

J. M. COETZEE

*Las vidas de
los animales*

Premio
Nobel de
Literatura
2003

Annotation

Las vidas de los animales son las Conferencias de la Cátedra Tanner correspondientes al curso 1997-1998 pronunciadas por Coetzee en la Universidad de Princeton. Dichas conferencias suelen ser ensayos filosóficos que exploran los valores humanos. En este caso Coetzee subvierte la fórmula al construir sus presentaciones como conferencias ficcionales pronunciadas por una novelista ya mayor, Elizabeth Costello, en una Universidad de Estados Unidos. Literatura, filosofía y profundas convicciones humanas son los elementos con los que Coetzee construye esta moderna fábula sobre las relaciones entre el hombre y los animales cuyas implicaciones están en la conciencia de todos.

Sinopsis

Las vidas de los animales son las Conferencias de la Cátedra Tanner correspondientes al curso 1997-1998 pronunciadas por Coetzee en la Universidad de Princeton. Dichas conferencias suelen ser ensayos filosóficos que exploran los valores humanos. En este caso Coetzee subvierte la fórmula al construir sus presentaciones como conferencias ficticiales pronunciadas por una novelista ya mayor, Elizabeth Costello, en una Universidad de Estados Unidos. Literatura, filosofía y profundas convicciones humanas son los elementos con los que Coetzee construye esta moderna fábula sobre las relaciones entre el hombre y los animales cuyas implicaciones están en la conciencia de todos.

Título Original: *The Lives of Animals*
Traductor: Martínez-Lage, Miguel
©1999, Coetzee, John Maxwell
©2001, Mondadori
Colección: Literatura Mondadori, 154
ISBN: 9788439707066
Generado con: QualityEbook v0.63

J. M. COETZEE

Las vidas de los animales

Traducción de Miguel Martínez-Lage

Los filósofos y los animales

Está esperándola en la puerta de embarque cuando llega su vuelo. Han pasado dos años desde la última vez que vio a su madre; muy a su pesar, se sorprende al comprobar cuánto ha envejecido. Su cabello, en el que solo recordaba algunas mechaz grises, ahora es completamente blanco; camina con los hombros caídos; tiene las carnes flácidas.

Nunca han sido una familia muy dada a las muestras de afecto. Un abrazo, unas palabras solo murmuradas y queda resuelto el trámite de los saludos. En silencio, siguen el flujo de los viajeros hacia la sala de recogida de equipajes. Recogen su maleta y emprenden el viaje en coche, que tendrá hora y media de duración.

—Un viaje muy largo —comenta él—. Debes de estar agotada.

—Lista para dormirme —dice ella. En efecto, durante el trayecto se duerme un rato, la cabeza apoyada de cualquier manera contra la ventanilla.

A las seis en punto, cuando ya empieza a anochecer, aparcan delante de la casa en las afueras de Waltham donde vive él. Su mujer, Norma, y sus hijos salen a recibirlos al porche. Con una muestra de cariño que debe de costarle un gran esfuerzo, Norma extiende los brazos y exclama:

—¡Elizabeth!

Las dos mujeres se abrazan; los pequeños, como niños bien educados, aunque de manera más comedida, imitan a su madre.

Elizabeth Costello, la novelista, se alojará en casa durante los tres días que ha de durar su visita al Appleton College. No son días cuya llegada él haya ansiado. Su mujer y su madre no se llevan bien. Mejor habría sido que Elizabeth se hubiera alojado en un hotel, aunque él no sea capaz de insinuar siquiera tal opción.

Las hostilidades se reanudan casi de inmediato. Norma ha preparado una cena ligera. Su madre se percata de que solo hay tres platos en la mesa.

—¿Es que no cenan los niños con nosotros? —pregunta.

—No —replica Norma—. Cenar en el cuarto de jugar.

—¿Por qué?

La pregunta es ociosa, pues conoce de sobra la respuesta. Los niños cenar aparte porque a Elizabeth no le agrada ver carne sobre la mesa, mientras que Norma se niega a modificar la dieta de los niños para adaptarla a lo que llama «la delicada sensibilidad de tu madre».

—¿Por qué? —pregunta Elizabeth por segunda vez.

Norma le lanza a él una mirada de enojo. El suspira.

—Madre —le dice—, los niños van a cenar pollo. Esa es la razón.

—Ah, entiendo —dice ella.

Su madre ha recibido una invitación del Appleton College, en donde John es

profesor adjunto de física y astronomía, para pronunciar la conferencia anual de la Cátedra Gates y reunirse después con los estudiantes de literatura. Como Costello es el apellido de soltera de su madre, y como él nunca ha pensado que existiera razón alguna para divulgar su parentesco con ella, cuando se cursó la invitación se desconocía que Elizabeth Costello, la escritora australiana, tuviera un familiar entre la comunidad docente de Appleton. Él hubiese preferido que las cosas siguieran igual.

Elizabeth Costello es famosa en el mundo entero sobre todo por *La casa de Eccles Street* (1969), una novela sobre Marion Bloom, esposa de Leopold Bloom, que hoy se menciona en el mismo contexto que *El cuaderno dorado* o *La historia de Christa T*, por ser una obra rompedora y pionera en el campo de la ficción feminista. A lo largo de la última década ha florecido a su alrededor una pequeña industria crítica; existe incluso un *Boletín Elizabeth Costello* que se publica periódicamente en Albuquerque, Nuevo México.

Habida cuenta de su renombre como novelista, esta mujer entrada en carnes, de cabellos blancos, ha sido invitada a Appleton para hablar sobre el tema que ella misma escoja; ella ha respondido a la invitación con la decisión de charlar no sobre sí misma ni sobre sus obras de ficción, tal como sin duda les habría complacido a sus anfitriones, sino acerca de uno de sus caballos de batalla predilectos: los animales.

John Bernard no ha querido divulgar su parentesco con Elizabeth Costello porque prefiere abrirse camino a su manera en el mundo. No es que se avergüence de su madre. Al contrario, está orgulloso de ella, a pesar de que su hermana, su difunto padre y él mismo aparecen en los libros de su madre de una manera que a veces a él le resulta bastante dolorosa. Sin embargo, no está muy seguro de desear escuchar una vez más su discurso sobre los derechos de los animales, sobre todo porque sabe que después, en la cama, su mujer lo agasajará con sus desdeñosos comentarios al respecto.

Conoció a Norma y se casó con ella cuando los dos eran estudiantes de posgrado en la Johns Hopkins. Norma es doctora en filosofía, especializada en la filosofía de las ideas. Tras mudarse con él a Appleton, no ha conseguido encontrar una plaza docente. Esto le causa amargura y es una fuente de conflictos entre ambos.

Norma y su madre nunca se han caído bien. Es probable que Elizabeth hubiera optado por no llevarse bien con ninguna mujer que se hubiera casado con él. En cuanto a Norma, nunca ha tenido reparos en decirle que los libros de su madre están sobrevalorados, y que sus opiniones sobre los animales, la conciencia animal y la relación de los seres humanos con los animales son vacuas, pueriles y sensibleras. Ahora está preparando un ensayo crítico para una revista de filosofía sobre los experimentos de aprendizaje del lenguaje con primates. A él no le extrañaría que su madre apareciera en una despectiva nota a pie de página.

Él carece de opiniones al respecto en un sentido u otro. Cuando era niño tuvo

hámsters durante una temporada; aparte de eso, su familiaridad con los animales es muy escasa. Su hijo mayor quiere tener un cachorro. Tanto él como Norma se resisten; no les importa el cachorro en sí, pero prevén un perro adulto, con las necesidades sexuales de un perro adulto, y les parece que solo traerá complicaciones.

Su madre tiene derecho a sus convicciones, entiende él. Si desea dedicar sus años de declive a hacer propaganda en contra de la crueldad con los animales, está en su pleno derecho. Dentro de pocos días, por ventura, ella habrá emprendido viaje hacia su próximo destino y él podrá volver de lleno a su trabajo.

Durante su primera mañana en Waltham, su madre duerme hasta bastante tarde. Él se va a dar una clase, regresa a la hora del almuerzo, la lleva a dar un paseo en coche por la ciudad. La conferencia está programada para última hora de la tarde. Luego se celebrará una cena oficial por cortesía del rector del claustro, a la que Norma y él están invitados.

La conferencia la presenta Elaine Marx, del Departamento de Literatura Inglesa. Él no la conoce, pero tiene entendido que ha escrito acerca de su madre. En su presentación, le llama la atención que ni siquiera haga el intento de vincular las novelas de su madre con el tema sobre el que versará su conferencia.

Le toca el turno a Elizabeth Costello. Él la encuentra vieja y fatigada. Sentado en primera fila junto a su mujer, trata de insuflarle algo de fuerza.

—Damas y caballeros —comienza—, han transcurrido dos años desde la última vez que di una conferencia en Estados Unidos. En aquella ocasión encontré razones de peso para disertar sobre un gran fabulador, Franz Kafka, y en concreto sobre uno de sus relatos, el «Informe para una academia», que versa sobre un simio educado, Pedro el Rojo, que interpela a los miembros de una sociedad erudita para referirles la historia de su vida, es decir, de su ascenso desde bestia hasta algo semejante al hombre¹. En aquella ocasión también me sentí un poco como Pedro el Rojo, y no la dejé pasar sin decirlo expresamente. Hoy, esa sensación es más fuerte si cabe, por razones que espero les resulten claras más adelante.

Las conferencias a menudo arrancan con algunos comentarios en tono ligero, cuyo propósito no es otro que lograr que el público asistente se sienta a sus anchas. La comparación que acabo de trazar entre el simio de Kafka y yo misma podría tomarse por un comentario en ese tono, cuyo propósito es que ustedes se sientan a gusto, con el que expresar que soy una persona normal y corriente, no una diosa ni una bestia. Incluso aquellos de ustedes que hayan leído el relato de Kafka acerca del simio que actúa entre seres humanos como una alegoría de Kafka, el escritor judío, que actúa ante un público de gentiles² puede que me hayan hecho el favor, puesto que no soy judía, de tomar la comparación en su sentido literal, es decir, con toda su carga de ironía.

Quiero señalar desde el principio que no era esa la intención con que he hecho mi comentario, el comentario de que me siento como Pedro el Rojo. Su intención no

era irónica. Lo digo completamente en serio: significa lo que dice, y he dicho lo que pretendo decir. Soy una mujer mayor. Ya no tengo tiempo para decir cosas que no he querido decir.

Su madre carece de una buena expresión oral. Le falta animación incluso cuando lee en voz alta sus propios relatos. Siempre le desconcertó, cuando era niño, que una mujer que se ganaba la vida escribiendo libros fuese tan mala cuando le contaba cuentos a la hora de irse a dormir.

Debido a la falta de relieve de su expresión oral, debido a que no levanta los ojos de la página, él tiene la impresión de que sus palabras no surten el efecto deseado. Precisamente porque la conoce, él sí se da cuenta de adónde quiere llegar. No le apetece nada lo que se avecina. No quiere oír a su madre hablar de la muerte. Por si fuera poco, tiene la fuerte sensación de que su público —a fin de cuentas compuesto en su mayoría por jóvenes— desea aún menos que él asistir a una charla sobre la muerte.

—Al abordar ante ustedes la cuestión de los animales —prosigue ella—, les haré el honor de saltarme los horrores de sus vidas y sus muertes. Aun cuando no me asiste razón alguna para creer que ustedes tengan en mente lo que se les hace a los animales ahora mismo en las instalaciones industriales o productivas (tengo mis dudas a la hora de seguir llamándolas granjas), en los mataderos, en los barcos pesqueros, en los laboratorios del mundo entero, daré por sentado que ustedes me otorgan la capacidad retórica de evocar todos esos horrores y de expresárselos con la claridad y la fuerza adecuadas al caso, y lo dejaré aquí, no sin antes recordarles que los horrores que omito están, sin embargo, en el centro mismo de esta conferencia.

Entre 1942 y 1945, varios millones de personas hallaron la muerte en los campos de concentración del Tercer Reich: solo en Treblinka perdieron la vida más de un millón y medio de personas, y es posible que la cifra total alcance los tres millones. Son cifras que nos embotan el cerebro. Solo tenemos una muerte propia; podemos comprender las muertes de los demás de una en una. En abstracto, tal vez seamos capaces de contar hasta un millón, pero de ningún modo podemos contar un millón de muertes.

Las personas que residían en los alrededores de Treblinka, en su mayoría polacos, dijeron que nunca llegaron a tener conocimiento de lo que sucedía dentro del campo; dijeron que, si bien en términos generales tal vez hubieran podido adivinar lo que estaba ocurriendo, nunca tuvieron la menor certeza; dijeron que, si bien en cierto sentido podrían haberlo sabido, en otro sentido nunca lo supieron, nunca pudieron permitirse el lujo de saberlo, por su propio bien.

Las personas que residían en los alrededores de Treblinka no fueron una excepción. Había campos de concentración por todo el territorio del Reich, cerca de seis mil tan solo en Polonia, y miles imposibles de precisar en el territorio alemán propiamente dicho³. Pocos alemanes residían a más de unos pocos kilómetros de un

campo de tal o cual índole. No todos los campos eran de exterminio, campos dedicados a la producción de la muerte en masa, aunque en todos ellos acontecían horrores de toda clase, más horrores de los que uno podría permitirse el lujo de saber, por su propio bien.

No es porque se embarcasen en una guerra de expansión, y la perdieran, por lo que se considera todavía hoy a los alemanes de cierta generación como si estuvieran al margen de la humanidad, como si tuvieran que hacer o ser algo especial para ser readmitidos dentro del género humano. A nuestro juicio, perdieron su condición de seres humanos porque optaron por cierta ignorancia voluntaria. Habida cuenta de las circunstancias que prevalecían en la guerra desencadenada por Hitler, la ignorancia bien pudo ser un mecanismo de supervivencia de suma utilidad, si bien esta es una excusa que, con admirable rigor moral, rehusamos aceptar como tal. En Alemania, decimos, se franqueó cierto límite que llevó a la gente más allá de la criminalidad y la crueldad de la guerra ordinaria, hasta un estado que solo podemos calificar de pecado. La firma de las cláusulas de la capitulación y el pago de las reparaciones a las naciones agredidas en la guerra no pusieron fin a ese estado de pecado. Al contrario, nos dijimos, esa generación siguió marcada por cierta enfermedad del alma. Ese estigma marcó a los ciudadanos del Reich que habían cometido crímenes perversos, pero también a aquellos otros que, por la razón que fuere, permanecieron sumidos en la ignorancia respecto a tales actos. A efectos prácticos, marcó por consiguiente a todos los ciudadanos del Reich. Solo fueron inocentes los internados en los campos.

“Iban como ovejas al matadero” “Murieron como animales.” “Los mataron los carniceros nazis.” En las denuncias de los campos de concentración reverbera tan profusamente el lenguaje de los mataderos y los corrales que ya apenas es necesario que prepare yo el terreno para la comparación que estoy a punto de hacer. El crimen del Tercer Reich, dice la voz de la acusación, fue tratar a las personas como a los animales.

Nosotros, incluidos los australianos, pertenecemos a una civilización hondamente arraigada en el pensamiento religioso griego y judeocristiano. Es posible que no todos nosotros creamos en la corrupción, es posible que no creamos en el pecado, pero sí creemos en sus correlatos psíquicos. Aceptamos sin ponerlo en tela de juicio que la psique (o el alma) tocada por el conocimiento de la culpa no puede estar del todo bien. No aceptamos que las personas que llevan crímenes sobre su conciencia puedan estar sanas y mucho menos vivir felices. Miramos (o mirábamos hasta hace poco) con recelo a los alemanes de cierta generación porque son, en cierto modo, corruptos; en sus propios signos de normalidad (un apetito sano, una risa sincera) vemos la prueba de la honda raigambre que en ellos tiene la corrupción.

Era y sigue siendo inconcebible que las personas que no sabían (en ese sentido tan especial) de los campos puedan ser plenamente humanas. Dentro de nuestro

marco metafórico elegido, eran ellos y no las víctimas los que actuaron como las bestias. Al tratar como animales a sus propios semejantes, a otros seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios, ellos mismos se convirtieron en bestias.

Esta mañana me han llevado a dar un paseo en coche por Waltham. Parece una población muy agradable. No he visto horror alguno, ningún laboratorio donde se ensayen nuevos fármacos, ninguna fábrica de productos animales, ningún matadero. Sin embargo, estoy segura de que están ahí. Por fuerza tienen que estar ahí. Simplemente, no se anuncian en público. Están a nuestro alrededor incluso ahora, mientras les hablo a ustedes, solo que, en cierto modo, no tenemos conocimiento de ellos.

Permítanme decirlo abiertamente: estamos rodeados por una empresa global de degradación, de crueldad, de matanza, capaz de rivalizar con todo lo que llegó a hacerse durante el Tercer Reich, de dejar todo aquello incluso a la altura del barro, con la peculiaridad de que la nuestra es una empresa sin fin, que se autoregenera y que incesantemente trae al mundo nuevos conejos, ratas, aves de corral y ganado de toda especie con la sola intención de matarlos.

Y optar por hilar muy fino y sostener que no hay comparación posible, que Treblinka fue, por así decir, una empresa metafísica dedicada tan solo a la muerte y la aniquilación, mientras que las industrias cárnicas están, en definitiva, consagradas a la vida (a fin de cuentas, una vez que mueren sus víctimas, no las incineran ni las entierran, sino que las trocean y las refrigeran y las envasan de modo que puedan ser consumidas cómodamente en nuestros hogares), es tan magro consuelo para tales víctimas como flaco favor habría sido (discúlpenme el mal gusto de lo que voy a decir) pedir a los muertos de Treblinka que disculpasen a sus asesinos porque su grasa corporal era necesaria para fabricar jabón y su cabello para relleno de colchones⁴.

Una vez más, les ruego que me disculpen. Este es el último golpe bajo que me permitiré. Sé que esta manera de hablar solo sirve para polarizar la opinión de la gente, y los golpes bajos solo sirven para empeorar las cosas. Mi deseo es hallar una manera de hablar a mis semejantes, a los seres humanos, que resulte más fría que acalorada, más filosófica que polémica, más capaz de aportar algún esclarecimiento que de buscar la división del género humano entre justos y pecadores, entre salvados y condenados, entre corderos y lobos.

Ese lenguaje está a mi alcance, lo sé. Es el lenguaje de Aristóteles y de Porfirio, de Agustín y de Tomás de Aquino, de Descartes y Bentham o, en nuestro tiempo, de Mary Midgley y de Tom Regan. Es un lenguaje filosófico que ha de permitirnos comentar y debatir qué clase de alma poseen los animales, si tienen capacidad de raciocinio o si por el contrario actúan como autómatas biológicos, si tienen derechos respecto a nosotros o si tan solo tenemos nosotros ciertos deberes con respecto a ellos. Sé que ese lenguaje está disponible, y durante un rato voy a recurrir a él. Pero

lo cierto es que si hubieran querido que alguien acudiera hasta esta aula para discernir ante ustedes mismos entre almas mortales y almas inmortales, o entre derechos y deberes, sin duda habrían convocado a un filósofo, no a una persona cuyo único motivo para gozar de su atención no es otro que el haber escrito sobre personas ficticias.

Como ya he dicho, podría recurrir a ese lenguaje de manera poco original, como de prestado, que sería lo máximo a lo que podría aspirar.

Podría decirles, por ejemplo, qué pienso de ese argumento de santo Tomás según el cual, como solo el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, como participa de la esencia de Dios, poca importancia puede tener cómo tratemos a los animales salvo en el supuesto de que tratar a los animales con crueldad nos lleve a acostumbrarnos a ser crueles con los hombres⁵. Podría preguntar qué entiende santo Tomás cuando habla de la esencia de Dios, a lo cual él respondería que la esencia de Dios es la razón. Igual que Platón e igual que Descartes, aunque cada uno a su manera. El universo se cimienta sobre la razón. Dios es un Dios de razón. El hecho incuestionable de que mediante la aplicación de las leyes de la razón hayamos llegado a entender las reglas que rigen el universo nos demuestra que la razón y el universo participan de una misma esencia.

Y el hecho de que los animales, desprovistos de razón, no puedan comprender el universo y hayan de obedecer ciegamente esas reglas, nos demuestra que, al contrario que el hombre, son parte del universo, pero no, parte de su esencia: el hombre es semejante a Dios y los animales son semejantes a las cosas.

Al propio Immanuel Kant, del cual me hubiera esperado cosas mejores, le falta el aplomo adecuado en este asunto. Ni siquiera Kant se propone seguir, en lo tocante a los animales, las implicaciones de su intuición fundamental, esto es, que la razón tal vez no sea la esencia del universo, sino que, por el contrario, tan solo sea la esencia del cerebro humano.

Y ese, ya lo ven ustedes, es el dilema que afronto esta tarde. Tanto la razón misma como una experiencia vital de siete décadas me indican que la razón no es ni la esencia del universo ni mucho menos la esencia de Dios. Muy al contrario, a mí la razón se me antoja sospechosamente la esencia del pensamiento humano; peor aún, es como la esencia de una sola tendencia del pensamiento humano. La razón es la esencia de un determinado espectro del pensamiento humano. De ser así, de ser cierto lo que creo, ¿por qué iba a plegarme esta tarde a la razón, para contentarme con entretejer mis palabras en el discurso de los viejos filósofos?

Me formulo la pregunta y se la voy a responder. Mejor dicho, voy a dejar que sea Pedro el Rojo, el personaje de Kafka, quien la responda para todos ustedes. Ahora que estoy aquí, dice Pedro el Rojo, con mi esmoquin y mi pajarita, con mis pantalones negros, que llevan un agujero en el trasero para que pueda salir la cola (la mantengo fuera de su vista, no pueden verla), en fin, ahora que estoy aquí ante

ustedes, ¿qué es lo que me queda por hacer? ¿Tengo alguna elección? Si no someto mi discurso a la razón, sea ella lo que sea, ¿qué opción me queda, salvo tartamudear, balbucir, exteriorizar sentimientos o emociones, derribar el vaso de agua y, a la postre, hacer el mono?

Sin duda conocen ustedes el caso de Srinivasa Ramanujan, nacido en la India en 1887, apresado y transportado a Inglaterra, a Cambridge exactamente, donde, por su incapacidad para soportar el clima y la dieta y el régimen académico, enfermó y falleció a los treinta y tres años.

A Ramanujan se le considera sin reparos como el matemático intuitivo más brillante que ha dado nuestro tiempo. Dicho de otro modo, fue un autodidacta que pensaba en términos matemáticos, una persona para la cual la noción harto laboriosa de las pruebas o demostraciones matemáticas era completamente desconocida. Muchos de los resultados que alcanzó Ramanujan (o, como dirían sus detractores, muchas de sus especulaciones) siguen sin haberse demostrado a día de hoy, aunque todo indica que es sumamente probable que sean ciertas.

¿Qué podemos aprender del fenómeno de alguien como Ramanujan? ¿Estaba Ramanujan más cerca de Dios porque su mente (llamémosla mente; me parecería un insulto gratuito hablar tan solo de su cerebro) estaba unida, o más unida que la de cualquiera que conozcamos, con la esencia de la razón? Si la buena gente de Cambridge, y en especial el profesor G. H. Hardy, no hubieran arrancado de Ramanujan sus especulaciones, si no hubieran demostrado fatigosamente aquellas que fueron capaces de demostrar, ¿seguiría estando Ramanujan más cerca de Dios que ellos mismos? ¿Y si, en vez de haber sido trasladado a Cambridge, Ramanujan se hubiera quedado en su lugar de origen, pensando en sus cosas y rellenando formularios para las autoridades portuarias de Madrás?

¿Y Pedro el Rojo? (Me refiero al auténtico.) ¿Cómo podemos saber si Pedro el Rojo, o la hermana menor de Pedro el Rojo, abatida a tiros por los cazadores en África, no tenían los mismos pensamientos que Ramanujan en la India, y como él apenas los expresaban? La diferencia entre G. H. Hardy, por un lado, y el estúpido Ramanujan y la estúpida Sally la Roja, por otro, ¿consiste meramente en que aquel está versado en los protocolos de la matemática académica mientras que estos últimos no lo están? ¿Es así como medimos la proximidad o el distanciamiento de Dios, de la esencia de la razón?

¿Cómo es que la humanidad se saca de la manga, una generación tras otra, un cuadro de pensadores levemente más alejados de Dios que Ramanujan, pero capaces pese a todo, después de cursar los doce años de escolarización prescritos y los seis de educación superior, de hacer una contribución de peso a la decodificación del gran libro de la naturaleza por medio de las disciplinas de la física y la matemática? Si la esencia del hombre está de veras en unidad con la esencia de Dios, ¿no suscita cierto recelo que a los seres humanos les lleve dieciocho años, una porción considerable aunque no desmedida de una vida humana, obtener la cualificación

necesaria para ser descodificadores de la magistral escritura de Dios, en vez de cinco minutos o, digamos, quinientos años? ¿No podría darse el caso de que el fenómeno que ahora examinamos, más que el florecimiento de una facultad que nos abre los secretos del universo, sea más bien la especialización de una tradición intelectual hartamente estrecha y autoregenerada cuyo punto fuerte es el raciocinio, del mismo modo que el punto fuerte de los ajedrecistas es jugar al ajedrez, si bien por sus propios motivos tratan de instalarlo en el centro mismo del universo?⁶

Con todo, aun cuando entiendo que la mejor manera de granjearme la aceptación del público culto que me escucha en esta velada no sería otra que sumarme, como un afluente que vierte sus aguas en un río mayor, al gran discurso occidental que enfrenta al hombre con los animales, a la razón con la sinrazón, hay en mí algo que se resiste, pues prevé en ese paso la concesión de toda la batalla.

Y es que si se mira desde fuera, desde un ser ajeno a ella, la razón es simplemente una inmensa tautología. Es evidente que la razón validará la razón en cuanto primer principio rector del universo. ¿Podría obrar de otro modo? ¿Destronarse? Los sistemas de raciocinio, en cuanto sistemas de la totalidad, carecen de ese poder. Si existiera una posición desde la cual pudiera la razón atacarse a sí misma y destronarse, la razón ya habría ocupado esa posición; de lo contrario, nunca podría ser total.

En la antigüedad, la voz que el hombre alzaba investido de razón recibía por respuesta el rugido del león, el mugido del toro. El hombre entró en guerra con el león y el toro, y al cabo de muchas generaciones ganó definitivamente esa guerra. Hoy, esos animales carecen de poder. A los animales solo les queda su silencio para hacernos frente. Generación tras generación, heroicamente, nuestros cautivos se niegan a hablarnos. Todos, claro está, con la excepción de Pedro el Rojo; todos salvo los grandes simios.

No obstante, como nos parece que los grandes simios, o al menos algunos de ellos, están a punto de renunciar a su silencio, oímos que se alzan algunas voces humanas en defensa de que los grandes simios sean incorporados a una familia mayor, la de los homínidos, en calidad de criaturas que comparten con el hombre la facultad de la razón.⁷

Y por ser humanos, o humanoides, siguen insistiendo estas voces, a los grandes simios deberían reconocérseles ciertos derechos humanos, o derechos humanoides. ¿Qué derechos en concreto? Al menos, los derechos que reconocemos a los especímenes mentalmente deficientes de la especie *Homo sapiens*: el derecho a la vida, el derecho a no verse sometidos al dolor o los malos tratos, el derecho a una protección igual ante la ley.⁸

No es precisamente esto lo que Pedro el Rojo perseguía cuando escribió, por medio de su amanuense, Franz Kafka, la historia de su vida que se propuso leer ante la Academia de las Ciencias en noviembre de 1917. Fuera cual fuese su propósito, su

informe a la academia no fue una súplica para que se le tratase como a un ser humano deficiente mental, como a un cretino.

Pedro el Rojo no era un investigador de la conducta de los primates, sino un animal marcado, señalado, herido, que se presentaba a sí mismo como testimonio elocuente ante la asamblea de estudiosos. Yo no soy una filósofa de las ideas sino un animal que muestra, aun sin mostrarla, ante una asamblea de estudiosos, una herida que escondo bajo mi ropa pero que se hace palpable en cada palabra que pronuncio.

Si Pedro el Rojo asumió la tarea de realizar el arduo descenso desde el silencio de los animales hasta el confuso farfullar de la razón con el espíritu del chivo expiatorio, del elegido, está claro que su amanuense fue un chivo expiatorio desde el día en que nació, investido con un presentimiento, un *Vorgefühl*, del aniquilamiento del pueblo elegido que tendría lugar muy poco después de su muerte. Por eso, como muestra de mi buena voluntad, de mis credenciales, permítanme hacer un gesto en dirección a los eruditos y ofrecerles a ustedes mis especulaciones no menos eruditas, respaldadas por las correspondientes notas a pie de página —aquí, en un gesto muy poco característico de ella, su madre toma el texto de su conferencia y lo esgrime en el aire—, sobre los orígenes de Pedro el Rojo.

En 1912, la Academia de las Ciencias de Prusia estableció en la isla de Tenerife una base dedicada a la experimentación de la capacidad mental de los simios, sobre todo los chimpancés. La base estuvo en activo hasta 1920.

Uno de los científicos que estuvo trabajando en ella fue el psicólogo Wolfgang Köhler. En 1917, Köhler publicó una monografía titulada *La inteligencia de los simios*, en la cual describía sus experimentos. En noviembre de ese mismo año, Franz Kafka publicaba su “Informe para una academia”. Ignoro si Kafka había leído el libro de Köhler. En sus cartas y diarios no lo menciona, y su biblioteca desapareció durante la época nazi. Unos doscientos de sus libros reaparecieron en 1982: entre ellos no consta el de Köhler, pero eso no demuestra nada.⁹

No soy una estudiosa de Kafka. La verdad es que no soy una estudiosa de nada. Mi estatus en el mundo no depende de si estoy en lo cierto o me equivoco al sostener que Kafka leyó el libro de Köhler. No obstante, me gustaría pensar que sí lo hizo, y la cronología al menos permite que mi conjetura sea plausible.

Según su propia relación de los hechos, Pedro el Rojo fue capturado en el corazón del continente africano por cazadores especializados en el comercio de simios, que lo enviaron por barco a un instituto científico. Lo mismo les sucedió a los simios con los que trabajó Köhler. Tanto Pedro el Rojo como los simios de Köhler pasaron por un período de adiestramiento destinado a humanizarlos. Pedro el Rojo aprobó ese curso con sobresaliente, aunque a cambio de un elevado coste personal. El relato de Kafka aborda ese coste: sabemos en qué consiste por medio de las ironías y los silencios del relato. Los simios de Köhler no lo hicieron tan bien, a pesar de lo cual adquirieron ciertas nociones de educación.

Permítanme referirles algunas de las cosas que aprendieron los simios de Tenerife gracias a su dueño y maestro, Wolfgang Kohler. Hablaré sobre todo de Sultán, el mejor de sus alumnos, que es en cierto modo el prototipo de Pedro el Rojo.

Sultán está a solas en su jaula. Tiene hambre: el suministro de alimentos, que antes le llegaba con regularidad, ahora se ha cortado de forma inexplicable.

El hombre que antes le alimentaba y que ahora ha dejado de hacerlo tiende un alambre sobre la jaula, a tres metros del suelo, y cuelga allí un racimo de plátanos. Introduce en la jaula tres cajones de madera. Desaparece y cierra la puerta, aunque debe de rondar por los alrededores, ya que su olor está presente.

Sultán sabe que ahora debe pensar. Es lo que se espera de él. Para eso están ahí los plátanos. Los plátanos tienen por objeto hacerle pensar, acicatearle hasta los límites de su capacidad de pensamiento. Ya, pero ¿qué es lo que uno ha de pensar? Y piensa, por ejemplo: ¿Por qué me quiere matar de hambre? Piensa: ¿Qué he hecho? ¿Por qué he dejado de agradaarle? Piensa: ¿Por qué ya no quiere esos cajones? Sin embargo, ninguno de estos pensamientos es el correcto. Ni siquiera es correcto un pensamiento bastante más complejo; por ejemplo: ¿Qué es lo que le pasa, qué idea desacertada se ha hecho de mí que le lleva a pensar que me resultará más fácil alcanzar un plátano que cuelga de un alambre, y no un plátano que deje en el suelo? El pensamiento correcto es otro: ¿Cómo se utilizan los cajones para alcanzar los plátanos?

Sultán arrastra los cajones hasta ponerlos debajo de los plátanos, los apila uno encima de otro, sube a la torre que ha construido y coge los plátanos. Piensa: ¿Ahora dejará de castigarme?

La respuesta es: No. Al día siguiente, el hombre cuelga un nuevo racimo de plátanos del alambre, pero también llena de piedras los cajones, de modo que son demasiado pesados para arrastrarlos. Se supone que uno no ha de pensar: ¿Por qué ha llenado los cajones de piedras? No, ha de pensar esto otro: ¿Cómo he de utilizar los cajones para conseguir los plátanos a pesar de que están llenos de piedras?

Uno empieza a entender cómo funciona la mente del hombre.

Sultán vacía las piedras de los cajones, construye la torre con los cajones, se encarama encima y toma los plátanos.

Mientras Sultán tenga pensamientos erróneos, pasará hambre. Pasará hambre hasta que los aguijonazos sean tan intensos, tan insufribles que se vea obligado a formular el pensamiento adecuado: a saber, cómo conseguir los plátanos. Esta es la comprobación límite de la capacidad mental del chimpancé.

El hombre deja un racimo de plátanos a un metro de la jaula. Dentro de la jaula arroja un palo. El pensamiento erróneo es este: ¿Por qué ha dejado de colgar los plátanos del alambre? El pensamiento erróneo (el pensamiento correcto, sin embargo), es este otro: ¿Cómo utiliza uno los tres cajones para alcanzar los plátanos? El pensamiento correcto es este: ¿Cómo utiliza uno el palo para alcanzar los plátanos?

En cada nueva ocasión, Sultán se ve obligado a formular el pensamiento menos interesante. De la pureza de la especulación (¿Por qué se comportan los hombres así?) se ve implacablemente impulsado hacia un raciocinio inferior, práctico, meramente instrumental (¿Cómo se utiliza esto para conseguir aquello?), y también a una aceptación de sí mismo en cuanto, organismo primario cuyos apetitos necesita satisfacer. Si bien la totalidad de su historia, desde el momento en que su madre fue abatida a tiros y él fue capturado, pasando por el viaje enjaulado hacia una nueva prisión en este campo de concentración de la isla, hasta los jugueteos sádicos que allí se despliegan a propósito de los alimentos, le lleva a formularse preguntas sobre la justicia del universo y el lugar que en ella ocupa esa colonia penitenciaria un régimen psicológico diseñado con todo esmero lo aleja de la ética y de la metafísica y lo conduce hacia el terreno más humilde de la razón práctica. De alguna manera, a medida que avanza palmo a palmo por este laberinto de constricciones, de manipulaciones y de dobleces, debe comprender que bajo ningún concepto puede tirar la toalla, ya que sobre sus hombros descansa la responsabilidad de representar a la simiedad. El destino de sus hermanos y hermanas pudiera estar determinado por el grado de excelencia con que se conduzca él.

Wolfgang Köhler probablemente era un hombre bueno. Un hombre bueno, pero no un poeta. Un poeta habría sacado algún partido del momento en que los chimpancés cautivos trotan en círculo dentro de la jaula, como si fueran una banda militar, unos tan desnudos como el día en que nacieron, otros ataviados con cintas o trozos de tela que han encontrado, otros con baratijas en las manos.

(En el ejemplar del libro de Köhler que tuve ocasión de leer, en préstamo de una biblioteca, un lector indignado había escrito una nota al margen al llegar a este punto: “¡Antropomorfismo!”. Lo que quiere decir es que los animales no pueden marchar como una banda militar ni pueden ataviarse de ninguna manera, porque desconocen el significado de “marchar”, desconocen el significado de “ataviarse”).

De todo lo vivido con anterioridad, nada ha acostumbrado a los simios a mirarse desde fuera, desde los ojos de un ser que no existe, por así decir. Tal como percibe Köhler, las cintas y las baratijas no tienen por objeto un efecto visual, ya que al ojo parecen atractivas, sino un efecto cinético, puesto que a uno le hacen sentirse diferente: cualquier cosa con tal de aliviar el aburrimiento. Ese es el punto extremo al que puede llegar Köhler a pesar de toda su empatía y de su perspicacia; ese es el punto por el que podría haber arrancado un poeta, intuyendo la experiencia del simio.

En lo más profundo de su ser, a Sultán no le interesa el problema del plátano. Solo se concentra en él porque le obliga el régimen cerril que le impone el responsable del experimento. El asunto que de veras ocupa su ánimo, como ocupa el de la rata y el del gato y el de cualquier otro animal atrapado en el infierno del laboratorio o del zoológico, es este: ¿dónde está mi hogar y cómo puedo llegar hasta

allí?

Midamos la distancia que media entre el simio de Kafka, con su pajarita y su esmoquin, con las notas que ha preparado para su charla, y esa triste fila de cautivos que da vueltas en la jaula de Tenerife. ¡Qué lejos ha llegado Pedro el Rojo! Sin embargo, es lícito que nos preguntemos lo siguiente: A cambio del prodigioso desarrollo del intelecto que ha alcanzado, a cambio de su dominio de la etiqueta adecuada al salón de actos y de la retórica académica, ¿a qué ha tenido que renunciar? La respuesta es esta: A mucho, incluyendo su progenie, su sucesión. Si Pedro el Rojo tuviera un mínimo de sensatez, renunciaría a engendrar hijos.

Y es que con la simia desesperada y medio loca con la que sus captores, en el relato de Kafka, tratan de emparejarlo, solo podría procrear un monstruo. Es tan difícil imaginar un hijo de Pedro el Rojo como lo es imaginar un hijo del propio Kafka. Los híbridos son o debieran ser estériles, y Kafka se consideraba a sí mismo y consideraba a Pedro el Rojo como seres estériles, como monstruosos artilugios de pensar montados de forma inexplicable sobre cuerpos sufrientes de animales. La mirada que nos encontramos en todas las fotografías de Kafka que han llegado hasta nosotros es una mirada de sorpresa en estado puro: de sorpresa, de asombro, de alarma. De todos los hombres, Kafka es quien más inseguro se encuentra en su humanidad. ¿Es esta, parece decirnos, es esta de veras la imagen de Dios?

—Se está yendo por las ramas —dice Norma a su lado.

—¿Qué?

—Que se va por las ramas. Ha perdido el hilo.

—Hay un filósofo americano llamado Thomas Nagel —sigue diciendo Elizabeth Costello, que no ha oído el comentario de su nuera—. Es probable que ustedes lo conozcan mejor que yo. Hace algunos años escribió un ensayo titulado «¿Cómo es ser un murciélago?», cuya lectura me recomendó un amigo.

Nagel se me antoja un hombre inteligente y no del todo carente de empatía. Tiene incluso sentido del humor. Su interrogación acerca del murciélago es interesante, aunque la respuesta que propone resulte trágicamente limitada. Permítanme leerles parte de lo que dice en respuesta a esa pregunta:

De nada servirá tratar de imaginar que tenemos una membrana bajo los brazos, que nos permite revolotear... y cazar insectos con la boca; de nada servirá presuponer que tenemos una facultad visual muy pobre, y que percibimos el mundo que nos rodea mediante un sistema de señales sonoras de alta frecuencia que nos devuelve el entorno, o que uno se pasa el día suspendido boca abajo en cualquier desván. En la medida en que me puedo imaginar todo esto (y reconozco que no llego muy lejos), solo me sirve para saber qué sentiría yo si me comportase como se comportan los murciélagos. Pero esa no es la cuestión. Lo que aspiro a saber es qué siente un murciélago al ser murciélago. No obstante, si trato de imaginarlo me veo limitado por mis propios recursos mentales, ya que tales recursos son inapropiados

para la tarea.¹⁰

Para Nagel, un murciélago es “una forma de vida fundamentalmente ajena” (p. 168), no tan ajena como un marciano (p. 170), pero menos aún que otro ser humano (sobre todo, cabe suponer, si ese ser humano fuera un colega, un filósofo académico).

Así pues, hemos configurado un *continuum* que se prolonga desde los marcianos, por un extremo, hasta el murciélago, el perro o el simio (sin incluir, no obstante, a Pedro el Rojo) y hasta el ser humano (excluido, sin embargo, Franz Kafka), por el otro; a cada paso que damos a lo largo del *continuum* que va desde el murciélago hasta el hombre, dice Nagel, la respuesta a la pregunta “¿Cómo es para X ser X?” resulta más fácil.

Sé que Nagel emplea a los murciélagos y a los marcianos tan solo como, apoyos para plantear sus propios interrogantes en torno a la naturaleza de la consciencia. Sin embargo, al igual que la mayoría de los escritores, tengo una mentalidad bastante literal, de modo que me gustaría quedarme con el murciélago. Cuando Kafka escribe acerca de un simio, entiendo que en primer lugar está hablando de un simio; cuando Nagel escribe sobre un murciélago, entiendo que está escribiendo, en primerísimo lugar, sobre un murciélago.

Norma, sentada a su lado, suelta un suspiro de exasperación tan leve que solo él llega a oírlo. Claro está que solo a él le estaba destinado.

—En algunos instantes —dice su madre— sé cómo es ser un cadáver. Esa certeza me repugna. Me embarga de terror; retrocedo ante ella, me niego a considerarla.

Todos nosotros pasamos por tales momentos, en especial a medida que envejecemos. Esa certeza que tenemos no es abstracta (“Todos los seres humanos son mortales, yo soy un ser humano, por lo tanto yo soy mortal”), sino algo corporeizado. En algunos instantes somos literalmente esa certeza. Vivimos lo imposible: vivimos más allá de nuestra muerte, desde allí nos volvemos a mirar atrás, aunque solo como puede mirar atrás una persona ya muerta.

Cuando sé, gracias a esta certeza, que voy a morir, ¿qué es lo que sé según el planteamiento de Nagel? ¿Sé cómo es ser un cadáver, o sé cómo es ser un cadáver para un cadáver? Esa distinción se me antoja trivial. Lo que sé es algo que un cadáver no puede saber: que está extinto, que no sabe nada, que nunca más sabrá nada. Por un instante, antes de que toda la estructura de mi conocimiento se desmorone presa del pánico, estoy viva, dentro de esa contradicción, muerta y viva al mismo tiempo.

Un resoplido inaudible por parte de Norma. Él encuentra su mano y se la aprieta.

—Esa es la clase de pensamiento de la que somos capaces nosotros, los seres humanos, esa e incluso de algo más, si nos esforzamos o si nos vemos presionados.

Pero nos resistimos a que se nos presione, y rara vez nos esforzamos; pensamos en la muerte solo cuando la tenemos cara a cara. Y yo me pregunto: si somos capaces de pensar en nuestra propia muerte, ¿por qué no somos capaces de llegar a pensar cómo sería la vida misma de un murciélago?

¿Cómo es ser un murciélago? Antes de estar en condiciones de responder a esa pregunta, según apunta Nagel, necesitamos ser capaces de experimentar la vida del murciélago a través de las modalidades sensoriales del murciélago. Pero en esto se equivoca, o al menos nos pone sobre una pista falsa. Ser un murciélago vivo equivale a ser en plenitud; ser plenamente un murciélago es como ser plenamente humano, que también es ser en plenitud. Ser murciélago en el primer caso, ser humano en el segundo, desde luego, pero esas me parecen consideraciones secundarias. Ser en plenitud es vivir como un cuerpo-alma. Un término que expresa la experiencia de ser en plenitud es “alegría”.

Estar vivo equivale a ser un alma viva. Un animal —todos lo somos— es un alma corporeizada. Esto es precisamente lo que comprendió Descartes, lo que, por sus propias razones, prefirió denegar. Un animal vive, dice Descartes, como lo hace una máquina. Un animal no es más que el mecanismo que lo constituye; si tiene alma, la tiene del mismo modo que tiene batería una máquina determinada, esto es, algo que le dé la chispa que la pone en marcha y que garantiza su funcionamiento. Sin embargo, el animal no es alma corporeizada, y la cualidad de su ser no es la alegría.

»*Cogito, ergo sum*, dijo también Descartes, como es bien sabido. Es una fórmula con la que siempre me he sentido incómoda. Implica que un ser vivo que carezca de lo que llamamos pensamiento es, por así decir, de segunda categoría. Al pensamiento, a la cogitación, opongo yo la plenitud, la corporeidad, la sensación de ser; no una consciencia de uno mismo como una especie de máquina fantasmagórica de razonar que genera pensamientos, sino al contrario la sensación (una sensación de honda carga afectiva) de ser un cuerpo con extremidades que se prolongan en el espacio, una sensación de estar vivo para el mundo. Esta plenitud contrasta de manera muy notoria con el estado clave de Descartes, que da cierta sensación de vacío: la misma que una bolita perdida en la cascarilla de un trilero.

La plenitud de ser es un estado difícil de mantener en cautiverio. El cautiverio, el encierro en una prisión, es la forma de castigo por la que se decanta Occidente, que de hecho hace todo lo posible por imponerla en el resto del mundo mediante la repulsa de otras formas de castigo (las palizas, la tortura, la mutilación o la pena capital) consideradas crueles y antinaturales. ¿Qué nos sugiere esto sobre nosotros mismos? A mí me sugiere que la libertad que tiene el cuerpo para moverse en el espacio es escogido como el punto en el cual la razón puede perjudicar de manera más dolorosa y eficaz al ser del otro. Desde luego, en aquellas criaturas menos capaces de soportar el confinamiento (las criaturas que menos se conforman al retrato que del alma da Descartes, como si fuera una bolita aprisionada en una

cascarilla a la que cualquier otro aprisionamiento le es irrelevante) vemos los efectos más devastadores: en los zoos, en los laboratorios, en las instituciones en las que no tiene lugar el flujo de la alegría que proviene de vivir no en un cuerpo ni como un cuerpo, sino lisa y llanamente como un ser corporeizado.¹¹

La pregunta que hemos de formularnos no debe ser si tenemos algo en común con los demás animales, sea la razón, la consciencia de uno mismo o el alma (con el corolario de que, si la respuesta es negativa, tenemos todo el derecho a tratarlos como queramos, apresándolos, matándolos, deshonrando sus cadáveres). Regreso a los campos de exterminio. El muy especial horror de los campos, el horror que nos convence de que lo que allí sucedió fue un crimen contra la humanidad, no estriba en que a pesar de la humanidad que compartían con sus víctimas los verdugos las tratasen como a piojos. Eso es demasiado abstracto. El horror estriba en que los verdugos se negaran a imaginarse en el lugar de las víctimas, del mismo modo que lo hicieron todos los demás. Se dijeron: “Son ellos los que van en esos vagones para el ganado que pasan traqueteando”. No se dijeron: “¿Qué ocurriría si fuera yo quien va en ese vagón para transportar ganado?”. No se dijeron: “Soy yo quien va en ese vagón para transportar ganado”. Dijeron: “Deben de ser los muertos que incineran hoy los responsables de que el aire apeste y de que caigan las cenizas sobre mis coles”. No se dijeron: “¿Qué ocurriría si yo fuera quemado?”. No se dijeron: “Soy yo quien se quema, son mis cenizas las que se esparcen por los campos”.

Dicho de otro modo, cerraron sus corazones. El corazón es sede de una facultad, la empatía, que nos permite compartir en ciertas ocasiones el ser del otro. La empatía tiene muchísimo —o todo— que ver con el sujeto, y poco o nada con el objeto, el “otro”, tal como apreciamos de inmediato cuando pensamos en el objeto no como un murciélago (“¿Puedo compartir el ser de un murciélago?”), sino como otro ser humano. Hay personas que gozan de la capacidad de imaginar que son otras; hay personas que carecen de esa capacidad (y cuando esa carencia es extrema, los llamamos psicópatas), y hay otras personas que disponen de esa capacidad, pero que optan por no ejercerla.

A pesar de Thomas Nagel, que seguramente es un hombre bueno, a pesar de Tomás de Aquino y de René Descartes, con quienes me cuesta más trabajo desplegar mi empatía, no hay límites para imaginarnos en el ser de otro. La imaginación empática no tiene fronteras. Si desean un ejemplo, consideren este que les propongo. Hace algunos años escribí un libro titulado *La casa de Eccles Street*. Para escribir ese libro tuve que abrirme paso hasta la existencia de Marión Bloom por medio del pensamiento. Y lo logré o fracasé. Si fracasé, no entiendo por qué razón me han invitado ustedes a dar hoy esta conferencia. En cualquier caso, lo que importa es que Marión Bloom no existió jamás. Marión Bloom fue producto de la imaginación de James Joyce. Si logro abrirme paso hasta la existencia de un ser que jamás ha existido, está claro que podré abrirme paso, también por medio del pensamiento,

hasta la existencia de un murciélago, un chimpancé o una ostra, de cualquier ser con el cual comparta el sustrato de la vida.

Vuelvo por última vez a los lugares de muerte que nos rodean, los lugares donde tiene lugar la matanza ante la cual, con un desmesurado esfuerzo común, cerramos nuestros corazones. A diario se produce un nuevo holocausto, a pesar de lo cual, por lo que puedo constatar, nuestra moral sigue intacta. No nos sentimos afectados, ensuciados por ello. Parece ser que podemos hacer lo que sea y salirnos con la nuestra.

Señalamos con el dedo a los alemanes, a los polacos y a los ucranianos que supieron y no supieron de las atrocidades que tenían lugar a su alrededor. Nos agrada pensar que se vieron interiormente marcados por los efectos secundarios de esa particular forma de ignorancia. Nos agrada pensar que en sus pesadillas volvían a obsesionarles aquellos seres en cuyos sufrimientos se negaron a entrar. Nos agrada pensar que despertarían demacrados y ojerosos por la mañana, o que terminaron por morir de un cáncer corrosivo. Probablemente no fue así. Las pruebas apuntan justo en la dirección contraria: señalan que podemos hacer cualquier cosa y salirnos con la nuestra, que no hay castigo.

Extraña forma de terminar. Solo cuando se quita las gafas y dobla los papeles comienzan a oírse algunos aplausos, que suenan diseminados por toda la sala. Extraña forma de terminar una extraña conferencia, piensa él, mal medida, mal argumentada. La argumentación no es su fuerte. En realidad, ella no debería estar ahí.

Norma ha levantado la mano, trata de atraer con la mirada la atención del decano de humanidades, que es quien preside la sesión.

—¡Norma! —susurra él. Con apremio, niega vigorosamente con la cabeza—
¡No!

—¿Por qué? —le pregunta ella en un susurro.

—Por favor —dice él en voz muy baja— ¡Ahora no, aquí no!

—El viernes a mediodía tendrá lugar una amplia discusión sobre la conferencia de nuestra eminente invitada; tienen ustedes los detalles en el programa. Sin embargo, la señora Costello ha tenido la amabilidad de prestarse a contestar ahora una o dos preguntas que los asistentes deseen plantearle. Así pues, ¿algún voluntario? —El decano mira en derredor—. ¡Sí, adelante! —dice tras reconocer a alguien que está sentado detrás de ellos.

—Tengo todo el derecho —le susurra Norma al oído.

—Tienes todo el derecho, pero te pido que no lo ejerzas. ¡No es buena idea! —le replica, también en un susurro.

—¡No hay por qué permitirle que se salga con la suya! ¡Está confundida!

—Es una mujer mayor, es mi madre. ¡Por favor!

Tras ellos, alguien ya ha tomado la palabra. Se vuelve y ve a un hombre alto y barbudo. Sabe Dios, piensa, por qué habrá accedido su madre a responder a las

preguntas de la sala. Tendría que tener en cuenta que a las conferencias acuden los chalados y los locos como las moscas a un cadáver:

—Lo que no me ha quedado nada claro —dice el hombre— es cuál es realmente su objetivo. ¿Pretende insinuar que deberíamos cerrar las granjas industriales? ¿Insinúa que deberíamos dejar de consumir carne? ¿Sostiene acaso que deberíamos tratar a los animales de un modo más humano, matarlos con más humanidad? ¿Defiende que debería cesar el uso de animales en los experimentos? ¿Defiende que deberíamos poner fin a todo experimento con los animales, incluidos los experimentos psicológicos más benignos, como los de Köhler? ¿Podría aclarárnoslo? Muchas gracias.

Una aclaración. No es ningún chalado. A su madre le iría de perlas un poco de claridad.

De pie ante el micrófono y sin el texto, sujeta a los bordes de la tribuna de los oradores, su madre está sin duda muy nerviosa. No es su oficio, vuelve él a pensar; no debería estar ahí.

—Tenía la esperanza de no verme en la posición de enunciar una serie de principios —dice su madre—. Si lo que desea cosechar de esta charla son unos principios, tendría que responderle que abra su corazón y atienda a sus dictados.

Parece que prefiere dejarlo así. El decano parece desconcertado. No cabe duda de que el hombre que ha formulado la pregunta también lo está. Él desde luego que lo está. ¿Por qué no es capaz ella de decir lo que seguramente desea decir?

Como si hubiera percibido esa insatisfacción latente, su madre retoma la palabra:

—Nunca me han interesado demasiado las proscipciones, ni en la dieta ni en ninguna otra cosa. Las proscipciones, las leyes. Me interesa más lo que subyace a ellas. En cuanto a los experimentos de Köhler, creo que escribió un libro maravilloso, y ese libro nunca se habría llegado a escribir si él no hubiera pensado que era un científico dedicado a desarrollar experimentos con los chimpancés. De todos modos, el libro que leemos no es el libro que él creyó escribir. Me acuerdo de algo que dijo Montaigne: creemos que jugamos con el gato, pero ¿cómo estar seguros de que no es el gato el que juega con nosotros?¹² Ojalá pudiera pensar que los animales de nuestros laboratorios juegan con nosotros. Mucho me temo que no es así.

Guarda silencio.

—¿Responde eso a su pregunta? —dice el decano. El hombre se encoge de hombros de modo elocuente, y de nuevo toma asiento.

Todavía queda la cena. Dentro de media hora, el rector ofrecerá una cena en el Club de la Facultad. Al principio, Norma y él no estaban invitados. Cuando salió a la luz que Elizabeth Costello tenía un hijo en Appleton, sus nombres se agregaron a la lista. Él sospecha que estarán fuera de lugar. Seguramente serán los más jóvenes, los

que ocupan los lugares más bajos del escalafón académico. Por otra parte, tal vez sea bueno para él estar presente en la cena. Tal vez sea necesario para mantener la paz entre los comensales.

Con sombrío interés espera con ganas a ver de qué modo la universidad sale airosa del reto que supone la confección del menú. Si el distinguido conferenciante del día hubiera sido un religioso islámico o un rabino judío, es de suponer que no servirían carne de cerdo. Por pura deferencia al vegetarianismo, ¿tendrán previsto servir empanadillas de frutos secos a todos los comensales? ¿Pasarán la velada sus distinguidos anfitriones dubitativos y amedrentados, soñando con el bocadillo de pastrami o la costilla fría que se zamparán nada más llegar a sus casas? Siempre cabe la opción de que los más avispados de la universidad hayan recurrido a la ambigüedad del pescado, que a fin de cuentas tiene una espina dorsal, pero no respira aire ni amamanta a sus crías.

Por fortuna, el menú no es responsabilidad suya. Lo que más teme es que, aprovechando alguna pausa en la conversación, a alguien se le ocurra formular lo que él llama «La pregunta» —«¿Qué es lo que le ha llevado a ser vegetariana, señora Costello?»—, momento en el cual es muy probable que ella monte en cólera y con toda su arrogancia se saque de la manga lo que Norma denomina «La respuesta de Plutarco». Si sucediera, será cosa suya, exclusivamente suya, reparar todos los daños causados.

La respuesta a tal pregunta proviene de los ensayos morales de Plutarco. Su madre se la sabe de memoria; él tan solo acierta a reproducirla de manera un tanto imperfecta. «Se me pregunta por qué me niego a comer carne. Por mi parte, debo decir que me asombra que puedan ustedes meterse en la boca el cadáver de un animal; me asombra que no les parezca repugnante masticar carne arrancada de un animal, tragar el jugo producido por unas heridas mortales.»¹³ Plutarco es único cuando se trata de poner fin a toda conversación: basta con pronunciar la palabra «jugo». Sacar a relucir a Plutarco es como arrojar un guante a modo de desafío; después, imposible saber lo que pueda ocurrir.

En el fondo, desea que su madre no hubiera hecho esta visita. Es grato volver a verla; es grato que ella vea a sus nietos; es grato que se le otorgue ese reconocimiento, pero el precio que él ha de pagar, el precio que sin duda pagará si la visita se tuerce, se le antoja excesivo. ¿Por qué no podrá ser una viejecita normal y corriente, con una vida normal y corriente? Si desea abrir su corazón a los animales, ¿por qué no se queda en casa y abre su corazón a sus gatos?

Su madre está sentada al centro de la mesa, frente al rector Garrard. Él se encuentra a dos cubiertos de ella; Norma está a la cabecera. Hay un sitio vacío; se

pregunta quién habrá faltado.

Ruth Orkin, del Departamento de Psicología, relata a su madre un experimento llevado a cabo con un joven chimpancé al que se crió como si fuera humano. Cuando se le pedía que clasificara una serie de fotografías en dos montones, el chimpancé insistía en colocar una fotografía suya con las fotografías de otras personas, y no con las de otros simios.

—Es tentador hacer una lectura literal de la historia —dice Orkin—, es decir, que el chimpancé manifestó su deseo de que se le tuviera por uno de nosotros. Sin embargo, un científico ha de obrar con cautela.

—Estoy de acuerdo —dice su madre—. Según su mentalidad, los dos montones podrían tener un significado no tan obvio. Por ejemplo, los que son libres de ir y venir a su antojo frente a los que han de permanecer encerrados. Tal vez quiso decir que prefería estar entre los seres libres.

—O quizá solo quiso complacer a su cuidador —media el rector Garrard—. Para eso, insinuó que eran parecidos.

—Un poco maquiavélico para un animal, ¿no le parece? —dice un hombre alto y rubio cuyo nombre no ha logrado retener.

—Maquiavelo, el zorro: así le llamaban sus contemporáneos —dice su madre.

—Pero esa es otra cuestión muy distinta... la de las cualidades fabulosas de los animales —objeta el hombre rubio.

—Desde luego —dice su madre.

Todo parece marchar sobre ruedas. Han servido puré de calabaza y nadie parece quejarse. ¿Podrá por fin relajarse?

No se equivocó al suponer lo del pescado. De segundo se puede elegir entre pargo con patatas «baby» y *fettucine* con berenjena asada. Garrard pide *fettucine*, y él también; de hecho, entre los once comensales solo tres piden pescado.

—Es interesante la frecuencia con que las comunidades religiosas optan por definir su identidad mediante una serie de prohibiciones dietéticas —comenta Garrard.

—Sí —dice su madre.

—Quiero decir que me parece interesante que los términos de la definición sean, por ejemplo, «Somos el pueblo que no come serpientes», en vez de anunciar que «Somos el pueblo que come lagartos». Lo que no hacemos en vez de lo que hacemos. —Antes de dedicarse a las tareas administrativas, Garrard era especialista en ciencias políticas.

—Todo tiene que ver con la limpieza y la suciedad —dice Wunderlich, que es británico a pesar de su apellido—. Hay animales limpios y sucios, hábitos limpios y sucios. La suciedad puede llegar a ser un criterio muy oportuno para decidir quién forma parte de un colectivo y quién no, quién está admitido y quién ha de ser expulsado.

—La suciedad y la vergüenza —añade él por su cuenta—. Los animales carecen

de vergüenza. —Le sorprende oírse hablar. ¿Y por qué no?, se dice. La velada va de maravilla.

—Exacto —dice Wunderlich. Los animales no esconden sus excrementos, realizan sus actos sexuales a la vista de todos. No tienen sentido de la vergüenza: eso los diferencia de nosotros. Pero la idea de fondo sigue siendo la suciedad. Los animales tienen hábitos sucios, de modo que son excluidos. La vergüenza es lo que nos hace humanos: la vergüenza de la suciedad. Adán y Eva: el mito fundacional. Antes de eso, todos éramos animales que vivían juntos.

Nunca había oído hablar a Wunderlich, y le cae bien. Le gusta su aire tan de Oxford, afanoso y algo tartamudo. Un gran alivio frente al exceso de confianza en sí mismos que a todas horas demuestran los norteamericanos.

—Pero no puede ser así como funciona el mecanismo —objeta Olivia Garrard, la elegante esposa del rector—. Es demasiado abstracto, es una idea a la que le falta sangre. Los animales son seres con los que no tenemos trato sexual; así los distinguimos de nosotros. Solo de pensar en un trato sexual con un animal nos estremecemos. A esos niveles sí son sucios... Todos ellos. No nos mezclamos con ellos. Mantenemos lo limpio bien apartado de lo sucio.

—Pero nos los comemos. —Es la voz de Norma—. Sí nos mezclamos con ellos. Los ingerimos. Convertimos su carne en nuestra carne. No puede ser así como funciona el mecanismo. Hay clases de animales muy específicas que no comemos. Esos sí son los sucios, y no los animales en general.

Tiene razón, es evidente. Pero se ha equivocado: es un error devolver la conversación al asunto que tienen sobre la mesa, a los alimentos.

Wunderlich vuelve a tomar la palabra.

Los griegos tenían la sensación de que había algo contraproducente en la matanza de los animales, y solo supieron compensarlo mediante la ritualización de la misma. Hacían un sacrificio, ofrendaban una parte a los dioses con la esperanza de que así se mantuviera un cierto equilibrio. Es el mismo concepto que el del diezmo. Pedir la bendición de los dioses sobre los alimentos que uno va a tomar, pedirles que los declaren limpios.

—Tal vez sea ese el origen de los dioses —dice su madre. Se hace el silencio—. Tal vez inventamos a los dioses para poder echarles la culpa. Ellos nos dieron permiso para comer carne. Nos dieron permiso para jugar con cosas sucias. No es culpa nuestra, sino suya.. A fin de cuentas, somos hijos de los dioses.¹⁴

—¿Es eso lo que cree? —pregunta con cautela la señora Garrard.

—Y Dios dijo: Todo lo que esté vivo y se mueva será carne para ti —cita su madre. Es lo más conveniente. Dios nos dijo que no había nada malo en ello.

De nuevo, el silencio. Están todos a la espera de que prosiga. A fin de cuentas, ella es la invitada a la que han pagado para que los entretenga.

—Norma tiene razón —dice su madre—. El problema consiste en definir

nuestra diferencia de los animales en general, no solo de los considerados animales sucios. La prohibición de consumir la carne de ciertos animales, los cerdos por ejemplo, es hartamente arbitraria. Es lisa y llanamente una señal de que estamos en una zona peligrosa. A decir verdad, en un campo de minas: el campo de minas de las proscripciones dietéticas. No hay una lógica en el tabú, ni tiene lógica el campo de minas; no tiene por qué haberla. Nunca se puede adivinar qué es lo que se puede comer, o dónde se puede pisar, a menos que uno esté en posesión de un mapa, un mapa divino.

—Pero eso no es más que antropología —objeta Norma desde la cabecera de la mesa—. Eso no dice nada de nuestro comportamiento hoy en día. En el mundo moderno, nadie decide su dieta sobre la base de que tenga o no permiso divino. Si comemos carne de cerdo, pero no de perro, es porque así nos han educado. ¿No estás de acuerdo, Elizabeth? Eso no es más que una costumbre heredada de nuestros antepasados.

La llama por su nombre de pila. Reclama un trato más íntimo. ¿A qué estará jugando? ¿Está tendiéndole una trampa a su madre?

—También está el asco, la repulsión —dice su madre—. Tal vez nos hayamos quitado de encima a los dioses, pero no nos hemos quitado de encima la repulsión, que es una versión del horror religioso.

—La repulsión no es universal —discrepa Norma—. En Francia comen ranas. En China comen de todo. En China no existe la repulsión.

Su madre permanece en silencio.

—Así que tal vez sea mera consecuencia de lo que aprendimos de pequeños, de lo que nuestra madre nos dijo que se podía o no se podía comer.

—Lo que era limpio y lo que no —murmura su madre.

—Y tal vez —ahora Norma va demasiado lejos, piensa él, ahora empieza a monopolizar la conversación de un modo totalmente inapropiado— todo el concepto de limpieza en posición a la suciedad tenga una función radicalmente distinta, a saber, permitir que ciertos grupos sociales se autodefinan, negativamente, como elite: somos los elegidos. Somos el pueblo que se abstiene de *a*, de *b* o de *c*, y gracias al poder de esa abstinencia nos calificamos como una clase superior, una casta superior dentro de la sociedad. Por ejemplo, como los brahmanes de la India.

Se hace el silencio.

—La prohibición del consumo de carne propia del vegetarianismo es tan solo una forma extrema de prohibición dietética —insiste Norma— y una prohibición dietética no es sino una forma rápida y muy simple de que un grupo de elite se defina a sí mismo. Los hábitos de otros pueblos en la mesa son sucios; por tanto, no podemos comer ni beber con ellos.

Su perorata empieza a pasar de castaño oscuro. Se percibe la incomodidad reinante, los cambios de postura en cada una de las sillas. Por fortuna, la colación ha terminado —el pargo, los *fettucine*— y los camareros ya están retirando los platos.

—Norma, ¿has leído la autobiografía de Gandhi? —pregunta su madre.

—No.

—Gandhi viajó de joven a Inglaterra para estudiar derecho. Inglaterra, cómo no, se enorgullecía de ser un país de grandes comedores de carne. No obstante, su madre le obligó a prometer que no comería carne. Le preparó un baúl lleno de alimentos para que se lo llevara en el viaje. Durante el trayecto por mar rapiñó algún mendrugo de pan de la mesa del barco, pero por lo demás comió de lo que llevaba en el baúl. En Londres afrontó una larga búsqueda de una pensión y de alguna casa de comidas en la que sirvieran una alimentación como la suya. Sus relaciones sociales con los ingleses fueron difíciles, porque no podía aceptar su hospitalidad ni tampoco devolverla. Solo cuando tomó contacto con ciertos elementos marginales de la sociedad inglesa, como los fabianos, los teosofistas, etcétera, comenzó a sentirse como en su propia casa. Hasta entonces solo fue un solitario estudiante de derecho.

—¿Y bien, Elizabeth? —dice Norma—. ¿Adónde quieres llegar con esta historia?

—Pues tan solo que no creo que el vegetarianismo de Gandhi se pueda concebir como un ejercicio de poder. Le condenó a vivir al margen de la sociedad. Y tuvo la genialidad de incorporar lo que aprendió en los márgenes de esa sociedad a su filosofía política.

—En cualquier caso —aduce el hombre rubio—, Gandhi no es un buen ejemplo. Su vegetarianismo no nace de un compromiso especial. Era vegetariano solo porque se lo prometió a su madre. Tal vez cumpliera su promesa, pero lo lamentó y se arrepintió de haberla hecho.

—¿No les parece que las madres pueden tener una buena influencia en sus hijos? —dice Elizabeth Costello.

Hay un silencio momentáneo. Es hora de que él, el buen hijo, tome la palabra. Pero no lo hace.

—Sin embargo, su propio vegetarianismo, señora Costello —dice el rector Garrard como si pretendiera verter aceite sobre las aguas turbulentas—, es fruto de una profunda convicción moral, ¿no es así?

—No, no lo creo —dice su madre—. Proviene del deseo de salvar mi alma.

Ahora sí se hace un silencio de verdad, puntuado tan solo por el tintineo de los platos, ya que los camareros han pasado a servir la tarta Tatin a los comensales.

—En todo caso, a mí me merece un inmenso respeto —dice Garrard—. En cuanto forma de vida, claro.

—Llevo zapatos de piel —dice su madre—. Y un bolso de piel. En su lugar, yo no tendría un respeto excesivo.

—La coherencia —murmura Garrard—, la coherencia es el duende de las mentalidades estrechas. Seguramente será posible trazar una frontera entre el consumo de carne y el uso de objetos de piel animal.

—Distintos grados de una misma obscenidad —responde ella.

—También yo siento el mayor de los respetos por los códigos que se fundamentan en el respeto a la vida —dice el decano Arendt, que entra en el debate por primera vez—. Estoy dispuesto a asumir que los tabúes dietéticos no tienen por qué ser meras costumbres. Estoy dispuesto a aceptar que tras ellos subyacen genuinas preocupaciones de índole moral. Al mismo tiempo, es preciso decir que la totalidad de nuestra superestructura de inquietudes y creencias es un libro cerrado para los propios animales. Es imposible explicarle a un novillo que su vida va a ser indultada, así como tampoco se puede explicar a un escarabajo que no lo vamos a pisotear. En las vidas de los animales, las cosas, sean buenas o malas, suceden sin más. Por eso, si uno se para a pensarlo, el vegetarianismo es una transacción muy extraña, cuyos beneficiarios no son conscientes de los beneficios que obtienen. Y no existe ninguna esperanza de que lleguen a serlo, porque viven en un vacío de la consciencia.

Arendt hace una pausa. Es el momento de que hable su madre, pero ella se limita a parecer confundida: gris, cansada y confundida. Él se inclina hacia ella.

—Ha sido un día muy largo, madre —le dice—. Tal vez sea hora de irse.

—Sí, es hora —dice ella.

—¿No tomará café? —pregunta el rector Garrard.

—No, el café me desvelaría. —Se vuelve hacia Arendt—. Es muy interesante eso que planteaba. No hay consciencia que podamos reconocer como tal consciencia. No hay consciencia, por lo que hemos llegado a saber, de un yo cargado de historia. Lo que me importa es lo que tiende a aparecer acto seguido. No tienen consciencia, por consiguiente... Por consiguiente, ¿qué? ¿Por consiguiente tenemos entera libertad para utilizarlos en provecho de nuestros fines? ¿Por consiguiente somos libres de matarlos? ¿Por qué? ¿Qué tiene de especial la forma de consciencia que reconocemos para que matar a quien la tenga sea un delito mientras que matar a un animal no merezca castigo alguno? Hay momentos...

—Y eso, por no hablar de los niños pequeños —apunta Wunderlich. Todos se vuelven a mirarlo—. Los niños pequeños no tienen conciencia de sí mismos, y sin embargo nos parece un delito mucho más aberrante matar a un niño que matar a un adulto.

—¿Por consiguiente? —dice Arendt.

—Por consiguiente toda esta discusión sobre la consciencia, sobre si los animales la tienen o no, es una simple cortina de humo. En el fondo, protegemos a nuestros semejantes. Los niños pequeños se salvan, los corderos lechales están condenados. ¿No piensa como yo, señora Costello?

—No sé qué pienso —dice Elizabeth Costello—. A menudo me pregunto qué es pensar, qué es comprender. ¿De veras comprendemos el universo mejor que los animales? La comprensión a menudo se me antoja algo parecido a jugar con un cubo de Rubik. Una vez que conseguimos que todos los cuadraditos encajen en su lugar

correspondiente, ¡zas!, comprendemos. Y eso tiene sentido si uno vive dentro de un cubo de Rubik, porque si no...

Se hace un nuevo silencio.

—Yo hubiera supuesto... —dice Norma, pero en ese instante él se pone en pie y ve con alivio que Norma opta por callar.

El rector se pone en pie, y le siguen todos los demás.

—Una espléndida conferencia, señora Costello —dice. Excelente alimento para el pensamiento. Esperamos con ganas sus propuestas de mañana.

Los poetas y los animales

Son las once de la noche pasadas. Su madre se ha retirado a su habitación para descansar; Norma y él están en la planta baja, recogiendo los juguetes de los niños. Después, él aún debe preparar una clase. ,

—¿Vas a ir mañana a su seminario? —pregunta Norma.

—No me queda más remedio.

—¿De qué trata?

—«Los poetas y los animales.» Ese es el título. Se celebrará en el Departamento de Literatura Inglesa. Está previsto que tenga lugar en una aula de seminarios, de modo que supongo que no cuentan con un público muy numeroso.

—Me alegro de que sea algo que de veras conoce a fondo. Cuando se pone a filosofar, me cuesta trabajo seguirla.

—Ah. ¿Por qué lo dices?

—Por ejemplo, por lo que dijo sobre la facultad de raciocinio propia del ser humano. Se supone que quería resaltar la naturaleza de la comprensión racional. Decir que las explicaciones racionales son tan solo mera consecuencia de la estructura mental propia del ser humano; que los animales disponen de sus propias explicaciones, de acuerdo con sus estructuras mentales, a las que no tenemos acceso por el mero hecho de que no disponemos de un lenguaje en común.

—Y eso, ¿qué tiene de malo?

—Que es una ingenuidad, John. Es típico de ese relativismo fácil y superficial que tanto impresiona a los alumnos de primero. Respetar la cosmovisión de todo el mundo, la de la vaca, la de la ardilla, etcétera. Al final, eso tan solo conduce a una parálisis intelectual absoluta. Uno se pasa tanto tiempo respetando a los demás que no le queda tiempo para pensar.

—¿Es que no tiene la ardilla una cosmovisión propia?

—Sí, una ardilla tiene su cosmovisión. Consta de bellotas y piñas, de climatología y gatos y perros, de automóviles y ardillas del sexo opuesto. Abarca una explicación del modo en que se da una interrelación entre todos estos fenómenos, del modo en que ella ha de interrelacionarse con todos ellos para sobrevivir. Eso es todo. Punto. Ese es el mundo según la ardilla.

—¿Podemos estar seguros?

—Podemos estarlo al menos en el sentido de que tras siglos de observar a las ardillas no hemos llegado a ninguna otra conclusión. Si existe alguna cosa más en la mente de la ardilla, no se presenta en su comportamiento observable. En un plano puramente práctico, la mente de la ardilla es un mecanismo muy sencillo.

—Así que Descartes tenía razón: los animales son autómatas biológicos.

—En términos generales, yo diría que sí. En abstracto, no es posible distinguir

entre la mente de un animal y una máquina que simule la mente de un animal.

—¿Y los seres humanos son diferentes?

—John, estoy cansada y tú te estás poniendo irritante. Los seres humanos inventan las matemáticas, construyen telescopios, realizan cálculos, construyen máquinas, aprietan un botón y ¡zas!, el *Sojourner* aterriza en Marte exactamente con arreglo a lo previsto. Por eso, al contrario de lo que tu madre sostiene, la racionalidad no es un simple juego. La razón nos aporta el auténtico conocimiento del mundo real. Se ha puesto a prueba y funciona. Tú eres físico. Deberías saberlo de sobra.

—Estoy de acuerdo. Funciona. Aun así, ¿no te parece que existe una postura ajena a nosotros, desde la cual nuestros actos y nuestros pensamientos, incluido el enviar una sonda a Marte, se parecen muchísimo a una ardilla que piensa y al momento sale de la madriguera y se adueña de una nuez? ¿No será tal vez eso lo que ella ha querido decir?

—¡Pero es que no existe tal postura! Sé que parecerá anticuado, pero es mi deber decirlo. No existe una postura ajena a la razón desde la cual pueda examinarse la razón e incluso emitir un juicio sobre la razón.

—Salvo si se trata de la postura de alguien que se haya apartado de la razón.

—Eso no es más que una muestra de irracionalismo a la francesa, lo que diría una persona que jamás haya visitado una institución para enfermos mentales, una persona que jamás haya visto cómo son realmente los que en verdad se han apartado de la razón.

—Con la excepción de Dios.

—No, al menos si Dios es un Dios de la razón. Un Dios de la razón no puede hallarse fuera de la razón.

—Me sorprendes, Norma. Hablas como una racionalista a la antigua usanza.

—Eres tú quien me malinterpreta. Ese es el terreno que ha elegido tu madre. Esos son los argumentos que ella esgrime. Yo me limito a contestarle.

—¿Quién era el invitado que no asistió a la cena?

—¿Te refieres a la silla que se quedó sin ocupar? Era de Stern, el poeta.

—¿Te parece que ha sido una protesta?

—Estoy segura de que sí. Tendría que habérselo pensado dos veces antes de recurrir al Holocausto. Noté que, entre el público de la conferencia, a muchos se les ponían los pelos de punta.

El asiento que quedó sin ocupar fue desde luego una protesta. Cuando él sale de casa para dar su clase matinal encuentra en el buzón una carta dirigida a su madre. Se la entrega cuando vuelve más tarde a recogerla. Ella la lee rápidamente y, con un suspiro, se la pasa.

—¿Quién es este hombre? —dice.

—Abraham Stern. Un poeta. Goza de muchísimo prestigio, según tengo entendido. Lleva en la facultad más tiempo que el asno dando vueltas a la noria.

Lee la nota de Stern, que está manuscrita.

Estimada señora Costello:

Discúlpeme por no haber asistido a la cena de ayer noche. He leído sus libros y sé que es usted una persona seria; por eso le aseguro que ayer me tomé muy en serio lo que dijo en su conferencia.

En el meollo de la misma, según me pareció entender, se encontraba la cuestión que entraña el compartir el pan los unos con los otros. Si nos negamos a compartir el pan con los verdugos de Auschwitz, ¿podemos seguir compartiendo el pan con los que llevan, a cabo la matanza de los animales?

Se ha apropiado usted, para su uso personal, de la ya conocida equiparación entre el asesinato en masa de los judíos en Europa y la matanza del ganado. Los judíos murieron como ganado, por tanto el ganado muere como los judíos, dice usted. Eso es una trampa verbal que no estoy dispuesto a aceptar. Usted malinterpreta la naturaleza de las semejanzas; incluso llegaría a afirmar que incurre usted en un malentendido intencionado que raya en la blasfemia. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, pero Dios no tiene la presencia física del hombre. Si a los judíos se les trató como al ganado, no se sigue de ello que el ganado sea tratado como los judíos. La reversión en que usted incurre es un insulto para la memoria de los muertos. Además, comercia usted con los horrores de los campos de concentración y exterminio de manera tosca y despreciable.

Perdóneme si me expreso de forma excesivamente directa. Dijo que era usted una persona ya mayor para perder el tiempo con tonterías, y yo también soy un hombre ya viejo.

Atentamente,

Abraham Stern

Se encarga de llevar a su madre hasta el Departamento de Literatura Inglesa y dejarla en compañía de sus anfitriones. Luego asiste a una reunión que se prolonga más de lo esperado. Son las dos y media cuando por fin consigue presentarse en el aula de seminarios de Stubbs Hall.

Ella está hablando cuando entra. Se sienta sin hacer ruido cerca de la puerta.

—En ese género de poemas —dice ella— los animales personifican ciertas cualidades humanas: el león, la valentía; el búho, la sabiduría, etcétera. Incluso en el poema de Rilke, la pantera personifica otra cosa. El poeta disuelve el poema en una danza de energía en torno a un centro, una imagen que proviene de la física, la física

de las partículas elementales. Rilke no va más allá de ese punto, más allá de presuponer que la pantera es una corporeización vital de esa especie de fuerza que se libera en una explosión atómica, y que aquí está enjaulada no tanto tras los barrotes de la jaula, sino dentro de aquello que los barrotes imponen a la pantera: un recorrido circular que deja su voluntad estupefacta, narcotizada.

¿La pantera de Rilke? ¿Qué pantera? Se le nota la confusión: la chica que está sentada a su lado le pasa una fotocopia. Contiene tres poemas: uno de Rilke, titulado «La pantera», y dos de Ted Hughes, «El jaguar» y «Segunda mirada a un jaguar». No tiene tiempo para leerlos.

—Hughes escribe contra Rilke —sigue diciendo su madre—. Emplea el mismo escenario en un zoológico, aunque esta vez es el gentío, para variar, el que está hipnotizado, y entre ellos se encuentra el hombre, el poeta, embelesado y espeluznado y abrumado, con su capacidad de comprensión descoyuntada hasta mucho más allá de sus límites. La visión del jaguar, a diferencia de la de la pantera, no está embotada. Muy al contrario, sus ojos taladran las tinieblas del espacio. La jaula carece de realidad para él; él está en otra parte. Y está en otra parte porque su consciencia es más cinética que abstracta: el empuje de sus músculos lo lleva a través de un espacio que es de naturaleza muy distinta a la caja tridimensional de Newton, un espacio circular que retorna sobre sí mismo.

Así pues, dejando a un lado la ética propia del enjaulamiento de los animales de gran tamaño, Hughes avanza a tientas hacia una nueva especie de ser en el mundo, un ser que no nos resulta del todo ajeno, ya que la experiencia que se tiene ante la jaula parece pertenecer a la categoría de las experiencias oníricas, una experiencia conservada en el inconsciente colectivo. En estos poemas conocemos al jaguar no por su apariencia, sino por el modo en que se mueve. El cuerpo es cuerpo en movimiento, o lo es al moverse en su interior la corriente de la vida. Los poemas nos piden que imaginemos ese modo de moverse, que habitemos ese cuerpo.

Lo que propone Hughes no es cuestión, insisto, de habitar otra mente, sino de habitar otro cuerpo. Ese es el género de poemas que hoy someto a la consideración de ustedes: es una poesía que no trata de hallar una idea en el animal, que no trata sobre el animal mismo, sino que constituye el testimonio de un compromiso con el animal.

Lo más peculiar de los compromisos poéticos de esta clase es que, al margen de la intensidad con que se produzcan, siguen siendo cuestión de completa indiferencia para con su objeto. En este sentido se distinguen de los poemas amorosos, en los que prima la intención de conmover al objeto.

No es que a los animales no les importe lo que podamos sentir hacia ellos. Sin embargo, cuando desviamos la corriente del sentimiento que fluye entre nosotros y el animal para arrimarla a las palabras, la abstraemos para siempre del animal, se la hurtamos. Por eso digo que el poema no es un obsequio dedicado a su objeto, tal como lo es el poema amoroso. El poema encaja de ese modo en una economía

íntegramente humana en la que el animal no tiene la menor participación. ¿Contesta eso a su pregunta?

Alguien ha levantado la mano: un joven muy alto, con gafas. No conoce a fondo la poesía de Ted Hughes, señala, pero al menos tiene entendido que Hughes dirigía un rancho dedicado a la cría de ganado ovino en algún lugar de Inglaterra. En tal caso, una de dos: se dedica a criar ovejas como temas poéticos (se oyen risitas ahogadas en el aula) o es un auténtico ganadero que cría ovejas para el mercado.

—¿Cómo casa esto con lo que dijo ayer en su conferencia, cuando se mostró disconforme con la idea de matar animales para consumir su carne?

—No conozco personalmente a Ted Hughes —contesta su madre—, de modo que no podría decirle qué clase de ganadero es. Pero permítame que trate de contestar su pregunta en otro plano.

No tengo motivos para pensar que Hughes crea que la atención que presta a los animales sea algo único. Al contrario: sospecho que cree haber recobrado una atención que nuestros antepasados poseían y que nosotros hemos perdido (y concibe esta pérdida más en términos evolutivos que históricos, aunque esa es otra cuestión muy distinta). Yo diría que está convencido de que contempla a los animales tal como los miraban los cazadores del paleolítico.

Esto sitúa a Hughes en un linaje de poetas que celebran lo primitivo y que repudian la tendencia occidental hacia el pensamiento abstracto. Es el linaje de Blake y de Lawrence, de Gary Snyder en Estados Unidos, o de Robinson Jeffers. También el de Hemingway en su fase de cazador y de aficionado a los toros.

Me parece que los toros nos dan otra clave. Se trata de matar a la bestia como sea, según dicen, aunque convirtiéndolo todo en un combate frente a frente, en un ritual, y honrando al animal antagonista del torero por su fuerza y su bravura. Y luego es preciso comérselo, tras haberlo vencido, para que su fuerza y su valentía entren dentro de nosotros. Hay que mirarlo a los ojos antes de matarlo, hay que darle después las gracias. Y cantar canciones que lo ensalcen.

A esto se le suele llamar primitivismo. Es una actitud fácil de criticar, propensa incluso a la burla ajena. Es profundamente masculina, masculinista. Sus ramificaciones políticas son merecedoras de toda nuestra desconfianza. Dicho y hecho todo esto, aún persiste algo atractivo en ella a un nivel puramente ético.

También es un proceder sumamente poco práctico. Es imposible dar de comer a cuatro mil millones de personas mediante los esfuerzos de los matadores o de los cazadores de ciervos armados tan solo de arcos y flechas. Ya somos demasiados. No tenemos tiempo de rendir respeto y de honrar a los animales a los que necesitamos para alimentarnos. Necesitamos nuestras fábricas de la muerte; necesitamos animales de fábrica. Chicago nos enseñó cómo hacerlo; de los mataderos de Chicago aprendieron los nazis a procesar los cuerpos de los muertos.

Pero permítanme que vuelva a Hughes. Ustedes dicen: a pesar de los aderezos

primitivistas, Hughes es un carnicero. ¿Qué estoy haciendo yo en compañía de Hughes?

Les contestaría diciendo que los escritores nos enseñan mucho más de lo que son conscientes de enseñarnos. Al dar corporeidad al jaguar, Hughes nos enseña que también nosotros podemos corporeizar a los animales... mediante ese proceso llamado invención poética, que entremezcla el aliento y el sentido de un modo que nadie ha logrado explicar y que nadie explicará jamás del todo. Nos enseña cómo dar vida a ese cuerpo vivo dentro de nosotros. Cuando leemos el poema del jaguar, cuando lo recordamos después con toda tranquilidad, durante un rato somos el jaguar mismo. Se ondula dentro de nosotros, se adueña de nuestro cuerpo, es nosotros.

Hasta aquí no creo que haya problemas. Con lo que he dicho hasta el momento no creo que estuviera en desacuerdo el propio Hughes. Es algo similar a la mezcla de chamanismo y de posesión espiritual y de psicología de los arquetipos que él mismo propugna. Dicho de otro modo, una experiencia primitiva (estar cara a cara con un animal), un poema primitivista y una teoría primitivista de la poesía para justificarlo.

También es ese género de poemas con el que los cazadores y los que yo llamo administradores de la ecología tienden a sentirse cómodos. Cuando Hughes el poeta se encuentra ante la jaula del jaguar, mira a un jaguar individual y es poseído por la vida individual de ese jaguar. Así ha de ser. Los jaguares en general, la subespecie jaguar, la idea de un jaguar, no lograrían conmoverle, porque no podemos experimentar las abstracciones. No obstante, el poema que escribe Hughes trata acerca de ese jaguar, de la "jaguaridad" corporeizada en ese jaguar. Lo mismo sucede más adelante, cuando escribe sus maravillosos poemas sobre los salmones: tratan sobre los salmones en cuanto ocupantes transitorios de la vida del salmón, de la biografía del salmón. Por eso, a pesar de la viveza y la terrenalidad de la poesía, en ella persiste aún algo platónico.

En la visión ecológica, el salmón y las algas fluviales y los insectos acuáticos mantienen una interacción que tiene lugar dentro de esa gran danza de la complejidad que forman la tierra y la climatología. El todo es mayor que la suma de sus partes. En esa danza, cada organismo desempeña un papel: son esos múltiples papeles, más que los seres particulares que los desempeñan, los participantes en la danza. En cuanto a quienes de hecho desempeñan los papeles, en la medida en que se autorrenuevan, en la medida en que siguen acudiendo a la cita, ni siquiera es preciso prestarles atención.

He dicho que esto es platónico y ahora vuelvo a repetirlo. Nuestra mirada se fija en la criatura en sí, pero nuestra mente está pendiente del sistema de interacciones del cual es la corporeización terrena, material.

La ironía implícita en esto es terrible. Una filosofía ecológica que nos enseñara a vivir codo con codo con otras criaturas se justifica por su apelación a una idea, a la

idea de que existe un orden superior al de cualquier ser vivo. Una idea, en definitiva —y este es el aplastante giro de la ironía—, que ningún ser vivo, salvo el Hombre, es capaz de comprender. Todo ser vivo lucha por su vida individual, propia, y rehúsa con su lucha a acceder a la idea de que el salmón o el mosquito tienen un orden de importancia inferior a la idea del salmón o a la idea del mosquito. Ahora bien, cuando vemos al salmón luchar por salvar la vida, decimos que está programado para luchar; decimos, con Tomás de Aquino, que está encerrado en su esclavitud natural; decimos que carece de consciencia de sí mismo.

Los animales no creen en la ecología: Ni siquiera los etnobiólogos abogarían por lo contrario. Ni siquiera los etnobiólogos dicen que la hormiga sacrifica su vida para perpetuar la especie. Lo que dicen es algo sutilmente diferente: que la hormiga muere y que la función de su muerte es la perpetuación de la especie. La vida de la especie es una fuerza vital que actúa por medio del individuo, pero que el propio individuo es incapaz de comprender. En ese sentido es una idea innata, y la hormiga está gobernada por la idea, tal como el ordenador está gobernado por un programa.

Nosotros, los gestores de la ecología... créame que lamento seguir por este camino, he ido mucho más allá de su pregunta, terminaré dentro de un instante... Nosotros comprendemos esa danza mucho mayor, de modo que podemos decidir cuántas truchas se podrían pescar o cuántos jaguares se podrían enjaular antes de que la estabilidad misma de la danza se altere de forma irremediable. El único organismo sobre el que no afirmamos tener el poder de decidir su vida y su muerte es el Hombre. ¿Por qué? Porque el Hombre es diferente. El Hombre entiende la danza de un modo que escapa al resto de los danzantes. El Hombre es un ser intelectual.

Mientras ella sigue hablando, él se distrae. Ha oído antes estos argumentos antiecologistas de su madre. Los poemas sobre jaguares están muy bien, piensa, pero jamás verás a una cuadrilla de australianos alrededor de una oveja, oyéndola balar como una estúpida y escribiendo poemas sobre ella. ¿No es eso lo que resulta tan sospechoso en toda la defensa de los derechos de los animales, que tenga que promover sus causas a base de gorilas pensativos y de jaguares atractivos y de pandas a los que dan ganas de abrazar, porque los auténticos objetos de su interés, los cerdos y las gallinas, por no hablar de los ratones de laboratorio o las gambas, no son dignos de figurar en una noticia?

Elaine Marx, que se encargó de la presentación en la conferencia de la velada anterior, formula ahora una pregunta.

—En su conferencia sostuvo que se han empleado con mala fe criterios diversos (por ejemplo, si tal o cual criatura posee capacidad de raciocinio; si tal o cual criatura posee la facultad del habla) para justificar una serie de diferenciaciones carentes de base entre el *Homo* y otros primates, por ejemplo, y para justificar así la explotación de los mismos.

No obstante, el hecho mismo de que pueda usted argumentar en contra de este razonamiento, para así denunciar su falsedad, significa que deposita usted cierta fe en el poder de la razón, de la razón verdadera por oposición a la razón falsa.

Permítame concretar mi pregunta haciendo, referencia al caso de Lemuel Gulliver. En *Los viajes de Gulliver*, Swift nos proporciona la visión de una utopía de la razón, la tierra, de los llamados Houyhnhnms, aun cuando resulte ser un lugar en el que no hay sitio para Gulliver, que es el punto máximo al que llega Swift en la representación de nosotros, sus lectores. ¿Quién de nosotros querría vivir en la tierra de los Houyhnhnms, donde prima ese vegetarianismo racional y ese gobierno racional y esa visión racional del amor, del matrimonio y de la muerte? ¿Desearía incluso un caballo vivir en una sociedad tan perfectamente regulada, tan totalitaria? Y, lo que es más pertinente para nosotros: ¿qué historial pueden presentar las sociedades totalmente reguladas? ¿No es cierto que al final se desmoronan o se militarizan?

De modo más específico, mi pregunta es la siguiente: ¿no espera usted demasiado de la humanidad cuando nos pide que vivamos sin explotar a ninguna especie, sin atisbo alguno de crueldad? ¿No es más humano aceptar nuestra propia humanidad, aun cuando esto suponga acoger en nuestro seno a los Yahoos, tan carnívoros, que terminar como Gulliver, anhelante de un estado que jamás podrá alcanzar por una buena razón: porque no se halla en su naturaleza, que es una naturaleza humana?

—Una pregunta muy interesante —responde su madre. Swift siempre me ha parecido un escritor intrigante. Por ejemplo, en su obra titulada *Una modesta proposición*. Cada vez que se alcanza un abrumador consenso sobre el determinado modo en que hay que leer un libro, tiendo a aguzar el oído. En el caso de *Una modesta proposición* se tiende a consensuar que Swift no quiere decir lo que dice o lo que parece decir. Dice, o parece decir, que las familias de Irlanda podrían ganarse la vida criando niños para la mesa de sus señores los ingleses. Pero es imposible que haya querido decir eso, nos decimos, porque todos sabemos que es una atrocidad matar y devorar bebés humanos. Sin embargo, ya puestos a pensarlo, nos decimos, en cierto modo los ingleses ya están asesinando a los bebés humanos al dejarlos morir de hambre. Puestos a pensarlo, los ingleses ya son atroces.

Esa es más o menos la lectura ortodoxa. ¿Por qué, me pregunto sin embargo, la vehemencia con que se la obligamos a tragar a los jóvenes lectores, embutiéndosela por la boca como si fueran ocas? Así es como habréis de leer a Swift, les dicen sus profesores: así, y de ninguna otra manera. Si es atroz matar y devorar bebés humanos, ¿por qué no es atroz matar y devorar cochinitos? Si uno prefiere que Swift sea un siniestro usuario de la ironía en vez de un panfletista facilón, tal vez valga la pena examinar las premisas por las que su fábula resulta tan fácil de digerir.

Pasemos ahora a *Los viajes de Gulliver*.

Por una parte tenemos a los Yahoos, a los que se asocia con la carne cruda, el

olor a excrementos y lo que solíamos llamar bestialidad. Por la otra están los Houyhnhnms, a los que se asocia con la hierba, los olores dulces y la ordenación racional de las pasiones. Entre ambos extremos tenemos a Gulliver, quien desea ser un Houyhnhnm, aunque en secreto sabe muy bien que es un Yahoo. Todo esto queda perfectamente claro. Al igual que en el caso de *Una modesta proposición*, la cuestión es esta: ¿qué sacamos en claro?

Una observación. Los caballos expulsan a Gulliver de su seno. La razón ostensible que aducen es que no da la talla de la racionalidad. La auténtica razón es que no parece un caballo, sino algo bien distinto: un Yahoo disfrazado. Así pues, el criterio de la razón que ha sido aplicado por los carnívoros bípedos para justificar su estatus especial también puede aplicarse de igual modo por parte de los cuadrúpedos herbívoros.

El criterio de la razón. *Los viajes de Gulliver* es un libro que me parece que opera dentro de la división tripartita de Aristóteles: dioses, animales y hombres. En la medida en la que uno trate de clasificar a los tres actores en solo dos categorías — ¿quiénes son los animales, quiénes los hombres?—, resulta imposible sacar nada en claro de la fábula. Tampoco pueden lograrlo los Houyhnhnms. Los Houyhnhnms son dioses en cierto modo: son fríos, apolíneos. La prueba que aplican a Gulliver es sencilla: ¿es un dios o un animal? Entienden que es la prueba apropiada al caso. Nosotros instintivamente sabemos que no.

Lo que siempre me ha desconcertado en *Los viajes de Gulliver*, y esta es una perspectiva que cabe esperar de una persona nacida y criada en una antigua colonia, es que Gulliver siempre viaje solo. Gulliver emprende viajes de exploración a tierras ignotas, pero no desembarca en la orilla con un grupo de hombres armados, como sucedía en la realidad, y los libros de Swift nada dicen acerca de lo que con normalidad habría ocurrido tras las exploraciones pioneras de Gulliver: expediciones de seguimiento, expediciones destinadas a la colonización de Lilliput o de la isla de los Houyhnhnms.

La pregunta que me hago es esta: ¿y si Gulliver y una expedición armada tocasen tierra, abatieran a tiros a unos cuantos Yahoos cuando les resultaran una amenaza, y luego abatieran a un caballo y se lo comieran? ¿Qué supondría un pasaje así en la fábula de Swift, tan excesivamente atildada, tan descorporeizada, tan infiel a la realidad histórica? No cabe duda de que supondría para los Houyhnhnms un brusco sobresalto, pues dejaría bien claro que existe una tercera categoría aparte de los dioses y los animales, esto es, la del hombre, a la cual pertenece Gulliver, su antiguo cliente. Por si fuera poco, supondría que si los caballos representan la razón, el hombre representa la fuerza bruta.

Apoderarse de una isla y asesinar a sus habitantes, por cierto, es lo que hicieron Odiseo y sus hombres en Trinacia, la isla consagrada a Apolo, acto por el cual el dios les castigó sin compasión. Y ese relato, a su vez, parece invocar creencias

pertenecientes a estratos anteriores, a un tiempo en el que los toros eran dioses, y matar y devorar a un dios podía ser causa de una maldición eterna.

Así pues, y les ruego me disculpen lo confuso de esta respuesta, sí: no somos caballos, no estamos dotados de su belleza clara, racional, desnuda; al contrario, somos primates subequinos, conocidos también como hombres. Dice usted que no queda más remedio que aferrarse a ese estatus, a esa naturaleza. Muy bien: hagámoslo, pero llevemos también la fábula de Swift hasta el límite que le es propio y reconozcamos que, a lo largo de la historia, aferrarse al estatus del hombre ha entrañado la matanza y la esclavización de una raza de seres divinos, o bien creados por la divinidad, con la correspondiente maldición que cae sobre nuestras cabezas.

Son las tres y cuarto; faltan un par de horas para el último compromiso que tiene contraído su madre. La acompaña caminando hasta su despacho por los senderos que jalonan los árboles, de los cuales caen las últimas hojas del otoño.

—Madre, ¿de veras crees que las clases de poesía servirán para proceder al cierre de los mataderos?

—No.

—Entonces, ¿por qué lo haces? Dijiste que estabas harta de tantas charlas ingeniosas en torno a los animales, de demostrar mediante silogismos que tienen o no tienen alma. ¿No es la poesía otra manifestación de esas charlas ingeniosas? ¿No es eso lo que sucede al admirar los músculos de los grandes felinos en un poema? ¿No dijiste que esta manera de hablar no sirve para cambiar nada? Tengo la impresión de que el nivel de comportamiento que deseas transformar es demasiado elemental, demasiado primitivo, para llegar a él por medio de una charla. La condición de carnívoro expresa algo realmente profundo acerca de los seres humanos, tal como sucede con los jaguares. No creo que quisieras someter a un jaguar a una dieta a base de brotes de soja.

—No, porque moriría. Pero los seres humanos no mueren por culpa de una dieta vegetariana.

—No, así es. Pero es que no desean seguir una dieta vegetariana. Les gusta comer carne. Hay en esa actividad un atavismo que nos satisface. Esa es la verdad, por brutal que resulte. También es brutal que, en cierto sentido, los animales se merezcan lo que les ocurre. ¿Por qué te empeñas en perder el tiempo tratando de ayudarles cuando ellos no parecen dispuestos a hacerlo? Que se cuezan en su propio jugo. Si me preguntasen cuál es la actitud general que tenemos frente a los animales de los que nos alimentamos, diría que es el desprecio. Los tratamos mal porque los despreciamos; los despreciamos porque no plantan cara.

—No estoy en desacuerdo contigo —dice su madre—. La gente se queja de que

tratamos a los animales como objetos, pero lo cierto es que los tratamos como prisioneros de guerra. ¿Sabías que cuando se abrieron al público los primeros zoológicos, los guardianes tuvieron que proteger a los animales de los ataques de los visitantes? Los visitantes entendían que los animales estaban ahí para que ellos los insultaran y los sometieran a abusos, como si fueran prisioneros derrotados en combate. Libramos en tiempos una guerra contra los animales, a la que llamamos cacería, aunque en realidad la guerra y la caza son una y la misma cosa (Aristóteles lo vio con total claridad).¹⁵ Esa guerra se prolongó por espacio de varios milenios. La ganamos definitivamente hace tan solo unos cuantos siglos, cuando inventamos las armas de fuego. Solo desde que esa victoria fue absoluta hemos sido capaces de cultivar la compasión. Pero nuestra compasión es una capa muy fina. Por debajo persiste una actitud más primitiva. El prisionero de guerra no pertenece a nuestra tribu. Con él podemos hacer lo que nos venga en gana. Podemos sacrificarlo a nuestros dioses. Lo podemos degollar, arrancarle el corazón o arrojarlo a las llamas. Cuando se trata de los prisioneros de guerra no hay leyes que valgan.

—¿Y esa es la afección de la que quieres curar a la humanidad?

—John, yo no sé qué es lo que quiero hacer. Lo que no quiero es cruzarme de brazos y quedarme callada.

—Muy bien. Pero debes saber que, en general, no se mata a los prisioneros de guerra. Se les convierte en esclavos.

—Es que eso son precisamente nuestros rebaños cautivos: poblaciones esclavizadas. Su cometido estriba en reproducirse para servirnos de alimento. Hasta el sexo es para ellos una forma de trabajo forzado. No los odiamos porque ya no vale la pena odiarlos más. Los miramos, como tú dices, con desprecio.

—Sin embargo, todavía hay animales a los que odiamos. Las ratas, por ejemplo. Las ratas no se han rendido. Aún plantan cara. Forman ejércitos clandestinos en el subsuelo, en nuestras cloacas. No es que vayan ganando la guerra, pero tampoco la van perdiendo. Y no diré nada de los insectos o de los microbios. Todavía podrían ganarnos. No cabe duda de que perdurarán más que nosotros.

La última sesión de la visita de su madre tomará la forma de un debate. Su adversario será el hombre alto y rubio que estuvo presente en la cena del día anterior, que resulta ser Thomas O’Hearne, profesor de filosofía en Appleton.

El acuerdo previo consiste en que O’Hearne dispondrá de tres oportunidades para presentar sus puntos de vista y su madre de otras tres oportunidades para responder. Como O’Hearne ha tenido la cortesía de enviarle un resumen de antemano, ella sabe en términos generales de qué tiene previsto hablar.

—Mi primera reserva ante el movimiento en defensa de los derechos de los

animales —comienza diciendo O’Hearne— estriba en que al no reconocer su naturaleza histórica corre el riesgo de pasar a ser, como el movimiento en favor de los derechos humanos, otra cruzada occidental contra las prácticas habituales en el resto del mundo, vindicando como universales lo que sencillamente son sus propios criterios.

Acto seguido, repasa la aparición y el desarrollo de las sociedades protectoras de animales en Gran Bretaña y en Norteamérica durante el siglo XIX.

—Cuando se trata de los derechos humanos —prosigue—, desde otras culturas y desde otras religiones se podría responder con toda propiedad que ellas cuentan con sus propias normas y que no existe razón alguna por la que deban adoptar las de Occidente. Del mismo modo, dicen tales culturas y religiones ajenas a Occidente, disponen de sus propias normas para el tratamiento de los animales y no entienden que exista razón alguna por la que deban adoptar las nuestras, sobre todo cuando las nuestras son de invención tan reciente.

En su intervención de ayer, nuestra conferenciante fue especialmente dura con Descartes. Sin embargo, Descartes no inventó la idea de que los animales pertenezcan a un orden distinto del de la humanidad: tan solo formalizó esa idea en una versión que era nueva entonces. El concepto de que tenemos obligaciones con los propios animales, de que debemos tratarlos con compasión, por oposición al hecho de que tengamos entre nosotros la obligación de hacer lo propio, es muy reciente, muy occidental, muy anglosajón incluso. En la medida en que insistamos en que tenemos acceso a un universal ético ante el cual el resto de las tradiciones permanecen ciegas, y en la medida en que intentemos imponérselo por medio de la propaganda e incluso de la presión económica, nos encontraremos con una fuerte resistencia por parte de los demás, resistencia que estará, además, justificada.

Es el turno de su madre.

—Las preocupaciones que manifiesta usted, profesor O’Hearne, son de gran entidad, y no estoy segura de poder darles una respuesta de entidad pareja. Tiene usted razón, qué duda cabe, en lo que se refiere a la historia. El trato amable a los animales ha pasado a ser una norma social hace muy poco tiempo, en los últimos ciento cincuenta o doscientos años, y solo en una parte del mundo. También acierta usted al enlazar esta historia con la historia de los derechos humanos, ya que la preocupación por los animales es, históricamente, una ramificación de otras preocupaciones filantrópicas más amplias, como las que tienen por objeto la suerte de los esclavos y de los niños, entre otros.¹⁶

Sin embargo, la amabilidad con los animales —y empleo la palabra «amabilidad» (*kindness*) en su sentido más pleno, en cuanto aceptación de que somos todos iguales, somos todos de la misma naturaleza¹⁷— ha estado mucho más extendida de lo que usted da a entender. Que los seres humanos tengan mascotas no es de ninguna manera una moda occidental: los primeros occidentales que viajaron

por Sudamérica encontraron asentamientos donde los seres humanos y los animales vivían revueltos, en continuo contacto. Y es muy natural que los niños de cualquier rincón del mundo tengan afecto por los animales. No entienden que exista ninguna línea divisoria entre unos y otros. Eso es algo que es preciso enseñarles, tal como hay que enseñarles a su debido tiempo que no es un error matarlos y devorarlos.

Volviendo a Descartes, solo querría señalar que la discontinuidad que él apreció entre los animales y los seres humanos fue el resultado de una información incompleta. La ciencia en tiempos de Descartes no tenía conocimiento de los grandes simios ni de los mamíferos marinos superiores, y tenía, por tanto, muy pocos argumentos para poner en tela de juicio el supuesto de que los animales no pueden pensar. Por supuesto, la ciencia de entonces no tenía acceso a los fósiles que han revelado una continuidad escalonada de las criaturas antropomorfas que va desde los primates superiores hasta el *Homo sapiens*, antropomorfos que, hay que recordarlo, fueron exterminados por el hombre en el transcurso de su ascenso al poder.¹⁸

Así como reconozco que lleva razón en lo que señala sobre la arrogancia cultural de Occidente, entiendo que es apropiado que quienes fueron pioneros en la industrialización de la vida de los animales y en la mercantilización de la carne animal estén en la vanguardia de todo intento por expiar esa ofensa.

O’Hearne presenta su segunda tesis:

—En mi lectura de la literatura científica existente sobre estas cuestiones —dice—, cualquier intento de demostrar que los animales pueden pensar en términos estratégicos, manejar conceptos generales o comunicarse por medio de un lenguaje simbólico ha tenido un éxito muy limitado. En este sentido, la actuación más lograda por parte de un simio superior no mejora la de un ser humano sin posibilidad de habla y aquejado por un grave retraso mental. Así las cosas, ¿no es adecuado considerar a los animales, incluso a los animales superiores, como seres que pertenecen por completo a otro terreno ético y legal, en vez de colocarlos en esa deprimente sub categoría humana? ¿No existe una cierta sabiduría inherente al planteamiento tradicional, según el cual los animales no pueden disfrutar de derechos legales por cuanto no son personas, ni siquiera personas en potencia, como sí son los fetos? Al idear una serie de reglas que definan nuestra manera de tratar a los animales, ¿no sería más sensato que tales reglas se aplicasen a nosotros y al tratamiento que les damos en la actualidad, en vez de predicar una serie de derechos que los animales no pueden reclamar, ni poner en práctica, ni tan siquiera entender en toda la extensión del concepto?¹⁹

Es el turno de su madre:

—Para responderle de manera adecuada, profesor O’Hearne, me haría falta mucho más tiempo del que tenemos, ya que en primer lugar me gustaría examinar a fondo la cuestión de los derechos en sí, el modo en que llegamos a poseerlos. Por

eso, permítame hacer tan solo una observación: que el programa de experimentaciones científicas que le lleva a la conclusión de que los animales son unos perfectos imbéciles es profundamente antropocéntrico. Valora, por ejemplo, la destreza que uno tenga a la hora de hallar la salida de un laberinto esterilizado, sin tener en cuenta el hecho de que si el investigador, tanto en el caso de ser hombre como de ser mujer, que ha diseñado el laberinto fuera lanzado en paracaídas sobre la selva de Borneo, es altamente probable que muriese de hambre en el plazo de una semana. A decir verdad, voy a dar un paso más. En calidad de ser humano, si me dijeran que los criterios en aplicación de los cuales se evalúa a los animales dentro del marco de tales experimentos son en efecto humanos, me sentiría insultada. Son los propios experimentos los que rayan en la imbecilidad. Los conductistas que los diseñan sostienen que entendemos solo mediante un proceso consistente en crear modelos abstractos para probar después esos modelos sobre la realidad misma. Qué estupidez. Entendemos mediante la inmersión de nuestro ser y nuestra inteligencia en la complejidad. Existe algo muy próximo a la estulticia en el modo en que el conductismo científico se defiende de la complejidad de la vida.²⁰

En cuanto a que los animales sean demasiado idiotas para hablar por sí mismos, considérese la siguiente secuencia de acontecimientos. Cuando Albert Camus era un joven muchacho en Argelia, su madre le dijo que le llevase una de las gallinas que tenía en una jaula en el patio. Obedeció, vio a su madre degollar a la gallina con un cuchillo de cocina y recoger la sangre en un cuenco, de modo que el suelo no se ensuciase.

El grito mortal de la gallina quedó impreso de modo tan obsesivo en la memoria del muchacho que en 1958 escribió un apasionado ataque contra la guillotina. A resultas en buena parte de la polémica suscitada, la pena capital fue abolida en Francia. ¿Quién puede sostener, así las cosas, que la gallina no habló?²¹

O’Hearne:

—Haré la siguiente afirmación con el debido conocimiento de causa, sin perder de vista las conexiones históricas que tal vez pueda evocar. No creo que la vida sea tan importante para los animales como lo es para nosotros. No cabe duda de que en los animales existe un instintivo afán de lucha contra la muerte, que de hecho comparten con nosotros. Sin embargo, los animales no entienden la muerte como nosotros o, mejor dicho, como fracasamos nosotros a la hora de entenderla. En la mente del ser humano se produce un total desmoronamiento de la imaginación ante la muerte, y ese desmoronamiento de la imaginación, tan gráficamente evocado en la conferencia de ayer, es la base misma de nuestro miedo a la muerte. Ese miedo no existe en los animales y no podría existir en ellos, ya que el esfuerzo por comprender

la propia extinción, y el fracaso de ese empeño, el fracaso a la hora de dominar ese miedo, lisa y llanamente ni ha tenido ni puede tener lugar.

Por ese motivo, quisiera sugerir que la muerte es, para un animal, algo que sencillamente sucede, algo contra lo cual puede producirse una revuelta del organismo, pero no una revuelta del alma. Y cuanto más descendamos en la escala evolutiva, más cierto es. Para un insecto, la muerte es la crisis de los sistemas que mantienen en funcionamiento su organismo físico, pero nada más.

Para los animales, la muerte es continua con la vida. Solo entre ciertos seres humanos sumamente imaginativos se encuentra uno con un horror a la muerte tan agudizado que lo proyectan en otros seres, incluidos los animales. Los animales viven y luego mueren, eso es todo. Por eso, equiparar a un carnicero que mata a una gallina con un verdugo que mata a un ser humano es cometer un gravísimo error. Son dos acontecimientos que no tienen punto de comparación. No pertenecen a la misma escala, no están en la misma balanza.

Eso nos deja pendiente la cuestión de la crueldad. Yo diría que es lícito matar a los animales porque sus vidas no son para nosotros tan importantes como las nuestras; la manera más anticuada de decirlo es que los animales carecen de un alma inmortal. La crueldad gratuita, por otra parte, se me antoja ilícita. Por consiguiente, es sumamente apropiado que defendamos incluso por medio de la agitación el trato humanitario a los animales, sobre todo en los mataderos. Esta ha sido desde hace tiempo una de las metas de las organizaciones que abogan por el bienestar de los animales. Y por ello les doy mis parabienes.

El último punto que deseo tocar incide sobre lo que considero la naturaleza inquietantemente abstracta de la preocupación por los animales dentro del movimiento de defensa de los derechos de los animales. Deseo pedir disculpas por adelantado a nuestra conferenciante por la aspereza de lo que voy a decir, pero entiendo que debo decirlo.

De las múltiples variantes del amante de los animales que veo a mi alrededor, quisiera identificar a dos. Por una parte, los cazadores: personas que valoran a los animales a un nivel muy elemental, sumamente irreflexivo; personas que se pasan las horas mirándolos, siguiéndolos; personas que, después de haberlos matado, obtienen un gran placer en el hecho de probar su carne. Por otra, las personas que tienen muy escaso contacto con los animales, o al menos con las especies cuya protección más les importa, como son las aves de corral y el ganado ovino y bovino, a pesar de lo cual desean que todos los animales disfruten, en una especie de vacío económico, de una vida utópica en la que todos sean milagrosamente alimentados y nadie aceche a nadie.

De las dos, me pregunto, ¿cuál es la que más ama a los animales?

Como la agitación en pro de los derechos de los animales, incluido, el derecho a la vida, es tan abstracta, me resulta poco o nada convincente y, a la postre, ociosa. Sus defensores hablan largo y tendido sobre nuestra comunión con los animales,

aunque ¿viven ellos de veras en tal comunión? Tomás de Aquino dice que la amistad entre los seres humanos y los animales es algo imposible, y yo tiendo a estar de acuerdo con eso.²² Es imposible hacerse amigo ni de un marciano ni de un murciélago, por la sencilla razón de que es muy poco lo que tenemos en común con ellos. Tal vez, qué duda cabe, deseemos que exista una comunión con los animales, pero eso no equivale a vivir en comunión con ellos. Eso no pasa de ser una muestra de nostalgia del estado anterior a la caída.

De nuevo el turno de su madre, el último:

—Todo el que diga que a los animales les importa la vida menos que a nosotros es que no ha tenido en sus manos a un animal que lucha por no perderla. La totalidad del ser del animal se implica en esa lucha sin reservas. Cuando se dice que a esa lucha le falta la dimensión del horror intelectual o imaginativo, no me queda más remedio que estar de acuerdo. No es propio del ser animal disfrutar del horror intelectual, ya que todo su ser se encuentra en su carne viviente.

Si no les convengo, es porque aquí mis palabras no tienen el poder de evocar ante ustedes la integridad, la naturaleza no abstracta, no intelectual, de ese ser animal. Por eso les he apremiado a que lean a los poetas que devuelven el ser vivo y electrificante al lenguaje; y si los poetas no les conmueven, les apremio a caminar junto al animal que será precipitado por el túnel hasta su verdugo.

Dice usted que la muerte no le importa al animal porque el animal no entiende la muerte, y me acuerdo de uno de los filósofos académicos que estuve leyendo al preparar la conferencia de ayer. Fue una experiencia deprimente. Despertó en mí una respuesta bastante swifteana. Si esto es lo máximo que puede ofrecer la filosofía humana, me dije, prefiero irme a vivir entre los caballos.

Hablando estrictamente, decía este filósofo, ¿podemos decir que el ternero echa de menos a su madre? ¿Tiene el ternero suficiente idea del significado que reviste la relación maternal? ¿Tiene suficiente idea del sentido de la ausencia materna? ¿Tiene, en definitiva, suficiente idea de lo que es echar de menos algo o a alguien? ¿Sabe acaso que su sentimiento es el de la pérdida?²³

«Un ternero que no haya llegado a dominar los conceptos de presencia y ausencia, del yo y el otro, sigue diciendo en su argumento, no puede echar nada de menos. A fin de echar algo de menos, hablando estrictamente, primero tendría que aprobar un curso de filosofía. ¿A qué clase de filosofía se refiere? Ya basta, le digo yo. ¿Qué beneficio aportarían sus insignificantes distinciones?»

«Para mí, un filósofo que insista en que la distinción entre humano y no humano depende de que uno tenga la piel blanca o negra, y un filósofo que sostenga que la distinción entre humano y no humano depende de que uno conozca o no la diferencia que hay entre sujeto y predicado, presentan entre sí más similitudes que diferencias.

Por lo general, los gestos excluyentes me causan hastío. Sé de un destacado

filósofo que sostiene que, sencillamente, no está preparado para filosofar acerca de los animales ante personas que consuman carne. No estoy segura de que llegara yo hasta semejante extremo: sinceramente, no tengo valor; pero sí debo decir que no me muero de ganas de conocer al caballero cuyo libro acabo de citar. Sobre todo, no me muero de ganas por compartir el pan con él.

¿Que si estoy dispuesta a discutir con él ideas diversas? Esa sí es realmente la cuestión más crucial. El debate solo es posible si hay algo en común. Cuando dos o más adversarios están en desacuerdo, nos decimos: “Que se pongan a razonar juntos, a ver si mediante el raciocinio aclaran cuáles son sus diferencias y pueden aproximar sus posturas. Puede que no tengan nada más en común, pero al menos comparten la razón”.

En esta ocasión, sin embargo, no estoy muy segura de querer reconocer que comparto la razón con mi adversario. No al menos cuando la razón es lo que sostiene toda la larguísima tradición filosófica a la que pertenece, que llega hasta Descartes y se remonta a mucho antes, a través de Tomás de Aquino y Agustín, hasta los estoicos y Aristóteles. Si lo último que tengo en común con él es la razón, y si la razón es lo que me distingue e incluso me aleja del ternero, pues muchas gracias, pero no: prefiero hablar con otra persona distinta.

Tal es el tono cuando el decano Arendt tiene que dar por concluido el debate: de acritud, de hostilidad, de amargura. Él, John Bernard, está seguro de que no es ni de lejos lo que deseaban Arendt y el comité organizador. En tal caso, que se lo hubieran preguntado antes de invitar a su madre. Él podría haberles aclarado ese punto.

Pasa de la medianoche, Norma y él están en la cama, él está agotado, a las seis tendrá que levantarse para llevar a su madre al aeropuerto. Sin embargo, Norma está furiosa y se niega a ceder.

—Todo esto no son más que modas alimentarias defendidas con un punto de fanatismo, y las modas alimentarias, máxime entre fanáticos, siempre serán un ejercicio de poder. Se me agota la paciencia cuando llega ella y se pone a intentar que la gente, sobre todo los niños, modifiquen sus hábitos alimentarios. ¡Y ahora, encima, esas absurdas conferencias en público! Trata de extender su poder de inhibición a toda la comunidad.

Él se muere de ganas de dormir, pero tampoco puede traicionar del todo a su madre.

—Es absolutamente sincera —murmura.

—Esto no tiene nada que ver con la sinceridad. Carece del más mínimo conocimiento de sí misma y de sus motivos. Y precisamente por eso parece sincera. Los locos también son sinceros.

Con un suspiro entra él en la refriega.

—No veo qué diferencia puede haber —dice— entre la repulsión que le produce el consumo de carne y la que me produce a mí comer caracoles o saltamontes. Carezco de un mínimo conocimiento de mis motivos, pero eso no me puede importar menos. Es que me resulta asqueroso.

Norma suelta un bufido.

—Tú no das conferencias en público trufadas de argumentos pseudofilosóficos en defensa de no consumir caracoles. No te empeñas en convertir una manía personal en un tabú público.

—Puede ser. Pero ¿por qué no la vemos como una predicadora, como una reformista social, en vez de considerarla una excéntrica que trata de imponer sus preferencias al resto de las personas?

—Me parece perfecto que la veas como una predicadora. Sin embargo, no pierdas de vista a todos los demás predicadores, a sus enloquecidos planes para dividir a la humanidad entre los que se salvan y los que se condenan. ¿De veras quieres ver a tu madre en compañía de tales personajes? Elizabeth Costello y la Segunda Arca, con sus perros y sus gatos y sus lobos, ninguno de los cuales, por supuesto, ha sido jamás culpable del pecado de comer carne, por no hablar del virus de la malaria, del virus de la rabia y del virus de la inmunodeficiencia adquirida, que seguramente se empeñará en salvar de cara a la repoblación de su mundo feliz.

—Norma, estás desbarrando.

—No estoy desbarrando. Le tendría más respeto si no intentase socavar mi autoridad a mis espaldas con los cuentos que les cuenta a los niños acerca de las pobres terneras y de lo que les hacen los hombres malos. Estoy harta de verles mirar la comida y preguntar: «Mamá, ¿esto es ternera?», cuando resulta que es pollo o atún. Todo esto es un simple juego de poder. Su gran héroe, Franz Kafka, les hizo el mismo juego a sus familiares. Se negaba a comer esto, a comer aquello; prefería morirse de hambre, decía. Muy pronto, a todos les invadía un complejo de culpabilidad por comer delante de él, de manera que él pudo recostarse en la silla y sentirse más virtuoso que ninguno. Es un juego enfermizo. Y no pienso consentir que los niños me la jueguen de ese modo.²⁴

—Dentro de unas cuantas horas ya se habrá marchado y podremos volver a la normalidad.

—Bien. Despídeme de ella. No pienso madrugar.

A las siete en punto sale el sol, y su madre y él van camino del aeropuerto.

—Siento lo de Norma —dice él—. Últimamente ha tenido que soportar muchísima presión. No creo que esté en condiciones de mostrar su simpatía a nadie.

Y tal vez se podría decir lo mismo de mí. Ha sido una visita tan corta que no he tenido tiempo de entender por qué te muestras tan vehemente con todo este asunto de los animales.

Ella contempla el ir y venir de los limpiaparabrisas.

—Mejor explicación —dice, es que no te he dicho el porqué, o que ni siquiera me atrevería a decírtelo. Cuando pienso en las palabras que me harían falta, me parecen tan ofensivas que mejor sería decírselas solo a la almohada o a un agujero abierto en el suelo, como le pasaba al rey Midas.

—Perdona, no te sigo. ¿Qué es lo que no puedes decir?

—Que ya no sé dónde estoy. Da la impresión de que me muevo con perfecta facilidad entre las personas, de que mantengo relaciones perfectamente normales. ¿Es posible, me pregunto, que todas estas personas con las que trato estén participando en un crimen de proporciones pasmosas? ¿Es acaso todo esto un mero producto de mi fantasía? ¡Debo de haberme vuelto loca! A pesar de todo, a diario veo las pruebas. Las personas mismas de las que sospecho terminan por mostrarme las pruebas, por exhibirlas, por ofrecérmelas. Cadáveres. Pedazos de cadáveres que han comprado con su dinero.

Es como si fuese a visitar a unos amigos y fuera a hacer un comentario de cortesía sobre la lámpara que tienen en el cuarto de estar y ellos me contestaran: “Sí, ¿a que es bonita? Está hecha con piel de judío polaco, y hemos tenido la suerte de encontrar incluso la mejor, la piel de las jóvenes vírgenes judías de Polonia”. Y luego voy al cuarto de baño y el envoltorio del jabón lleva una etiqueta que dice: “Made in Treblinka. - Estearina humana 100%”. ¿Será que estoy soñando, me digo? ¿En qué clase de hogar estoy?

Pero no estoy soñando. Te miro a los ojos, miro a los ojos de Norma, a los de los niños, y solo veo amabilidad, la amabilidad más humana. Cálmate, me digo, estás haciendo una montaña de un grano de arena. La vida es así. Todo el mundo termina por aceptarla en paz. ¿Por qué tú no puedes? ¿Por qué tú no?

Ella se vuelve a mirarlo con la cara arrasada en lágrimas. ¿Qué es lo que quiere?, piensa él. ¿Quiere que sea yo quien conteste a su pregunta?

Todavía no han entrado en la autopista. Detiene el coche en el arcén, apaga el motor, abraza a su madre. Aspira el olor de la crema facial fría, el olor de la carne avejentada.

—Ya, ya está —le susurra al oído— Tranquila, cálmate, que pronto habrá pasado.

Notas a pie de página

¹ Cf. J. M. Coetzee, «What Is Realism?», *Salmagundi*, n.ºs 114-115 (1997), pp. 60-81.

² Cf. Frederick R. Karl, *Franz Kafka*, Ticknor & Fields, Nueva York, 1991, pp. 557-558.

³ Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, Little Brown, Londres, 1996, p. 171 [hay trad. cast.: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Taurus, Madrid, 1988].

⁴ Philippe Lacoue-Labarthe: «El exterminio de los judíos... es un fenómeno que en lo esencial no obedece a más lógica (política, económica, social, militar, etc.) que la espiritual». «El Exterminio es... el producto de una decisión puramente metafísica», en *Heidegger, Art and Politics*, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 35 y 48.

⁵ Cf. *Summa*, 3.2.112, citado en *Animal Rights and Human Obligations*, edición de Tom Regan y Peter Singer, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1976, pp. 56-59.

⁶ Cf. Paul Davies, *The Mind of God*, Penguin, Harmondsworth, 1992, pp. 148-150 [hay trad. cast.: *La mente de Dios*, McGraw Hill/Interamericana de España, S.A., Madrid, 1993]

⁷ Cf. Stephen R. L. Clark, «Apes and the Idea of Kindred», en *The Great Ape Project*, edición de Paola Cavalieri y Peter Singer, Fourth State, Londres, 1993, pp. 113-125 [hay trad. cast.: *El proyecto «Gran Simio»: la igualdad más allá de la humanidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998].

⁸ Cf. Gary L. Francione: «Por inteligentes que sean los chimpancés, los gorilas o los orangutanes, no existe prueba alguna de que posean la capacidad de cometer crímenes, y en este sentido hay que tratarlos como a los niños o a las personas mentalmente incompetentes», en «Personhood, Property and Legal Competence», recogido en Cavalieri y Singer, *The Great Ape Project*, p. 256.

⁹ Patrick Bridgwater señala que los orígenes del «Informe» se hallan en una lectura temprana de Kafka, la de Haeckel, al tiempo que obtuvo la idea de un relato acerca de un mono parlante que publicó M. M. Seraphim: «Rotpeters Ahnherren», en *Deutsche Vierteljahrsschrift*, n.º 56 (1982), p. 459. Sobre la cronología de las publicaciones de Kafka en 1917, véase Joachim Unseld, *Franz Kafka: Ein Schriftstellerleben*, Hanser, Munich, 1982, p. 148 [hay trad. cast.: *Franz Kafka: una vida de escritor*, Anagrama, Barcelona, 1989]. Sobre la biblioteca de Kafka, véase F. R. Karl, *Franz Kafka*, p. 632.

¹⁰ Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 169.

¹¹ John Berger: «En ningún rincón de un zoo podrá el visitante encontrarse con

la mirada de un animal. A lo sumo, la mirada del animal se fija un instante y sigue su recorrido. Miran de reojo. Miran a ciegas más allá de las rejas. Repasan mecánicamente lo que tienen delante... Ese cruce de miradas entre el animal y el hombre, que tal vez haya desempeñado un papel crucial en el desarrollo de la sociedad humana, ese cruce de miradas con el que los hombres han convivido hasta hace menos de un siglo, se ha extinguido por completo», *About Looking*, Pantheon, Nueva York, 1980, p. 26 [hay trad. cast.: *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980].

¹² «Apología por Raimon Sebonde.»

¹³ Cf. Plutarco, «Sobre el consumo de carne», en Regan y Singer, *Animal Rights*, p. 111.

¹⁴ James Serpell, citando a Walter Burkert, *Homo necans*, describe el ritual del sacrificio animal en la Antigüedad como «un elaboradísimo ejercicio en el desplazamiento de la culpa». El animal entregado al templo era obligado, por diversos medios, a dar la impresión de asentir ante su muerte, mientras los sacerdotes ponían todo su esmero en eximirse de la culpa. «En definitiva, eran los dioses los culpables, ya que ellos exigían el sacrificio.» En Grecia, los pitagóricos y los órficos condenaron estos sacrificios «precisamente porque los motivos subyacentes de los mismos, claramente carnívoros, eran evidentes» (*In the Company of Animals*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 167-168).

¹⁵ Aristóteles: «El arte de la guerra es un arte de adquisición natural, pues el arte de la adquisición abarca la caza, arte que hemos de ensayar contra los animales salvajes y contra los hombres que, aun cuando por su propia naturaleza han de someterse al gobierno, se niegan a que así sea, y es que una guerra de esta clase es justa por su propia naturaleza» (*Política*, 1.8, en Regan y Singer, *Animal Rights*, p. 110).

¹⁶ Véase James Turner, *Reckoning with the Beast*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1980, capítulo 1.

¹⁷ Porque *kind* significa una ‘naturaleza amigable, amable (digna de ser amada), bondadosa, generosa’ y también, como sustantivo, ‘raza’, ‘especie’ o ‘grupo natural de animales, plantas, etcétera’ (como en *humankind*, ‘humanidad’). (*N. del E.*)

¹⁸ Véase Mary Midgley, «Persons and Non-Persons», en *Ip, Defence of Animals*, edición de Peter Singer, Oxford, Blackwell, 1985, p. 59; Rosemary Rodd, *Biology, Ethics, and Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 37.

¹⁹ Cf. Bernard Williams: «Antes de abordar la cuestión del modo en que se debe tratar a los animales hay el punto crucial de que esta es la única pregunta que puede formularse: cómo es preciso tratarlos. Ante esta pregunta, solo se puede responder en función de que los animales se beneficien de nuestras prácticas o resulten perjudicados por ellas» (citado en Michael P. T. Leahy, *Against Liberation*,

Routledge, Londres y Nueva York, 1991, p. 208).

²⁰ Para una crítica del conductismo en el contexto político de su tiempo, véase Bernard E. Rollin, *The Unheeded Cry*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 100-103. Sobre el tabú conductista frente a la consideración de los estados anímicos subjetivos de los animales, véase Donald R. Griffin, *Animal Minds*, Chicago University Press, Chicago, 1992, pp. 6-7 [hay trad. cast.: *El pensamiento de los animales*, Editorial Ariel, Barcelona, 1986]. Griffin estima que ese tabú es «un grave impedimento para la investigación científica», aunque sugiere que, en la práctica, los investigadores no lo respetan (pp. 6, 120).

²¹ Albert Camus, *The First Man*, trad. inglesa de David Hapgood, Londres, Hamish Hamilton, 1995, pp. 181-183 [hay trad. cast.: *El primer hombre*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994]; «Réflexions sur la guillotine», en *Essais*, edición de R. Quilliot y L. Faucon, Gallimard, París, 1965, pp. 1.019-1.064.

²² *Summa* 2.65.3, citado en Regan y Singer, *Animal Rights*, p. 120.

²³ Leahy, *Against Liberation*, p. 218. Leahy ataca en otra parte de su libro una hipotética prohibición de la matanza de los animales sobre la base de que *a*) sería causa de desempleo entre los trabajadores de los mataderos, *b*) entrañaría una incómoda readaptación de nuestra dieta y *c*) el campo sería mucho menos atractivo sin los rebaños de ovejas o de vacas que engordan en los pastos mientras aguardan la muerte (p. 214).

²⁴ «Lo que exigía [Kafka] era un régimen de excéntricos hábitos alimentarios que estaban reñidos con los hábitos “normales” de su familia en la mesa ... La anorexia de Kafka —que no consistía en la pérdida de peso, sino en el empleo ritual de los alimentos, en tanto forma de pronunciamiento superior— era en el fondo una manera de salvar el abismo que lo separaba de su familia, al tiempo que le servía para insistir en su unicidad, su superioridad, su sensación de rechazo» (F. R. Karl, *Franz Kafka*, p. 188).