
La bestia humana (y II)

Manuel Arias Maldonado
8 septiembre, 2015

Hace unos días, un aficionado a la pesca que había lanzado su caña al mar en una playa de Cádiz se topó con una sorpresa: un pequeño escualo había picado el anzuelo. Su reacción, estupefacción aparte, fue sacar al animal del agua y dejarlo morir, a fin de llevárselo a casa como *souvenir*. ¡Curiosidades veraniegas! Pero no hace falta que Pixar haga una película dramatizando la vida subacuática para que reparemos en que se había llevado a cabo un acto de violencia gratuita: un pez inmerso en su hábitat había sido violentamente sacado de él y privado de vida sin la menor consideración. Es dudoso que sirviera de cena al pescador; más probablemente, sería enseñado a los vecinos antes de ser arrojado a la basura.

¿Y bien? ¿Qué importancia puede tener que un individuo de una especie marina muera de ese modo, cuando los barcos que faenaban en la bahía gaditana esa noche hubieron de pescar millares de miembros de múltiples especies? ¿Y qué hay de la muerte accidental de un gato en la carretera? ¿No son miles los seres humanos que cada día son asesinados, torturados, heridos? ¿No es el hombre primeramente una bestia para otros hombres?

Pero sobre esto podemos estar todos de acuerdo. Lo interesante es atender a la frontera

epistemológica que separa aquellos que contemplan la escena del pequeño tiburón sin reparar siquiera en la muerte gratuita del animal (gratuita en la medida en que sólo servirá como objeto de curiosidad familiar) y quienes, en cambio, *perciben* la violencia ejercida sobre el mismo. Algo, esto último, para lo que no es necesario creer en eso que un ecologista profundo llamaría «la santidad de la vida en todas sus formas»; es suficiente haberse hecho sensible a los dolorosos, ambiguos matices de la relación sionatural. Y decíamos en la entrada anterior que esa divisoria bien podía servir de base para separar a críticos y defensores del toreo, esa *fiesta nacional* sujeta a controversia como nunca antes en nuestra historia cultural. Ya que sentimos compasión por el sufrimiento animal o no la sentimos. Y dado que el toro sufre, los primeros desearán abolir el toreo, mientras los segundos defenderán su subsistencia o serán indiferentes al problema. Podríamos así decir que oscilamos entre un sentimentalismo antropomorfizante que reserva su compasión para los animales más o menos carismáticos -despreciando a las especies más *trash* del reino animal- y una suerte de cartesianismo espontáneo que los cosifica sin remedio¹.

Sucede que, sin desplazarnos hacia otros terrenos argumentales, el taurino observa un punto débil en la posición del crítico: la existencia de formas mucho más sistemáticas de maltrato animal, que no resisten la comparación con el toreo en términos cuantitativos. Por cada toro lidiado en una plaza, mueren millones de vacas en todo el mundo; no digamos cerdos o pollos. En su alegato contra la industria alimentaria, el novelista norteamericano Jonathan Safran Foer proporcionaba algunos datos al respecto: cada año, cincuenta millones de animales y cincuenta billones de pájaros son criados en granjas industriales. Desde su punto de vista, los seres humanos están en guerra contra los animales, como los números atestiguan. Estos miles de millones de animales forman parte de una gigantesca cadena de montaje mecanizada que, como lamenta el historiador israelí Yuval Harari, es también la base del orden socioeconómico moderno. Y, para quien se sienta tentado a condenar el capitalismo norteamericano, no está de más señalar que una de las más importantes industrias cárnicas del mundo, orgullo del país, se encuentra en Dinamarca.

Hagamos la pregunta a bocajarro: ¿puede un consumidor de carne industrial, así las cosas, demandar la abolición de los toros? Para quien crea que una y otra cosa nada tienen que ver, habrá que recordar que el argumento más empleado por los abolicionistas es el sufrimiento del toro. Y que los animales sometidos al complejo cárnico-industrial sufren también. Habrá quien considere el toreo, además, un sufrimiento *gratuito*. Sin embargo, la existencia de un ritual codificado que atribuye al sacrificio del toro una finalidad alegórica dificulta esa adjetivación, porque los taurinos no estarán de acuerdo. Bastaría entonces decir que el sufrimiento animal es inmoral y, por tanto, los toros deberían prohibirse. Pero entonces también lo es *cualquier* otra forma de maltrato animal, de manera que el abolicionista que ingiere carne no puede escabullirse tan fácilmente del reproche.

Peter Singer, fundador del animalismo contemporáneo, subraya que la más antigua forma de uso humano de los animales consiste en que nos los comemos: una práctica sobre la que descansa la creencia de que los animales existen *para* nuestra conveniencia². Nuestra relación con los animales no domésticos se ha desarrollado así bajo el signo de la *amoralidad*: porque ninguna moral les era aplicable. Y dado que no había dilema moral, el animal era espontáneamente explotado o sacrificado sin mayores consideraciones. Pero, como se pregunta Jonathan Safran Foer, ¿por qué la comida habría de ser diferente a otras esferas éticas de nuestra vida?³ Es por eso que, *prima facie*, la

objeción del taurino al abolicionista tiene sentido: criticar las corridas de toros mientras se ingiere un solomillo no parece demasiado coherente. ¿O puede serlo?

Nos encontramos, llegados a este punto, dos grandes posibilidades. O mejor dicho, tres.

En primer lugar, está la relativa incoherencia: el abolicionista puede -como, de hecho, suele- seguir comiendo carne, pero incluir en su crítica a la industria alimentaria, cuyas condiciones desearía ver eliminadas. Es una muy humana inclinación, no carente de fundamento, que puede desembocar en la fórmula según la cual debería prohibirse el sufrimiento animal que *no* satisfaga necesidades humanas básicas. En segundo lugar, está la coherencia absoluta: quien se opone al sufrimiento animal causado por los seres humanos (recordemos que los animales se infligen dolor entre sí con gran desparpajo) en todas sus formas y no sólo desea abolir las corridas de toros y dismantelar la industria alimentaria, sino que se hace vegetariano. Después de todo, alimentarse de carne y pescado no sería una necesidad básica, en la medida en que la nutrición necesaria puede obtenerse por otros medios. Finalmente, en tercer lugar, puede eludirse este dilema justificando la abolición de las corridas de toros con argumentos distintos. Por ejemplo, «la vergüenza de los hombres» invocada por Sánchez Ferlosio. En este caso, el sufrimiento animal *no* es el fundamento de la crítica, o lo es sólo indirectamente: ésta se dirige a los hombres que *disfrutan* infligiendo dolor a otro ser vivo.

Hay que anotar aquí, *en passant*, una particular modulación de la crítica abolicionista: la que trata de ridiculizar el toreo describiéndolo como un ritual absurdo donde un señor vestido de señora se lanza a una plaza de arena portando una capa roja con la que ejecuta movimientos de ballet. Algo parecido puede oírse respecto de la Semana Santa, que, según este punto de vista, sólo consiste en sacar a la calle unos muñecos de madera a los que se procesiona con la mayor de las solemnidades. Literalmente, es así en ambos casos, pero si nos dedicamos al literalismo privamos a los seres humanos de su decisiva dimensión simbólica. Este tenor crítico no resistiría cinco minutos el escrutinio de un antropólogo, que encontraría el toreo tan absurdo como un festival *indie* o un partido de fútbol. Si anacronismos morales como el toreo nos resultan más chirriantes es porque sus símbolos se han quedado *antiguos*, haciendo posible esa mirada literal que convierte el traje de luces en un disfraz grotesco a ojos de sus críticos. No por ello, empero, deja de ser una práctica humana rica en formas y significados.

Mas centrémonos en la cuestión vegetariana. Es verdad que no hay ninguna incoherencia en ingerir carne y lamentar el modo en que la producimos: son asuntos distintos. Sin embargo, sí que puede haberla cuando lo que nos preocupa es el sufrimiento animal: si estamos convencidos de que causar dolor a los animales es inmoral, debemos ser vegetarianos. Así lo planteaba Delphine (Marie Rivière), la protagonista de *El rayo verde*, deliciosa película dirigida por Eric Rohmer en 1971. En el curso de un almuerzo veraniego, el personaje defendía su vegetarianismo como una práctica coherente con su rechazo del sufrimiento animal, alegando que, por inútil que pudiera ser su renuncia personal, ésta no obedecía tanto al deseo de producir un cambio social como al deseo de ser fiel a sus propios postulados. Es decir, un ejercicio de autonomía personal que no trata de imponer credo alguno a los demás: si lo explica es porque los demás comensales, extrañados ante una conducta no tan común por aquel entonces, así se lo han pedido. Otros son más beligerantes, lanzándose al proselitismo en la esfera privada e incluso al activismo político; de hecho, la propia historia del vegetarianismo puede

verse como una forma de disidencia cultural⁴. Y como metáfora de redención: en su imaginativa «trilogía del hielo», el escritor ruso Vladimir Sorokin relata las peripecias de una secta de origen alienígena cuyos miembros consideran nuestro planeta una degeneración cósmica, algo que nuestra costumbre de ingerir los cadáveres de otras especies animales vendría a demostrar; ellos mismos se limitan a comer frutas y hortalizas aptas para mantenerlos en estado de pureza corporal⁵.

Pero aquí, precisamente, está el problema. No somos puros: nunca lo fuimos y nunca lo seremos. Y no lo somos porque somos animales, aun de un tipo especialísimo, cuyas existencias están inextricablemente marcadas por nuestros instintos animales –convenientemente *elevados* a través de la cultura– de modo similar a como nuestras sociedades están entretejidas con el resto de las formas y los procesos naturales. Esta animalidad y su larga historia nos ayudan a explicar por qué el vegetarianismo constituye una demanda difícil de satisfacer: una demanda abusiva.

Paradójicamente, empero, no hay ningún buen argumento filosófico que justifique moralmente el consumo de carne. En un reciente artículo al respecto, el periodista Nathanael Johnson arrancaba de esa singular constatación: el vegetarianismo disfruta de buenos argumentos, pero el consumo de carne no tiene ninguno. En pocas palabras:

Una vez que admitimos la posibilidad de que los animales sienten, la moral se pone en marcha; no importa que un animal sea *sólo un animal*; si uno está en contra del sufrimiento y está de acuerdo con que los animales experimentan dolor, es verdaderamente difícil justificar que nos los comamos.

Hay, claro, algunas justificaciones. Sobre todo, se hace referencia al orden natural de las cosas, a una cadena trófica donde el león se come al ciervo y nosotros al ciervo, mientras las golondrinas atrapan insectos al vuelo –como observara Pla con agudeza, sus dulces gorjeos son en realidad ruidos de caza– y los hermosos cisnes meten la cabeza bajo el agua para pescar su almuerzo. Pero todos esos animales obedecen a sus instintos; no pueden separarse de ellos. Si la supervivencia humana no está en juego, en cambio, no hay un argumento moral claro en apoyo del consumo de carne animal. Si somos filosóficamente serios, claro; decir que la carne nos gusta mucho difícilmente puede contar como una justificación suficiente.

Algunos, dicho sea de paso, sortean ese problema adoptando un estilo de vida diferente, consistente en ingerir sólo la carne de aquellos animales que ellos mismos han matado. Es el movimiento *eat-what-you-kill*, que ha alcanzado cierta visibilidad en Estados Unidos, país cuya superficie boscosa, por lo demás, posibilita una práctica vinculada lateralmente a las formas de vida de los pioneros y los indios americanos. Kate Murphy, en una pieza aparecida en *The New York Times*, razona que este tipo de movimientos constituyen una suerte de religión *Ersatz* que no puede ser refutada por la incertidumbre científica que rodea la vida interior del animal:

Comer es una ortodoxia que puede practicarse tres veces al día. Y debido a que no hay pruebas científicas concluyentes de que los animales experimenten emociones [algo distinto a *sentir* placer y dolor] del modo en que lo hacemos nosotros, ni hay pruebas irrefutables de que algunas dietas sean mejores que otras, tenemos la libertad de emplear nuestros sentimientos,

deseos y experiencias individuales para dar forma a nuestro *ethos* alimenticio sin miedo de que nuestras creencias sean desafiadas.

Sucede que no podemos desdeñar tan fácilmente el *deseo* humano de ingerir carne animal ni ignorar el *placer* físico que experimentamos con ello. Es verdad que no todos lo experimentan y que justamente por eso hay vegetarianos, pero éstos son una clara minoría; una que, además, padece una alta tasa de abandono: el carnívoro es un reincidente habitual. Es decir, que nos asomamos a la posibilidad de que los vegetarianos *tengan razón*, pero sus razones apenas logren *alterar* nuestro comportamiento. Y esto incluye tanto a quienes siguen comiendo carne sin interesarse por el debate filosófico como a quienes llegan a aceptar que la razón –sólo la razón– está del lado vegetariano. Es, digamos, un instinto que no logramos neutralizar; en gran medida, porque no *queremos* hacerlo: razón suficiente para desdeñar los argumentos en contra. No podemos defender moralmente el consumo de carne, pero seguimos comiéndola: la convicción racional no se ve aquí ratificada visceralmente.

Parece, pues, que hay asuntos en los que una concepción purista de la autonomía moral, como aquel rasgo que nos separa definitivamente de los animales, no acaba de ser suficiente. Y el consumo de carne animal es uno de ellos: su ingesta hace despertar en nosotros amaneceres atávicos que dificultan –aunque no imposibilitan– la adopción de una decisión moral sobre la base de una argumentación racional. Si también somos animales, es un hecho que aquí se manifiesta sin ambages.

Podría sugerirse que ese poderoso instinto debería ser razón suficiente para descartar que haya aquí problema moral alguno. ¿No se matan los animales entre sí? ¿No sentimos la necesidad de comérmolos? ¡Asunto resuelto! Pero son muchos los instintos que tratamos, más o menos exitosamente, de someter a control; sin ir más lejos, todos aquellos que implican la satisfacción de necesidades corporales u orgánicas. Es verdad que someter a control no significa hacer desaparecer: no dejamos de experimentar deseo sexual ni deseo de venganza, por citar dos instintos de diferente carácter, por el hecho de que sepamos reprimirlos cuando así corresponde. Nuestra autonomía es entonces una autonomía *constreñida*, que se practica en relación con decisiones particulares en contextos concretos. Y parece que nuestra dieta –en sus aspectos más básicos– es una materia de limitada permeabilidad moral.

Dicho esto, no podemos hacer lo que queramos con los animales; el consenso social al respecto parece suficiente. Por eso, Johnson sugiere que la atención al sufrimiento animal sea considerada como una virtud graduable, en lugar de como una exigencia absoluta; algo que nos permite tomar en consideración el sufrimiento animal, demandando una mejora en sus condiciones de vida (y muerte) sin por ello tener que renunciar a la carne:

¿Debemos unirnos a los vegetarianos? Me parece que sí, pero de una forma limitada, del mismo modo en que todos *deberíamos* hacer voto de pobreza y dejar de tener pensamientos impuros. Terminar con la muerte y el sufrimiento es un objetivo moral loable para aquellos de nosotros que podemos darnos el lujo de tomar decisiones. Pero sostener que es incorrecto e inmoral comer carne es demasiado absolutista. Incluso el Dalai Lama, que afirma que el vegetarianismo es preferible, come carne dos veces a la semana.

De manera que, después de todo, sí es posible comer carne y pedir la abolición de las corridas de toros. Hay que tener en cuenta, además, la diferencia de *propósito*: no es lo mismo matar animales para comerlos que hacerlo para satisfacer una demanda simbólica. Máxime cuando esa muerte es el estadio final de una ceremonia que consiste en infligir daño por distintos medios –picador, banderillas– a un animal inocente. Es aquí donde hay que introducir una dimensión adicional, que es el papel del Estado en la promoción o autorización de la práctica del toreo y otras tradiciones relacionadas con las reses. El Estado no puede desentenderse del contenido moral de las actividades sociales; de hecho, no lo hace. Y en ese sentido, la muerte de un ser vivo –dato éste de la mayor relevancia– en el curso de un espectáculo público no parece la más razonable de las actividades. Hace décadas, podría parecerlo; pero los tiempos cambian.

Para quien piense que esta postura es antiliberal, habrá que recordar que el liberalismo no se identifica con el uso indiscriminado de la libertad. Judith Shklar ha sostenido que la crueldad es el peor rasgo de los seres humanos y aquel que un liberal debe combatir con más ahínco⁶. Es verdad que hay muchas concepciones del liberalismo y Shklar no está pensando en la crueldad entre especies, pero no se ven razones de peso que impidan cruzar esa frontera y considerar moralmente –con las debidas restricciones– el bienestar de las «especies compañeras», por usar la expresión de Donna Haraway⁷. En *Zoópolis*, los filósofos Sue Donaldson y Will Kymlicka van mucho más lejos, atribuyendo el estatuto de *ciudadanos* a los animales domésticos y otros tipos de reconocimiento, según la cercanía de su coexistencia, a las demás especies. Su argumento es que la mera capacidad de *sentir* –placer y dolor– es razón suficiente para ello, probado que no negamos sus derechos a bebés y enfermos terminales:

El propio intento de establecer una distinción tajante entre el estatuto de persona [*personhood*] y la posesión de identidad [*selfhood*] no se sostiene conceptualmente. Equivale al trazado de una línea clara en lo que sólo es un continuo, o más bien una serie de continuos a lo largo de los cuales se mueven los individuos en diferentes etapas de sus vidas⁸.

Porque la identidad personal humana autoconsciente tarda en alcanzarse, igual que puede llegar a perderse antes del fin de nuestras vidas, sin que por ello privemos de sus derechos a bebés o enfermos terminales. Más aún, autores como Brian Massumi están explorando la posibilidad, apuntada por la etología, de que algunos animales posean algo parecido a una «personalidad», señalando que el hecho mismo de que esos animales *jueguen* entre sí debería darnos que pensar⁹. Si Heidegger advirtió sobre las limitaciones que padecemos a la hora de interpretar la interioridad animal¹⁰, hecho que se ha apuntado ya más arriba, no estaría de más prepararnos para futuras sorpresas en ese terreno. Sorpresas, digamos, poco *convenientes* para nuestra actual forma de organización social.

No en vano, semejante salto en el reconocimiento de otras especies pondría en riesgo el éxito de la especie humana, edificado hasta ahora sobre la explotación –o cuando menos el dominio– del mundo natural. Por eso dice Fernando Savater que los cambios en la sensibilidad social hacia este último no nos *mejoran* moralmente, sino que simplemente desplazan el conflicto con la naturaleza a otros terrenos¹¹. En gran medida, así es. Pero la historia de la humanidad, ocasionales espirales de

barbarie aparte, se ha caracterizado por un progresivo refinamiento civilizatorio que, entre otras cosas, ha disminuido dramáticamente la tolerancia hacia las exhibiciones públicas de crueldad. No se ve por qué las corridas de toros han de ser una excepción a esa regla general, por razones que atañen tanto al sufrimiento del animal como a la autoimagen de la comunidad humana que ha venido solazándose estéticamente en ese sufrimiento. Y tanto mejor si, mientras tanto, podemos mejorar las condiciones de vida de aquellos animales que irremediablemente vamos a comernos, explorando de paso las posibilidades biotecnológicas que nos permitan –algún día– desactivar, siquiera parcialmente, ese conflicto.

-
- ¹. Matthew Scully, *Dominion. The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, Nueva York, Saint Martin Press, 2003, p. 2.
 - ². Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 62.
 - ³. Jonathan Safran Foer, *Eating Animals*, Londres, Hamish Hamilton, 2009, p. 9.
 - ⁴. Colin Spencer, *The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism*, New Hampshire, University Press of New England, 1995.
 - ⁵. Vladimir Sorokin, *Ice Trilogy*, Nueva York, The New York Review of Books, 2011.
 - ⁶. Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Belknap Press, 1985.
 - ⁷. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.
 - ⁸. Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, p. 26.
 - ⁹. Brian Massumi, *What Animals Teach Us about Politics*, Durham y Londres, Duke University Press, 2014.
 - ¹⁰. Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, trad. ing. de William McNeill y Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 194.
 - ¹¹. Fernando Savater, *Tauroética*, Madrid, Turpial, 2010, p. 56.