

Tauroética

Fernando Savater



TURPIAL

FERNANDO SAVATER

TAUROÉTICA



Ilustración de cubierta: © Mela Blanco Lara
Diseño gráfico: MacKelo®

© 2011, Fernando Savater

© 2011, Ediciones Turpial, S. A.
Guzmán el Bueno, 133
28003 Madrid Tel.: 91 534 92 85 Fax: 91 534 74 72
www.turpial.es

Reservados todos los derechos

PRIMERA EDICIÓN octubre de 2010
SEGUNDA EDICIÓN noviembre de 2010

ISBN: 978-84-95157-29-4
Depósito legal: B-35628-2010
Impreso por Sagrafic, S. L.

Printed in Spain

2. Nuestra actitud moral ante los animales

Hermano Francisco, no te acerques mucho...

Rubén Darío, «Los motivos del lobo»

LA narradora americana Zenna Henderson fue quizá la primera mujer en ganarse un puesto destacado dentro de la ciencia ficción, un género literario en sus comienzos de tono y hegemonía netamente masculina: sus relatos en torno al Pueblo, unos extraterrestres más exilados que invasores y que hacen por entender a (así como precaverse de) los humanos un esfuerzo semejante al del persa de Montesquieu por comprender a los parisinos, me parecen comparables sin desventaja a las *Crónicas marcianas* de Ray Bradbury. Mi preferido de esta saga se titula *Todas sus criaturas* (refiriéndose a un fragmento del Salmo 136: «Él alimenta a todas sus criaturas, porque para siempre es su misericordia»): cuenta la llegada de una nave de otro planeta a un villorrio de Nuevo México, presenciada solamente por un cura; sus ocupantes son una hembra alienígena y sus crías, famélicos por las privaciones de la larga travesía, a quienes el sacerdote intenta alimentar con todos los comestibles vegetales o animales a su alcance (incluido un toro bravo, al que la mamá extraterrestre apuntilla con

un indudable despliegue de poderío). Nada funciona, los recién llegados vomitan cuanto comida se les ofrece, hasta que el mordisco casual de uno de los cachorritos al cura demuestra que lo único que puede alimentarles es la carne y la sangre humanas. Pero para entonces ya se ha fraguado el reconocimiento entre ambas especies espiritualmente desarrolladas y la visitante del espacio exterior prefiere reemprender viaje, con su hambre a cuestas, antes que practicar sobre sus huéspedes cualquier forma de obligado canibalismo...

El cuento es kantiano y confirma que el imperativo categórico de no utilizar como medios sino siempre respetar como fines en sí mismos a los semejantes es válido —como supuso el de Königsberg, ganándose alguna chufra de Schopenhauer— para los seres racionales de cualquier demarcación del universo. Pero choca indudablemente con el criterio de filósofos actuales como Peter Singer. Para el controvertido —dicho sea en su elogio— pensador australiano, los comprensivos extraterrestres de Henderson supongo que no serían moralmente mucho mejores que el magníficamente terrible Alien de Ridley Scott o los invasores marcianos de *La guerra de los mundos* de H. G. Wells. En efecto, nosotros consideramos al Octavo Pasajero o a los marcianos como supremamente nocivos porque persiguen inmisericordemente a los humanos y estimamos como colegas a los alienígenas de Henderson porque prefieren pasar hambre que alimentarse con nuestra carne pero... ¿qué opinarían de estos últimos el toro y demás animales terrícolas si hubiesen sido bocado nutritivo para ellos? Porque por lo visto tales visitantes lo tenían claro: los seres irracionales forman parte de la dieta aceptable, pero los racio-

nales no. ¿Acaso no se trata de una discriminación clarísima? Desde luego, la mayoría de nosotros la hacemos todos los días y rechazamos enérgicamente la antropofagia como variedad gastronómica, mientras que comemos aves, pescados, vacunos y ganado porcino... Lo mismo que hay «racistas» y «sexistas», somos «especieistas» o sea que ponemos la salvaguardia de nuestra especie por encima de las demás. Los extraterrestres de Zenna Henderson amplían nuestro prejuicio, porque —aunque no son humanos— sienten fraternidad discriminatoria por cualquier especie que comparte su misma condición espiritual.

El profesor Peter Singer se declara contundentemente contra este prejuicio. Sin duda es el más elocuente y bien argumentado mantenedor de una posición al paio del sentido común establecido por los siglos y resulta mucho más fácil por eso mismo de ridiculizar con sarcasmos que de refutar con razonamientos filosóficos. Pero él se basa en motivaciones fundadas en la filosofía ética y no en meros desbordamientos sentimentales o afectivos. Su posición teórica podría resumirse en los títulos de dos de sus ensayos, que constituyen planteamientos maximalistas aunque él sabe matizarlos, llegado el caso: «todos los animales son iguales» y hay que «desacralizar la vida humana». Ni que decir tiene que aquellos extraterrestres de Zenna Henderson resultarían menos bondadosamente ejemplares para él que para su autora o para la mayoría de sus interesados lectores, humanos y aún —ay— demasiado humanos...

Debo añadir que Singer es notablemente consecuente en la práctica con sus ideas: *vegano* (es decir, escrupuloso vegeta-

riano total), se opone a la utilización de pieles naturales para fabricar objetos de uso cotidiano (carteras, zapatos, cinturones, etc.), a la experimentación científica con cobayas animales y defiende que suprimir indoloramente en la cuna a un recién nacido con irreversibles taras físicas o mentales es preferible a sacrificar a un ternero en la plenitud de sus facultades. Esta última postura (que desde luego no comparto, pero cuya coherencia desafiante alabo) ha motivado que le sea prohibida la entrada en Alemania, donde esas proclamas despertan malos recuerdos colectivos... También es uno de los principales portavoces del Proyecto Gran Simio, que reivindica la condición de «persona» para los monos superiores (lo son porque se parecen más al hombre que los demás, nadie es perfecto ni está libre de su poquito de «especieismo») como bonobos, orangutanes, chimpancés y gorilas, ampliando a ellos las leyes contra la esclavitud y los tratos dolorosos o degradantes ahora vigentes en exclusiva para proteger a los simios humanos.

Peter Singer inspira su argumentación ética en una célebre página del filósofo utilitarista Jeremy Bentham, el cual —en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*— sostiene que el color de la piel no puede ser argumento para privar a un semejante de sus derechos (en aquellos tiempos todavía era legal la esclavitud) y tampoco la facultad de razonar o comunicarse, que un perro o un caballo poseen de modo más evidente que un recién nacido. Concluye: «La cuestión a plantear no es: ¿pueden los animales *razonar*?, ni la de ¿pueden *hablar*? sino la de ¿pueden *sufrir*?». De modo que, concluye Singer, «si el hecho de poseer un mayor grado de inteligencia

no autoriza a un hombre a utilizar a otro para sus propios fines, ¿cómo puede autorizar a los seres humanos a explotar a los que no son humanos?». Aquí estriba según él la equivocación teórica gravísima de Kant: convertir la racionalidad y la pertenencia a la especie racional —es decir, la racionalidad en potencia de bebés y ancianos seniles— en la demarcación única y decisiva de la *dignidad* moral, o lo que es lo mismo de la obligación ética de ser tratados como fines en sí mismos y no como meros instrumentos de propósitos ajenos.

Lo que cuenta es ser capaz de tener *intereses*, y cualquier animal que disfruta y sufre con las cosas o con lo que le pasa tiene esa disposición, tanto como un ser humano. Decir que todos los animales son iguales equivale a sostener que ningún animal tiene derecho ético —ni debería tenerlo jurídico— a imponer sus intereses sobre los de los demás. De modo que las preguntas éticas pertinentes son de este tenor: ¿tiene el cerdo interés en ser sacrificado para hacer jamones o la ternera para convertirse en filetes?, ¿tiene el toro interés en ir a la plaza en que deberá padecer engaño, puyas y estoques?, ¿tiene el canario interés en cantar dentro de su jaula, el caballo de carreras en ganar el Derby o el perro de aguas en hacer compañía a sus amos en un piso urbano? Y sobre todo: ¿tenemos los humanos derecho a imponerles estas involuntarias tareas, quieran o no?

Pero ¿podemos hablar razonablemente de «intereses» cuando nos referimos a los animales? ¿O se trata de otra forma de antropomorfismo, es decir, prestarles a lo Disney capacidades, vicios o virtudes de los humanos, como cuando denunciarnos la «crueldad» del tigre o llamamos por discu-

tible analogía «sociedad» a un hormiguero o un panal de abejas? Lo que caracteriza a los intereses en sentido estricto, es decir antropológico, es en primer lugar poder tenerlos o no. Sólo de un modo irónico, que en este caso no cuadra, podríamos decir que tenemos «interés» en respirar, en alimentarnos o en dormir de vez en cuando. Evidentemente se trata de necesidades dictadas por el instinto de supervivencia, en modo alguno opcionales. ¿O también son electivas y en casos extremos seríamos capaces de renunciar a ellas? Bueno, entonces sería el desafío de la renuncia lo que puede convertir la necesidad en mero interés, o sea en un proyecto entre otros. Sin posibilidad de renunciar no hay interés que valga. La broma de Voltaire cuando se afirmaba ante él «hay que vivir» y él replicaba «*je n'en vois pas la nécessité*» apuntaba en ese sentido.

Desde luego nadie hablará de interés cuando se trata de actos inevitablemente necesarios y reflejos, como cerrar los ojos cuando alguien nos amaga un golpe al rostro o retirar la mano cuando sentimos una inesperada quemazón o cualquier otro tipo de dolor. Nuestros intereses son nuestras elecciones o no son nada sensato, porque de otro modo podríamos acabar hablando del interés de los planetas en mantener sus órbitas actuales...

Los animales tienen necesidades e instintos acuñados evolutivamente, pero no «intereses» en el sentido más... interesante del término. Puesto en el aprieto de los extraterrestres del cuento de Zenna Henderson, ningún animal hubiera vacilado en devorar a los humanos. Se lo hubiera impuesto su condición natural y necesaria, no sus «intereses»: en cambio, fueron intereses más allá del instinto y la necesidad estable-

cida evolutivamente (en el supuesto de que la evolución tenga validez interplanetaria, habría que preguntárselo a Darwin) los que a ellos les hicieron renunciar a nutrirse de semejantes racionales... Dudo que muchos humanos hubiésemos sido tan desinteresadamente interesados —oprimidos por ese dilema, seguro que habríamos encontrado alguna excusa para comér-noslos— pero lo indudable es que moralmente se nos podría haber reprochado semejante egoísmo. En cambio un tiburón o una piraña que hubieran cedido a la necesidad natural de la antropofagia serían moralmente irreprochables, no culpablemente interesados. Podremos decir —los zoólogos y sobre todo los primatólogos nos lo dirán— que los animales superiores son capaces de atender sus urgencias instintivas con diferentes tipos de comportamiento, a menudo inventivos: pero es indemostrable que en ciertos casos sean capaces de renunciar a ellos por atender a intereses de diferente índole: es decir, de libre elección. Como en la famosa parábola que cuenta Orson Welles en *Mr. Arkadin*, el escorpión no tiene más remedio que picar a la rana aunque de ese modo se condene a morir ahogado, porque tal es su carácter o sea su naturaleza.

Probablemente, Peter Singer y otros creyentes en que la ética no es sino una sofisticación de nuestro instinto de supervivencia social, tan evolutivamente condicionada como cualquier otro comportamiento biológico, objetarán contra este planteamiento. Pero también a ellos les será difícil argumentar su posición. Lo característico de la conducta humana es poder inhibir o aplazar la satisfacción de nuestras necesidades más perentorias para cumplir otros propósitos: respondemos a *intereses* que son, por definición, múltiples, contrapuestos y

por tanto incompatibles frecuentemente unos con otros. Tener intereses, lo propio de la humanidad, es lo contrario de «no tener más remedio que», lo propio del comportamiento de los animales. Por eso se supone que nosotros somos responsables (moralmente) y los animales no. La inocencia y la culpabilidad están ligadas a la conducta interesada, no meramente a la instintiva. Es pueril decir que los animales son «inocentes», puesto que no pueden ser tampoco «culpables»: los imbéciles o los pedagogos edificantes que envidian la pureza del comportamiento animal —es decir, que añoran el jardín del Edén antes del pecado original y por tanto del comienzo de la libertad humana— olvidan esta verdad elemental³.

También ésa es la razón por la que la similitud entre animales y humanos (o si prefieren, entre animales irracionales o no simbólicos y animales racionales o simbólicos) siempre resulta seriamente deficitaria, pese a evidentes parentescos. Algo así quiso señalar Wittgenstein, cuando dijo que si los leones pudieran hablar nuestra lengua no les entenderíamos: es decir,

³Esta capacidad de actuar al margen del puro instinto y en ocasiones aparentemente contra él es precisamente la causa de la perpetua amenaza de *discordia* entre los humanos. Como dijo Leszek Kolakowski, podemos imaginar la hermandad universal de los lobos pero no de los humanos, puesto que las necesidades de los lobos son limitadas y definibles, por tanto es concebible satisfacerlas completamente, mientras que las necesidades humanas no tienen límites que puedan ser definidos de una vez por todas. De modo que el hombre nunca es sólo lobo para el hombre sino siempre la posibilidad de algo mucho mejor... o peor. Quienes protestan de la maldad humana y sostienen que deberíamos aprender de otros animales normas de buen comportamiento se están quejando en realidad de la libertad ligada al uso de la razón y la imaginación que nos distingue como especie.

su mundo de necesidades e instintos no sería *representable* para quienes vivimos una existencia fundamentalmente distinta, hecha de elecciones y renunciadas optativas. Y Thomas Nagel, en su famoso ensayo «¿Qué es ser un murciélago?» (incluido en *Mortal Questions*), además de subrayar la dificultad de comprender una vida basada en capacidades sensoriales distintas a las nuestras, podría también haber mencionado la disponibilidad humana para rechazar o modificar pautas biológicas de comportamiento como el mayor obstáculo para entender empáticamente cualquier existencia animal. El mismo Nagel, en otro ensayo de ese libro titulado significativamente «Ética sin biología», establece que la ética es «el resultado de la capacidad humana de someter las pautas motivacionales o de conducta innatas o condicionadas de forma pre-reflexiva a la crítica y la revisión, y crear nuevas formas de conducta».

O sea la ética no proviene de nuestras similitudes evolutivas con otros seres vivos, sino de la capacidad única y específica de distanciarnos reflexivamente de la finalidad natural inmediata y poder afirmarla o rechazarla. Precisamente la actitud ética es el reconocimiento de esa *excepcionalidad* humana y no la afirmación de su continuidad con el resto de la animalidad. No estriba en constatar obvios parentescos zoológicos sino en reconocer una diferencia esencial sobre la que pueden y deben sustentarse las exigencias sociales de responsabilidad personal ante la acción. Por eso también podemos hablar de derechos humanos (y sus correspondientes deberes). El notable filósofo moral y jurídico argentino Carlos Nino, prematuramente desaparecido, sostenía que los derechos básicos son aquellos de que gozan todos los seres con

capacidad potencial para tener conciencia de su identidad como titular independiente de intereses y para ajustar su vida a sus propios juicios de valor. Tales juicios se entienden en el sentido de que el agente racional, pese a estar dotado evolutivamente de instintos y necesidades, nunca queda del todo a merced de ellos como mero objeto. Sin duda permanece como objeto pero también siendo capaz de descentrarse de ellos para saberse sujeto y poder elegir. Por ello, junto a sus objetivos vitales irremediables, siempre tiene la capacidad potencial de poder perseguirlos o suspenderlos de maneras no irremediables⁴.

Nuestros padres griegos, empezando por Aristóteles, situaban las obligaciones éticas en el plano del comportamiento interhumano, distinto de la relación con los dioses y con las bestias. Los bárbaros eran, precisamente, quienes trataban a los hombres como si fueran animales, privándoles de sus derechos cívicos o maltratándoles de forma cruel: o sea los que no distinguían debidamente entre humanos y bestias. El ejemplo prototípico, citado por diversos autores, fue el tirano Falaris, una de cuyas diversiones para amenizar sus banquetes

⁴Esta reflexión no equivale a «espiritualizar» o, aún peor, «sobrenaturalizar» radicalmente la moral. Un pensador tan escasamente materialista en el sentido reduccionista del término como Henri Bergson afirma en su tratado *Las dos fuentes de la moral y la religión* (de lo más interesante que se escribió sobre la cuestión el pasado siglo): «toda ética tiene una base biológica». Lo cual no quiere decir para el autor que la moral sea siempre una sofisticada estrategia evolutiva, sino que la ética está al servicio de la vida... pero de la vida *humana*, cuyos proyectos e ideales tienen como fundamento la biología pero nunca se reducen a ella.

consistía en encerrar a sus prisioneros en el interior de un toro —¡vaya casualidad!— de bronce, herméticamente sellado salvo una pequeña abertura a la altura de la boca; después hacía calentar el metal hasta ponerlo al rojo y los alaridos de dolor del así torturado llegaban al exterior distorsionados e irreconocibles, como escalofrantes «mugidos» de la imagen incandescente. Para los griegos, la ética no regía la relación con los dioses —en estos casos la regla era la piedad— ni con los animales —que podían ser fieles colaboradores o peligrosos adversarios, pero nunca iguales— sino sólo con los humanos: el primer principio consistía en no confundir los diversos niveles de obligación en los que tenía que orientarse la conducta.

Sin embargo, cierto embarazoso escrúpulo respecto a la relación con los que algunos pensadores han llamado «nuestros parientes inferiores» nunca ha estado del todo ausente de las reflexiones morales de Occidente. Desde luego, nada parecido a la veneración absoluta por la vida, cualquier vida (la doctrina de la *ahimsa*), que hace en Oriente a los jainitas llevar un velo sobre la boca para no tragarse por descuido un insecto o mirar atentamente al suelo para no pisar por descuido alguna hormiga; o que obligó a aquel santón hindú, aquejado por un voluminoso tumor en el cuello, a rechazar cualquier medicación que pudiera eliminarlo, diciendo «dejadlo crecer: él también está vivo». Este miramiento radical que prohíbe dañar cualquier vida parece, paradójicamente, difícil de hacerse compatible con la conservación misma de la vida. Porque toda forma de vida, empezando desde luego por la vida humana, se conserva y nutre a partir de otras vidas. Es el sacri-

ficio de lo orgánico lo que permite mantenerse a los organismos. La *ahimsa* no sólo es incompatible con alimentarse de seres vivos, sino también con la estreptomocina y otros medios de defendernos de los peligros que suponen esos vivientes para nosotros.

La actitud jainita o budista puede tener fundamentos religiosos, que no conozco bien ni puedo discutir (la religión es indiscutible o no es religión auténtica), pero desde luego difícilmente éticos en el sentido que nuestra tradición moral concede a la palabra. Pues ¿qué fundamento puede tener la obligación ética de respetar a toda costa la vida que sólo tenemos unos seres vivos, a saber los humanos, pero no las hormigas, los tiburones o los microbios? ¿Por qué debemos comprometer los humanos nuestra propia vida y sus circunstancias no atentando contra cualquier otra vida, cuando el resto de los seres vivos naturales actúan de forma opuesta? Quizá haya una explicación religiosa a esta conducta, pero difícilmente podremos justificarla desde la ética, laica y racional. Y aquí se ve la diferencia esencial entre los mandamientos religiosos y las normas morales, que ya he recordado en otras ocasiones: pues la ética pretende dar la pauta para una vida mejor y la religión en cambio dispone para algo mejor que la vida...

Sin duda el santo cristiano que más se asemeja por su caridad sin límites a esos otros religiosos orientales (si exceptuamos a Schopenhauer, que era más o menos budista pero nada santo y nunca llevó su afecto por los bichos hasta el punto de renunciar a un asado apetitoso) fue san Francisco de Asís. Si es cierto lo que cuentan sus *Floreccillas*, predicó una fraternidad casi panteísta con todos los seres, incluso con los inanimados,

lo cual debió dar lugar a bastantes callejones sin salida y contradicciones en su conducta y en la de sus seguidores. Al hombre le es imposible vivir si respeta como a su hermano no a sus semejantes sino a todo lo que existe (debe comer, hacer caminos, construir casas y fabricarse vestidos a costa de violaciones mayores o menores de esa fraternidad cósmica) y al resto de los seres vivos no hay modo de convencerles de que compartan tan elevados criterios: va contra su naturaleza, es decir, contra la Naturaleza. Es lo que glosa Rubén Darío con sonora y deliciosa maestría en su poema «Los motivos del lobo». Un feroz lobo es azote de rebaños y personas en la región de Gubbia; el santo de Asís se arriesga a buscarle, le habla con persuasiva y humilde dulzura («hermano lobo... ») y le convence para que renuncie a su fiereza y prefiera la mansedumbre. El regenerado depredador trata de confraternizar con los lugareños, pero éstos desprecian a la fiera arrepentida y desnaturalizada, abusando de ella para maltratarla. El pobre converso se muere de hambre y de humillación. De modo que cuando vuelve a encontrarse con el santo, el lobo tiene un cabreo considerable y, regresando por la fuerza de las circunstancias a su anterior disposición, le previene con un aullido: «hermano Francisco, no te acerques mucho... ». No es fácil vivir el franciscanismo estricto, sobre todo cuando se ha nacido lobo. O humano, que para el caso tanto da. ¿Crueldad? El lobo no es cruel ni el hombre tampoco por atender a sus necesidades y a su forma de vida.

La perspectiva ética que empieza en Tomas de Aquino y sigue a través del Renacimiento, pasando por Rousseau y Kant hasta Jules Michelet, que habla de «nuestros hermanos infe-

riores» refiriéndose a los animales, condena la crueldad contra ellos no basándose en ningún tipo de igualdad entre los humanos y los seres que no lo son (ni por supuesto en inimaginables «derechos» no recíprocos entre ellos y nosotros) sino en nombre de la *degradación* de nuestra humanidad que esos hábitos brutales revelan. Quien se complace en el sufrimiento de los animales no viola una obligación moral con ellos, que no existe, sino que renuncia a su propio perfeccionamiento moral y se predispone a ejercer malevolencia contra sus semejantes, con quien sí que tiene deberes éticos. En una palabra, la crueldad contra las bestias es un mal *síntoma* y probablemente el preludio de comportamientos aún peores con el prójimo; por el contrario, la compasión engrandece nuestra vida moral —la excepcionalidad humana por excelencia— y nos acerca a lo que Nietzsche llamó bellamente «la estética de la generosidad».

La perspectiva que más choca hoy con la nuestra es sin duda la de Descartes y sus seguidores, que consideraban a los animales máquinas (aunque más perfectas que cualquier máquina humana, por ser obra de Dios) y por tanto les negaron los padecimientos y dolores. Son autómatas muy bien contruidos, que imitan esas sensaciones desagradables sin padecerlas. La naturaleza en su conjunto no es un gran ser vivo —según la idea aristotélica que comparten tantos de los antiguos— sino un gran artefacto, una pieza de sobresaliente relojería. Además de darse gusto así al espíritu de la época barroca, tan aficionado a resortes, muelles y demás componendas mecanicistas, se resuelve también de paso un problema teológico: si los animales sufriesen, pero al carecer de

libertad no pudiesen pecar ni por tanto merecer castigos terrenales, se proyectaría una sombra de injusticia sobre Dios. Nuestros padecimientos de seres racionales, por tanto capaces de elegir, son penas para purgar nuestras fechorías o para acumular méritos en la próxima vida eterna; los de las bestias serían dolores estériles e injustificables, racionalmente imposibles de soportar.

Este planteamiento es el más estrafalario para nuestra sensibilidad biológica y postromántica, lo mismo que nos choca saber que el decentísimo Spinoza se entretenía poniendo moscas en la tela de la araña y viendo como ésta las devoraba: según su biógrafo Jan Colerus, semejante espectáculo le hacía reír a carcajadas. Para él debía ser como asistir al funcionamiento maravillosamente automático de una serie de complicados engranajes que demostraban una y otra vez la perfección de una sustancia o naturaleza en la que no cabe hablar de Bien ni de Mal, sino sólo de «bueno» o «malo» para cada uno de los modos de ella que existen y se oponen entre sí. Lo curioso es que esta forma de ver las cosas, que tanto estremece nuestra sensibilidad actual, tiene mucho que ver con el materialismo evolucionista más moderno. También según éste los seres vivos no son sino envoltorios o «máquinas» destinados a propagar y perpetuar sus genes sin miramientos sensibleros a las atrocidades que deben cometer o soportar para cumplir ese destino. Constantemente oímos afirmar con candor a los no especialistas que «la naturaleza es muy sabia» o que «la naturaleza es cruel», afirmaciones que no sólo no se oponen sino que se complementan y yo diría que aún más: significan lo mismo.