin embargo, como parte de la naturaleza y sus ciclos, podemos pagar nuestra deuda por lo que tomamos, nutriendo y fortaleciendo la vida, fertilizando el suelo con los productos de nuestro comer, eventualmente haciendo que el material de nuestro cuerpo recircule después de la muerte. Lo que nos constituye es algo que tenemos en préstamo.

Calma el espíritu vemos como parte de un vasto y continuo proceso natural. (Recordemos, por ejemplo, estar sentados frente al mar, viendo y escuchando sin cesar una ola tras otra, conociendo la inmensidad del océano.) Verse como pequeña parte de un vasto proceso vuelve nuestra muerte no sólo menos significativa, sino menos terrible. Cuando nos identificamos con la totalidad de los vastos y (aparentemente) incesantes procesos de la naturaleza a través del tiempo, hallamos nuestra significación en (ser parte de) eso, y nuestro tránsito nos llega a parecer de escasa importancia.

¿Pero podemos apreciar semejante significación en ser parte de un vasto proceso, a menos que seamos una parte necesaria o irremplazable? ¿Cómo puede la significación de ese proceso ayudarnos si somos superfluos? Sin embargo, si restamos a la vastedad de la existencia todo lo que es innecesario o reemplazable, la existencia trunca que permanece no es tan maravillosa. La totalidad de la existencia y sus procesos en el tiempo en parte es maravillosa a causa de su gran superfluidad, y así nuestra existencia, la existencia de cosas como nosotros, es una parte característica y valiosa. Más aun, nuestra existencia ejemplifica las mismas leyes científicas y el material físico que constituyen el resto de la naturaleza; siendo parte representativa de la naturaleza, nosotros sintetizamos su vastedad.

Veo que la gente desciende de una larga secuencia de ancestros humanos y animales en una serie innumerable de acontecimientos fortuitos, encuentros accidentales, rapiñas brutales, escapatorias afortunadas, esfuerzos sostenidos, migraciones, supervivencia a la guerra y la enfermedad. Se necesitó una concatenación intrincada e improbable de acontecimientos para llegar a cada uno de nosotros, una inmensa historia que otorga a cada persona la sacralidad de un pino, a cada niño la exquisitez de un secreto.

Es un privilegio formar parte del reino de cosas y procesos existentes. Cuando nos vemos y concebimos como parte de esos procesos, nos identi-

camos con la totalidad y, en la calma que esto produce, sentimos solidaridad con todos nuestros camaradas de existencia.

No queremos otra cosa salvo vivir en una espiral de actividades y realzar las de otros, ahondando nuestra realidad mientras establecemos contacto y relación con el resto, explorando las dimensiones de la realidad, encarnándolas en nosotros mismos, creando, respondiendo a toda la gama de la realidad que podemos discernir con la realidad más plena que poseemos, transformándonos en vehículo de la verdad, la belleza, la bondad y la sacralidad, sumando nuestras características a los procesos eternos de la realidad. Y el hecho de no necesitar nada más, junto con su emoción concomitante, es —de paso— lo que constituye la felicidad y la alegría.

Retrato del filósofo adolescente

Cuando yo tenía quince o dieciséis años me paseaba por Brooklyn con un ejemplar de la *República* de Platón, la cubierta hacia afuera. La había leído poco y la entendía menos, pero estaba excitado por el libro y sabía que era algo maravilloso. Ansiaba que una persona mayor me viera con él y se impresionara, que me palmeara en el hombro y me dijera... no sé qué.

A veces me pregunto, no sin inquietud, qué pensaría ese joven de lo que hace ahora en su versión adulta. Me gustaría pensar que estaría complacido con este libro.

Ahora también me pregunto si esa persona mayor cuyo reconocimiento y amor buscaba no sería la persona que él llegó a ser cuando creció. Si alcanzamos la adultez transformándonos en padres de nuestros padres, y alcanzamos la madurez hallando un sustituto adecuado para el amor de los padres, al transformarnos en nuestro padre ideal cerramos finalmente el círculo y alcanzamos la plenitud.

Indice de nombres

- Ainslie, G., 85n
 Aristóteles, 14, 65, 75, 86, 109n, 160, 206, 219, 220, 235
 Aurobindo, 195, 198, 199
 Austin, J. L., 153, 159

 Baal Shem Tov, 202
 Bate, W. J., 204
 Beckett, S., 13
 Beethoven, L., 31, 66
 Bergman, I., 13
 Berlin, I., 232
 Brillat-Savarin, 47
 Buda, 14, 66, 104, 105, 113-115, 202, 204

 Cicerón, 218

 Chardin, J. B. S., 210

 Derber, C., 139n
 Descartes, R., 16, 38, 132
 de Sousa, R., 69n
 Dewey, J., 87
 Dostoievsky, F., 67, 104n
 Duhem, P., 220
 Einstein, A., 30, 106
 Eliot, T. S., 34n
 Erikson, E., 149, 204

 Freud, S., 11, 16, 81, 84, 119, 141, 215, 226

 Gandhi, 20, 23, 66, 104, 105, 202, 204, 205
 Gilbert, M., 58n
 Greenspan, P., 69n

 Hardy, G. H., 136

 Hegel, G. W. F., 26, 58
 Heidegger, M., 149n
 Herrnstein, R. J., 208n
 Hillel, 125, 220
 Homero, 59n
 Hopkins, G. M., 74n
 Hospers, J., 29n
 Hume, D., 45

 James, H., 17
 Jesús, 19, 20, 66, 104, 105, 191-93, 202, 204
 Johnson, Samuel, 14, 49, 204

 Kahneman, D., 80n
 Kant, I., 16, 116, 172
 Kekulé, F., 33
 Kierkegaard, S., 16
 King, M., 23
 Kirzner, I., 33n
 Koestler, A., 34
 Kurosawa, A., 13

 Leibniz, G., 178-79, 185
 Lewis, D., 181n, 196n
 Luria, I., 177

 Maimónides, 178
 Mandelstam, N., 28
 Marco Aurelio, 14
 Marx, K., 226
 Maslow, A., 106n
 Merton, R., 29n
 Mill, J. S., 81
 Moisés, 104, 105
 Montaigne, M., 14

 Nagel, T., 121n

Natán de Gaza, 177
Nietzsche, F., 14, 16, 164
Nozick, D., 26
Nozick, E., 39n

Orwell, G., 205

Parfit, D., 183n
Pascal, B., 16, 201
Pasternak, B., 28
Phillips, S., 181n
Platón, 14, 16, 60, 64, 110, 132, 159n, 175,
219
Plotino, 16, 176, 185
Popper, K., 35
Proust, M., 17

Quine, W. V., 198n, 220

Rawls, J., 75
Rembrandt, 12
Reps, P., 46n
Rickert, H., 160
Ricks, C., 34n
Rilke, R. M., 71, 165, 211
Rorty, A., 69n
Russell, B., 45

Salinger, J. D., 210
Schlesinger, G., 181-81
Scholem, G., 176-178
Schwartz, B., 111n
Shakespeare, W., 24-25
Shapiro, D., 97n, 172n
Sheehan, T., 149n
Simon, J., 216
Sócrates, 14, 17, 20, 66, 104, 105, 202,
204, 217, 220
Solomon, R., 55n, 69n
Stevens, W., 210
Strauss, L., 226n

Tatarkiewicz, W., 87n
Thakar, V., 36n
Thoreau, H. D., 14
Tolstoy, L., 55
Tversky, A., 80

Veblen, T., 141
Vlastos, G., 60n, 159n
Voltaire, 178-79

Weber, M., 140
Williamson, O., 61n
Wittgenstein, L., 76

Zenón, 103n