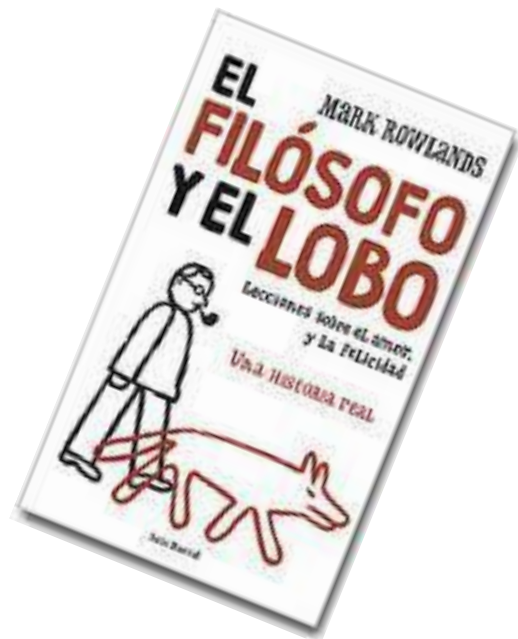




ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA
ESENCIA «LOBO» Y LA ESENCIA «SIMIO».
FRAGMENTOS DEL LIBRO *EL FILÓSOFO Y EL LOBO*,
DE MARK ROWLANDS



GUSTAVO CHIOZZA
NOVIEMBRE 2012.

*Recuerda que, al final, y no quiero
ni pensar cuántas veces lamentaré
haberlo dicho, lo único que nos
redime es nuestra rebeldía.¹*

SOBRE EL MOTIVO DE ESTA PRESENTACIÓN

La mejor manera de explicar un motivo cualquiera es, según creo, contar una historia. La que sigue trata que cuán extraño y caprichoso puede llegar a ser el interés.

A principios de año debe haberme parecido interesante la idea de retomar la metapsicología de la conciencia, motivo por el cual solicité una fecha a tales efectos. Pero transcurridos unos meses, ese interés pareció esfumarse y, por más que lo intentaba, no lograba recuperarlo. Buscaba tranquilizarme, diciéndome que más adelante, a medida que la fecha se aproximara, el apremio de ponerme a trabajar, seguramente haría reaparecer el interés por el tema. Pero el tiempo pasaba y el apremio no estaba dando el resultado esperado. No es que me faltara voluntad, es que, a veces, la voluntad no basta. El interés no se somete fácilmente a la voluntad; el interés es como un lobo indómito al que resulta difícil ponerle un collar. Al parecer, el «lobo» que hay en mí, quería ver nuevos bosques y lo que a mí tanto me preocupaba, a él lo dejaba indiferente. Y ese bosque nuevo apareció de la manera más casual que cabe imaginar.

Hará poco más de un mes atrás, por inusuales motivos que no vale la pena reseñar, un sábado por la mañana –completamente fuera de programa– me encontraba en pleno centro. Siguiendo el principio de siempre tratar de «unir lo útil con lo bello» hice una breve parada en un librería de la calle Corrientes, y en una mesa de ofertas di con un libro que me pareció buena idea adquirir (uno libro que calificaría más como «de consulta», que «de lectura»). Pero el «simio» que hay en mí quiso hacer el intento de sacar provecho de la oferta de «tres al precio de...» (ya no recuerdo cuánto). Y así, me puse a explorar cuáles podían ser los compañeros de oferta. El resto de la mesa no me resultaba demasiado atractivo. El primer candidato que se postulaba era *El filósofo y el lobo*, de un tal Mark Rowlands²; pero tenía mis dudas. Algunas frases de la contratapa me resultaban de lo más desalentadoras: «divulgación filosófica», «nos enseña a ser más felices y mejores personas», y otras, por el estilo.

Por otro lado, la idea de leer sobre un hombre que vivió diez años con un lobo... me cautivó desde el principio. Yo había compartido estrechamente una etapa particularmente solitaria de mi vida con una perra ovejero alemán. Una experiencia bastante sacrificada pero también muy gratificante, que dejó en mí una profunda huella. Una experiencia difícil de poner en palabras y, sobre todo, de compartirla con quienes no han vivido algo semejante. Porque una cosa es *tener* un perro y otra, muy distinta, es *convivir* con un perro; dejar que un perro entre en tu vida. No digo que sean pocas las personas que han convivido con un perro, pero no he podido dar con demasiados

¹ Son las palabras con las que el autor termina el libro, dedicadas a su hijo por nacer, Brenin.

² Ed. Seix Barral, Barcelona, 2009.

libros que traten el tema con la debida profundidad. Así que me decidí; quizás pudiera encontrar en ese tal Mark Rowlands a un semejante.

Ya en el viaje de vuelta a casa (a pesar de que tenía conmigo la novela que estaba leyendo, y los otros dos) me puse a hojear el libro que hablaba del lobo: «*Este libro trata de un lobo llamado Brenin que vivió conmigo durante más de una década*», decía la primer frase. «*Este libro también trata de lo que significa ser humano: no como entidad biológica, sino como criatura capaz de hacer cosas de las que ninguna otra criatura es capaz*», comenzaba el segundo párrafo. Es decir, por un lado el relato de la experiencia de vivir con un lobo; por el otro, el procesamiento de esa experiencia a través del pensamiento. Parecía prometedor; aunque todavía restaba constatar la talla del autor.

Si recordamos la distinción que, sobre los filósofos, hace Ortega y Gasset, en mi opinión, Mark Rowlands no es sólo un «profesor de filosofía» que escribe sobre lo que los filósofos han pensado; es sobre todo un Filósofo: un hombre auténtico, inteligente, apasionado y comprometido, que se dedica a pensar con profundidad sobre aquello que atenaza su alma. El «lobo» que hay en mí, había encontrado su bosque nuevo y no podía dejar de correr.

Y como los intentos de tirar de la correa para reconducirlo a la senda de mis compromisos científicos resultaban por completo inútiles, decidí dejarlo correr. Si esto hubiera sucedido unos meses antes, habría intentado hacer un trabajo cotejando las ideas de Mark Rowlands con las versiones que, de las mismas ideas, ofrece el psicoanálisis; una tarea que, de una u otra manera, necesito hacer. Creo que el resultado de esa tarea podría resultar sumamente fecundo. Pero como no disponía del tiempo necesario para acometer esa ardua tarea, se me ocurrió que quizá, podría ser interesante que esa misma tarea la empezáramos hoy, aquí, entre todos. Correr juntos por este nuevo bosque y ver qué cosas nos surgen si lo comparamos con el bosque que tan bien conocemos y que nos es tan querido y familiar.

En el tiempo que me quedaba –cada vez menos–, me aboqué a la tarea, quizá un tanto desmesurada, de intentar condensar el libro hasta llevarlo, dentro de lo posible, a una medida acorde a lo que podemos tratar en una sola reunión. De modo que lo que sigue, no es otra cosa que una inmensa cita textual, extraída, aquí y allá, de un libro de casi 300 páginas. Con el ánimo de hacer la lectura más fluida he omitido los números de página y los puntos suspensivos que, técnicamente, deberían advertir sobre las discontinuidades del original; he respetado –eso sí– el ordenamiento de los ideas y los capítulos, con sus correspondientes apartados.

Para poder acotarnos a las profundas reflexiones del autor, es decir, el «tronco principal» del libro, lamentablemente, fue necesario podar la mayoría de sus «ramas» (los conmovedores relatos que describen tan singular experiencia). Ojalá que la poda no haya cercenado el conmovedor espíritu del libro ya que, más allá de la importancia del intercambio de ideas, mi más genuino deseo es compartir con ustedes el entusiasmo apasionado que me despertó esta lectura.

CAPÍTULO 1

EL CLARO

1

Este libro trata de un lobo llamado Brenin que vivió conmigo durante más de una década.

Este libro también trata de lo que significa ser humano: no como entidad biológica, sino como criatura capaz de hacer cosas de las que ninguna otra criatura es capaz. En las historias que contamos sobre nosotros mismos siempre sale a relucir nuestra cualidad de únicos. Para algunos ésta reside en nuestra capacidad para crear una civilización. Otros señalan el hecho de que somos las únicas criaturas capaces de entender la diferencia entre el bien y el mal. Hay quien dice que somos únicos porque podemos razonar. Otros piensan que es nuestro uso del lenguaje lo que nos diferencia, sin lugar a dudas de los animales. Otros piensan que somos únicos porque sólo nosotros podemos entender que un día moriremos.

Yo no creo que ninguna de estas historias implique la existencia de un abismo crítico entre nosotros y otras criaturas. Alguna de las cosas que pensamos que éstas no pueden hacer sí pueden hacerlas, y algunas de las cosas que pensamos que nosotros podemos hacer no podemos hacerlas. En cuanto al resto, en fin, es más una cuestión de grado que de clase. Nuestra unicidad reside exclusivamente en el hecho en que somos nosotros los que contamos estas historias y, además, llegamos a creérnoslas. Si quisiera definir en una frase a los seres humanos, esta podría valer: son animales que se creen las historias que ellos cuentan sobre sí mismos. Son animales crédulos.

Las historias que contamos sobre nosotros mismos pueden ser la mayor fuente de división entre un humano y otro. De la credulidad a la hostilidad a menudo no hay más que un paso. Sin embargo, a mi me interesan las historias que contamos para distinguirnos de otros animales: las historias que contamos sobre lo que nos hace humanos. Cada historia tiene un lado oscuro, proyecta una sombra. Ese trasfondo es más revelador que la propia historia.

2

Brenin me demostró algo que todos mis años de estudio no me enseñaron ni podrían enseñarme. Y se trata de una enseñanza que cuesta retener, con el nivel preciso de claridad y dinamismo, ahora que él ya no está. El tiempo lo cura todo, pero lo hace mediante el borrado. Este libro supone un intento de dejar constancia de una enseñanza antes de que se esfume.

No le concedo excesiva importancia a la palabra alma. No me refiero necesariamente a una parte inmortal e incorruptible de nosotros que sobrevive a la muerte del cuerpo. Puede que el alma sea eso, pero lo dudo. O puede que el alma no sea más que la mente y la mente no sea más que el cerebro. Pero, nuevamente, lo dudo. Tal y como yo utilizo la palabra, el alma de los seres humanos se revela en las historias que contamos

sobre nosotros mismos: las historias sobre porqué somos únicos; las historias que podemos llegar a creernos a pesar de todo lo que habla en su contra.

Ser «simio» es entender el mundo en términos instrumentales. Para el simio la esencia de la vida es evaluar las probabilidades, calcular las posibilidades y utilizar los resultados de los cálculos a su favor. El simio ve el mundo como una colección de recursos: cosas que podrá utilizar para sus fines. El simio no tiene amigos, sino aliados. El simio no mira a sus compañeros simios, sino que los vigila. Y entre tanto espera la oportunidad para sacar partido. Estar vivo, para el simio, consiste en esperar a atacar. Sus relaciones con los otros siempre se basan en un único principio, invariable e inflexible: ¿qué puedes hacer por mí y cuánto me costará conseguir que lo hagas? Así pues, a su modo de ver, su felicidad será algo que se puede medir, pesar, cuantificar y calcular. Y lo mismo el amor. Para el simio lo más importante de la vida se reduce al análisis de costos y beneficios.

Todos nosotros conocemos a gente así, pero esa gente no es más que una exageración del ser humano básico. La mayoría de nosotros, sospecho, nos parecemos más a ella de lo que somos conscientes o nos gustaría admitir. Los humanos no somos los únicos simios que pueden sufrir el amplio espectro de emociones humanas. Como veremos, otros simios pueden sentir el amor y el dolor de forma tan intensa que podrían morir. Pueden tener amigos, no sólo aliados. Sin embargo, esta tendencia es símica, ya que es posible gracias a los simios; en concreto, a un desarrollo cognitivo que tuvo lugar en los simios y, por lo que sabemos, en ningún otro animal. La tendencia a ver el mundo y los que lo habitan según el beneficio que pueden darnos, el pensar en nuestra vida, y en lo que pase en ella, como cosas que pueden ser cuantificadas y calculadas: esta tendencia es posible únicamente porque existen los simios. Y de todos los simios, es en nosotros donde esta tendencia se encuentra más desarrollada. Sin embargo, también hay una parte de nuestra alma que existía mucho antes de que nos volviéramos simios –antes de que esta tendencia nos atrapara–, y esta parte está oculta en las historias que contamos sobre nosotros mismos. Está oculta, pero puede descubrirse.

Trataré de demostrar que si miramos con suficiente atención, y si sabemos dónde y cómo mirar, en cada una de las historias contadas por simios también encontramos un lobo. Y el lobo nos dice –éste es su cometido en estas historias– que los valores del simio son toscos e inútiles. Nos dice que lo más importante en la vida nunca es cuestión de cálculo. Nos recuerda que lo que posee verdadero valor no se puede cuantificar ni puede ser objeto de mercadeo. Nos recuerda que a veces hemos de hacer lo que debemos aunque el cielo se venga abajo.

Todos nosotros, supongo, somos más simios que lobos. En muchos de nosotros el lobo ha sido suprimido casi por completo de la narración de nuestra vida. De nosotros depende dejar morir al lobo. Al final las intrigas del simio se quedarán en nada: su astucia le traicionará y su suerte símica se agotará. Entonces descubrirá qué es lo más importante en la vida, que no será lo que ha conseguido con sus intrigas y su astucia y su suerte, sino lo que queda cuando éstas se han esfumado. Tu yo más importante no

es el que lleva las riendas de tu suerte, sino el que queda cuando esa suerte se ha agotado. Al final el simio siempre te fallará.

Me llevó mucho tiempo saberlo pero al final creo haber entendido porque quería tanto a Brenin, porque le echo tanto de menos ahora que no está. Me enseñó algo que mi vasta formación académica no podía enseñarme: en alguna parte recóndita de mi alma seguía viviendo un lobo. A veces es necesario dejar hablar al lobo que hay en nosotros, silenciar la cháchara incesante del simio. Este libro supone un intento de hablar por el lobo de la única manera que sé.

3

Cuando hablo de las enseñanzas de Brenin, estas fueron viscerales y esencialmente no cognitivas. El aprendizaje no se derivó del estudio de Brenin, sino del hecho de recorrer juntos nuestra trayectoria vital. Y muchas de esas enseñanzas no las comprendí hasta que él hubo desaparecido.

Las ideas que componen este libro salieron en un espacio ahora desaparecido, y no habrían sido posibles –al menos, no en mi caso– sin ese espacio.

El lobo ya no existe y, por tanto, el espacio tampoco. Cuando releo lo que he escrito me sorprende la extrañeza de las ideas que contiene. Que fuera yo quien las pensara me produce una rara sensación. No son mis ideas, ya que, si bien las creo y las considero ciertas, no sería capaz de volver a pensarlas. Son las ideas del claro, unas ideas que existen en el espacio creado entre un lobo y un hombre.

CAPÍTULO 2

HERMANO LOBO

3

Hay quien cree que no se puede adiestrar a los lobos. Es falso. Se puede adiestrar prácticamente cualquier cosa si uno da con el método adecuado: esa es la parte más ardua. Con un lobo hay muchísimas formas de hacerlo mal, pero, en mi opinión, sólo una de hacerlo bien. Lo dicho es válido también para el caso de los perros.

Tal vez el error más habitual que comete la gente sea pensar que el adiestramiento tiene que ver con el ego. A su modo de ver, es una batalla de voluntades. El error que comete esa clase de personas es tomarse el adiestramiento como algo demasiado personal. Toda renuencia es considerada una afrenta personal, un insulto a su masculinidad. La primera norma del adiestramiento de un perro es, o debería ser, que en ello no hay nada personal. El adiestramiento no es ninguna batalla de voluntades, y si uno así lo cree todo saldrá fatal. Si se intenta adiestrar a un perro grande y agresivo de este modo, es más que probable que cuando el animal crezca acabe siendo poco agradable.

El error contrario consiste en pensar que puede ganarse la obediencia del perro no mediante la dominación, sino con recompensas, las recompensas pueden adoptar distintas formas: hay quienes le meten obsesivamente golosinas a sus perros. El resultado es un perro gordo que se negará obedecer a su dueño cuando sospeche que no se le va a ofrecer una golosina o cuando lo distraiga algo que considera más interesante que la golosina. No obstante, lo más habitual es que la recompensa adopte la forma de

cháchara estúpida que la gente insiste en mantener con sus perros. «Buen chico», «¿A que eres muy listo?» Sin duda ésa es la única manera de no adiestrar a un perro y no tiene la más mínima posibilidad de funcionar con un lobo. Si le hablas continuamente a tu perro o le tiras tímidamente de la correa, él no tendrá necesidad de prestar atención y tendrá motivo para que le importe un comino lo que tú haces. Hará lo que le venga en ganas a sabiendas de que tú le comunicarás lo que está pasando; y él podrá obedecer o desoír la información según le plazca.

Quienes piensan que la obediencia de su perro se puede comprar son los mismos que creen que su perro en el fondo quiere hacer lo que su *amo* quiere (su objetivo es siempre complacer) y sólo necesita que le expliquen con precisión de qué se trata. Ni que decir tiene que esto es absurdo.

La clave para adiestrar a un perro consiste en hacerle creer que no tiene elección. Y no porque se le haga sentir que es el perdedor en la batalla de voluntades, sino por la actitud serena, pero inexorable, que deberá regir el adiestramiento. En una batalla de voluntades tú le estás diciendo al lobo: «Harás lo que yo te diga, no tienes elección.» En cambio, la actitud para adiestrar a un lobo es la siguiente: «Harás lo que requiera la situación, esta situación no ofrece ninguna otra alternativa. No es ante mí ante quien respondes, sino ante el mundo.» Puede que ello no reconforte mucho al lobo, pero sin duda contribuirá a poner al adiestrador en el sitio que le corresponde: no como autoridad dominante y arbitraria cuya voluntad hay que obedecer a toda costa, sino como educador que hace entender al lobo lo que el mundo exige de él. De todos los métodos de adiestramiento canino, el método de Koehler es el que eleva esta actitud a la categoría de arte.

El método de Koehler se basa en un principio muy sencillo y eficaz: tienes que conseguir que tu perro/lobo te preste atención. No obstante, reviste especial importancia en un lobo, y conseguir que éste lo haga resulta aún más complicado. Los perros lo hacen de manera natural, pero a los lobos hay que convencerlos. Los motivos se pueden encontrar en sus respectivas historias que difieren.

4

La inteligencia de lobos y perros es diferente porque ha sido forjada por un entorno distinto y, por consiguiente, responde a diferentes necesidades y requerimientos. Por regla general la cosa es así: a los lobos se les da mejor que a los perros los cometidos relacionados con los problemas, mientras que a los perros se les da mejor que a los lobos los cometidos relacionados con el adiestramiento.

Un cometido relacionado con un problema es aquel que requiere que el animal lleve a cabo un razonamiento en el que se sirve de un medio para lograr un fin. Las pruebas han confirmado que los lobos superan a los perros en esos razonamientos. Los perros, sin embargo, superan a los lobos en las pruebas que precisan instrucción o adiestramiento. Es fácil ver el porqué de esta diferencia entre lobos y perros: los lobos viven en un mundo mecánico. El perro vive en lo que para él es un mundo mágico más que mecánico. El mundo del perro no tiene sentido mecánico. Y, aunque así fuera, la manera de controlarlo sobrepasa las actitudes del animal. El perro no puede llegar al interruptor, no puede marcar un número de teléfono y no puede introducir una llave en una cerradura.

En suma, el perro ha sido situado en un entorno muy distinto del lobo y, por lo tanto, sus procesos y aptitudes psicológicos se han desarrollado de manera muy diferentes. El perro ha sido obligado a confiar en nosotros. Más aún, ha desarrollado la capacidad de utilizarnos para resolver sus diversos problemas, cognitivos y de otra naturaleza. Para los perros somos útiles dispositivos de procesamiento de la información. Cuando un perro se enfrenta a un problema mecánico que es incapaz de solucionar, ¿qué hace? Solicita nuestra ayuda. El entorno del lobo ha seleccionado la inteligencia mecánica, pero el del perro ha seleccionado la capacidad de utilizarnos. Y para utilizarnos tienen que poder interpretarnos. Cuando un perro inteligente se enfrenta a un problema insalvable, lo primero que hace es mirar la cara de su dueño. Inmerso culturalmente en un mundo mágico, ello le resulta natural. Sin embargo, un lobo no lo hará. La clave para adiestrar a un lobo es conseguir que lo haga.

5

Resulta irónico y a mi se me antoja tremendamente divertido, que algunos filósofos todavía cuestionen si los animales tienen cerebro: si pueden pensar, crear, razonar, incluso sentir. Deberían dejar los libros y adiestrar a un perro alguna vez. El programa de adiestramiento siempre te enseñará algo inesperado: tu perro no hará lo que se supone que ha de hacer. El único recurso que te quedará entonces será probar a pensar como tu perro. Si lo haces, por regla general serás capaz de averiguar lo que corresponde hacer.

Ese adiestramiento fue el mayor regalo que le hice a Brenin. Hay quien cree que adiestrar perros –y, en mayor medida aún, lobos– es cruel, como si uno fuese a quebrantar su espíritu o acobardarlos de por vida. Pero, lejos de quebrantar su espíritu, cuando un perro o un lobo sabe exactamente qué se espera y qué no se espera de él, su confianza, y en consecuencia, su calma, aumentan extraordinariamente. Es una dura verdad que los que no son capaces de disciplinarse por sí solos no tardarán en dar con alguien que se encargue de hacerlo por ellos. La relación entre disciplina y libertad es profunda e importante: lejos de oponerse a la libertad, la disciplina es lo que posibilita las manifestaciones de libertad que más valen la pena. Sin disciplina no existe verdadera libertad: tan sólo libertinaje.

Algo de lo que estoy casi seguro es de que si se puede adiestrar a un lobo para que no le haga el menor caso a su arquetípica víctima [la oveja] también se puede adiestrar a un perro para que acuda cuando se le llama.

Brenin acabó llevando una vida casi con toda seguridad sin precedentes para un lobo. Vivió esa vida porque yo podía llevarlo, y por consiguiente lo llevaba, a donde yo iba. Es de reconocer que eso fue provocado por la capacidad de Brenin de reducir mi casa a escombros una mañana cualquiera si lo dejaba sólo mientras yo daba mis clases. Sin embargo, la posibilidad de compartir una vida que valiese la pena –en vez de dejarlo olvidado en el jardín trasero– procedió del hecho de que él aprendiera un lenguaje. Este lenguaje le dio a su vida una estructuración que de lo contrario no habría tenido, y gracias a ello se le abrió un abanico de nuevas posibilidades. Brenin aprendió un

lenguaje, y dado que iba a vivir en un mundo de seres humanos, un mundo mágico más que mecánico, este lenguaje lo liberó.

6

Una vida sin precedentes no es una vida buena por fuerza. A veces me preguntaban cómo había podido hacerlo. ¿Cómo pude sacar a un animal de su entorno natural y obligarlo a vivir una vida que sin dudas encontró completamente antinatural?

Lo que sustenta ese interrogante, en mi opinión es la creencia de que un lobo sólo puede ser verdaderamente feliz o sentirse realizado si obra conforme a los designios de la naturaleza, obedeciendo a conductas naturales tales como cazar e interrelacionarse con otros miembros de la manada. Esta afirmación puede parecer cierta, pero resulta difícil de precisar. En primer lugar está la pregunta, un tanto peliaguda, de cuáles son los designios de la naturaleza. ¿Cuáles son esos designios respecto a un lobo? O, lo que viene a ser lo mismo, ¿cuáles son esos designios para un ser humano? Es más ¿en qué sentido puede tener la naturaleza designios?

Aquí va un truco útil que aprendí de la filosofía: cuando alguien afirme algo, que averigüe de antemano cuáles son las presuposiciones de dicha afirmación. Así pues, si alguien dice que los lobos sólo pueden ser felices obedeciendo a conductas naturales, ¿cuáles son las presuposiciones de dicha afirmación? Al echar un vistazo a estas presuposiciones lo que creo que encontramos son, al menos en su mayor parte, expresiones de la arrogancia humana.

Jean Paul Sartre intentó definir la noción de lo humano diciendo que, para los seres humanos y sólo para los seres humanos, su existencia precede a su esencia. Ése fue el principio fundacional del movimiento filosófico conocido como existencialismo. El ser humano, aseguraba Sartre, es el ser-para-sí, lo cual contrasta con el ser de todo lo demás, que es un ser-en-sí. En palabras de Sartre, los humanos son seres conscientes de su propio ser, lo que quería decir es que los humanos han de elegir cómo vivir su vida y no pueden confiar en que reglas o principios preexistentes –religiosos, morales, científicos, etcétera– les digan como hacerlo. Los seres humanos, como dijo Sartre, están condenados a ser libres.

La otra cara de la moneda es que, para Sartre, todo lo demás no es libre. Otras cosas, incluso otros seres vivos, sólo pueden hacer aquello para lo que han sido designados. Si infinidad de milenios de evolución han determinado que los lobos sean animales que cazan y viven en manadas, esa es la única forma viable de vida para ellos. Un lobo no es consciente de su propio ser. Un lobo sólo puede ser lo que es. Lo que subyace en el interrogante de cómo he podido hacerle esto a Brenin es que la esencia del lobo precede a su existencia.

Naturalmente, no está claro que Sartre tuviera razón acerca de la libertad humana, pero lo que a mí me interesa es la idea de la flexibilidad existencial. ¿Porqué iban a ser los seres humanos los únicos capaces de vivir su vida de un montón de maneras distintas mientras las demás criaturas están condenadas a ser esclavas de su herencia biológica, meros siervos de su historia natural? ¿En qué puede basarse esta idea sino en

una forma residual de arrogancia humana? Hace unos años me encontraba en la terraza de un hotel. Un zorro se me acercó y se sentó como un perro a escasos metros de mí, esperando pacientemente a ver si le tiraba unas sobras, lo cual, por supuesto, hice. La camarera me dijo que el animal ya formaba parte del mobiliario del hotel. A ver quién le dice a ese zorro que debería obedecer a su comportamiento natural de cazar ratones. A ver quién le dice que su esencia precede a su existencia y que, a diferencia de mí, no es consciente de su propio ser.

Rebajamos al zorro al pensar que su comportamiento natural se limita a cazar ratones. Rebajamos su inteligencia y su ingenio al adoptar una concepción tan limitada de, como diría Sartre, su ser. Lo que es natural para el lobo cambia continuamente con las vicisitudes de la historia y la fortuna. Y, por lo tanto, también cambia el ser del zorro, lo que el zorro es.

Evidentemente, no se pueden descartar sin más las restricciones de la historia natural. El zorro no sería feliz ni se sentiría familiarizado metido día tras día en una jaula. Ni el lobo tampoco. Ni tampoco yo. Todos tenemos unas necesidades básicas que nos han sido legadas por nuestra historia, pero sería un *non sequitur* suponer que el lobo y el zorro son meras marionetas biológicas cuyas cuerdas maneja su historia. Es posible que su esencia constriña su existencia, pero ni la fija ni la determina. Esto es tan cierto para el zorro y para el lobo como para nosotros. En la vida cada uno de nosotros juega la mano que le ha sido dada. A veces esa mano es tan mala que no podemos hacer nada con ella, pero otras veces no es así, y en este caso podemos jugar bien o mal. La que le tocó al zorro fue la rápida invasión urbana de lo que a nosotros nos gusta considerar su hábitat natural, aunque creo que esa nomenclatura hace mucho tiempo que dejó de tener verdadero sentido. Mi amigo el zorro, sospecho, jugaba su mano bastante bien, a juzgar por su forma de ir de mesa en mesa –pero sólo donde había comida–, sentado pacientemente hasta obtener los donativos deseados.

A Brenin también le fue dada una mano determinada, y creo que la jugó muy bien. En cualquier caso, tampoco es que fuese una mala mano. Podría haber acabado como tantos lobos e híbridos de lobos cuyos dueños no pueden con ellos, en una jaula del jardín trasero. Sin embargo, tuvo una vida variada y, me gustaría pensar, estimulante. Me aseguré de que diera al menos un paseo largo todos los días y su adiestramiento posibilitó que lo hiciera suelto. Cuando las circunstancias lo permitieron, me aseguré de que gozara de la oportunidad de adoptar comportamientos naturales como la caza y la interrelación con otros cánidos. Hice cuanto pude por asegurar de que no se aburriera, pese a que tuviese que aguantar mis clases. Suponer que Brenin no podía ser feliz sólo porque no hacía lo que hacen los lobos por naturaleza no es más que una manifestación banal de la arrogancia humana y menosprecia su inteligencia y su flexibilidad.

Es evidente que Brenin estaba siguiendo los pasos de sus antepasados de hacía unos quince mil años, repitiendo la llamada de los seres civilizados que los arrastró a una relación simbiótica, y tal vez irrompible, con el más poderoso y despiadado de los grandes simios. En términos de éxitos genéticos no hay más que contar el número de lobos que quedan en el mundo hoy en día frente al número de perros –alrededor de 400.000 frente a 400 millones– para comprender que esa fue una estrategia

tremendamente fructífera. Y suponer que esto es algo antinatural para un lobo delata un conocimiento bastante superficial de lo que es natural. Si lo sumamos a las vidas más bien cortas de los lobos en libertad –siete años ya es mucho–, y a su forma de morir, por regla general desagradable, la llamada de los seres civilizados tal vez no fuese un verdadero desastre. Creo que el método de Koehler, que utilicé para adiestrar a Brenin, en el fondo tuvo tanto éxito porque refleja cierta comprensión de la naturaleza existencial de los perros y sus hermanos salvajes.

Optar por el método de Koehler es creer firmemente que la esencia de un perro, o de un lobo, no precede a su existencia; creer que un perro, o un lobo, es consciente de su ser ni más ni menos que un ser humano. Por ello es preciso guardar a perros y lobos cierto respeto y, sobre esta base, concederles un derecho moral. Se trata, en palabras de Koehler, del «derecho a ser responsable de las consecuencias de sus actos». Un lobo no es una marioneta de carne y hueso que sigue ciegamente los dictados de su herencia biológica; por lo menos, no más que los seres humanos. Un lobo es adaptable, no infinitamente, pero ¿qué lo es? Un lobo es capaz de jugar la mano que le ha sido dada. Y, más aún, se le puede ayudar a hacerlo. A medida que juega mejor esa mano la confianza en sí mismo aumenta. Disfruta con lo que aprende y quiere aprender más. Se vuelve más fuerte y, en consecuencia, más feliz.

¿Era Brenin un esclavo? ¿Lo era porque yo fijé los parámetros de su educación y, de ese modo, delimité los contornos de su futura actuación? ¿Me convierte a mí en un esclavo el de que pasara siete años en un instituto de enseñanza media *normalito*, seguidos de otros tres en la Universidad de Manchester y de dos más en la de Oxford, donde otras personas fijaron inequívocamente los parámetros de mi educación? Si Brenin era un esclavo, entonces yo también lo soy. Pero, en tal caso, ¿qué significa la palabra *esclavo*? Si todos somos esclavos, ¿quién es el amo? Y, si no hay ningún amo, ¿quién es el esclavo?

Cuando un perro vive en tu casa contigo, cuando se mete en tu vida de tal modo que acaba formando parte de ella, ahí es donde reside la dicha. Tener un perro es como cualquier relación: sólo sacarás lo que estés dispuesto a invertir... y a permitir que el otro invierta.

7

Hay quien dice que tener mascotas está mal porque pasan a ser propiedad de uno. En el fondo, Brenin no era de mi propiedad y sin duda, no era mi mascota. Era mi hermano. A veces, y en algunos sentidos, era mi hermano menor. Yo era su tutor: lo protegía de un mundo que él no entendía y que no se fiaba de él.

Es la noción de tutela más que la de propiedad la que parece proporcionar la forma más plausible de entender la principal relación que existe entre la gente –al menos, la gente decente– y sus animales de compañía. Sin embargo, en el caso de Brenin esto tampoco acaba de encajar, y ello es lo que lo distingue de manera decisiva de todos los perros que he conocido. Brenin fue mi hermano menor sólo en algunas ocasiones y en

algunas circunstancias. En otras ocasiones y en otras circunstancias fue mi hermano mayor, un hermano al que admiraba y, sobre todo, quería emular. El intento, y el conflicto me forjaron. Estoy profundamente convencido de que la persona en que me convertí es mejor de la que habría sido. Y de un hermano mayor no se puede pedir más.

Existen distintas maneras de recordar. Cuando pensamos en la memoria, pasamos por alto lo más importante en favor de lo más obvio. Un pájaro no vuela porque bata las alas; eso es sólo lo que lo impulsa hacia adelante. Los verdaderos principios del vuelo se hallan en la forma de las alas del ave. En nuestras primeras tentativas de volar pasamos por alto lo más importante en favor de lo más obvio: construimos máquinas que reproducían el movimiento de las alas. Nuestra comprensión de la memoria es similar. Pensamos en la memoria como experiencias conscientes mediante las cuales recordamos acontecimientos o episodios del pasado.

Considero que la memoria episódica es tan sólo el batir de las alas, y siempre es la primera en traicionarnos.

Sin embargo, existe otra forma de recordar, más profunda e importante. Se trata de la memoria de un pasado que se ha escrito en ti, en tu carácter y en la vida sobre la que tu proyectas ese carácter. De esos recuerdos no se es consciente. Pero son ellos, más que cualquier otra cosa, lo que nos convierten en lo que somos. Estos recuerdos se manifiestan en las decisiones que adoptamos, las medidas que tomamos y la vida que, por tanto, vivimos.

Es en nuestra vida y no en nuestras experiencias conscientes donde solemos encontrar los recuerdos de los que ya no están. Nuestra conciencia es veleidosa e indigna de la tarea de recordar. La forma más importante de recordar a alguien es siendo la persona en que ese alguien nos convirtió –al menos, en parte– y viviendo la vida que contribuyó a forjar. Y seguir viviendo la vida que contribuyó a forjar no es sólo la mejor forma de recordarlo, sino de honrarlo.

Yo siempre recordaré a mi hermano Lobo.

CAPÍTULO 3

PERFECTAMENTE INCIVILIZADO

3

Hay quien dice que los lobos, incluso los híbridos de lobo y perro, no tienen cabida en una sociedad civilizada. La civilización, según creo, sólo es posible para animales profundamente desagradables. Sólo un simio puede ser verdaderamente civilizado.

Wittgenstein dijo una vez que si un león pudiera hablar no podríamos entenderlo. Wittgenstein era un genio, sin duda, pero hay que reconocer que no sabía mucho de leones. Un lobo se expresa con el cuerpo y era evidente lo que me estaba diciendo el cuerpo de Brenin: ¡La he pifiado! Un lobo no puede mentirnos; ni tampoco un perro. Por eso nos creemos mejores que ellos.

De todos es sabido que, en relación con el tamaño de su cuerpo, el cerebro de los simios es mayor que el de los lobos: casi un veinte por ciento más. Así que la conclusión inevitable que sacamos es que los simios son más inteligentes que los lobos: la inteligencia símica es superior a la lupina. Esta conclusión no es tanto falsa como simplista. La idea de superioridad es elíptica. Así que si la inteligencia símica es superior a la lupina, deberíamos preguntarnos en qué sentido. Y para responder a esto hemos de entender cómo llegaron los simios a tener un cerebro de mayor tamaño y el precio que pagaron por él.

Hubo un tiempo en que la gente solía pensar que la inteligencia tan sólo era cuestión de poder lidiar con el mundo natural. Este es un ejemplo de lo que he llamado inteligencia mecánica. La inteligencia mecánica consiste en comprender la relación existente entre las cosas y utilizar esa comprensión en beneficio propio. Como ya hemos visto, los lobos son criaturas poseedoras de una inteligencia mecánica, quizás no tan grande como los simios, pero sí mayor que la de los perros.

Sin embargo, el cerebro de las criaturas sociales es, por regla general, mayor que el de las criaturas solitarias. La conclusión que deberíamos sacar, por lo visto, es que la inteligencia mecánica no es lo que propicia el incremento del tamaño del cerebro, observación esta que sienta las bases de lo que Andrew Whiten y Richard Byrne han denominado «hipótesis de la inteligencia maquiavélica». El incremento del tamaño del cerebro, y el consiguiente incremento de la inteligencia, se ven propiciados no por las exigencias del mundo mecánico sino por las del mundo social.

Se podría pensar, por ejemplo que fue ese mayor cerebro, y la consiguiente mayor inteligencia, lo que hizo que algunas criaturas cayeran en la cuenta de que su vida mejoraría en grupo. Es decir, que se convirtieron en animales sociales porque eran más inteligentes. Según la hipótesis de la inteligencia maquiavélica es justo al revés: se volvieron más inteligentes porque eran animales sociales. El aumento del tamaño del cerebro no es la *causa* de que los animales viviesen juntos en grupo, sino el *efecto* de que viviesen juntos en grupo.

Los animales sociales necesitan poder hacer cosas que los animales solitarios no necesitan. Los animales sociales necesitan comprender la relación existente entre otras criaturas como ellos. Ésta es la inteligencia social.

Por ejemplo, un simio, un mono o un lobo necesitan estar al tanto de otros miembros del grupo, necesitan saber quién es quién y poder recordar quién es superior y quién es subordinado. Numerosos insectos también han de saberlo, pero los insectos lo hacen depositando y recibiendo mensajes químicos: esa es la estrategia que les legó su evolución. Sin embargo, en el caso de los mamíferos sociales la estrategia fue otra: el incremento de cierta clase de inteligencia.

Esto es algo que comparten simios y lobos, pero en algún punto muy lejano en el tiempo, los simios recorrieron un camino evolutivo que los lobos no siguieron, y las razones de que lo hicieran no están, para la mayoría de los expertos, nada claras. Vivir

en grupo entraña nuevas posibilidades y exigencias. La primera posibilidad es la de manipular y explotar a los compañeros y, de ese modo, conseguir todas las ventajas de vivir en grupo y tropezar con menos inconvenientes. Semejantes manipulaciones y explotaciones se basan en la capacidad de engaño: la manera principal, y más efectiva, de manipular a los compañeros es engañándolos. La vida en grupo también te exigirá ser lo bastante listo para poder determinar cuándo te están engañando. La consecuencia es una escalada de la inteligencia impulsada por el imperativo de engañar y no ser engañado. En la historia evolutiva de los simios, la creciente capacidad de *dar* el camelo está estrechamente relacionada con la creciente capacidad de *descubrir* el camelo, esta última, por fuerza, superando a la primera.

Existen otras posibilidades que brinda la vida en grupo: formar alianzas con los semejantes. En las sociedades antropoides las alianzas constituyen la manera de utilizar algunos miembros del grupo para que se unan en contra de otros miembros del grupo. Para hacerlo deberás poseer la capacidad de intrigar. Sin embargo, esta posibilidad entraña otra necesidad. No es bueno ser el objeto de las intrigas de otros. Si otros intrigan continuamente contra ti y tu quieres seguir siendo parte del grupo, deberás intrigar continuamente contra ellos. Vivir en determinados grupos trae consigo la necesidad de ser al menos tan intrigante como objeto de intrigas. En estos grupos la *capacidad* de intrigar entraña la *necesidad* de intrigar.

Intriga y engaño son la esencia de la forma de inteligencia social que poseen simios y monos. Por algún motivo los lobos nunca recorrieron este camino. En la manada la intriga es escasa, al igual que el engaño. Algunas pruebas parecen indicar que los perros podrían tener capacidad para forjar ciertas formas de alianzas primitivas y extraordinariamente mediocres, pero dichas pruebas no son concluyentes. Y aunque fuese cierto, una cosa está clara: con respecto a esa clase de capacidades, la intriga y el engaño, los perros y los lobos son como niños comparados con los grandes simios. Nadie acaba de entender por qué los simios adoptaron esa estrategia y los lobos no, pero aunque no sepamos cómo ocurrió, una cosa está más que clara: ocurrió.

Los simios son más inteligentes que los lobos porque, en última instancia, son mejores intrigantes y engañadores que los lobos³. De aquí se deriva la diferencia entre la inteligencia símica y la lupina.

Sin embargo, nosotros somos simios y podemos hacer cosas que a los lobos jamás se les ocurrirían. Podemos crear arte, literatura, cultura, ciencia; podemos descubrir la verdad de las cosas. No hay lobos Einstein, ni lobos Mozart ni lobos Shakespeare. Por supuesto que esto es cierto, pero debemos recordar dónde se origina todo ello. Nuestra inteligencia científica y artística es consecuencia de nuestra inteligencia social; y nuestra inteligencia social consiste en nuestra capacidad de intrigar y engañar más que ser víctimas de intrigas y engaños. Esto no significa que la inteligencia científica y creativa se reduzca a meras intrigas y engaños. Es de suponer que eso era lo último que tenía en mente Beethoven cuando compuso la *Heroica*. Ni tampoco existía de manera

³ Whiten y Byrne distinguen no menos de trece tipos distintos de engaños practicados habitualmente por los simios.

inconsciente, guiando su comportamiento soterradamente. No es mi propósito ofrecer una consideración ridículamente reduccionista del talento para la composición de Beethoven. Más bien lo que quiero decir es que Beethoven pudo componer la *Heroica* sólo porque él era el producto de una larga historia natural que giraba en torno a la capacidad de mentir más que ser el blanco de mentira, y de maquinarse más que ser objeto de maquinaciones.

Somos injustos con otras criaturas y nos hacemos un flaco favor a nosotros mismos cuando olvidamos el origen de nuestra inteligencia. No nos salió gratis. En nuestro lejano pasado evolutivo recorrimos un camino determinado, un camino que, por el motivo que fuese, no recorrieron los lobos. No podemos ni culparnos ni congratularnos del camino que tomamos: no había elección. En la evolución nunca la hay. No obstante, si bien no hay elección, sí hay consecuencias. Nuestra complejidad, nuestra modernidad, nuestro arte, nuestra cultura, nuestra ciencia, nuestras verdades, nuestra –a nuestro modo de ver– grandeza: todo ello lo compramos, y la moneda utilizada fue la intriga y el engaño. La maquinación y la mentira son la esencia de nuestra inteligencia superior, como gusanos enroscados en el corazón de una manzana.

5

Se podría pensar que esta es una representación deliberadamente parcial de lo que distingue a los seres humanos. Puede que sea verdad que mostramos una propensión natural a la conspiración y la duplicidad, pero no cabe duda de que tenemos rasgos más atractivos, ¿no? ¿Qué hay del amor, la empatía y el altruismo? Naturalmente, no pretendo refutar que los seres humanos también sean capaces de tales cosas, igual que los grandes simios. Pero intento identificar no sólo lo que es cierto en el caso de los seres humanos, sino lo que es peculiar en ellos. Y la idea de que sólo los seres humanos poseen estas características más positivas difícilmente se sostiene.

Para empezar, está la profusión de pruebas empíricas que sugieren –a todos salvo al conductista más estrecho de miras– que todos los mamíferos sociales son capaces de mostrar profundos sentimientos de afectos hacia sus semejantes. En todos los casos, al menos que uno sea partidario de una indefendible ideología conductista –una ideología que insiste en aplicar a otros animales, pero se niega a aplicar a los seres humanos–, la conclusión evidente es que estos animales muestran un afecto genuino hacia sus semejantes, que disfrutan de la compañía del otro y que se alegran de volver a verse.

En lo relativo al dolor, las pruebas son igualmente convincentes, tanto más convincentes cuanto más estudios de campo se realizan. El afecto, la empatía y el amor, lejos de ser rasgos únicamente humanos, o únicamente símicos, son frecuentes en el mundo de los mamíferos sociales. Lo que mantiene unida a una manada de lobos o de coyotes o de perros salvajes africanos es lo mismo que mantiene unida a una colonia de chimpancés o a una familia humana. Eso es lo que todos tenemos en común.

No obstante, no me interesa lo que todos tenemos en común sino lo que nos distingue de otras criaturas. Y la mayoría de nosotros aceptamos –es más, insistimos en

ello— que lo que nos separa de las *bestias* es esa inteligencia nuestra tan cacareada. En tal caso hemos de ser conscientes de que dicha inteligencia no nos salió gratis. La tenemos porque, hace muchos siglos, nuestros antepasados recorrieron un camino que no recorrieron otros animales sociales, y ese camino fue allanado por la duplicidad y la conspiración.

7

Resulta fácil comprender la relación existente entre la formación de alianzas y el engaño, por un lado, y el incremento de la inteligencia por otro. Ambas formas de comportamiento requieren la capacidad de entender no sólo al mundo, sino también, y esto es crucial, el cerebro del otro. Ambas se afincan en la capacidad de ver, entender o predecir cómo es el mundo para el otro.

Cuando los primatólogos hablan de la impresionante capacidad de *leer el pensamiento* de los simios se refieren a esta capacidad.

La misma clase de capacidad de entender lo que pasa en la cabeza de otros se puede ver fácilmente cuando los simios forman alianzas con y contra otros. La clave de cualquier alianza fructífera —aunque sea sencilla— es comprender no sólo cómo afectarán tus acciones a los otros, sino —y esto es igual de importante— comprender qué clase de respuesta despertarán tus acciones en otros. Es decir, hay que comprender la relación existente entre lo que uno hace y lo que otros harán debido a lo que uno hace. Y entender esto es entender que lo que uno hace da pie a lo que otros hacen. En este sentido, la formación fructífera de alianzas incluso sencillas implica comprender lo que pasa en la cabeza de los otros simios.

En suma, el incremento de la inteligencia que encontramos en simios y monos, pero al parecer no en otras criaturas sociales, es el resultado de dos imperativos que van de la mano: intrigar más de lo que intriguen contra uno y mentir más de lo que se le mienta a uno. La naturaleza de la inteligencia símica se ve conformada irremediablemente por estos imperativos. Nos volvimos más inteligentes para poder entender mejor lo que pasa en la cabeza de nuestros semejantes y, de este modo, engañarlos y utilizarlos en beneficio propio, justo lo que ellos intentaban hacernos a nosotros, claro está. Todo lo demás —nuestra impresionante comprensión del mundo natural, nuestra creatividad intelectual y artística— vino después y fue consecuencia de ello.

8

Hasta el momento, no obstante, no hemos respondido la pregunta más interesante. Ni hemos planteado la pregunta más interesante: ¿Por qué habrán pasado por alto los lobos el camino a la inteligencia que con tanta eficacia tomaron los simios? Yo tengo otra idea, una hipótesis que se aparta, tímida, pero así y todo perceptiblemente, de ambos extremos de todas y cada una de las líneas que se han escrito sobre los simios.

¿Por qué recorrimos un camino evolutivo que el lobo no siguió? Pasajes como este –y hay muchos– nos proporcionan una respuesta inequívoca: el *sexo* y la *violencia*. Esto es lo que nos convirtió en los hombres y mujeres que somos hoy en día. Un lobo afortunado –macho o hembra alfa– sólo consigue practicar sexo una o dos veces al año. Muchos lobos nunca lo practican, ni tampoco dan señales evidentes de que lo echen de menos o lamenten esa abstinencia forzosa. Como simio que soy, no termino de considerar las cuestiones sexuales con objetividad; pero imaginemos a un etólogo de Marte enfrascado en un estudio comparativo de la vida sexual de lobos y seres humanos. ¿Acaso no podría concluir el etólogo que la actitud del lobo hacia el sexo es, en muchos aspectos, sana y comedida? Lo disfrutan cuando lo practican, pero no lo echan de menos cuando no es así. Si sustituyéramos al lobo por un ser humano y el sexo por el alcohol, podríamos decir que el humano ha conseguido adoptar una actitud saludable, manteniéndose eficazmente entre los vicios de los excesos y la abstinencia represiva. Pero no somos capaces de conseguir pensar en el sexo así. Pues claro que deberíamos echarlo de menos cuando no lo practicamos nos vemos obligados a pensar: es natural, es saludable. Pensamos así porque somos simios. En comparación con el lobo, el simio es adicto al sexo.

El por qué de esto es interesante. Quizás sólo sea que los lobos no saben lo que se pierden. Al menos, eso es lo que quiere pensar el simio que hay en mí. Por lo común en las manadas únicamente la hembra dominante entrará en el modo reproductor. Los motivos de este comportamiento se desconocen.

Los simios, por su parte, por regla general sí saben lo que se pierden.

Nosotros, los simios, lo sabemos todo sobre el placer. Para el lobo, el placer es una consecuencia del instinto reproductor. El simio ha invertido esta relación: para él la reproducción es una consecuencia ocasional –a veces inoportuna– del instinto de obtener placer. Es evidente que no hay nada malo en esta inversión símica. Las distintas especies poseen nociones distintas de la relación existente entre reproducción y placer, pero tampoco es que haya nada forzosamente bueno en esto.

En cambio, la inversión símica si tiene una consecuencia clara: la motivación para intrigar y engañar será mucho mayor en el caso de los simios que de los lobos. Intriga y engaño son los medios que utiliza el simio para satisfacer el deseo intrínseco a la inversión símica, lo cual no quiere decir que no puedan intrigar y engañar por otros motivos distintos del sexo. La conclusión parece ser, por tanto, que la capacidad de engaño del simio fue adquirida en un contexto distinto y por un motivo distinto. El contexto y el motivo, sugiero, vienen propiciados, en parte, por la inversión símica de placer y éxito reproductor.

La historia del pensamiento humano –y no sólo del occidental– se organiza en torno a una distinción entre racionalidad o inteligencia por un lado y placer o disfrute por el otro. Estos dos últimos se ven relegados al ámbito de los deseos abyectos o animales. Es nuestra inteligencia o racionalidad lo que nos hace humanos y nos diferencia del resto de la naturaleza. Pero yo creo que la racionalidad y el placer están mucho más

relacionados de lo que hemos estado dispuestos a admitir. Nuestra racionalidad es, en parte, una consecuencia de nuestro instinto de obtener placer.

Igual que las motivaciones por intrigar y engañar son mayores en el caso del simio, también lo son los riesgos. Lo que suele pasarse por alto en el debate sobre la impresionante capacidad de intriga y engaño de los simios es cierta malicia en los métodos que emplean para intrigar. Una malicia que no tiene lugar en la vida de los lobos.

Supongamos que Brenin y Rugger [un pit bull] , Nikkie y Luit [dos chimpancés] fueran seres humanos, ¿cómo les iría en un tribunal? Brenin y Rugger habrían sido condenados por perder los estribos. Y si Nikkie sólo hubiera montado en cólera al ver a Luit camelándose a una hembra y lo hubiera atacado en el acto, la condena habría sido similar. Pero Nikkie se detuvo a coger una piedra. Coger la piedra denota intencionalidad, lo cual es suficiente según la ley para demostrar premeditación. El delito de Nikkie habría sido despiadado, no temperamental. El vencedor de la pelea entre Brenin y Rugger, de haber acarreado la pelea la muerte, habría sido declarado culpable de homicidio sin premeditación. Pero Nikkie, piedra en mano, actuando con premeditación, habría sido condenado por asesinato. Creo que ésta viene a ser la diferencia entre la malicia de los lobos y la de los simios: la diferencia existente entre el homicidio sin premeditación y el asesinato.

La premeditación satura tantas interacciones símicas que no podemos evitar concluir que se trata de un rasgo endémico de carácter símico. De hecho, cabe la posibilidad de que la única gran contribución que los simios han hecho al mundo –la única contribución definitoria por la que siempre serán recordados– sea la invención de la premeditación. Si la inversión de la relación existente entre reproducción y placer es la inversión símica, podríamos decir que la premeditación es una invención símica.

La intriga y el engaño cobran una importancia mucho mayor cuando uno se enfrenta a una criatura capaz de obrar con premeditación. Un lobo perdonará y olvidará de prisa, pero un simio obra con premeditación y no se aplaca tan fácilmente. El simio es despiadado con sus semejantes de un modo que el lobo no lo es ni podrá serlo nunca.

9

Nuestra inteligencia y nuestra moralidad, creemos, nos diferencian de los demás animales. Tenemos razón.

Nuestra racionalidad es impresionante y única al mismo tiempo, pero también es una superestructura erigida sobre una base de violencia y del instinto de obtener placer. En Nikkie también vemos, de manera insipiente, un vaguísimo indicio de sentido moral, un sentido primitivo de justicia: Luit se liberó de recibir una buena tunda porque Nikkie no halló un motivo suficiente para actuar contra él. Sin embargo no es casualidad que el sentido de la justicia lo encarnase un simio en primer lugar. Cuando un simio ataca a otro y ese ataque se emprende con premeditación y no se puede evitar mediante gestos rituales de conciliación por parte de la víctima, es importante que dichos ataques no

ocurran demasiado a menudo: de ser así la colonia no tardará en desintegrarse. Y así, debido a su carácter malicioso y violento, encontramos en el simio, al menos, los indicios de cierta sensibilidad. Una parte de Nikkie reconoce, aunque sea vagamente, que para atacar a Luit ha de tener motivos, y éstos le serán proporcionados por la existencia de las pruebas adecuadas. Dichas pruebas justificarán el ataque, lo tornarán lícito. Motivos, pruebas, justificación, licitud: sólo un animal realmente desagradable necesitaría estos conceptos. Cuanto más antipático es el animal, cuanto más despiadado es y más insensible se muestra a la posibilidad de conciliación, más necesita de un sentido de justicia. Sólo, único en medio de toda la naturaleza, encontramos al simio, el único animal lo bastante antipático para llegar a ser un animal moral.

Lo mejor de nosotros procede de lo peor, lo cual no es necesariamente malo, pero sí algo que tal vez debiéramos tener en cuenta.

CAPÍTULO 4

LA BELLA Y LA BESTIA

2

Un lobo utiliza sus tobillos y sus grandes pesuñas para impulsarse hacia adelante, y el resultado es que el movimiento es mucho menos en las patas que permanecen rectas y van hacia adelante y hacia atrás pero no hacia arriba y abajo. Desde lejos era como si flotara a unos centímetros sobre el suelo.

El contraste con el golpeteo ruidoso, jadeante y pesado del simio que corría a su lado no podría ser más marcado o deprimente.

Para Aristóteles el alma de los animales era locomotora. No es casualidad, creo, que calificara al alma de los animales en términos de movimiento. Si se quiere entender el alma del lobo –la esencia del lobo, lo que el lobo es– hay que mirar su forma de moverse. Y el tráfigo desigual y desgarrado del simio, me di cuenta con tristeza y pesar, es una expresión de su alma desigual y desgarrada.

4

Si quieres ver la maldad humana en toda su pureza, ingenuidad y libertad, la encontrarás en una *shuttlebox*, un instrumento de tortura inventado por los psicólogos Harvard R. Solomon, L. Kamin y L. Wynne.

Los investigadores describieron que el perro emitía un «agudo ladrido anticipatorio que se tornaba un gañido cuando aterrizaba sobre la parrilla electrificada» El resultado final es el mismo: exhausto, el perro yace en el suelo orinando, defecando, gañendo, temblando. Al cabo de diez a doce días de pruebas el animal deja de oponer resistencia a las descargas.

Si se les hubiese sorprendido haciendo esto en la intimidad de su casa, Solomon, Kamin y Wynne habrían sido procesados y multados, y probablemente se les hubiera prohibido tener mascotas entre un período de entre cinco y diez años. Deberían haber ido a la cárcel. Pero como hacían su trabajo en un laboratorio de Harvard, fueron recompensados con los dudosos oropeles del éxito académico: una vida acomodada, un salario generoso, la adoración de sus alumnos y la envidia de sus homólogos. Torturar perros forjó su carrera y engendró toda una dinastía de imitadores. Esta clase de

experimentos continuó durante más de tres décadas. Su imitador más famoso, Martin Seligman, fue presidente no hace mucho de la American Psychological Association.

¿Por qué se permitió esa tortura? ¿Por qué se consideró que aquella era una investigación valiosa? Durante un tiempo los psicólogos estimaron que dicho resultado [«la indefensión aprendida»] revestía enorme importancia, aunque ningún ser humano llegó a beneficiarse de tales experimentos. Al cabo –tras treinta años de electrocuciones de perros y otros animales–, se concluyó que el modelo no resistía un examen meticuloso.

En dichos experimentos creo que podemos encontrar una instructiva síntesis de la maldad humana.

5

Creo que la *Schadenfreude* [regodearse en el dolor, el sufrimiento o la desgracia ajenos] no es una condición necesaria ni suficiente para que alguien sea malo. No es necesario porque se puede ser malo aunque uno no se regodee en el dolor, el sufrimiento o la desgracia ajenos. Y la *Schadenfreude* no basta para que alguien sea malo: regodearse en el dolor de alguien malo, sobre todo cuando uno ha sufrido en carne propia sus abusos, no hace que uno sea automáticamente malo.

Esas cosas realmente malas son el resultado de que algo falla en sus perpetradores. En último término, dicho fallo es un fallo del deber, pero hay dos clases distintas de deber en juego.

Por un lado está el fallo de cumplir con el deber moral, y ese deber en cuestión consiste en proteger a los indefensos de los que los consideran inferiores y, por tanto, prescindibles. Si esta no es una obligación moral básica, cuesta imaginar qué lo es. La madre era culpable de este fallo [no proteger a su hija] y, dadas las circunstancias, el indudable terror que le inspiraba su marido [que abusaba de su hija] puede mitigar pero no erradicar su culpabilidad.

Sin embargo, hay otra clase de deber en juego, algo que los filósofos llaman *deber epistémico*. Se trata del deber de someter las creencias de uno al examen crítico pertinente, analizar si están justificadas por las pruebas disponibles e intentar al menos determinar si existen o no pruebas en contra.

El caso es similar en el caso de Solomon, Kamin y Wynne y sus numerosos imitadores. Encontramos, sin lugar a dudas, creencias ridículas e injustificadas: la creencia, por ejemplo, de que torturar perros con la electricidad pondrá de manifiesto algo interesante sobre la naturaleza de la depresión humana, con sus múltiples causas, etiologías y síndromes. Con ellas también se ve menoscabado el derecho moral: el derecho moral de proteger a una criatura sensible e indefensa de un sufrimiento que la mayoría de nosotros, por suerte, no hemos sufrido nunca.

Los seres humanos no somos capaces de ver el mal en el mundo porque nos distraen de tal modo los motivos brillantes y lustrosos que no reparamos en la fealdad que

encubren. Que nos distraigamos así es un fallo únicamente humano. Siempre que observamos atentamente el mal, en sus distintas formas, nos encontramos con sendos fallos del deber epistémico y el deber moral. El mal como resultado de una intención explícita de causar dolor y sufrimiento, y su disfrute, constituye una rara excepción.

Esto entraña una importante consecuencia: hay más actos malos y más gente mala de lo que nos gustaría imaginar o admitir. Cuando pensamos en el mal en términos de enfermedad o fracaso social suponemos que el mal es excepcional: algo que reside en la marginación. Pero lo cierto es que el mal se extiende por toda la sociedad. Afecta a padres abusadores y madres cómplices, pero no menos a psicólogos privilegiados y felices de Harvard, presuntos expertos en el campo de la salud mental, que actuaban, podemos intuir, movidos únicamente por las mejores intenciones hacia la humanidad.

Hannah Arendt introduce la idea de la banalidad del mal. Los crímenes de Eichmann procedían, sostenía Arendt, de su incapacidad de identificarse con sus víctimas y de su incapacidad de someter sus creencias y valores al examen pertinente. Estoy de acuerdo con ella en que el mal es banal. Pero es nuestra desgana, y no nuestra incapacidad, la causante de que sea así. No existía una incapacidad colectiva por parte de Solomon, Kamin y Wynne de someter a examen sus creencias; sencillamente, no estaban dispuestos a hacerlo. No había incapacidad por su parte de proteger a esos perros de seguir siendo torturados; sencillamente no estaban dispuestos a hacerlo.

Immanuel Kant dijo una vez, y con razón, que deber implica poder. Decir que uno debería hacer algo implica que es capaz de hacerlo. Y a la inversa: decir que uno no debería hacer algo implica que es capaz de no hacerlo. Cuando entendemos la banalidad del mal en términos de incapacidad, ésta nos proporciona una excusa demasiado buena: no podríamos haber hecho las cosas de forma distinta de como las hicimos. La incapacidad anula la culpabilidad. Y yo creo que no se nos puede excusar tan fácilmente.

El fallo de cumplir con el deber, tanto moral como epistémico, un fallo que se basa en la desgana más que en la incapacidad, avala la mayor parte del mal del mundo. No obstante, existe un componente adicional del mal sin el cual ninguno de los dos fallos resulta relevante: la indefensión de la víctima.

6

La malicia deliberada desempeña un papel crucial en el mal humano, no tanto en la perpetración de actos como en la preparación del terreno sobre el que se llevarán a cabo esos actos. La malicia de los simios –y los simios humanos en particular– reside en que estos generan indefensión. Los simios humanos son capaces de engendrar su propio mal.

Cuando una persona carece de fuerza, no se tiene ningún motivo egoísta para tratarla con consideración o respeto: ella no puede ni ayudar ni estorbar; no se le teme ni se le codicia su ayuda. En una situación así el único motivo que se tiene para tratarla

con consideración y respeto es moral: se la trata así porque es lo correcto. Y lo hacemos porque ésa es la clase de persona que somos.

Siempre juzgo a una persona por su forma de tratar a quienes son más débiles que ella. Se descubren cosas importantes de una persona viendo como trata a los que son más débiles que ella, pero se descubre casi todo de una persona viendo como trata a quienes no representan fuerza alguna, a los indefensos. Y, como señala Kundera, los candidatos más obvios a esta categoría son los animales.

Resulta bastante irónico que, para ser una criatura utilizada tradicionalmente para simbolizar el lado oscuro del alma humana, Brenin no saldría mal parado de la prueba de Kundera.

En sus peleas, aún siendo feroces y cruentas, siempre tomaba parte un perro grande, agresivo y tan violento como él. Dicho de otro modo, siempre tomaba parte un perro a quien Brenin percibía como una amenaza real o potencial. A perros que eran manifiestamente más débiles que él, Brenin los trataba con indiferencia o con una particular amabilidad. Un labrador macho de seis meses se abalanzó sobre Brenin, algo que éste odiaba. Pero no podía hacer nada al respecto. Al final se metió la cabeza del labrador en la boca y la retuvo delicadamente para intentar refrenarlo. Debería haber visto la cara que puso su dueño. Si se juzga a Brenin según la prueba de Kundera, creo que su reputación moral sale bastante intacta.

Tan cierto como que la bondad del hombre sólo puede manifestarse en relación con quien no representa fuerza alguna es que la debilidad –al menos como una debilidad relativa– es una condición necesaria de la maldad del hombre. Y es aquí, creo, donde encontramos el principal fallo de los humanos: son animales que generan debilidad. Cogemos a los lobos y los convertimos en perros, cogemos a los búfalos y los convertimos en vacas, cogemos a los sementales y los convertimos en caballos castrados. Debilitamos las cosas para poder utilizarlas. En este sentido somos absolutamente únicos en el reino animal.

La vida es un proceso profundamente desagradable que separa al débil del fuerte. La vida es tremendamente cruel.

Lo que caracteriza a los seres humanos, sin embargo, es que estos han cogido la crueldad de la vida, la han refinado y, por tanto, la han intensificado. Han llevado la crueldad de la vida a otro nivel. Si quisiéramos definir en una frase a los seres humanos, ésta podría valer: los seres humanos son unos animales capaces de engendrar su propio mal.

Se nos da tan bien generar debilidad en otros animales porque primero fuimos capaces de hacerlo con nosotros mismos. Los ardides y mentiras de un simio constituyen tentativas de debilitar a simios mas fuertes que él. Pero donde las dan las toman. No es posible ver a los demás como poseedores de debilidades que hay que poner al descubierto, sin que ello acabe volviéndose contra uno.

En lo fundamental, la debilidad que generamos en nosotros mismos consiste en una determinada manera de pensar en nosotros mismos y en los malos actos que cometemos. Nos excusamos quejumbrosos, esgrimimos nuestros atenuantes lloriqueando. No podríamos haber obrado de otro modo, nos decimos a nosotros mismos y les decimos a todo el que quiera escuchar. Puede que sea cierto, pero nuestra

debilidad reside en pensar que eso importa. Un lobo no pone excusas. Un lobo hace lo que hace –quizá lo que tiene que hacer– y acepta las consecuencias.

La idea de que el mal supone un estado patológico o es el resultante de un malestar social en el fondo se debe a que hemos engendrado en nosotros mismos la indefensión que tan cuidadosamente instilamos en los demás. Ya no somos lo bastante fuertes para vivir sin excusas. Ya ni siquiera somos lo bastante fuertes para tener el valor de defender nuestras convicciones.

CAPÍTULO 5

EL IMPOSTOR

3

La noción de contrato social ha desempeñado un papel primordial en la historia del pensamiento occidental. Su principal progenitor fue Thomas Hobbes, filósofo inglés del siglo XVII. Para Hobbes hubo una época en que los humanos vivían en un *estado natural*, que en síntesis quería decir un estado de guerra los unos contra los otros. Nadie se hallaba a salvo; nadie era de fiar. Ni la amistad ni la cooperación eran posibles. Vivíamos como animales, o como Hobbes pensaban que vivían los animales, y por tanto nuestra vida era, en términos generales, «solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve».

Así fue como, afirmaba Hobbes, firmamos un contrato de acuerdo. El acuerdo, fundamentalmente, decía así: tú convienes en respetar la vida, la libertad y la propiedad de los demás a condición de que ellos, a su vez, convengan en respetar tu vida, tu libertad y tu propiedad. La sociedad se basa en el principio de «guardarse las espaldas» mutuamente.

Hobbes hablaba de una transformación de lo salvaje –tal y como él lo entendía– a lo civilizado, y el contrato es lo que facilita esa transformación. Si uno acepta el contrato, acepta ciertas limitaciones de su libertad, y la razón por la que lo hace es porque al fin la vida mejora. Éste es el fin y la justificación de la sociedad; éste es el fin y la justificación de la moralidad.

Por desgracia, la historia de Hobbes sobre cómo nos situamos por encima de la naturaleza roja y cruda y nos volvimos civilizados en lugar de salvajes presenta una brecha por la que podría pasar perfectamente un Brenin adulto de sesenta y siete kilos.

Una pregunta que por lo visto nunca se le ocurrió a Hobbes fue: ¿Cómo conseguir que quienes son realmente rojos en diente y garra se sienten a la mesa de negociaciones? Ahí está el problema: los contratos sólo son posibles entre gente civilizada. Por tanto, no es posible que un contrato convierta en civilizada a la gente.

A pesar de la evidente verdad que la civilización humana no podría haberse basado en un contrato, algunos filósofos afirman que resulta útil pensar en la civilización como si hubiera sido creada así. Yo también pensaba así, pero ya no. Ahora creo que la importancia del contrato reside en lo que dice de nosotros y, una vez más, se trata de una faceta nada halagüeña de la naturaleza humana.

A veces lo importante no es lo que una teoría dice, sino lo que demuestra.

¿Qué demuestra la teoría del contrato social? Se supone que es una historia sobre la base y la legitimidad de la moralidad de la civilización. La pregunta es: ¿de qué trata en realidad? La respuesta es: de dos cosas. Una resulta más obvia que la otra, pero ninguna de las dos es halagüeña.

4

Lo primero que demuestra la teoría del contrato social es nuestra obsesión con el poder. La teoría entraña una consecuencia clara: no se tiene ninguna obligación moral con nadie que sea considerablemente más débil que uno. Tú firmas un contrato con alguien por una de estas dos razones: porque ese alguien te puede ayudar o porque te puede perjudicar. La idea en sí de un contrato sólo tiene sentido si asumimos, al menos, cierta igualdad de poder entre las partes contratantes. La consecuencia es que cualquiera que sea considerablemente más débil –cualquiera que no pueda ayudar ni perjudicar– queda fuera del ámbito del contrato.

Sin embargo, no hay que olvidar que, supuestamente, el contrato justificaba la civilización, la sociedad y la moralidad. Aquellos que quedan fuera del ámbito del contrato quedan fuera del ámbito de la civilización, residen fuera de los límites de la moralidad. No se tienen obligaciones morales con quienes son considerablemente más débiles. Esa es la consecuencia de la idea contractual de civilización. El fin de la moralidad es conseguir más poder: eso es lo primero que demuestra la teoría del contrato social, el primer supuesto en el que se basa la teoría. Lo salvaje o lo civilizado: ¿cuál de ellos es, en realidad, más rojo en diente y garra?

Si ahondamos, encontramos el segundo supuesto no mencionado. El contrato se basa en un sacrificio deliberado a cambio de una ganancia prevista. Vendes tu libertad a cambio de protección, ya que para tí la protección es superior a la libertad. Para poder obtener la protección del contrato, para que otros protejan tus intereses, tú tendrás que estar dispuesto a proteger los de ellos. Sólo lo haces porque crees que sacarás más a cambio.

Sin embargo esta es una laguna crítica: en realidad no tienes por que vender tu libertad; no tienes por que hacer esos sacrificios. Lo fundamental no es que hagas esos sacrificios, sino que los demás crean que los haces. La verdad de tu sacrificio es irrelevante. En el contrato, la imagen lo es todo. Si puedes hacerte con las recompensas del contrato sin realizar los sacrificios necesarios, claramente tendrás ventaja sobre el pobre imbécil que sí sacrifica su tiempo, energía, dinero y seguridad. El contrato –por su propia naturaleza– recompensa el engaño. Se trata de una característica profunda, estructural, del contrato. Si puedes engañar, obtendrás los beneficios del contrato sin tener que sufragar ninguno de sus costes.

Los tramposos no medran, nos decimos. Pero el simio que hay en nosotros sabe que no es cierto. Los tramposos torpes, poco instruidos, nunca medran. Sin embargo, lo que nosotros, los simios, despreciamos es la torpeza de sus esfuerzos, la ineptitud, la

chapucería. El simio que hay en nosotros no desprecia el engaño en sí; antes bien, lo admira. El contrato no recompensa el engaño, sino el engaño hábil.

El contrato es supuestamente lo que nos convierte en seres humanos civilizados, pero el contrato también ejerce una constante presión que induce al engaño. Lo que nos hizo civilizados nos convirtió en unos impostores. Pero al mismo tiempo el contrato sólo puede funcionar si el engaño es la excepción y no la norma. Así que el contrato nos convirtió en detectores del engaño. El impulso de ser unos impostores cada vez más hábiles va acompañado de la capacidad de tornarnos unos detectores del engaño cada vez más hábiles. La civilización humana, y en último término la inteligencia humana, son el producto de una carrera armamentística, y las principales armas son las mentiras. Si eres civilizado y no eres mentiroso probablemente sea porque no eres un buen mentiroso.

¿Qué dice esto de nosotros? ¿Qué clase de animal pensaría en su bien máspreciado, la moralidad, como en algo basado en un contrato? ¿Qué clase de animal pensaría que podemos determinar cómo sería una sociedad justa o equitativa pensando en ella en términos de un contrato hipotético firmado por sus miembros? Para un lobo, pero al parecer no para un simio, la respuesta sería evidente: un impostor.

7

El contrato se centra en dos cosas: el poder y el engaño. No se puede tratar lo que en realidad está mal del contrato intentando hacerlo más justo sin más. El verdadero problema es el engaño y lo que subyace en él: el cálculo. El contrato es un recurso inventado por los simios para regular las interrelaciones entre los simios. Pensar en lo que está bien y mal a través del prisma del contrato nos proporciona, fundamentalmente, una visión de la moralidad como diseñada para extraños: regular las interrelaciones entre gente que apenas se conoce y no se cae especialmente bien. Y si pensamos así en la moralidad, claro está de que llegaremos a la idea de que la justicia –la equidad– es la principal virtud moral: la «primera virtud» de las instituciones sociales. Moralmente hablando, ¿cómo deberían actuar los extraños entre sí salvo con justicia?

En cambio, además de una moralidad para extraños existe una moralidad para los miembros del grupo. Una moralidad que no abogaba por la justicia sino por la lealtad.

Una de las labores más duras en la moralidad es acomodar las exigencias de los extraños a las exigencias del grupo, las necesidades de la justicia con el tirón apremiante de la lealtad. Está claro que la filosofía, a lo largo de gran parte de su historia ha hecho hincapié en que la moralidad es para los extraños, cosa que, creo yo, no es casualidad, sino el resultado de nuestro pedigrí simio. Cuando se piensa en la sociedad como en un grupo de extraños se piensa en la moralidad como en una forma de cálculo mediante el cual tratamos de averiguar cuál es el mejor resultado posible –según algún criterio de «mejor»– para todos los interesados. Y calcular es lo que mejor hace el simio que hay en nosotros. No miramos a los otros simios, sino que los

vigilamos. Intrigamos, conspiramos, calculamos probabilidades, sopesamos posibilidades, y todo ello mientras esperamos que surja la oportunidad para sacar tajada. Las relaciones más importantes de nuestra vida son medidas en términos de superávit y déficit, beneficios y pérdidas. ¿Qué has hecho por mí últimamente? ¿Me satisfaces? ¿Qué gano yo estando contigo y qué pierdo? ¿Podría irme mejor? El cálculo dirigido a la sociedad como un todo es simplemente una extensión de esta destreza básica. Para nosotros, los simios, es natural pensar en términos contractuales, ya que el contrato no es sino un sacrificio deliberado a cambio de una ganancia prevista. El cálculo llega hasta la esencia del contrato y hasta el corazón del simio que hay en nosotros. El contrato es una invención de los simios para los simios: no puede decir nada acerca de la relación existente entre un simio y un lobo.

¿Por qué queremos, al menos algunos de nosotros, a nuestros perros? ¿Por qué quería yo a Brenin? Me gustaría pensar –y aquí debo recurrir de nuevo a la metáfora– que nuestros perros apelan a algo que se halla en lo más recóndito de una parte de nuestra alma olvidada hace ya mucho tiempo. Aquí es donde reside un nosotros más antiguo, una parte de nosotros que ya existía antes de que nos convirtiéramos en simios. Es el lobo que fuimos un día, y este lobo entiende que la felicidad no se puede hallar en el cálculo; entiende que ninguna relación verdaderamente importante se puede basar en un contrato. Primero está la lealtad, algo que debemos respetar aunque el cielo se venga abajo. El cálculo y los contratos siempre vienen después, igual que la parte símica de nuestra alma viene después de la lupina.

CAPÍTULO 6

LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD Y LOS CONEJOS

4

Algunos filósofos piensan que sólo la felicidad es intrínsecamente valiosa: la felicidad es lo único que valoramos por sí mismo y no por otras cosas que pueda permitirnos conseguir.

Por lo visto –y esto es algo en lo que todos los estudios coinciden–, la gente es más feliz cuando practica sexo y menos cuando habla con su jefe.

Qué debemos de pensar que es la felicidad si a la pregunta «¿Cuándo eres más feliz?» respondemos: «Cuando practico sexo.» Debemos estar pensando en la felicidad como un sentimiento, concretamente el sentimiento de placer, ya que eso es lo que produce el sexo si se hace mínimamente bien. La felicidad y la infelicidad se reducen a determinados sentimientos. Supongamos que unimos esta idea a la afirmación de los filósofos de que la felicidad es intrínsecamente valiosa, probablemente lo único en la vida que queremos por sí mismo y no por otra cosa. Entonces llegamos a una sencilla conclusión: lo más importante en la vida es sentirse de una determinada forma. La calidad de tu vida, tanto si la vida te va bien como mal, es cuestión de los sentimientos que tengas.

Una manera útil de calificar a los seres humanos es como una clase especial de adictos o yonquis. Esto, con la posible excepción de algunos de los grandes simios, no es cierto en el caso de los demás animales. Los seres humanos son yonquis de la felicidad. Los yonquis de la felicidad comparten con sus primos los yonquis farmacológicos de siempre un ansia apremiante de algo que en realidad no les hace tanto bien y tampoco es tan importante. Sin embargo, en un sentido claro, los yonquis de la felicidad son peores: un yonqui farmacológico tiene una idea equivocada de cuál es el origen de su felicidad, mientras que el yonqui de la felicidad tiene una idea equivocada de qué es la felicidad. A ambos les une la incapacidad de apreciar lo que es más importante en la vida.

Algunos humanos son yonquis de la felicidad de los 18 a los 30. Todos los viernes y sábados por la noche se dirigen al centro de la ciudad donde viven y se emborrachan y/o se colocan, practican sexo o, si eso no funciona (o incluso aunque lo haga), se meten en peleas. Luego, uno o dos veces al año van a Ibiza, Corfú, Creta, Cancún o donde se suponga que toca ese año y hacen exactamente lo mismo, sólo que con algo más de intensidad. Para ellos eso es la felicidad. La felicidad es placer, y el placer es lo único que existe.

No hace falta tener entre 18 y 30 años para ser un yonqui de la felicidad de los 18 a los 30; otros, sin embargo, a medida que se hacen mayores, más lentos y más débiles, también se vuelven, según ellos, más sofisticados. En primer lugar, amplían su concepto de felicidad más allá de los sentimientos manifiestamente hedonistas y decadentes que les caracterizaron de los 18 a los 30.

Esta creciente sofisticación se caracteriza por una ampliación de la clase de sentimientos que los seres humanos están dispuestos a asignar a la categoría de felicidad. Sin embargo, se trata de una ampliación erigida sobre el modelo original. Sea lo que sea la felicidad, es un sentimiento de algún tipo. Esto es lo que define a los seres humanos: la eterna y vana búsqueda de sentimientos. Ningún otro animal lo hace. Sólo los seres humanos creen que los sentimientos son tan importantes.

Una consecuencia de esta fijación obsesiva en los sentimientos es que los seres humanos tendemos a la neurosis. Esto se da cuando la fijación pasa de generar sentimientos a analizarlos. ¿Eres realmente feliz con la vida que llevas? ¿Entiende bien tu pareja tus necesidades? Desde luego no hay nada malo en analizar tu vida. La vida es lo único que tenemos, y vivir una buena vida, lo más importante. Sin embargo, es propio de los seres humanos interpretar de manera retorcida la forma que ha de adoptar dicho análisis: pensamos que analizar nuestra vida es exactamente lo mismo que analizar nuestros sentimientos. Y cuando analizamos nuestros sentimientos, cuando miramos en nuestro interior y vemos lo que hay y lo que no, la respuesta a la que llegamos suele ser negativa: no nos sentimos como queremos sentirnos o como creemos que deberíamos. Entonces ¿qué hacemos? Como buenos yonquis de la felicidad que somos, vamos en busca del último chute: un amante, un coche nuevo, una casa nueva, una vida nueva..., algo nuevo. Para el yonqui la felicidad siempre va unida a lo nuevo y exótico en lugar de a lo viejo y familiar.

Los humanos son los animales que rinden culto a los sentimientos.

Así que, quién sabe, si Brenin pudiese tomar parte en esos sondeos sobre la felicidad quizá hubiera respondido: «Cuando practico sexo», a la pregunta: «¿Cuándo eres más feliz?» En tal caso sería una lástima: sólo habría sido realmente feliz una vez. Claro está

que si hubiese crecido en libertad todo apunta que habría sido menos feliz incluso: salvo que fuera el macho alfa de la manada, no se le habría permitido practicar sexo.

Sin embargo, intuyo que lo que de verdad es importante para un lobo no es el sexo ni ningún tipo de sentimiento. A diferencia de los seres humanos, los lobos no van a la caza de sentimientos, sino de conejos.

6

Si en esos casos [cazando conejos] Brenin era feliz, ¿qué era la felicidad para él? Estaban la angustia de la tensión, la forzosa rigidez de mente y cuerpo, el obligatorio conflicto entre el fuerte deseo de atacar y la certeza de que ello podía acarrear el desastre. Lo que más quería Brenin era aquello de lo que había de privarse una y otra vez. Si eso es la felicidad, parece más agonía que éxtasis.

Tal vez, podría decir alguien, Brenin sólo era feliz cuando atrapaba al conejo. Espero que no, porque rara vez lo hacía. Sin embargo, su comportamiento indicaba claramente lo contrario: tanto si salía airoso como si no, venía hacia mí dando brincos, siempre igual, los ojos resplandecientes, echándose encima entusiasmado. Estoy bastante seguro de que eso era un lobo feliz.

La felicidad no es sólo agradable, sino también profundamente desagradable; lo es para mí y sospecho que lo era para Brenin. Con esto no me refiero a la familiar máxima de sabiduría popular según la cual no se es capaz de apreciar lo bueno a menos que también se haya experimentado lo malo. No es esto a lo que me refiero al decir que la felicidad es desagradable. Más bien lo que afirmo es que la felicidad es en sí misma desagradable en parte. En la felicidad, los aspectos agradables y desagradables conforman un todo indisoluble. No se pueden separar sin que todo se desmorone.

8

Una teodicea es la tentativa de encontrar un motivo para las cosas desagradables de la vida. Tal y como su nombre lo indica, las teodiceas suelen apelar a Dios, cuyos caminos son insondables, nos pone a prueba, nos dio libre albedrío, etcétera. Pero también existen las que podríamos llamar teodiceas ateas, de las cuales tal vez la más famosa sea la de Nietzsche, que veía el dolor y el sufrimiento como medios necesarios para hacernos más fuertes. Todas las teodiceas son, a fin de cuentas, actos de fe, y lo son porque todas ellas entrañan, explícita o implícitamente, la idea de que la vida tiene una finalidad o propósito. La vida tiene un sentido, y el objetivo de la teodicea consiste en identificar dónde –dentro de ese contexto– hay que situar el miedo, el dolor y el sufrimiento. Una de las cosas más difíciles de hacer es no sólo aprender que la vida no tiene sentido, sino aprender por qué la idea de que lo tiene –o debería tenerlo– nos aleja de lo que es realmente importante.

No intento justificar el dolor y el sufrimiento, ni tampoco ofrecer una teodicea. La vida no tiene sentido, al menos no como suele entenderlo la gente, de manera que el dolor y el sufrimiento no contribuyen a crear ese sentido. No obstante la vida puede tener valor, y puede tener valor debido a determinadas cosas que suceden en ella. Lo

mejor de nuestra vida –los momentos en que, como diríamos, más felices somos– es agradable y profundamente desagradable a un tiempo. La felicidad no es un sentimiento: es una forma de ser. Si nos centramos en los sentimientos, nos perderemos lo esencial. A veces los momentos más desagradables de nuestra vida son los más valiosos. Y pueden ser los más valiosos sólo porque son los más desagradables.

CAPÍTULO 7

UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO

3

El horror de la situación estaba en hacer lo debido para intentar mantenerlo con vida. El horror era el sufrimiento que le causaba a Brenin, un sufrimiento que había de infligirle cada dos horas, un sufrimiento que casi con toda seguridad sería en vano. Brenin estaba aterrizado, y eso era algo que todos mis esfuerzos por consolarlo no podían cambiar.

Era horrible soportar la idea de que Brenin creyera que había perdido mi amor. No paraba de pensar que recordaría los últimos días de su vida como aquellos en que fue torturado por quien se suponía que lo amaba. Lo había traicionado, abandonado. Esto me partió el corazón y creo que ya nunca se podrá recomponer del todo.

En cuestiones morales soy consecuencialista. Creo que lo correcto o incorrecto de una acción sólo depende de sus consecuencias. Siempre he desconfiado profundamente de las intenciones.

Obligando a Brenin a sufrir así, y con toda probabilidad a morir así, me estaba jugando mi alma consecuencialista. A la figura más constante e importante de mi vida durante la última década le estaba haciendo tener una muerte llena de dolor y miedo, una muerte en la que se sentía abandonado por aquellos a quienes quería. Si Brenin moría, mis actos habrían sido indisculpables. No habría perdón para mí por lo que había hecho, ni debía haberlo. Por otro lado, ¿y si me hubiera dado por vencido sin más? ¿Y si me hubiese dado por vencido cuando Brenin podía haberse recuperado? Considero que nos aferramos de tal modo a nuestras intenciones, creo, porque las consecuencias son implacables: las consecuencias nos condenan si actuamos y con frecuencia también nos condenan si no actuamos. Para nosotros, los consecuencialistas, a menudo sólo la suerte –la buena estrella– puede salvarnos.

4

Brenin mejoró. Increíble, pero cierto.

Los días en que Brenin se estaba muriendo yo solía pensar que así era el infierno: ser obligado a torturar a un lobo al que amaba porque era por su propio bien.

5

Cuando Brenin se encontraba tan enfermo yo era objeto de una caprichosa mezcla de sentimientos, emociones, deseos, ninguno lo bastante constante o destacado como para poderlo llamar sentimiento de amor.

Sentimientos, sentimientos, sentimientos: poderosos, algunos casi abrumadores. Sin embargo, ninguno podía identificarse de forma plausible con el amor que le profesaba a Brenin. Ese amor es lo que Aristóteles habría llamado *philia*: el amor a la familia, al

grupo. Se distingue del *eros* (el anhelo apasionado de amor erótico) y del *agape* (el amor impersonal a Dios y la humanidad como un todo). Quería a Brenin como a un hermano y este amor –esta *philia*– no es un sentimiento de ninguna clase.

Los sentimientos pueden ser manifestaciones de la *philia* y pueden acompañarla, pero no son la *philia*. ¿Cómo podía aliviarme la perspectiva de la muerte inminente de Brenin? Porque quería a Brenin, y hacerlo sufrir tanto me resultaba casi insoportable. Estos sentimientos –por diversos, dispares y desunidos que puedan ser– son manifestaciones de este amor, pero el amor no es ninguno de estos sentimientos. Hay tantos sentimientos que, en distintos contextos, pueden acompañarlo, que no es posible identificar la *philia* con ninguno de ellos. Y puede existir sin ellos.

El amor tiene muchas caras, y si uno ama ha de ser lo bastante fuerte para contemplarlas todas. La esencia de la *philia* es, creo yo, mucha más dura y mucho más cruel de lo que nos gustaría admitir. Hay algo sin lo cual la *philia* no puede existir, y no tiene nada que ver con los sentimientos, sino con la voluntad: la *philia* es la voluntad de hacer algo por quienes forman parte de nuestro grupo aunque no queramos hacerlo de ninguna manera, aunque nos horrorice y nos asquee, aunque tengamos que pagar un precio muy elevado, tal vez más de lo que podamos soportar. Lo hacemos porque es lo mejor para ellos; lo hacemos porque tenemos que hacerlo. El amor a veces asquea, el amor nos puede condenar para toda la eternidad, el amor nos llevará al infierno. Pero si tenemos suerte, mucha suerte, nos traerá de vuelta.

CAPÍTULO 8

LA FLECHA DEL TIEMPO

3

¿En qué sentido es mala la muerte? ¿No para los demás, sino para el que muere? La muerte, sea lo que fuere, no es algo que sucede en la vida. Wittgenstein dijo una vez que su vida era tan infinita como ilimitado era su campo visual. La muerte es el límite de la vida, y el límite de la vida no es algo que sucede en dicha vida, al igual que el límite del campo visual no es algo que se ve: se es consciente de él precisamente por lo que no se ve. Lo mismo ocurre con todos los límites: el límite de algo no forma parte de la cosa en cuestión; de ser así, no sería su límite.

La muerte, sostenía Epicuro, no puede dañarnos. Mientras vivimos, la muerte no ha acaecido, de manera que no nos puede haber hecho daño aún. Y cuando morimos ya no existimos para que nos pueda hacer daño. Por consiguiente, la muerte no puede ser mala, al menos, no para quien muere.

¿Qué falla en el planteamiento de Epicuro? La muerte nos hace daño por lo que se lleva. La muerte es lo que los filósofos llaman un *daño por privación*. Esa, sin embargo, es la parte fácil. La difícil consiste en entender qué nos arrebatara y cómo puede arrebatarnos nada si ya no existimos.

Creo que la respuesta más prometedora estaría en las posibilidades: la muerte nos hace daño porque nos arrebatada las posibilidades.

Algo es posible si no existe ninguna contradicción al suponer que pueda suceder, esta es la definición de la posibilidad.

Sólo algunas de nuestras posibilidades guardan relación con el daño que causa la muerte: las que esperamos que se hagan realidad. A cada una de estas posibilidades le corresponde un deseo: el deseo de que la posibilidad se haga realidad. Si nos tomamos en serio este deseo, pero no podemos satisfacerlo de inmediato, puede que nos encontremos convirtiéndolo en un objetivo para satisfacer ese deseo. Y si dicho objetivo es difícil de cumplir, tal vez nos encontremos volcando gran parte de nuestra energía y nuestro tiempo en un proyecto destinado a cumplir dicho objetivo. Creo que nosotros, los seres humanos, tratamos indefectiblemente de entender por qué la muerte es mala para quien muere en términos de conceptos como deseo, objetivo y proyecto.

Sin embargo, deseos, objetivos y proyectos por su propia naturaleza nos dirigen más allá del presente hacia el futuro. Tenemos futuro porque tenemos deseos, objetivos y proyectos: el futuro es algo que cada uno de nosotros tiene ahora, en el presente. La muerte nos hace daño privándonos del futuro.

4

La idea de perder el futuro es, si se piensa, muy extraña. Y esta extrañeza procede de la extrañeza de la idea de futuro. El futuro no existe todavía, así que ¿cómo se puede perder?

Si la muerte es mala para cada uno de nosotros porque nos priva del futuro, el futuro ha de ser algo que tenemos ahora, en el presente. Tenemos futuro porque tenemos –aquí y ahora– estados que nos dirigen hacia un futuro o nos ligan a él. Estos estados son los deseos, objetivos y proyectos. En palabras de Martin Heidegger, cada uno de nosotros es un ser-futuro.

En comparación con otros animales, los seres humanos pasamos una cantidad de tiempo desproporcionada haciendo cosas que, al menos en cierto grado, preferiríamos no hacer. Lo hacemos debido a la visión de cómo nos gustaría que fuera nuestra vida en el futuro. Hacemos esas cosas porque albergamos unos deseos que no se pueden satisfacer ahora ni en un futuro inmediato, pero que podrían ser satisfechos, si somos lo bastante capaces, lo bastante afortunados y lo bastante trabajadores, en un futuro indeterminado. Nuestras actividades actuales se conciben y llevan a cabo con una visión del futuro y van encaminadas a asegurarnos ese futuro. Para tener esa clase de deseos es necesario tener un concepto de futuro: hay que ser capaz de pensar en el futuro como el futuro.

Así que, por lo visto, podemos tener futuro en dos sentidos distintos. Existe un sentido implícito: tengo deseos cuya satisfacción lleva tiempo; y un sentido explícito: encamino o planeo mi vida en torno a la visión de cómo me gustaría que fuese el futuro.

Es el segundo sentido de tener futuro el que parece distintivo de los seres humanos. No está claro que otros animales dediquen tanto tiempo, si es que dedican algo, a encaminar su comportamiento en torno a la idea de cómo les gustaría que fuese su futuro. Y así el simio que hay en nosotros pasa con naturalidad de esta afirmación objetiva a una evaluación moral basada en ella. El segundo sentido de tener futuro, pensamos, inevitablemente, es superior al primero. Tengo futuro en un sentido más fuerte, más sólido y más importante que cualquier otro animal no humano. Lo que se pierde al morir es un factor que depende de la inversión que se haya hecho en la vida. Y como los seres humanos tienen un concepto de futuro, y por lo tanto pueden controlar, organizar y encaminar su comportamiento actual en torno al concepto de cómo les gustaría que fuese su futuro, efectúan una mayor inversión en su vida que otros animales. En consecuencia, los seres humanos pierden más cuando mueren que otros animales. A la inversa, la vida de un ser humano es más importante que la de cualquier otro animal. Esta no es más que otra faceta de la superioridad humana: perdemos más cuando morimos.

5

Yo antes me creía esta historia. Ahora me avergüenzan mi falta de perspicacia y mis repugnantes prejuicios símicos. El error fatal, ahora lo entiendo, no tiene que ver con el razonamiento en sí. Creo que nosotros, los seres humanos, nos sentimos obligados a pensar en la muerte como en un daño por privación; es decir, nos sentimos obligados a pensar que la muerte es mala porque nos arrebató algo. No creo que tengamos razón necesariamente al pensar que las cosas son así, pero tampoco creo que seamos capaces de pensar en ello de otra manera.

Que perdamos más cuando morimos no es prueba de nuestra superioridad; antes bien, nos da una pista de nuestra condena. El motivo es que incorporada a esta idea de la muerte se halla una determinada noción del tiempo. E incorporada a esta noción del tiempo se halla una visión del sentido de la vida.

La noción del tiempo que subyace en la idea de la muerte que he ofrecido resulta familiar: la flecha del tiempo. Tenemos futuro porque tenemos aquí y ahora, estados que nos dirigen hacia ese futuro: deseos, objetivos, proyectos. Imaginemos que éstos son flechas que van directas al futuro. Algunas de esas flechas nos dirigen hacia el futuro sólo implícitamente. Para satisfacer un deseo hay que sobrevivir lo bastante para que la flecha de ese deseo alcance su blanco. Así ocurre con los deseos de los lobos y los perros. Sin embargo, algunas flechas son distintas: algunas son flechas encendidas que van directas a la oscura noche del futuro e iluminan ese futuro para nosotros. A esas llamas corresponden deseos, objetivos y proyectos humanos que nos dirigen hacia el futuro explícitamente mediante una noción abierta de cómo será ese futuro. La muerte daña a cualquier criatura al interrumpir la flecha de sus deseos en pleno vuelo, pero la muerte daña más a las criaturas cuyas flechas son encendidas.

Nosotros los seres humanos tratamos de entender el tiempo mediante esa clase de metáforas. Nos vemos atrapados en este flujo del tiempo porque somos seres

temporales. Al igual que otros animales, las flechas de nuestros deseos nos arrastran hasta esa corriente temporal y nos permiten incorporarnos a ella. Y a diferencia de otros animales, nuestras flechas pueden, hasta cierto punto, iluminar esa corriente: conseguir que se vea, se comprenda y tal vez se modele.

Todas éstas son, naturalmente, metáforas. Sólo metáforas. Es más, todas metáforas espaciales. Más aún, esas metáforas entrañan una determinada noción de lo que es importante en la vida: una determinada noción del sentido de la vida.

Las metáforas sugieren una visión del sentido de la vida como algo a lo que debemos apuntar o como una dirección en la que debemos encaminarnos. El presente siempre se escapa, la flecha del tiempo siempre está atravesando un lugar de camino al siguiente. Así que si el sentido de la vida va ligado a momentos, ese sentido también se escapa constantemente. El sentido de la vida es algo hacia lo que podemos avanzar, algo que se puede lograr. Y como pasa con todos los logros importantes, esto no es algo que pueda ocurrir ahora, sino tan sólo más adelante en la línea.

También sabemos que más adelante en la línea no encontraremos sentido, sino su ausencia. Si seguimos la línea lo bastante lejos, encontraremos muerte y decadencia: llegamos al punto en que todas nuestras flechas son interrumpidas en plena trayectoria, encontramos el final del sentido. Cada uno de nosotros es un ser-futuro, y aquí es donde reside la posibilidad de que nuestra vida tenga sentido. Pero también somos seres-mortales. La flecha del tiempo es a la vez nuestra salvación y nuestra condena, de manera que nos vemos atraídos y repelidos a la vez por la trayectoria de esta flecha. Somos criaturas dadoras de sentido: nuestra vida tiene un sentido que, pensamos, la vida de otros animales no puede tener. Somos seres mortales, seres que siguen el rastro de la muerte de un modo que, pensamos, ningún otro animal es capaz de hacer. Tanto el sentido de nuestra vida como el final de nuestra vida se encuentran más adelante en la línea, razón por la cual dicha línea nos fascina y nos horroriza. Ese es, en esencia, el dilema existencial de los seres humanos.

6

Dijo el cuervo de Edgar Allan Poe: «nunca más». Puede que «nunca más» sea un concepto con el que cuentan los cuervos. Sospecho que en el caso de los perros no es así.

Nosotros, los seres humanos, tendemos a suponer que los animales no pueden comprender la muerte, sólo los seres humanos son capaces de hacerlo; por consiguiente, somos mejores que ellos. Yo antes me lo tragaba, pero ahora intuyo que la deducción funciona a la inversa.

Supongamos que yo te llevara a la misma playa todos los días durante un año, siguiendo el mismo camino y haciendo las mismas cosas. Después te llevo cada día a la misma *boulangerie*, donde te compro un *pain au chocolat*. Estoy seguro de que no tardarías en decirme: «¿Qué, otro *pain au chocolat*? ¿No podrías haberme comprado otra cosa? ¿Para variar? ¡Estoy harto de esos malditos *pains au chocolat*!»

Así son las cosas con nosotros los seres humanos. Pensamos en el tiempo de nuestra vida como si fuese una línea y mostramos una actitud muy ambivalente con respecto a dicha línea. Las flechas de nuestros deseos, y nuestros objetivos y nuestros proyectos, nos unen a esa línea, y ahí es donde encontramos la posibilidad de que nuestra vida tenga sentido. Pero la línea también apunta a la muerte que nos arrebatará ese sentido. Así que nos vemos a la vez atraídos y asqueados por esta línea, seducidos y aterrorizados por ella. Es el miedo que nos inspira la línea lo que hace que siempre queramos lo que es diferente. Nunca podemos disfrutar el momento por lo que es en sí mismo porque, para nosotros, el momento nunca es lo que es en sí mismo: el momento se ve postergado incesantemente tanto hacia delante como hacia atrás. Lo que cuenta como ahora para nosotros lo constituyen nuestros recuerdos de lo que ya ha pasado y nuestras expectativas de lo que está por llegar. Y esto equivale a decir que para nosotros no existe el ahora. El momento del presente se ve aplazado, distribuido a lo largo del tiempo: el momento es irreal. El momento siempre se nos escapa. Y, por tanto, para nosotros el sentido de la vida nunca puede residir en el momento.

Desde luego que amamos nuestras rutinas y rituales, algunos de nosotros, pero también anhelamos lo diferente. Mis tres cánidos [Brenin, Nina (una perra mezcla de pastor alemán y malamute) y Tess (hija de Brenin, híbrido de lobo con pastor alemán)] podrían seguir comiendo *pains au chocolat* hasta la eternidad. Para ellos el momento en que sus mandíbulas se cerraban sobre el *pain au chocolat* era completo en sí mismo, estaba libre de otros posibles momentos dispersos en el tiempo. No podía verse aumentado ni disminuido por lo que ya había pasado y lo que estaba por llegar. Para nosotros ningún momento es completo en sí mismo. Cada momento se ve adulterado, empañado por lo que recordamos que ha sido y lo que anticipamos que será. En cada momento de nuestra vida la flecha del tiempo nos mantiene inocentes y moribundos, y por eso creemos que somos superiores a los demás animales.

Nietzsche habló una vez del eterno retorno, de la eterna repetición de lo mismo. El eterno retorno no se presenta como una descripción de cómo es el mundo, sino como algo que uno debería preguntarse si quiere entender, cómo le va la vida y qué clase de persona es. Toda dicha aspira a la eternidad. Si tu vida va bien, te sentirás mucho más inclinado a abrazar la idea de que tu vida va a repetirse una y otra vez; por otro lado, si tu vida no va bien, probablemente la idea te horrorice.

Sin embargo, hay una cosa más que hace la idea del eterno retorno, y creo que es la más importante: socava la noción del sentido de la vida implícita en la noción del tiempo como una línea.

Si el tiempo es un círculo en lugar de una línea, si la vida de uno está destinada a repetirse una y otra vez sin final, el sentido de la vida no puede residir en avanzar hacia un punto de la línea: dicho punto no existe porque no existe la línea. Los momentos no escapan, antes bien, se reiteran una y otra vez sin final. La importancia de cada momento no se basa en el lugar que ocupa en una línea, en cómo relaciona lo que viene antes en la línea con lo que viene después; no lleva la mancha de los fantasmas del pasado y el futuro. Cada momento es lo que es; cada momento es redondo y completo es sí mismo.

Ahora el sentido de la vida es bastante distinto. En lugar de encontrarse en uno u otro punto decisivo de la línea, el sentido de la vida se encuentra en momentos: no en todos los momentos, claro, sino tan sólo en algunos. El sentido de la vida se puede encontrar en sus mejores momentos. Cada uno de estos momentos es completo en sí mismo y no requiere de otros momentos para que tenga importancia o justificación.

Algo que aprendí el último año de vida de Brenin es que los lobos y los perros, viene a ser lo mismo, pasan la prueba existencial de Nietzsche de un modo que los seres humanos rara vez consiguen. Fascinados y asqueados a la vez por la flecha del tiempo, nuestra repulsión nos hace buscar la felicidad en lo nuevo y lo diferente, en cualquier desviación de la flecha del tiempo. Pero nuestra fascinación con la flecha implica que cualquier desviación de la línea de la flecha simplemente crea una nueva línea, y nuestra felicidad ahora requiere que también nos desviemos de esta línea. La búsqueda de la felicidad por parte del ser humano es, por tanto, regresiva y vana. Y al final de cada línea sólo está nunca más: no sentir el sol en la cara nunca más; no ver la sonrisa en los labios del ser amado o el brillo en los ojos nunca más. Nuestra moción de nuestra vida y del sentido de esa vida se organiza en torno a la visión de la pérdida. Nuestra comprensión del tiempo es nuestra condena. Wittgenstein se equivocaba, de manera sutil, pero decisiva. La muerte no es el límite de mi vida. Siempre he llevado la muerte conmigo.

El tiempo de los lobos, intuyo, es un círculo, no una línea. Cada momento de su vida es completo en sí mismo, y la felicidad, para ellos, siempre se encuentra en el eterno retorno de lo mismo. Si el tiempo es un círculo, nunca más no existe, y, por tanto, la existencia de uno no se organiza en torno a la visión de la vida como un proceso de pérdida. La regularidad y la repetición en nuestra vida, durante el último año de Brenin, me permitió vislumbrar fugaz y vagamente el eterno retorno de lo mismo. Cuando no se tiene noción de nunca más, no existe la sensación de pérdida. Para un lobo o un perro, la muerte sí es el límite de la vida, y por este motivo la muerte no ejerce su dominio sobre ellos.

De todos nosotros Nina era la que mejor entendía el tiempo. Nina era la guardiana del tiempo, la celosa guardiana del eterno retorno de lo mismo. Cada día sabía exactamente cuándo eran las seis de la mañana y yo debía salir de la cama para ponerme a trabajar. Cada día sabía con una precisión de segundos cuándo eran las diez de la mañana y apoyaba la cabeza en mi regazo para decirme que era hora de dejar de escribir, que era hora de ir a la playa.

La misión de Nina fue preservar y garantizar el eterno retorno de lo mismo. Para ella nada podía cambiar, nada podía ser distinto. Comprendía que la verdadera felicidad reside únicamente en lo que es igual, en lo que no cambia, en lo que es eterno e inmutable. Comprendía que toda dicha aspira a la eternidad, que si uno ha dicho sí a un momento le ha dicho sí a todos. Su vida es un testimonio de la irrelevancia del nunca más.

Ésa es la diferencia entre nosotros y los lobos: nuestra relación con el tiempo es distinta. Nosotros somos criaturas temporales de un modo que los lobos y los perros no lo son.

Un lobo es una criatura del tiempo y del momento. Es sólo que nosotros somos más criaturas del tiempo y menos criaturas del momento que él. Se nos da mejor mirar a través de momentos que al lobo, y a él se le da mejor mirar los momentos que a nosotros. El lobo es lo bastante cercano a nosotros para que entendamos tanto lo que ganamos como lo que perdemos con ello. Si el lobo pudiera hablar, creo que podríamos entenderlo.

El simio que hay en nosotros no tarda en sacar partido de cualquier diferencia: cualquier diferencia descriptiva se convierte de inmediato en evaluadora. El simio nos dice que somos mejores que el lobo porque somos más hábiles mirando a través del momento, lo cual olvida oportunamente que el lobo es mejor cuando se trata de mirar el momento. Si vivir con Brenin me enseñó algo, es que la superioridad siempre es superioridad en un sentido u otro. Más aún, es posible que la superioridad en un sentido se revele como deficiencia en otro.

La temporalidad –experimentar el tiempo como una línea que se extiende del pasado al futuro– entraña ciertas ventajas, pero también ciertas desventajas. Hay numerosos simios dispuestos a ensalzar las ventajas de la temporalidad. El objetivo de este simio en concreto consiste en llamar la atención sobre la desventaja: no podemos entender la importancia de nuestra vida y precisamente por eso nos cuesta tanto ser felices.

Para Brenin el cáncer era una dolencia del momento: en un momento se sentía bien, pero en otro se sentía mal. Sin embargo, cada momento era completo en sí mismo y no guardaba relación con ningún otro. Para mí el cáncer sería una dolencia del tiempo, no del momento. Lo terrible del cáncer –de cualquier enfermedad humana grave– es que se extiende a lo largo del tiempo. Es tan horrible porque interrumpe las flechas de nuestros deseos y nuestros objetivos y proyectos, y lo sabemos. Yo me habría quedado en casa para descansar aunque en ese momento me sintiera bien. Como somos criaturas temporales, nuestras enfermedades graves son plagas temporales. Su horror consiste en lo que hacen a lo largo del tiempo, no en lo que hacen en uno u otro momento. Debido a ello ejercen un dominio sobre nosotros que no pueden ejercer sobre una criatura del momento.

El lobo acepta cada momento por separado, y eso es lo que a nosotros, los simios, nos cuenta tanto hacer. Para nosotros cada momento se ve aplazado una y otra vez, cada momento posee una importancia que depende de su relación con otros momentos y un contenido que se ve irremediabilmente empañado por esos otros momentos. Los momentos, para nosotros, son transparentes, son aquello que atravesamos cuando intentamos apoderarnos de las cosas, son diáfanos. Para nosotros los momentos nunca

son totalmente reales, no existen. Los momentos son los fantasmas del pasado y el futuro, los ecos y las expectativas de lo que fue y lo que podría ser.

Edmund Husserl argüía que la experiencia de lo que llamamos *ahora* se puede dividir en tres componentes experienciales distintos. Existe, en parte, una experiencia de lo que él llamaba el *ahora* originario. Esta experiencia del *ahora* originario se ve moldeada de forma indeleble por las expectativas del posible curso futuro de la experiencia y por los recuerdos de su pasado reciente. A las primeras él las denominaba protensiones experienciales; y a las segundas, retenciones.

Estoy seguro de que eso es cierto en el caso tanto de los lobos como de los seres humanos. Nunca experimentamos el *ahora* como tal: el *ahora* originario es una abstracción y no se corresponde con nada que podamos encontrar en la experiencia. Lo que llamamos el *ahora* es en parte pasado y en parte futuro, pero las diferencias de grado pueden ser tan importantes como las de clase. Nosotros, los seres humanos, hemos llevado esto a un nivel completamente nuevo. Gran parte de nuestra vida la pasamos viviendo en el pasado o en el futuro. Tal vez, cuando lo intentamos con ahínco, podemos experimentar el *ahora* de forma parecida a como lo hace un lobo, como algo sólo mínimamente escrito por las retenciones del pasado y las protensiones del futuro, pero no es nuestra forma habitual de afrontar el mundo. En nosotros, y en nuestra experiencia habitual del mundo, el *ahora* ha sido borrado, se ha visto reducido a la nada.

Una desventaja obvia es que pasamos una cantidad considerable, quizá desproporcionada, de nuestro tiempo pensando en un pasado que ya no existe y en un futuro que está por venir. El pasado que recordamos y el futuro que deseamos conforman de manera decisiva lo que ridículamente denominamos aquí y ahora. Las criaturas temporales pueden ser neuróticas de un modo que no pueden serlo las criaturas del momento.

La temporalidad, no obstante, también tiene inconvenientes más sutiles e importantes. Existe una especie de plaga temporal que sólo afecta a los seres humanos, ya que sólo los humanos viven lo bastante en el pasado y en el futuro para que esta dolencia nos aqueje. Como se nos da mejor mirar a través de momentos que mirar los momentos –dado que somos animales temporales–, queremos que nuestra vida tenga sentido y a la vez somos incapaces de entender cómo podría tenerlo. El regalo que el tiempo nos hace es desear lo que no podemos entender.

2

El castigo de Sísifo consistía en subir una enorme piedra por una montaña. Cuando completaba esta tarea, la piedra volvía a rodar ladera abajo y Sísifo tenía que comenzar de nuevo. Y así para toda la eternidad. Se trata de un castigo horroroso. Pero ¿dónde reside exactamente su horror? Como señalara Richard Taylor, resulta poco probable que el verdadero horror del castigo de Sísifo resida en su dificultad.

Dudo que seamos la clase de animales que pueden ser felices; al menos, no del modo que pensamos en la felicidad. El cálculo –nuestras intrigas y nuestros engaños símicos– ha calado demasiado hondo en nuestra alma para que seamos felices. Buscamos los sentimientos que vienen con el éxito de nuestras maquinaciones y mendacidades y rehuimos los sentimientos que vienen con su fracaso. En cuanto alcanzamos una meta ya estamos buscando la siguiente. Siempre vamos a la caza de algo, y nuestra felicidad, por tanto, se nos escapa de las manos. El sentimiento –y eso es lo que consideramos que es la felicidad– es una criatura del momento. Para nosotros no existe el momento, cada momento es aplazado una y otra vez: por tanto, para nosotros no puede existir la felicidad.

Pero al menos ahora podemos entender nuestra obsesión con los sentimientos: se trata de un síntoma de algo mucho más profundo. Nuestra preocupación por sentirnos de un modo determinado –la suposición generalizada de que esto es lo más importante en la vida– es el intento de recuperar algo que nos ha arrebatado el hecho de vivir en el pasado y en el futuro: el momento. Esto, para nosotros, ya no es una posibilidad real. Pero aunque pudiésemos ser felices, ésta no es la cuestión.

3

El verdadero horror del castigo de Sísifo reside en su absoluta inutilidad. El horror del cometido de Sísifo, sea este fácil o difícil, tanto si le gusta como si lo detesta, no reside en el hecho de que él fracase, sino en que no hay nada que pueda considerarse un éxito. Su trabajo es inútil, no sirve para nada. Su cometido es tan estéril como la propia piedra.

Ello podría hacernos pensar que si pudiésemos encontrarle un propósito al cometido de Sísifo la cosa estaría bien. El propósito, más que la felicidad, serían lo más importante en la vida, ya se trate de la de Sísifo o de la de cualquier otro. Pero, de nuevo, no creo que esto sea correcto.

Si se piensa en lo que es más importante en la vida en términos de objetivos o propósitos, en cuanto ese propósito se cumpla su vida dejará de tener sentido.

Pensamos en el tiempo como en una línea que se extiende del pasado al futuro. Quizá por eso nos resulte tan natural pensar que lo importante en la vida es un objetivo hacia el cual se dirige nuestra vida, algo hacia lo que avanzamos. Lo más importante de la vida es algo hacia lo que hemos de tender, un factor que depende de los objetivos y proyectos de nuestra vida. Una reflexión superficial sobre el caso de Sísifo debería convencernos de que el sentido de la vida no puede ser éste. Sea cual fuere el sentido de la vida, no puede consistir en avanzar hacia un objetivo final.

El mito de Sísifo es, naturalmente, una alegoría de la vida humana (y de hecho fue usada como tal por el filósofo existencialista francés Albert Camus). La vida de todos y cada uno de nosotros es como uno de los viajes de Sísifo a la cima, y cada día de nuestra vida es como uno de los pasos de Sísifo en ese viaje. La única diferencia es que

Sísifo vuelve para empujar la piedra ladera arriba una vez más, mientras que nosotros dejamos esta tarea a nuestros hijos.

Cuando vayas hoy al trabajo o a la facultad o adondequiera que vayas, mira a la animada multitud. ¿Qué hace? ¿A dónde va? Céntrate en uno de ellos. Puede que vaya a una oficina donde hoy hará lo mismo que hizo ayer y donde mañana hará lo mismo que hizo hoy. Por dentro es posible que vibre de energía y propósitos. El informe ha de estar en la mesa de la señora X antes de las tres de la tarde –es crucial–. Él entiende que todas esas cosas son muy importantes. Puede que las disfrute o puede que no, pero en cualquier caso las hará porque tiene un hogar y una familia y ha de criar a sus hijos. ¿Por qué? Para que dentro de unos años ellos puedan hacer más o menos lo mismo que él por más o menos los mismos motivos, y tengan hijos propios que a su vez harán más o menos lo mismo por más o menos los mismos motivos.

Este es el dilema existencial que nos reveló Sísifo. Podemos llenar nuestra vida de pequeños objetivos y propósitos, pero éstos no pueden dar sentido a nuestra vida, ya que dichos objetivos sólo tienden a repetirse.

Si el sentido de la vida consiste en tener un propósito, la condición necesaria para que la vida siga teniendo sentido es que no seamos capaces de cumplir dicho propósito. Tal y como yo lo veo, esto implica convertir el sentido de la vida en una esperanza que no se podrá realizar nunca. Pero ¿qué sentido tiene una esperanza que no se podrá realizar nunca? Una esperanza vana no puede darle sentido a la vida. El sentido de la vida, creo que deberíamos concluir, no reside en avanzar hacia un punto final o un objetivo. No hay sentido en el final.

4

Si el sentido de la vida no es la felicidad ni tener un propósito, entonces ¿qué es? Es más, ¿qué clase de cosa podría ser? Con relación a problemas filosóficos Wittgenstein solía hablar del momento decisivo del truco de magia. Un problema filosófico aparentemente irresoluble, pensaba Wittgenstein, al final siempre estará basado en una u otra suposición que hayamos incorporado, inconscientemente, y en último término ilícitamente, al debate. Esta suposición nos encauza de manera decisiva hacia una determinada forma de pensar en el problema. Y el punto muerto al que final, pero inevitablemente, llegamos es una expresión no del problema en sí, sino de la suposición que nos ha llevado a pensar en el problema del modo en que lo hemos hecho.

En lo tocante al sentido de la vida, esto es lo que yo sugiero para el momento decisivo en el truco de magia. Hemos supuesto que lo más importante en la vida es tener algo. Si nuestra vida es una línea que se compone de flechas que lanza el arco de nuestros deseos, podemos poseer todo lo que abarcan esas flechas. Nosotros pensamos que podemos, en principio, poseer todo lo que las flechas de nuestros deseos, objetivos y proyectos puedan cubrir. Sin embargo, como aprendí de Brenin, las cosas no funcionan así con el sentido de la vida. Lo más importante en la vida –el sentido de la vida, si se quiere pensar así– se halla precisamente en lo que no podemos tener.

La idea de que el sentido de la vida es algo que se puede poseer es, intuyo, un legado de nuestra codiciosa alma símica. Para un simio tener es muy importante. Un simio se mide a sí mismo en términos de lo que tiene. En cambio, para un lobo lo crucial

es ser, más que tener. Para un lobo lo más importante en la vida no es poseer una cosa o una cantidad de algo determinadas, sino ser cierta clase de lobo. Pero aunque reconozcamos esto, nuestra alma símica no tardará en reafirmar la primacía de la posesión. Ser cierta clase de simio es algo a lo que podemos aspirar; ser cierta clase de simio no es más que otro propósito que podemos tener. El simio que más queremos ser es algo hacia lo que podemos avanzar, algo que podemos lograr si somos lo bastante listos, lo bastante laboriosos y lo bastante afortunados.

La lección más importante y difícil que hay que aprender en la vida es que las cosas no son así. Lo más importante en la vida no es algo que se pueda poseer. El sentido de la vida reside precisamente en aquellas cosas que las criaturas temporales no podemos poseer: momentos. Ésa es la razón de que nos cueste tanto reconocer un sentido plausible para nuestra vida. Los momentos son lo único que nosotros, los simios, no podemos poseer. La posesión de cosas se basa en borrar el momento: los momentos son cosas que atravesamos para poseer los objetos de nuestros deseos. Somos criaturas del tiempo, no criaturas del momento: el momento que siempre se nos escapa de las codiciosas y prensiles manos.

Al decir que el sentido de la vida reside en los momentos no estoy repitiendo esos sermoncillos superficiales que nos instan a *vivir el momento*. Jamás recomendaría intentar hacer algo que es imposible. Más bien la idea es que existen algunos momentos, no todos, pero sí algunos. Y al amparo de esos momentos averiguaremos qué es lo más importante en nuestra vida. Ésos son nuestros mejores momentos.

5

Es probable que pensemos en nuestros mejores momentos de una de estas tres formas, todas erróneas: la primera es pensar que nuestros mejores momentos son aquellos hacia los que puede avanzar nuestra vida. Sin embargo, nuestros mejores momentos no son la culminación de nuestra vida. Los mejores momentos de nuestra vida se encuentran dispersos a lo largo de esa vida.

Estamos tan condicionados a pensar que lo importante en la vida es la felicidad, por la que entendemos sentirse bien, que hablar de los mejores momentos siempre nos traerá a la memoria algún estado de intenso placer semejante al nirvana. Ésta es la segunda forma de entender mal lo que quiero decir con mejores momentos. Nuestros mejores momentos rara vez son agradables. En ocasiones son los más desagradables que se pueda imaginar, los más sombríos de nuestra vida. Nuestros mejores momentos son aquellos en los que somos mejores, y a menudo hace falta algo terrible para que seamos así.

Existe una forma más sutil e insidiosa, pero igualmente errónea, de pensar en los mejores momentos, y es que nuestros mejores momentos nos revelan lo que en realidad somos. Ésos son los momentos, pensamos, que nos definen. En el pensamiento occidental existe una constante tendencia a pensar en el yo o la persona como algo que se puede definir. Recordando a Shakespeare, entonamos solemnemente cosas como:

«Sé fiel a ti mismo» Ello sugiere que existe algo como un verdadero yo y que se puede ser fiel o infiel a ese yo. Dudo mucho que las cosas sean así. Dudo mucho que exista algo como un verdadero yo: un yo o una persona que persiste a lo largo de las distintas formas en que podríamos serle infiel y las trasciende. Dudo que Shakespeare opinara eso poniéndolo, como lo puso, en boca de un tonto manifiesto como Polonio.

Así pues, dudo que exista un verdadero yo en contraposición a un falso yo. Existo yo y punto. Es más, ya ni siquiera estoy seguro de que exista eso. Lo esencial es que cada uno de nuestros mejores momentos es completo en sí mismo y no precisa de justificación alguna en el supuesto papel que desempeña a la hora de definir quién y qué soy. Lo importante son los momentos y no la persona a la que se supone (erróneamente) que muestran. Esa es la dura lección.

Nuestros mejores momentos revelan nuestro mejor lado y no el peor. Mi peor yo es tan verdadero como mi mejor yo. Pero lo que hace que yo merezca la pena –si es que es así– es mi mejor yo.

Cuando yo fui mejor, estoy convencido, fue cuando le decía que no a la muerte de Brenin. Esos fueron algunos de los mejores momentos de mi vida. Esto es lo que terminó entendiendo Sísifo: somos mejores cuando no tiene sentido continuar, cuando no hay esperanza alguna por la que continuar. Pero la esperanza es una forma de deseo y, por tanto, es la que nos convierte en criaturas temporales: las flechas de nuestra esperanza trazando un arco hacia el ignoto país de nuestro futuro. Y a veces es necesario poner en su sitio a la esperanza, devolverla a su sórdida cajita. Y así continuamos de todos modos. En esos momento decimos «¡Que os den!» a los dioses del Olimpo. Para ser mejores es preciso que nos pongan contra las cuerdas, en una situación donde no haya esperanza ni nada que ganar si continuamos. Y continuamos de todas formas.

Somos mejores cuando la muerte nos acecha y no hay nada que podamos hacer al respecto y ya casi hemos cumplido nuestra condena. Pero decimos «¡Que te den!» a la línea de nuestra vida y abrazamos el momento. Voy a morir, pero en este momento me siento bien y me siento fuerte. Y voy a hacer lo que quiera. Este momento es completo en sí mismo y no precisa de justificación alguna en otros momentos, pasados o futuros.

Somos mejores cuando el pit bull de cuarenta kilos de la vida nos tiene cogidos por la garganta e inmóviles contra el suelo. Y nosotros sólo somos cachorros de tres o cuatro meses a los que se puede destrozar fácilmente. Vamos a sentir dolor, y lo sabemos, y no hay esperanza. Pero no lloramos ni gritamos, ni siquiera forcejeamos. De lo más profundo de nuestro ser sale un gruñido, un gruñido sereno y sonoro que desmiente nuestra tierna edad y nuestra fragilidad existencial. Un gruñido que dice: «¡Que te den!»

¿Por qué estoy aquí? Tras cuatro mil millones de años de evolución ciega e irreflexiva el universo me creó. ¿Mereció la pena? Lo dudo mucho. Pero aquí estoy para decir: «¡Que te den!», cuando los dioses me han quitado la esperanza, cuando Cancerbero, el perro del Averno, me tiene inmóvil contra el suelo por el cuello. No son mis momentos felices, sino estos momentos, ahora lo sé, los que son mis mejores momentos, porque son los más importantes. Y son importantes por lo que son en sí mismos, no por el supuesto papel que desempeñan a la hora de definir quién soy yo. Si, de cualquier

forma o manera, merezco la pena –si merezco haber sido creado por el universo–, es gracias a esos momentos.

Y, supongo, fue un lobo el que me reveló todo esto. Él era la luz y yo me veía en la sombra que proyectaba. Lo que aprendí fue, en realidad, la antítesis de la religión. La religión siempre opera con la esperanza.

La esperanza es el vendedor de coches de ocasión de la existencia humana: tan agradable, tan verosímil. Pero no se puede confiar en él. Lo más importante en su vida es la persona que queda cuando su esperanza se desvanece. Al final el tiempo nos lo arrebató todo. Todo lo que hemos adquirido con talento, laboriosidad y suerte nos será arrebatado. El tiempo nos arrebató la fuerza, los deseos, los objetivos, los proyectos, el futuro, la felicidad e incluso la esperanza. Todo lo que podemos tener, todo lo que podemos poseer nos lo arrebató el tiempo. Pero lo que el tiempo nunca podrá arrebatarnos es quiénes fuimos en nuestros mejores momentos.

6

Descartes, en su particular noche oscura del alma, encontró refugio en un Dios que no lo decepcionaría. Descartes podía dudar casi de todo. Pero no podía dudar de que existiera un Dios amable y bondadoso, y este Dios no le permitiría caer en el engaño siempre y cuando él se preocupara lo bastante de evaluar sus creencias.

Creo que Descartes se equivocaba en esto. Existe una diferencia entre un Dios bondadoso y un Dios amable. Puede que un Dios bondadoso no nos permita caer en el engaño, pero un Dios amable casi seguro que lo hará. Tan duros y debilitantes son los mejores momentos de nuestra vida. Existe una razón por la cual la valía de nuestra vida sólo se nos puede revelar en momentos: no somos lo bastante fuertes para que se nos revele de otra forma. Aunque no soy un hombre religioso en el sentido convencional del término, a veces, cuando recuerdo la noche que Brenin murió, creo que Dios me estaba diciendo :«Está bien, Mark, de veras. No tiene por qué ser duro siempre. Estás a salvo». Creo que ese sentimiento es el esencia de la religión de los seres humanos.

Así que a veces me pregunto si ése no será el sueño asombrosamente bello de un muerto, que le ha sido legado por un Dios amable más que por el Dios bondadoso de Descartes. Ese es el Dios que me dejaría caer en el engaño precisamente porque eso es lo que hace un Dios amable.

Si Dios se me hubiera aparecido esa noche y me hubiera pedido que escribiera cómo quería que fuese mi vida a partir de ese instante no podría haberla escrito mejor. Ahora estoy casado con Emma. Mi carrera no ha dejado de ir a mejor. Mis libros son éxitos de ventas.

No digo esto para regodearme o porque esté especialmente satisfecho conmigo mismo. Antes bien, me siento sincera, pasmosamente aturdido. Lo digo porque sé que, al final, nada de ello es lo que hace que merezca la pena. Mentiría si dijera que no estoy orgulloso, pero al mismo tiempo desconfío de este orgullo. Es el orgullo del simio, de mi enfurruñada y emboscada alma símica, el alma que cree que lo más importante en la

vida es conseguir llegar a lo más alto mediante la razón instrumental y todo lo que la acompaña. Sin embargo, cuando me acuerdo de Brenin también me acuerdo de que lo más importante es la persona que permanece cuando los cálculos fallan, cuando las intrigas que ha tramado cesan y las mentiras que ha contado se atascan en su garganta. Al final todo es cuestión de suerte –todo–. Lo más importante es la persona que eres cuando tu suerte se acaba.

Pero lo más importante cuando llega la hora –y siempre llega– es vivir la vida con la frialdad del lobo. Se trata de una vida demasiado dura, demasiado invernal, y sólo podemos marchitarnos. Pero hay momentos en que podemos vivirla, y son esos momentos los que hacen que merezcamos la pena, porque, al final, lo único que nos redime es nuestra rebeldía. Si los lobos tuvieran una religión –si existiera una religión del lobo–, eso es lo que nos diría.

7

Nunca me recuerdo a mí mismo. Sólo me recuerdo a través de mis recuerdos de otros. Aquí nos enfrentamos de manera decisiva con la falacia del egoísmo, el error fundamental del simio. Lo importante no es lo que tenemos, sino quiénes éramos cuando mejores fuimos. Y quienes éramos cuando mejores fuimos sólo se nos revela en momentos, nuestros mejores momentos. Pero nuestros momentos nunca son nuestros. Nuestros momentos –nuestros momentos más maravillosos y más terribles– pasan a ser nuestros sólo a través de nuestros recuerdos de otros, ya sean estos otros buenos o malos. Nuestros momentos pertenecen al grupo, y nos recordamos a nosotros mismos a través de ellos.