Los padres olvidados (I)

Posted on 20 de octubre de 2014 by Manuel Arias Maldonado

Si para algo sirven las crisis, ya sean públicas o privadas, es para conocernos mejor. A nosotros mismos, pero también a los demás. Al situarnos frente a elecciones trágicas, las crisis nos retratan, sacando a la luz aquellas disposiciones íntimas que la normalidad cotidiana mantiene latentes. ¡Abajo las máscaras!

Así ha sucedido con el único caso de contagio del ébola en España, que además ha incluido un pequeño curso de gestión comparada del riesgo, al coincidir con una infección de similares características en Dallas. Esta semejanza ha incluido la presencia de un perro en casa de las dos enfermeras contagiadas, ante la que las autoridades sanitarias han reaccionado de manera diferente: aquí se ha sacrificado, allí se ha puesto en cuarentena. Pero aún más interesante ha sido comprobar la reacción pública ante la ejecución de Excálibur, el perro de la auxiliar Teresa Romero: sin la más mínima noción de epidemiología, un sinnúmero de ciudadanos manifestaron sonoramente su oposición al sacrificio, movilizándose incluso para tal fin, ante la indignada incomprensión de otro sinnúmero de ciudadanos, igualmente carentes de conocimiento epidemiológico. «¡Es un perro!», gritaban unos. «¡Sólo es un perro!», replicaban otros. Y ese diálogo de sordos expresaba, en el vórtice de las primeras horas de la crisis, una profunda discrepancia acerca de nuestra relación con los animales.

Hay que apresurarse a matizar que hablamos de los animales, no del mundo natural en su conjunto; porque tan natural es el virus del ébola como el perro sacrificado. Pero tampoco hablamos de todos los animales: poco rechazo social habría provocado el exterminio de una colonia de roedores. No, se trata de un perro, animal doméstico por excelencia, lo que significa domesticado por el ser humano para el cumplimiento de fines diversos –desde el trabajo forzado a la protección o la compañía– y dependiente de ese mismo ser humano para subsistir. Más ampliamente, el perro se encuadra dentro de los llamados *animales carismáticos*, aquellos que han sido socialmente abrazados como favoritos: el pingüino, el koala, el oso panda.

También, por supuesto, el gato. Acaso por ser un animal doméstico cuya apariencia de domestización es menor que la del perro, conservando así un resto de misterio e independencia a pesar de moverse entre nosotros, el gato es un animal invocado a menudo por pensadores de distinta índole para –valga la ambigüedad– *personificar* la cuestión animal. Ya en 1576, en su *Apología de Raymond Sebond*, Michel de Montaigne se hace una pregunta

sorprendente: «Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si no me utiliza ella para pasar el rato más que yo a ella?»Michel de Montaigne, *Ensayos*, II, trad. de María Dolores Picazo, Madrid, Cátedra, 1993, p. 150.. Significativamente, esta inversión de la perspectiva está igualmente presente en el pensamiento aforístico de Elías Canetti: «Cuando observas detenidamente a un animal, sientes como si un ser humano estuviera sentado en su interior, riéndose de ti»Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Fráncfort, Fischer, 1998.. Pero, ¿riéndose de qué? De la arrogancia humana, hay que suponer: de nuestro sentimiento de superioridad. Eso que los filósofos denominan antropocentrismo o especieísmo.

Sin embargo, ese sentimiento de superioridad no deja de reflejar una superioridad *de facto*, impuesta a lo largo de la historia a través de nuestro creciente dominio del mundo natural y de la subordinación de las distintas especies animales a los intereses de nuestra especie. Precisamente en esta intersección se situaba el filósofo francés Jacques Derrida cuando, en una de sus últimas obras, publicada póstumamente, reflexiona sobre la relación que mantiene con su gato y rechaza abiertamente incluirlo dentro de una *categoría*, por entender que esa abstracción es la que absuelve la crueldad humana con los animales:

> el gato del que hablo es un gato real, verdaderamente, *un gatito*. No es la *figura* de un gato. No entra silenciosamente al dormitorio como una alegoría de todos los gatos del mundo, el felino que atraviesa nuestros mitos y religiones, nuestra literatura y nuestras fábulas […]. Nada puede arrebatarme la certeza de que tenemos delante una existencia que rehúsa ser conceptualizadaJacques Derrida, *The Animal That Therefore I am*, trad. ing. de David Wills, Nueva York, Fordham University Press, 2008, p. 6..

La intención de Derrida es atacar una de las grandes narrativas occidentales: la idea de naturaleza como totalidad. Desde su punto de vista, el relato abstracto sobre la naturaleza oscurecería la pluralidad tangible que la constituye. Es decir, el conjunto de seres vivos y procesos orgánicos que la «máquina antropológica del humanismo», que dice Giorgio Agamben, se ha esforzado por presentar como radicalmente *separados* del ser humano, a fin de legitimar su dominio sobre ellos. Sea cual sea nuestra posición moral al respecto, pocas dudas pueden caber de que este dominio –sea intencional o no– se ha cobrado innumerables víctimas en el reino animal. Para un genuino amante de la naturaleza, la historia humana es un genocidio o, más exactamente, un *ecocidio*. El silencio de los animales que denuncia John Gray sería más bien nuestra voluntaria sordera: ellos gritan, pero no los oímosJohn Gray, *The Silence of Animals. On Progress and Other Modern Myths*, Londres, Penguin, 2014..

Es en este punto donde hay que hacer un esfuerzo y sobreponerse a la tentación del trazo grueso, para estudiar el asunto con la debida atención a los matices. Porque sería absurdo

pensar que quien aduce que Excálibur *sólo es un perro* es indiferente a cualquier forma de sufrimiento animal; tanto como sostener que quienes subrayan que *es un perro* con la finalidad de salvarlo estarían asimismo dispuestos a defender una política de no agresión con *todos* los animales del planeta. Del mismo modo, aunque el dominio humano sobre su entorno está lejos de ser un capricho, respondiendo más bien a una implacable lógica de especie, no está escrito en ningún sitio que ese dominio no pueda *refinarse* si, siendo posible, se considera también deseable hacerlo.

En todo caso, la revolución darwinista, cuya plena asunción cultural acaso no se haya producido todavía, dejó bien claro que cualquier intento por diferenciarnos *ontológicamente* del resto de la naturaleza, en particular de los animales, carece de fundamento. Mary Midgley lo expresa con brutal claridad: «No somos como animales: *somos* animales»Mary Midgley, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Londres, Routledge, 1995, p. xxxiii.. Lo que significa que éstos son, por tomar la expresión de Alberto Savinio, nuestros padres olvidadosAlberto Savinio, *Nueva Enciclopedia*, trad. de Jesús Pardo, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 42.. Hablar de Naturaleza con mayúsculas y en sentido amplio, indiferenciado, puede así oscurecer ese parentesco común y cegarnos a las particularidades individuales del mundo animal. ¡Miramos a un perro, pero vemos la especie! Sobre todo, si no es nuestro.

Sucede que la separación entre el hombre y los animales es real, no imaginaria. Y éste es el problema al que se enfrenta todo programa fuerte de crítica del antropocentrismo. No es una separación ontológica, como pensábamos antes del darwinismo, sino histórica: un producto del singular proceso de adaptación del ser humano a su entorno, facilitado por el carácter abierto de nuestra naturaleza, que permanece –desde el nacimiento– más indeterminada que la del resto de especies.

Esa relativa indeterminación de la naturaleza humana queda clara allí donde fracasa el proceso de humanización, esto es, cuando el sujeto recién nacido no se ve sometido a la *influencia* que nos hace humanos. Y el caso de los niños-lobo, perdidos o abandonados en el bosque desde su nacimiento, ilustra ejemplarmente este rasgo. Pero no solamente, como pudiera pensarse, *negativamente*, en la medida en que el niño así extraviado no logra convertirse en un ser humano, sino también *positivamente*, ya que, aun siendo seres humanos fallidos, no dejan de convertirse en exitosos seres vivos.

En su extraordinaria glosa del caso de Victor de l’Aveyron, un niño salvaje hallado en los bosques de Francia en 1797, Sánchez Ferlosio ha sugerido que la situación en que estos niños son hallados no debe interpretarse sólo como el resultado de una *ausencia* de educación humana, sino también como el efecto de la *presencia* positiva de una educación diferente que es, igualmente, una diferente condición *adquirida*, que constituye así un

compromiso biológico tan radical y profundo como el humano. No hay en el niño salvaje una falta de aprendizaje, sino un aprendizaje cierto, que conduce a la eficacia en el funcionamiento de unas capacidades que le permiten sobrevivir en un entorno dado. Así que la indeterminación del ser humano se determina, en este caso, fuera de la comunidad humana. ¿Es esto un monstruo? Ferlosio es claro:

> Monstruos lo son todos los seres de la zoología, empezando por la ameba y acabando por el hombre; la decisión de establecer un límite ontológico allí donde la fortuna ha permitido a los epónimos superar la contingencia y hacerse padres de un pueblo fuerte y numeroso obedece a un criterio contingente y, por lo tanto, no justifica un límite ontológicoJean Itard, *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*, trad. y comentarios de Rafael Sánchez Ferlosio, Madrid, Alianza, 1990, p. 188..

De modo que sí, somos *diferentes*, porque *nos hemos hecho* diferentes. Verdaderamente, eso no quiere decir que seamos *mejores*, aunque hayamos llegado a creerlo: distinción no es siempre jerarquía. Pero la diferencia sobrevenida entre el ser humano y los demás animales es lo bastante significativa como para contradecir parcialmente la afirmación de Midgley y sostener que, en aspectos decisivos, hemos dejado de ser animales, o lo somos de una manera tan singular que tiene sentido que no nos comprendamos primariamente como tales. Por eso dice Peter Sloterdijk que los seres humanos pueden describirse como aquellas criaturas que han fracasado como animalesPeter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Fráncfort, Suhrkamp, 1999, p. 34.. ¡Nos hemos desbordado! Y son esos rasgos específicamente humanos –conciencia, lenguaje, cultura– los que refuerzan históricamente su separación del resto de la naturaleza, porque no es sino mediante esos rasgos que podemos explicar el éxito de la agresiva adaptación humana al entorno, que incluye la transformación de éste, reajustado así a las necesidades de la especie humana.

Fue Martin Heidegger quien opuso célebremente la *pobreza de mundo* del animal a la *riqueza de mundo* del ser humano, siendo la naturaleza inorgánica, a su vez, *carente de mundo*. Porque los seres humanos, aduce el pensador alemán, crean su propio mundo, extendiendo el alcance de sus relaciones con otros seres y objetos, mientras los animales carecen de este grado de penetración. Su mundo perceptivo es notablemente más reducido que el nuestro. Heidegger también niega que esto implique superioridad alguna:

> Cada animal y cada especie es perfecta como tal y tan completa como cualquier otra […] hablar de pobreza de mundo y de formación de mundo no debe tomarse como una evaluación jerárquicaManejo en este caso la edición anglosajona: Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphyisics. World, Finitude, Solitude*, trad. ing. de William McNeill y Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 194..

Su matización parece sugerir que la pobreza de mundo del animal sólo debería definirse en relación con los seres humanos, sin prejuzgar el carácter de la relación que el animal establece con su entorno. En fin de cuentas, advierte Heidegger, no podemos transportarnos al interior del animal, de forma que nuestros juicios sobre su vida interior son meramente tentativos, emitidos desde *nuestro* punto de vista y utilizando *nuestros* recursos cognitivos. El animal es un ser privado.

Y Excálibur también. Sus espontáneos portavoces exponen la idea que una parte de la sociedad tiene sobre el bienestar de los animales, no la idea de los propios animales sobre *su* bienestar. Estos, para ser precisos, no tienen ninguna y, si la tienen, esa idea permanece inalcanzable para nosotros. Ahora bien, ¿significa eso que los animales no tienen bienestar? Es fácil discernir que sí lo tienen, aunque no tengan conciencia de ello; también que la discusión al respecto, exclusivamente humana, tiene consecuencias directas sobre ellos. Después de todo, la excepcionalidad humana no lleva adosada un catálogo de normas morales sobre el tratamiento debido a los animales: por cada cien cazadores, hay un franciscano.

Pero, ¿cómo determinar cuál es la forma correcta de tratar a los animales? ¿Tienen razón los animalistas o sus críticos? ¿Sobre qué base puede justificarse la idoneidad de proteger a Excálibur, en vez de sacrificarlo? Y sentado un principio de aplicación general, concebido para casos menos dramáticos en los que no hay un conflicto potencial tan claro entre el bienestar animal y el bienestar humano, ¿hasta dónde puede llegarse en la aplicación práctica del mismo? Máxime cuando *hacer justicia* a los animales podría implicar una notable disminución de los *lujos* humanos.

Sobre eso, en términos acaso chocantes, hablaremos ya la semana que viene.