

'Life is too slippery for stories':

Interview with Mark Rowlands

Antonio Casado da Rocha and Mikel Torres Aldave

Mark Rowlands is Professor of Philosophy at the University of Miami. He received a D.Phil. in philosophy from Oxford University, and has taught in various universities in the US, Ireland and the UK. He is author of more than a dozen books, published in nearly twenty languages, including *Animal Rights* (1998/2009), *The Body in Mind* (1999), *The Nature of Consciousness* (2001), *Animals Like Us* (2002), *The Philosopher at the End of the Universe* (2003), *Everything I Know I Learned from TV* (2005), *Body Language* (2006), and *The New Science of the Mind* (2010). His autobiography, *The Philosopher and the Wolf* was published by Granta (Spanish translation Seix-Barral) in 2008, and he kindly answered our questions in January 2010.

- Here in *Dilemata* we are interested in bringing applied ethics to the fore outside the academic world. Your popular philosophy books are being translated into Spanish and enjoying a wide success, with good reviews both sides of the Atlantic, either in Argentinean TV¹ or in the most read Spanish newspaper². They are also definitely about ethics; however, the tone in them is more descriptive than prescriptive or normative – it seems you don't trust philosophers to give good advice on specific moral matters. When push comes to shove, it seems that even the great Aristotle 'gives us absolutely no help', and you also seem reluctant to provide any specific moral guidance (Rowlands 2005: 108, 116, 193). Still, the popularity of your books suggests that there is a practical side to them, that they really inspire and move actual people (at least we have been moved and inspired). Or is it just the way the books are marketed? Is there a market for things with 'philosophy' written on the box?

M.R.- It's very good to hear that my books have enjoyed success in the Spanish speaking world! Thanks for letting me know.

I think there is a difference between the first two books and the third. The first book (2003) was straightforwardly pedagogical. It's an introduction to philosophy through the medium of successful science fiction movies. The second book (2005) was, to a considerable extent, also pedagogical, and covered the sorts of topics you might find in an undergraduate course in ethics and political philosophy. But in the second book I also tried to work in a few of my own ideas on the nature of the mind or self, ones that stemmed, broadly, from my work on extended cognition.

However, in *The Philosopher and the Wolf* (2008) I was trying to do original philosophy, rather than merely writing an introduction to philosophy, and I tried to weave this into the fabric of a life – or rather two lives: my life and the life of a wolf named Brenin. At one time, it was not unusual to do philosophy biographically – you only have to think about Montaigne, or, for that matter Descartes. I think there are certain issues that philosophers should deal with – issues pertaining to the meaning of life, broadly construed – that are usefully dealt with in this way; and perhaps can best be dealt with in this way.

The title was the publisher's decision. I was totally against putting 'philosopher' in the title since I assumed it would be bad for sales. But the book has done surprisingly well – sold in nearly twenty languages, and reaching top ten bestseller list in some of those. So, I'm shocked to learn there is a market for

things with 'philosopher' in the title – at least if you conjoin it with 'wolf'.

- In *Sci-Phi* (2003: 177) you claim that in the beginning of morality lies the deed: action rather than disembodied reason. This primacy of action appears also in other passages in your work, as in *Everything I Know I Learned from TV* (2005: 116). Do you think that the enactionist approach developed in cognitive science has a future in ethics, too?

- Good question. Until very recently I would have said 'no'. But in recently re-reading *The Descent of Man*, I see that Darwin had an account of the moral sense that was enactivist in a way that roughly parallels enactivist accounts of perception. For the latter, our sense of seeing an object comes from our ability to anticipate how our actions will impact on our perceptions – that is, our understanding of what we see will change contingent on what we do. Darwin argued that, in part our moral sense derives from our ability to imagine possible courses of action and imagine how these will be received by our conspecifics; whether they will approve or disapprove, how strongly they will approve or disapprove, etc. Of course, this is an account of our moral sense of right and wrong and not of right and wrong itself. I assume that any contribution enactivist models can make will be restricted to moral psychology in this sort of way.

- Your book on science fiction films includes excellent discussions on dualism and its problems. You have also published more technical stuff in the philosophy of mind, and on animal rights, too. Do you see a connection? Is it possible to develop a monist (materialist?) theory of the mind? (We are thinking of the kind of work Damasio and others are doing, which could be traced back to Spinoza.) Could such a theory account for both human and non-human minds?

- Well, I'm pretty sure we're all made of the same stuff. But I'm really not sure any of us know much about that stuff. I'm largely convinced by the sort of point Bertrand Russell made back in 1927 – which has been beautifully developed by the contemporary philosopher Galen Strawson – that our knowledge of all physical things is knowledge of their extrinsic relations: roughly, the effects they have on each other. We know nothing at all about the intrinsic nature of matter. Because of this, I suspect that setting up the issue in terms of a mental-physical opposition is unhelpful: it suggests we know more than we do about what we are talking about.

- In *The Philosopher and the Wolf*, when discussing your vegetarian (rather than vegan) diet, you mention that 'while I'm not as bad a person as I might be, I'm really not as good a person as I should be' (2009: 131). Is this a problem for a self-defined consequentialist (2009: 178)? Does consequentialism require too much from moral agents?

- I suppose it depends on what you mean by 'problem'. I have no real problem with not being as good as I should be. Perhaps I should worry about it more, but I don't. I do my best (and am now, in fact, largely, though still not exclusively, vegan), and sometimes my best is – judged in terms of consequences – good enough and sometimes it isn't. My consequentialism applies to the evaluation of my actions. My evaluation of myself is not consequentialist.

- One of the most interesting themes in *Sci-Phi* and *The Philosopher and the Wolf* is

that of epistemic responsibility (2003: 280-284; 2009: 98). Is it feasible to demand such a responsibility in a world like ours, where knowledge is often technical, specialized, and fragmentary? Or could we just interpret this kind of responsibility as a form of enlightened autonomy, in which the moral agent is asked to permanently revise and criticize his or her own beliefs?

- Sometimes being epistemically responsible amounts to nothing more than admitting you don't have the expertise to answer a question. For the reasons you point out, we might expect this to be an increasingly common feature of human life. I suspect that to think or act as if you do have answers when you actually don't is the most common form of epistemic irresponsibility of the present age. So, for example, this is something you almost never hear anyone say: I don't have the right to an opinion on that question because I haven't thought it through. Everyone has opinions, and everyone thinks they are more than opinions. Perhaps the most important epistemic virtue required by the present time is a certain kind of humility.

- Besides being hugely entertaining, your approach is informative and eclectic: the reader gets a good introduction to the history of philosophy and also to some contemporary debates. At some point you use Sandel's idea of the 'unencumbered self' (2005: 124), but that does not stop you from mentioning Rawls's theory of justice in due time. Actually, both in *Everything I Know...* and *The Philosopher...* you explore some conflicts between loyalty and justice. You recognize that sometimes loyalty is bound to override justice understood as impartiality (2005: 198; 2009: 132-135). Does this mean that you are sympathetic to the communitarian critique of Rawlsian liberalism? Is loyalty an all-or-nothing kind of virtue?

- My work in philosophy of mind and cognitive science – on extended cognition, etc – inclines me in the direction of the idea that the self is, in part, constituted by relations to things outside of it. So, like the communitarians, I am hostile to the idea that there could be an unencumbered self. However, I think the idea that liberals of a broadly Rawlsian sort are committed to believing in such a thing is a gross misrepresentation of liberalism. Even in *A Theory of Justice*, Rawls was quite clear on the heuristic status of the original position and the veil of ignorance. The only way one enters the original position is by allowing one's moral or political reasoning to be restricted in certain specifiable ways. I think Rawls actually became less clear on this point as his work progressed. But, as far as I am concerned, there are no metaphysical presuppositions built into these devices.

I think any moral or political system is going to have certain blind spots. It is clear what the problems with a system where loyalty was the primary moral virtue would be. But what liberalism provides us with is, in essence, a morality for strangers: a system devised for people who don't really know each other very well, and to the extent they do know each other don't particularly care for each other. I think it is important to identify exactly what we lose in this sort of system.

- All your books are very personal, but the autobiographical character is clearest in *The Philosopher and the Wolf*, the book in which you tell how the previous others were written. To what extent is their narrator a fictional device for you to put forward some ideas?

- I'm not sure I understand this question.

- We mean, there is no doubt that you wrote all those books, but it is hard to believe that you drank as much as you say you did while writing them. They are funny, but they are also rather serious in their own way.

- I see. I took you to asking a question about the status of narrative accounts of the self or person. I'm not at all tempted by those. When I read people like MacIntyre or Dennett on this sort of stuff, I don't even understand what they are saying. Galen Strawson has argued that some people may have lives that are narratively structured and others do not. My life (like Galen's) is largely not – unless we stretch the notion of narrative to such an extent that the idea that lives have narrative structure becomes trivial. At the end of *The Philosopher and the Wolf* I talk about the 'strange kind of amazement' that goes with the realization that these memories belong to me. I think that is one of the symptoms of a life that has little, if any, narrative structure.

The difference between *The Philosopher and the Wolf* and the other books is that it is, but they are not, autobiographies. So, in both *The Philosopher at the End of the Universe* and *Everything I Know I Learned From TV*, the books were written in a way that I hoped would convey serious issues in a not entirely serious way. Some people – critics – missed the point. For example, I don't really think that Arnold Schwarzenegger was the greatest German-speaking philosopher since Kant. Nor did I seriously intend to use the congruence of Jack Bauer's and Jeremy Bentham's initials as evidence that the Jack Bauer of 24 was, in fact, a utilitarian. These were jokes. I am not, as Paul Feyerabend once wrote, in all things an entirely serious man. I hope that these books expressed this kind of playfulness that, I think, has been a fairly consistent aspect of my character.

The Philosopher and the Wolf is different in that it is an autobiography, and so, at least nominally, about me. And, within the limits – largely pertaining to chronology and the erasure of the identities of people in my life - set out in the introductory chapter, everything is true. So, I did drink a lot during those years. I drink a lot less now. In fact, a glass or two of wine with dinner is pretty much my limit these days. Some critics characterized this as a 'confession'. It was not; it was a simple statement of fact. Some decided to infer from this that I was an alcoholic – a word I used only once in the book, and then as a joke. I very much doubt I was. Drinking was just a habit I got myself into rather than an addiction. And when the time to break the habit, I did without really thinking about it.

- Yes, you are right about the book not being a confession; it is an autobiographical narrative, but there is neither shame nor guilt in it. Actually, *Wolf* is a book with a strong Nietzschean theme: a vindication of the "innocence of becoming", as in Nina's reaction to Brenin's death (2009: 214), or in the images of both jumping in the fields of barley. But let us go back to the role that narratives, understood in a wide sense (not only movies, but also literature and other arts), can play in philosophy and ethics. Are stories means to an end, mere devices for divulgation, or are they constitutive of what is like to be human? 'Communitarian' authors such as MacIntyre are usually associated to this narrative approach, but we could find it also in Rawlsian liberals such as Martha Nussbaum. The latter is also sympathetic to the moral consideration of non human animals, and at Dilemata we have been following her work on capabilities – what do you think of her contributions?

- I'm a big admirer of Martha's work, and her admirably eclectic contributions have been consistently excellent. The disagreements I have with her are the sort you can have only with someone with whom you agree on so many things. *Frontiers of Justice* is a good example. She identifies certain deficits in Rawls's account and argues these can be solved by an objection of broadly Aristotelian ideas. In *Animal Rights* I identified essentially the same deficits, and argued that could be removed by basically exorcising Rawls of his Hobbesian demons. That is, by showing that Rawls's account contained elements of a form of Hobbesian contractualism that were both unnecessary and inconsistent with the main thrust of his argument. It is our agreement on the problems that makes possible our divergence with regard to the solution.

More generally, I have been struck, in the reception of *The Philosopher and the Wolf*, by just how many people seem to have needed to hang a narrative of some sort on it in order to make sense of it. I am also struck by just how far wide of the mark these narratives usually are – as far as I can tell anyway. I suspect this is how it will always be. We can't understand life in terms of anything other than stories. But life is too slippery for stories.

- Thank you, Mark. It has been a real pleasure to share this with you, and we hope to see you soon back in Spain.

References

- Rowlands, Mark (2009) *The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death, and Happiness*, New York, Pegasus Books.
- Rowlands, Mark (2005) *Everything I Know I Learned from TV: Philosophy for the Unrepentant Couch Potato*, London, Ebury Press.
- Rowlands, Mark (2003) *Sci-Phi: Philosophy from Socrates to Schwarzenegger*, New York, Thomas Dunne Books. [Originally published as *The Philosopher at the End of the Universe*]

Notes

1. <http://www.youtube.com/watch?v=3tLtatHTZhs>
2. http://www.elpais.com/articulo/Pantallas/Simpsoniana/elpepirtv/20091201elpepirtv_1/Tes

“La vida no se deja atrapar por las historias”: Entrevista con Mark Rowlands (versión en castellano)

Antonio Casado da Rocha y Mikel Torres Aldave

Mark Rowlands es Catedrático de Filosofía en la Universidad de Miami. Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford, ha impartido clases en universidades norteamericanas, de Irlanda y del Reino Unido. Es a su vez autor de más de una docena de libros, algunos de ellos traducidos a más de veinte idiomas, entre los cuales cabe destacar *Animal Rights* (1998/2009), *The Body in Mind* (1999), *The Nature of Consciousness* (2001), *Animals Like Us* (2002), *The Philosopher at the End of the Universe* (2003), *Everything I Know I Learned from TV* (2005)², *Body Language* (2006), y *The New Science of the Mind* (2010). Su autobiografía *The Philosopher and the Wolf*, publicada por Granta en 2008², ha sido recientemente traducida y publicada en castellano por Seix-Barral. Mark atendió amablemente nuestras preguntas durante enero de 2010.

- En *Dilemata* estamos interesados en sacar a la palestra las éticas aplicadas más allá del mundo académico. Tus libros de filosofía divulgativa están siendo traducidos al castellano y disfrutan de un amplio éxito, recibiendo críticas favorables a ambos lados del Atlántico, ya sea en la televisión argentina³ o en el periódico español de mayor tirada⁴. Son libros que tratan claramente de ética; sin embargo, el tono que empleas en ellos es más descriptivo que prescriptivo o normativo: parece que no confías en los filósofos como consejeros a la hora de ofrecer respuestas a problemas morales específicos. A la hora de la verdad, declaras que incluso el gran Aristóteles “no nos es de ninguna ayuda” y tú mismo pareces reacio a ofrecer cualquier tipo de guía moral específica (Rowlands 2005; 108, 116, 193). No obstante, la popularidad de tus libros sugiere que tienen cierto valor práctico, que realmente inspiran y conmueven a la gente (por lo menos a nosotros nos inspiran y conmueven). ¿Se debe simplemente a la manera en la que comercializan estos libros? ¿Consideras que hay un mercado para productos que lleven la palabra “filosofía” escrita en la etiqueta del envase?

- M.R.: ¡Es estupendo escuchar que mis libros han tenido éxito en el mundo de habla hispana! Gracias por hacérmelo saber.

Creo que hay una diferencia entre los dos primeros libros y el tercero. El primer libro (2003) era francamente pedagógico. Es una introducción a la filosofía a través de algunas películas exitosas de ciencia ficción. En gran medida, el segundo libro (2005) también tenía una orientación pedagógica, ya que cubría el conjunto de temas que podríamos encontrar en un curso de ética o filosofía política en las Facultades. No obstante, en el segundo libro intenté también trabajar algunas ideas propias sobre la naturaleza de la mente o del “yo”, ideas que provenían, en gran medida, de mis trabajos sobre la cognición extendida.

Sin embargo, en *El filósofo y el lobo* intenté desarrollar una filosofía original, algo más que simplemente escribir una introducción a la filosofía, y traté de entretener este objetivo con la narración del desarrollo de una vida, o más bien dos: la mía y la de un lobo llamado Brenin. Hubo un tiempo en que no era inusual hacer filosofía de forma biográfica; sólo tenemos que pensar en Montaigne o Descartes. Creo que hay ciertos asuntos con los cuales los filósofos deben enfrentarse –asuntos relativos al sentido de la vida, entendido de forma amplia– que pueden tratarse de forma útil así; y quizá ésta sea la mejor manera en la que pueden afrontarse estos asuntos.

El título fue decisión de los editores. Yo estaba totalmente en contra de poner "filósofo" en la portada, ya que asumía que sería perjudicial para las ventas del libro. Sin embargo, el libro se ha vendido sorprendentemente bien: ha sido traducido a más de veinte lenguas, y ha conseguido entrar en la lista de los diez más vendidos en algunos países. Así pues, estoy conmocionado al saber que existe un mercado para cosas que llevan la palabra "filósofo" en el título... por lo menos si aparece junto a la palabra "lobo".

- En *Sci-Phi* (2003: 177) afirmas que en el principio de la moralidad se encuentra el acto: la acción más que la razón descorporeizada. Esta primacía de la acción aparece también en otros pasajes de tus trabajos, por ejemplo en *Everything I Know I Learned from TV* (2005: 116). ¿Consideras que el enfoque enactivo desarrollado en ciencia cognitiva tiene también futuro en ética?

- Buena pregunta. Hasta hace muy poco hubiera respondido que no. Pero al releer *The Descent of Man* recientemente, veo que Darwin tenía un punto de vista sobre la capacidad de juicio moral que era enactivo, al menos de una forma que a grandes rasgos puede relacionarse con las aproximaciones enactivistas a la percepción. Para estos enfoques, nuestro sentido de ver un objeto proviene de nuestra habilidad a la hora de anticipar cómo nuestras acciones afectarán a nuestras percepciones, es decir, nuestra comprensión de lo que vemos cambiará en función de lo que hacemos. Darwin sostuvo que nuestro sentido moral se deriva en parte de nuestra habilidad para imaginar diferentes cursos de acción e imaginar cómo serán recibidos por nuestros congéneres; si estos la aprobarán o la repudiarán, cómo de fuerte será la aprobación o el rechazo, etc. Por supuesto, esta es una explicación de nuestro *sentido* moral de lo correcto y lo incorrecto, no una explicación de lo correcto y lo incorrecto en sí mismos. Asumo que cualquier contribución que los modelos enactivistas puedan hacer se verá restringida, de esta manera, al campo de la psicología moral.

- Tu libro sobre las películas de ciencia ficción incluye excelentes discusiones sobre el dualismo y sus problemas. Has publicado materiales más técnicos en el campo de la filosofía de la mente y también en torno a los derechos de los animales. ¿Ves alguna conexión entre ellos? ¿Es posible desarrollar una teoría monista (¿materialista?) de la mente? (Estamos pensando en el tipo de trabajos que Damasio y otros están desarrollando, los cuales pueden remontarse a Spinoza.) ¿Podría una teoría de este tipo dar cuenta tanto de las mentes humanas como de las no-humanas?

- Bueno, estoy bastante seguro de que todos estamos hechos de la misma pasta. Pero, ciertamente, no estoy seguro de que ninguno de nosotros sepa demasiado sobre lo que sea esa pasta. Me convence en gran medida el tipo de afirmación que Bertrand Russell realizó en 1927 –y que ha sido brillantemente desarrollada por el filósofo contemporáneo Galen Strawson– según la cual nuestro conocimiento de las cosas físicas es el conocimiento de sus relaciones extrínsecas: por decirlo toscamente, los efectos que tienen unas con respecto a otras. No sabemos nada sobre la naturaleza intrínseca de la materia. A causa de esto, sospecho que tratar el problema en términos de una oposición mental/físico no es de mucha ayuda: sugiere que sabemos más de lo que realmente sabemos sobre el tema del que estamos hablando.

- En *The Philosopher and the Wolf*, al tratar el tema de tu dieta vegetariana (en lugar de vegana), mencionas que "al igual que no soy una persona tan malvada como podría serlo, realmente no soy tan buena persona como debería ser" (2008: 131). ¿Constituye esto un problema para un consecuencialista confeso (2008: 178) como

tú? ¿Exige el consecuencialismo demasiado a los agentes morales?

- Supongo que depende de lo que queráis decir con "problema". Realmente no tengo ningún problema con el hecho de no ser tan bueno como debería ser. Quizá debería preocuparme más, pero no lo hago. Lo hago lo mejor que puedo (y ahora mismo, de hecho, soy prácticamente, aunque todavía no exclusivamente, vegano), y a veces lo mejor que puedo hacer es –juzgado en base a las consecuencias– lo suficientemente bueno, mientras que otras veces no lo es. Mi consecuencialismo se aplica a la evaluación de mis acciones. La evaluación que hago de mí mismo no es consecuencialista.

- Uno de los temas más interesantes tanto de *Sci-Phi* como de *The Philosopher and the Wolf* es el de la responsabilidad epistémica (2003: 280-284; 2008: 98). ¿Es posible y realista demandar una responsabilidad de este tipo en un mundo como el nuestro, en el que el conocimiento es habitualmente técnico, especializado y fragmentario? O, simplemente, ¿debemos interpretar este tipo de responsabilidad como una forma de autonomía ilustrada, en la que lo que se requiere del agente moral es simplemente la revisión crítica y constante de sus creencias?

- A veces, ser epistémicamente responsable no requiere nada más que admitir que no dispones de la cualificación adecuada para responder una cuestión. Por las razones que mencionáis, podemos esperar que esta sea una característica cada vez más común de la vida humana. Sospecho que pensar o actuar como si tuviéramos respuestas cuando realmente no las tenemos es hoy día la forma más común de irresponsabilidad epistémica. Así, por ejemplo, nunca escuchas a nadie decir: No tengo el derecho a opinar sobre esta cuestión porque no he pensado demasiado en ella. Todo el mundo tiene opiniones y todo el mundo piensa que son más que meras opiniones. Quizá la virtud epistémica más importante que necesitamos hoy día consista en una cierta clase de humildad.

- Aparte de ser enormemente entretenido, tu enfoque es informativo y ecléctico: el lector obtiene una buena introducción tanto a la historia de la filosofía como a algunos debates contemporáneos. En algún punto utilizas la idea de Sandel del "yo libre de trabas" (2005: 124),⁵ pero esto no te priva de mencionar, al mismo tiempo, la teoría de la justicia de Rawls. De hecho, tanto en *Everything I Know...* como en *The Philosopher...* exploras algunos conflictos entre la lealtad y la justicia. Reconoces que, a veces, la lealtad invalida la justicia entendida como imparcialidad (2005: 198; 2008: 132-135). ¿Significa esto que simpatizas con las críticas comunitaristas hacia el liberalismo rawlsiano? ¿Es la lealtad una virtud de todo o nada?

- Mi trabajo en filosofía de la mente y en ciencias cognitivas –sobre cognición extendida, etc.– me induce a aceptar la idea de que el sujeto está, en parte, constituido por relaciones que mantiene con cosas externas a sí mismo. Así pues, al igual que los comunitaristas, soy hostil a la idea de que pueda haber un "yo libre de trabas". Sin embargo, creo que la afirmación de que los liberales de tipo rawlsiano están comprometidos con una creencia de este tipo es una burda interpretación del liberalismo. Ya en *Teoría de la Justicia* Rawls era perfectamente consciente del carácter heurístico de la posición original y del velo de ignorancia. La única forma de que alguien entre en la posición original es aceptando restringir los propios razonamientos políticos o morales de cierta precisa manera. Pienso que este punto se fue oscureciendo cada vez más en los escritos de Rawls a medida que su teoría iba progresando. Pero, en lo que a mí concierne, no hay presuposiciones metafísicas de ningún tipo en estos mecanismos heurísticos.

Creo que cualquier sistema moral o político tiene por fuerza algunos puntos débiles o ángulos ciegos. Los problemas que surgirían de un sistema en el que la lealtad fuera la principal virtud moral están claros. Sin embargo, lo que el liberalismo nos ofrece es, en esencia, una moralidad para desconocidos: un sistema ideado para gente que realmente no se conoce entre sí demasiado bien, hasta el punto que saben que unos no se preocupan especialmente por los otros. Pienso que es importante identificar exactamente qué es lo que perdemos con esta clase de sistema.

- Todos tus libros son muy personales, pero el carácter autobiográfico es más claro en *The Philosopher and the Wolf*, el libro en el que mencionas cómo escribiste los otros libros previamente publicados. ¿En qué medida es el narrador un recurso ficcional que utilizas para explorar ciertas ideas?

- No estoy seguro de entender la pregunta.

- Bueno, nadie pone en duda que seas el autor de todos esos libros, pero cuesta creer que al escribirlos podías beber tanto como afirmas en ellos. Son libros divertidos, pero también serios a su manera.

- Entiendo. Pensaba que era una pregunta sobre el estatus de las teorías narrativas del yo o de la persona. No me interesan en absoluto. Cuando leo a gente como MacIntyre o Dennett diciendo ese tipo de cosas, ni siquiera soy capaz de entender lo que están diciendo. Galen Strawson ha argumentado que aunque algunas personas pueden tener vidas estructuradas narrativamente, otras no las tienen. Mi vida (y la de Galen) carece en buena parte de tal estructura, a menos que reduzcamos la noción de narratividad hasta el punto de que el hecho de que las vidas posean cierta estructura narrativa se convierta en trivial. Al final de *The Philosopher and the Wolf* hablo sobre "la extraña clase de incredulidad" que me provoca darme cuenta de que estos recuerdos me pertenecen. Creo que es uno de los síntomas de una vida que tiene muy poca estructura narrativa, si es que algo así realmente existe.

La diferencia entre *The Philosopher and the Wolf* y los otros libros es que este, a diferencia de los demás, es una autobiografía. Tanto en *The Philosopher and the End of the Universe* como en *Everything I Know I Learned From TV* los libros están escritos deliberadamente para tratar temas serios de una manera no enteramente seria. Hubo quien no se dio cuenta de esto: algunos críticos. Por ejemplo, realmente no creo que Arnold Schwarzenegger sea el mayor filósofo del mundo germanoparlante desde Kant. Ni tampoco quise decir realmente que el que las iniciales de Jack Bauer coincidan con las de Jeremy Bentham sea prueba de que el protagonista de *24* sea de hecho un utilitarista. Estaba haciendo chistes. No soy, como dijo una vez Paul Feyerabend, un hombre serio en todas las cosas. Considero que con esos libros se expresaba cierto carácter juaguetón que, por lo que sé, siempre me ha acompañado.

The Philosopher and the Wolf es distinto, en el sentido de que es una autobiografía, y por lo tanto trata de mí, al menos nominalmente. Y, dentro de ciertos límites establecidos por la cronología y el desvanecimiento de las identidades de la gente que compone mi vida, y que explico en el capítulo introductorio, todo lo que allí se lee es verdad. Así que, en efecto, bebí un montón durante esos años. Ahora bebo mucho menos. De hecho, mi límite hoy día está en un vaso de vino o dos con la cena. Algunos críticos leyeron esto como una "confesión". No lo era; era la simple enunciación de un hecho. Otros decidieron inferir de

esto que yo era un "alcohólico", palabra que aparece solamente una vez en todo el libro, y cuando estaba haciendo un chiste. Dudo mucho que yo lo fuera. Beber fue, más que una adicción, sólo un hábito en el que me metí. Y cuando llegó el momento de acabar con ese hábito, lo hice sin necesidad de pensar mucho en ello.

- Sí, es cierto que el libro no es una confesión, es una narración autobiográfica, pero no hay vergüenza ni culpa en ella. En realidad, *Wolf* tiene un fuerte tono nietzscheano, es un libro en el que se reivindica la "inocencia del devenir", como en la escena en la que Nina reacciona a la muerte de Brenin (2008: 214), o en las memorables imágenes de ambos saltando en los campos de cebada. Pero volvamos al rol que las narrativas, entendidas en sentido amplio (no solamente las películas, sino también la literatura y el resto de las artes), pueden jugar en filosofía y en ética. ¿Son las historias medios para la consecución de un fin, simples recursos para la divulgación, o son parte constitutiva de lo que significa ser humano? Este enfoque narrativo de la naturaleza humana suele asociarse con autores "comunitaristas" como Alasdair MacIntyre, pero podemos encontrar también algunos aspectos en liberales de corte rawlsiano como Martha Nussbaum. Esta última se muestra también favorable a la consideración moral de los animales no humanos, y en *Dilemata* hemos estado siguiendo sus trabajos sobre el enfoque de las capacidades. ¿Qué piensas de sus contribuciones?

- Soy un gran admirador del trabajo de Martha, y sus contribuciones, admirablemente eclécticas, han sido excelentes. Los desacuerdos que tengo con ella son el tipo de desacuerdos que solamente se tienen con alguien con quien estás de acuerdo en muchas cosas. *Frontiers of Justice* es un buen ejemplo. Ella identifica algunos déficits en la teoría de Rawls y argumenta que éstos pueden ser resueltos añadiendo algunas ideas generales de corte aristotélico. En *Animal Rights* identifiqué esencialmente los mismos déficits y argumenté que podrían resolverse, básicamente, exorcizando a Rawls de sus demonios hobbesianos. Así pues, mostré que la teoría de Rawls contiene elementos heredados de la teoría del contrato social de Hobbes que son tan innecesarios como inconsistentes con las ideas centrales de su argumentación. Es nuestro acuerdo en los problemas lo que hace posible las divergencias en cuanto a la solución.

Más en general, en las reacciones a *The Philosopher and the Wolf* me ha llamado la atención comprobar cuánta gente parece necesitar agarrarse a alguna clase de narración para entenderlo. También me llama la atención lo inexactas que, al menos por lo que sé, suelen ser esas narraciones. Sospecho que así debe ser siempre. No podemos entender la vida si no es en términos de historias. Pero la vida es demasiado resbaladiza y no se deja atrapar por ellas.

- Gracias, Mark. Ha sido un verdadero placer compartir esto contigo y esperamos volver a verte pronto en España.

Referencias

Rowlands, Mark (2008) *The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death, and Happiness*, 2009, New York, Pegasus Books.

Rowlands, Mark (2005) *Everything I Know I Learned from TV: Philosophy for the Unrepentant Couch Potato*, London, Ebury Press.

Rowlands, Mark (2003) *Sci-Phi: Philosophy from Socrates to Schwarzenegger*, New York, Thomas Dunne Books.

Notas

1. Rowlands, Mark (2005) *Todo lo que sé lo aprendí de la tele: filosofía para el teleadicto común*, 2008, Madrid, Edaf.
2. Rowlands, Mark (2008) *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad*, 2009, Barcelona, Seix Barral.
3. <http://www.youtube.com/watch?v=3tLtatHTZhs>
4. http://www.elpais.com/articulo/Pantallas/Simpsoniana/elpepirtv/20091201-elpepirtv_1/Tes
5. Utilizamos la expresión tal como aparece traducida en el libro de S. Mulhall y A. Swift sobre la crítica a Rawls de Sandel y otros autores comunitaristas (*El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de hoy, 1996).