Utopía vegana

Posted on 3 de julio de 2018 by Manuel Arias Maldonado

Apenas quedan unos días para los sanfermines, oficioso comienzo de la temporada estival de empleo popular-recreativo de los toros. El nuevo ministro de Cultura, José Guirao, se ha manifestado públicamente en contra de su variante catalana: unos *correbous* a los que considera tan reprobables como las corridas tradicionales. Precisamente, se ha afeado la presunta incoherencia que supone tener a un antitaurino al frente del ministerio que decide sobre la llamada «fiesta nacional». Sin embargo, las críticas que acompañaron su nombramiento se centraron en unas declaraciones que el ministro realizara en la presentación de *Capital Animal*, una plataforma dirigida a la defensa de los derechos de los animales. Dijo allí Guirao que los animales deben ser considerados «iguales en todo» al ser humano, lo que significa, entre otras cosas, iguales «en inteligencia, sensibilidad y derecho a la vida». Para que ese fin se haga realidad, el ministro ha defendido un cambio antropológico que conduzca a la humanidad a replantearse el modo en que se relaciona con el resto de especies.

Desde luego, las críticas recibidas por Guirao responden en gran medida al juego partidista, que se rige, en fin de cuentas, por el mandato supremo de hincar el diente allí donde el rival ofrezca alguna debilidad susceptible de ser explotada en una esfera pública convertida en ludódromo político. Pero el tenor de las mismas nos dice algo acerca del estado de opinión sobre la cuestión animal. La reacción mayoritaria ante esas declaraciones tiene dos componentes: de un lado, la chanza agresiva que toma por un loco a quien sitúa en pie de igualdad a humanos y animales; de otro, la exhibición desafiante de una superioridad que no tiene tiempo para sutilezas argumentativas. Tal como se ha sugerido en este blog en varias ocasiones, se aplica por defecto la concepción «naturalizada» de las relaciones humano-animales que rige desde hace milenios: aquella que entiende que los animales existen *para* satisfacer las necesidades humanas. En otras palabras, el viejo argumento del designio que justifica ?sin que apenas reparemos en ello? que un caballo pase horas bajo el sol veraniego hasta que un turista decida dar un paseo o un pájaro viva su existencia en una jaula para solaz de sus propietarios.

Bajo ese régimen de percepción, la igualación que hace el ministro suena ridícula. Pero no es el único régimen de percepción posible. En realidad, dos de las tres proposiciones de Guirao son más que razonables, siempre y cuando no incurramos en el error de medir la inteligencia y sensibilidad animales a *partir de* la inteligencia y sensibilidad humanas. ¿Por qué habríamos de hacerlo? Esa comparación es tan absurda como innecesaria: cada especie tiene su modo

de ser y, como nos enseñara ya Jakob Johann von Uexküll, su modo de relacionarse con el mundo. Los animales son, como ha sugerido Frans de Waal, inteligentes para hacer lo que ellos ?y no nosotros? tienen que hacer; comparar su inteligencia con la humana es, en sentido estricto, improcedente. De modo que reírse de un faisán porque no sabe hacer raíces cuadradas sólo demostraría la estupidez del bromista. Y lo mismo, *mutatis mutandis*, puede decirse de su sensibilidad. Más problemático resulta, desde luego, sostener que el «derecho a la vida» de animales y seres humanos es idéntico. Esa afirmación correspondería a la posición de un abolicionista, esto es, alguien que desearía acabar con *toda* forma de explotación animal. Es sabido que Peter Singer, en su emblemático *Liberación animal*, sostiene que la razón por la cual hemos de acabar con el llamado «especieísmo» es la misma que Jeremy Bentham puso sobre la mesa en su célebre exhortación decimonónica: el sufrimiento. Si los animales sufren, debemos sentirnos concernidos. ¡Sobre todo, si sufren por nuestra causa! Dicho de otra manera: si el sufrimiento importa, no importa que quien sufra sea un animal. Dado que Singer defiende un enfoque utilitarista, el objetivo habrá de ser el menor sufrimiento del mayor número. En la práctica, esto supondría adoptar el veganismo como forma de vida, con arreglo a un razonamiento que el abolicionista Gary Francione expone así:

> En una sociedad saturada de explotacio?n animal, es extremadamente difi?cil –quiza?s imposible– no ser al menos indirectamente co?mplice de esta explotacio?n como consumidores. Pero, sin embargo, podemos estar seguros de que, si no somos veganos, somos ciertamente explotadores.

Si dejamos por el momento a un lado la pregunta acerca de la *razonabilidad* de este objetivo, en sí mismo síntesis de una teoría de la justicia (animal), está claro que las reacciones a las frases del ministro muestran que su *viabilidad* es muy escasa, al menos de momento. De ahí que el realismo imponga una aproximación gradualista. La variable decisiva es el número de ciudadanos que son o están dispuestos a ser veganos y favorecerían, en consecuencia, un cambio legal orientado a acabar con la explotación en un mundo donde cincuenta y seis mil millones de animales son sacrificados anualmente: una escala verdaderamente industrial. Favorecer el gradualismo ?¡como si hubiera alguna alternativa!? significa promover el veganismo y hacer visibles los argumentos abolicionistas. Pero la debilidad del enfoque salta a la vista: depender de la transformación individual de miles de millones de individuos que hoy participan de eso que Melanie Joy ha llamado «la ideología del carnismo» resulta poco alentador para quienes desearían evitar a los animales todo sufrimiento. Descontando, hay que suponer, aquel que unos animales infligen a otros: la cadena trófica no es precisamente una tertulia.

Para iluminar el problema del cambio individual de conciencia, que producirá resultados

cuando sean millones las conciencias transformadas y sólo cuando se produzca esa conversión masiva, resulta de gran utilidad un brillante artículo publicado recientemente por el semiólogo italiano Massimo Leone. En «Food, Meaning, and the Law: Confessions of a Vegan Semiotician», que ha aparecido en la *International Journal of Semiotics & Law*, Leone no sólo aplica al veganismo su conocimiento como especialista en conversiones religiosas, sino que, más insólitamente, se lo aplica a sí mismo. Vale decir: a la conversión al veganismo por él mismo experimentada.

Leone utiliza la imagen del salami empaquetado en la nevera como símbolo de su transformación personal: un día dejó de ver «comida» y empezó a ver los restos procesados de un cadáver. Porque ese salami no es un objeto: también es un signo. Y un signo tan interiorizado que hemos dejado de preguntarnos por él, de manera que nada es extraordinario en el hecho de que ingerimos parte de un animal muerto. Este «hábito semiótico» produce la hipóstasis mediante la cual la comida *real* es reemplazada a nuestros ojos por la comida *en abstracto*. Por eso, dice Leone, es tan importante *tomar conciencia* del signo. Ya que el hambre no nos empuja hacia un tipo particular de comida, sino a comer *algo* cuya especificación trasciende el instinto biológico ?al menos en condiciones sociales ordinarias? para verse condicionado por los contextos históricos y socioculturales correspondientes. De hecho, la comida puede verse «resignificada» por razones que nada tienen que ver con el veganismo: podemos dejar de comer salami porque contiene un nivel elevado de colesterol.

Su argumento es que la mayoría de nosotros se inscribe dentro de una «comunidad distraída» de consumidores, un colectivo cuyos rasgos dominantes confirmamos implícitamente con cada almuerzo. Es una circunstancia de la que Leone sólo toma conciencia *después* de adscribirse a una nueva comunidad, en este caso la vegana. Se le presenta entonces la condición oculta que posibilita la existencia de esa comunidad mayoritaria, que es el sufrimiento de los animales sacrificados para nuestro consumo. No es tampoco un secreto:

> Mi hipótesis es que la mayoría de los consumidores de cadáveres animales reprime esa conciencia. […] Quienes comen animales entienden que su comida es producida por medio del terrible sufrimiento de otros seres animales, pero prefieren no corregir sus ideas, sentimientos y prácticas en función de ese hecho.

Para que ese cambio se produzca, al igual que sucede en la conversión religiosa, es necesario que pase algo más; que se alcancen mecanismos más profundos de la psique. Leone no alcanza a explicar de qué manera se opera *exactamente* esa transformación. Pero lo intenta:

> Creo que me hice vegano como reacción a un período de mi vida particularmente doloroso, cuyo carácter concreto sería embarazoso e inapropiado revelar y discutir aquí. Un agudo dolor en mi interior me hizo cada vez más consciente del agudo dolor fuera de mí: el de otros seres humanos, otros seres vivos, e incluso el «dolor de las cosas», o «lacrimae rerum», como diría Virgilio. Hacerme vegano fue el resultado natural de este repentino aumento de mi nivel de compasión, pero también una manera de redefinir mi propio dolor, de enmarcarlo en el interior de una red de seres afligidos más grande y abarcadora, y, por tanto, sanadora.

Leone subraya que hay muchas formas distintas de llegar al mismo sitio. Recordemos, por ejemplo, el gato de Jacques Derrida, cuya observación cotidiana permitió al filósofo francés aprehender la particularidad de un ser y reconocerlo como tal al margen de la categoría abstracta de «animal». Pero la conversión misma tiene algo de inefable y una de las analogías que emplea Leone puede ayudar a comprenderlo: se convirtió en alguien incapaz de ingerir animales igual que cualquiera puede pasar a experimentar rechazo ante el cuerpo de la persona amada y, antes, deseada. A partir de un momento «misterioso e indeterminado», una versión divergente de su yo se hizo presente, rompiendo la continuidad con su versión anterior. A partir de ese momento, la realidad empezó a tener otro aspecto y el vegano sobrevenido empezó a preocuparse por asuntos que antes no le concernían, como los ingredientes de los productos a la venta en el supermercado, así como a desarrollar una suerte de «percepción ampliada» hacia el sufrimiento infligido a los animales, descubriendo por el camino ?por ejemplo? que la producción industrial de miel tiene también sus violencias. Su criterio de consumo cambia por completo: «Ni el sabor, el origen, la autenticidad, la salud o la religión, sino el imperativo moral de evitar a toda costa el sufrimiento de otros animales».

Este vegano converso no quiere obligar a los demás a seguir su ejemplo, aunque sí desea un cambio en las mentalidades que permita el correspondiente cambio legal. Pero le sorprende, nos cuenta, la agresividad de los demás al saber de su transformación: las bromas, la hostilidad, el rechazo. Así solía sentirse él antes de convertirse:

> Me irritaban los veganos porque me parecían la viva encarnación de una forma de alimentación que yo sabía era la «moralmente apropiada», una que yo, sin embargo, era incapaz de adoptar. Me irritaban porque eran testigos involuntarios e implícitos de mi debilidad moral.

Su símil es el malestar que debían sentir los propietarios de esclavos ante los críticos de la esclavitud: el malestar de quien sabe que carece de razón moral, pero actúa en defensa de sus desnudos intereses. Naturalmente, el Leone que emite este juicio es el Leone convertido

al veganismo. Y aunque me parece que su interpretación es correcta a grandes rasgos, quizá no valdría para todos los consumidores de carne, sino, siguiendo su propio razonamiento, tan solo para aquellos capaces de realizar un movimiento reflexivo que «desnaturalice», aunque sea por un momento, sus hábitos alimenticios; quien, en fin, ha tomado distancia reflexiva y, habiendo decidido que el sufrimiento animal es moralmente incorrecto, no hace nada para cambiar su dieta. Por el contrario, muchos consumidores de carne no parecen «ver» el sufrimiento animal: el animal existe *para* el hombre y su manifiesta *inferioridad* justifica su uso como medio para nuestros fines. Es el caso de quienes, desde el salón de su casa, nos informan de que el mundo es un lugar violento por naturaleza.

Para Leone, en línea con Singer y muchos otros defensores de los derechos o el bienestar animal, el dolor constituye el argumento decisivo. Y ese dolor es el que, a su juicio, impide que apliquemos a este asunto la lógica nietzscheana según la cual no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Es el sufrimiento físico el que nos grita que nuestras interpretaciones, al menos algunas de ellas, son incorrectas. Desde ese punto de vista, comer otros animales es un hábito semiótico inapropiado, porque la existencia de ese signo conlleva el sufrimiento de seres «cuyo dolor podemos fácilmente imaginar, y con el que podemos empatizar, pero que también podemos elegir ignorar». Una conversión vegana implica, ante todo, para Leone, el reconocimiento de que la vida no es nuestra.

Pero nuestro autor desea que el sistema legal prohíba la muerte y el consumo de animales, así como que regule la producción de aquellos alimentos ?los huevos, la leche? que no comportan su muerte. Y, sin embargo, sabe que ese deseo proviene de una decisión ética que, aunque pueda sostenerse mediante argumentos racionales, proviene en última instancia de una elección personal. También señala que, a la hora de hacer proselitismo, es preferible que el veganismo subraye los placeres ligados a la restricción dietaria ?o las posibilidades que ésta encierra?, en lugar de afear su costumbre a los consumidores de carne. No es que deban ocultarse las crudas realidades de la industria alimentaria; simplemente es escéptico respecto de sus potencialidades transformadoras. En otras palabras: «No sueño con un mundo que frustre los deseos de los carnívoros, sino un mundo donde esos deseos ya no existan». Mientras tanto, un «vegano liberal» como él acepta que en una sociedad democrática la ley establece la línea que separa las conductas aceptables de las inaceptables. Ahora bien, también entiende que existe una diferencia moral entre carnívoros y veganos: los primeros persiguen el beneficio individual de consumir carne, los segundos tratan de beneficiar a los animales y no beneficiarse a sí mismos. No serían, pues, minorías equivalentes; por más que los veganos puedan ser «protegidos» en nuestra sociedad carnívora, los nostálgicos de la carne en una futura sociedad vegana sólo podrían disfrutar de su preferencia si convencen a la mayoría.

Según hemos visto, Leone habla de manera explícita de una «utopía vegana», si bien conserva la esperanza de que esa utopía se haga realidad algún día. Si es el caso, será gracias a un cambio de mentalidades que presenta un carácter paradójico: habrá de ser gradual en el plano colectivo, pero súbito en el plano individual. Pensemos que el número de veganos ha pasado en Alemania, por ejemplo, de menos del 1% al 10% en treinta años; es un ritmo apreciable, pero que difícilmente permite albergar esperanzas de que la utopía vegana, o algo parecido a ella, puede materializarse a corto o medio plazo. De ahí que en alguna ocasión yo haya expresado mis dudas de que la conversión moral sea el instrumento adecuado para procurar una disminución del sufrimiento animal. Es cierto, sin embargo, que no hay muchos otros.

Sucede que la posición abolicionista, que puede también describirse como igualitarismo de especie, presenta sus problemas. Ha sido el teórico político Robert Garner quien con más lucidez ha acertado a explicarlos. La clave estaría en la distinción entre teorías *ideales* y *no ideales* de justicia. Una teoría ideal de justicia, equivalente a eso que John Rawls llama «una utopía realista», toma los seres humanos tal como *son* y las leyes tal como *podrían* ser. Es decir, distingue entre los rasgos inalterables de la condición humana y los hechos contingentes de sociedades concretas y sus habitantes. Será utópica la teoría de la justicia que aspire a cambiar los primeros, mientras que será ideal la que se enfrente a los segundos. Por el contrario, una teoría no ideal es aquella ?nos dice asimismo Rawls? que se plantea cómo podría alcanzarse el objetivo en cuestión. Pero una versión *fuerte* de la teoría no ideal va algo más lejos: nos dice que una filosofía política que no tenga en cuenta el mundo real sobre el que quiere influir es una *mala* teoría. Es, pues, normativamente defectuosa.

La conclusión de Garner es que el abolicionismo animal debería ser rechazado como teoría *ideal* de justicia. Primero, porque es una mala teoría ética. Lo es en la medida en que no tiene lo bastante en cuenta la significación moral de los intereses asociados con las personas ni el hecho crucial de que las personas tienen un mayor interés en la vida y la libertad que los animales. En otras palabras, no refuta la idea de que existen diferencias sustanciales y moralmente relevantes entre humanos y animales, unas diferencias que se sustancian en el mayor nivel de complejidad de los primeros. En segundo lugar, es más utópica que ideal: exige demasiado de los seres humanos y con ello entra en contradicción con prácticas sociales fuertemente arraigadas en todas las sociedades conocidas. Por no hablar, cabría añadir, del hecho insoslayable de que jamás será posible acabar con *todo* el sufrimiento animal, habida cuenta de que los animales se infligen dolor unos a otros.

Una cuestión muy distinta, naturalmente, es que el maximalismo abolicionista pueda servir como base para la presentación de demandas de orden reformista. Y, desde luego, nada impide que abolicionistas o veganos traten, mediante el ejemplo o el activismo, de persuadir

a los demás. Esa persuasión quizá pueda contribuir a lo que sí parece ser un objetivo razonable: un refinamiento de las relaciones humano-animales que incluya la disminución de la cantidad de animales que ingerimos y, sobre todo, minimice el sufrimiento de los que sacrificamos a diario. En una entrevista, el nuevo líder de los Verdes alemanes señalaba que quizás el encarecimiento de la carne sea inevitable si queremos moralizar nuestra relación con los animales; acaso dejar de consumir corderos lechales o paté de oca constituyan también proposiciones razonables. Estos cambios no requerirían de una improbable conversión masiva al veganismo y podrían vincularse al bienestar animal sin necesidad de usar ?al menos de momento? el lenguaje de los derechos. Bien pudiera ser, también, que ni siquiera estas modestas reformas se produzcan jamás. Pero en esto, como en casi todo, la «comunidad distraída» no es el modelo más deseable: mejor prestar atención.