

## **Apunte para la historia de nuestra visión moral de los animales**

Manuel Garrido

La imagen del hombre que inspira al pensamiento occidental moderno y contemporáneo responde, según Lovejoy, a dos patrones difícilmente confundibles: el modelo diseñado por Descartes y el diseñado por Darwin. El primero concibe al ser humano como un espíritu o sustancia pensante constitutivamente separado de las cosas del mundo material. El segundo lo describe como una rama más del árbol de la vida, que echa precisamente sus raíces en este mundo material.

El hecho de que el modelo cartesiano haya sido etiquetado por la tradición con la palabra “racionalista”, no quiere decir, por supuesto, que sea ni más ni menos racional que el darwiniano. Pero es obvio que ambos se oponen diametralmente, puesto que Descartes niega lo que Darwin afirma: que el ser humano forma parte de la naturaleza exterior. Por eso no debe sorprendernos que cada uno implique una ética distinta y una muy distinta visión y valoración moral de los animales. El irreductible dualismo establecido por Descartes entre espíritu y materia se traduce a este último respecto en su singular teoría de que los animales son, como cualquier otra cosa que pertenezca exclusivamente al mundo material, puras máquinas con las que podemos hacer cuanto nos plazca [véase más abajo, texto 18; en adelante abreviaré la referencia a los textos incluidos en la presente antología escribiendo la letra T seguida del número que precede al nombre del autor en la cabecera del pasaje correspondiente]. La teoría darwiniana de la selección natural nos demuestra, por el contrario, que el hombre guarda parentesco con los animales inferiores de los que desciende.

El actual movimiento de liberación de los animales no se equivoca al ver con los ecologistas en el modelo cartesiano la estampa cabal del hombre como “déspota de la naturaleza”, por usar el conocido símil de Passmore; y puede que no hubiera logrado prosperar sin beneficiarse del horizonte previamente abierto por el triunfo científico del modelo darwiniano. Mas al que pretendiese acometer la empresa de narrar con detalle la historia de nuestras actitudes morales con respecto a los animales inferiores este par de esquemas conceptuales no podría bastarle. Le sería menester echar mano de muchos otros criterios y parámetros ajenos a nuestra actual concepción científica del universo. En el contexto, por ejemplo, de una cultura agrícola el animal sal-

vaje está primordialmente contemplado, frente al doméstico, como alimaña a destruir, puesto que devora las reservas de alimento o el ganado. En el contexto de una cultura de caza, por el contrario, el animal salvaje es fuente principal de alimentación, y aunque ello implique la necesidad de darle muerte las tribus cazadoras suelen respetar códigos morales y religiosos que penalizan cualquier matanza inmotivada que abuse de esa fuente. El dios o la diosa, el señor o la señora de la caza —una de cuyas variantes es la Artemisa cazadora de los griegos (la Diana de los romanos)— velaba providentemente por la oportuna reencarnación del animal cazado y castigaba de manera implacable cualquier desmán cinegético. De todos es conocida la moderación con que practicaban el ejercicio de la caza los indios norteamericanos. Pero esa admirable disciplina se fue deteriorando lamentablemente en ellos ante el doble influjo del mensaje de los misioneros cristianos, quienes les enseñaban que los animales no pueden acompañarnos a la otra vida, y del negocio lucrativo de pieles al que los incitaron los mercaderes blancos. En el contexto de la civilización industrial el trabajo de las máquinas sustituye al de los animales, pero éstos pasan a tornarse en víctimas del desenfreno explotador de las fuerzas del mercado, que generan la destrucción del ambiente en que viven, cuando no su exterminio directo, y fomentan su tortura masiva en las granjas mecanizadas y en los laboratorios de investigación.

Otro factor a tener en cuenta en el trato del hombre con los animales es el contexto religioso. Si uno pasea la mirada por las grandes religiones hoy vigentes, seguramente se avendrá a reconocer que una religión que se apoya en la existencia de un Dios que se encuentra más allá del mundo y del que sólo el hombre es imagen, ha de otorgar por fuerza menos valor a los animales inferiores que una religión de signo panteísta, como el budismo, que se compeadece por igual de toda criatura viviente. El episodio de Jesucristo ante los cerdos de Gerasa [T4] y la leyenda de Buda ante el tigre de Bengala [T6] expresan plásticamente esa diferencia. Y si uno dirige retrospectivamente la vista a otras religiones importantes del pasado, no puede menos de quedarse perplejo ante el hecho de que una civilización tan desarrollada y tan refinada como la egipcia no sintiese el menor escrúpulo en divinizar a numerosas formas inferiores de vida, sin excluir a la serpiente, al cocodrilo, al escorpión o al escarabajo. Hegel interpretó este hecho negativamente, como síntoma de irracionalidad y confusión, propias de un estadio inferior en el desarrollo de la historia. Hoy cabría también interpretarlo como signo de una venturosa comprensión predarwiniana, sin ninguna clase de prejuicios “especieístas”, de la amplitud y del valor del fenómeno de la vida. En cualquier caso, y según el sagrado texto egipcio del *Libro de los muertos*, uno de los pecados de los que tenían que responder las almas de los difuntos ante el tribunal de ultratumba era el haber maltratado a algún animal.

Mas volvamos a la ya mencionada idea del hombre como déspota de la naturaleza. Su culminación es, evidentemente, el modelo cartesiano, o por

mejor decir, el modelo baconiano-cartesiano porque Francis Bacon, pese a que su empirismo tenga poco que ver con el racionalismo de Descartes, comparte con éste, sin embargo, blandiendo el lema “el conocimiento es poder”, la influencia en la visión científico-tecnológica del mundo. Este modelo ha protagonizado la primera y la segunda revolución industrial, adquiriendo mientras tanto claros visos de ideología dogmática con la ilustración y acompasando en todos estos asuntos su marcha con la del marxismo. Pero las raíces conceptuales y sentimentales de la referida idea se remontan al racionalismo clásico griego y a la religión cristiana.

El racionalismo clásico fue, en numerosos aspectos, mucho más moderado y más sensato que el moderno. Para ningún racionalista griego representó un problema serio, como lo fue para Descartes, la existencia de la naturaleza exterior. Aristóteles, arquetipo de pensador racionalista, se mostró manifiestamente interesado por el estudio de la naturaleza y de la vida en general, y por el de la vida de los animales en particular, y él fue quien definió al hombre como “*animal* racional”. Su radical naturalismo jamás lo hubiera conducido al extremo cartesiano de catalogar como máquinas a los animales irracionales. Y su grado de comprensión moral le aconsejó asimilarlos a los esclavos que la sociedad griega permitía y que él admitió también en su teoría política [T9]. Pero hablando en líneas generales, puede decirse que el pensamiento griego se cuidó tanto de exaltar la diferencia específica en la definición del animal racional que infravaloró quizá más de la cuenta la función del género próximo. Es bastante significativo, aunque no sea ése el caso de Aristóteles, que en los textos homéricos solamente una vez se utiliza la palabra “psique” con referencia a un animal irracional. Esa referencia tiene lugar cuando el fiel porquero Eumeo sacrificó un buey para celebrar el retorno de Ulises. El rapsoda nos relata escueta y vívidamente la muerte del animal diciendo que “su *psique* lo abandonó”. Sólo en los presocráticos que profesaron, como Pitágoras [T7] o Empédocles [T8], la creencia en la transmigración de las almas a través de animales irracionales y plantas, encontramos especial sensibilidad para estas criaturas. Los estoicos son la expresión más acabada de la exclusión de los animales en el ámbito de la racionalidad y la moralidad del mundo griego [T11]. Excepcionalmente, el romano Lucrecio parece cuidarse de estos seres más que su maestro Epicuro [T12]. Pero no tanto como el neoplatónico Porfirio [T13].

La otra piedra angular que está al origen de la idea del hombre como déspota de la naturaleza es la religión cristiana, o mejor la interpretación oficial de ella que ha predominado en Occidente. Es cierto que el *Génesis* contiene el mandato dirigido al hombre de dominar la tierra [T1]. Y es cierto también que, como dice Harry Frankfort, los judíos rompieron, al firmar su alianza con Yahvé, el pacto con la naturaleza característico de las antiguas religiones orientales. Pero no sería justo leer la Biblia exclusivamente como un simple programa baconiano. La vida, humana o inhumana, bien sumamente es-

caso en el desierto, no podía menos de ser más que positivamente valorada por las tribus nómadas. La primitiva versión de los mandamientos, repleta de alusiones al bienestar de los animales, la experiencia ecológica de Noé [T2] o el sueño bucólico de Isaías [T3] lo testimonian elocuentemente. El Nuevo Testamento importa un incremento de espiritualidad y, correlativamente, un decremento de vitalidad con respecto al Antiguo, que se traduce en una menor valoración de los animales no humanos, especialmente en la predicación de San Pablo [T5], influida según algunos por el pensamiento estoico. En los siglos inmediatamente subsiguientes, en parte quizá por reacción en contra del naturalismo pagano, las enseñanzas de los Padres de la Iglesia nos suministran una desconsoladora imagen de los animales como juguetes, para el bien y para el mal, del arbitrio de los seres racionales, aunque éstos sean perversos, según testimonia San Agustín [T15]. Y antes de él Orígenes [T14] llega a sesgar esta imagen hasta el extremo de anticipar con una curiosa metáfora la tesis del isomorfismo entre la moral del mercado y la moral de la jungla que tanto fascinó al darwinismo social. En este contexto resulta tanto más atractiva la actitud de Francisco de Asís.

Con la excepción del último texto (Ferrater Mora), la presente antología termina seleccionando algunas opiniones antecedentes en nuestro siglo del movimiento de liberación de los animales, al que pretende servir de introducción. Este movimiento, que cuenta ya con treinta años de existencia, parte de una urgencia fáctica, que es la necesidad de que la sociedad tome conciencia de la tortura masiva a que son sometidos los animales en el actual estado de desarrollo de nuestra civilización industrial. Pero enarbola como bandera teórica e ideológica la reivindicación de los derechos de los animales.

La urgencia denunciada es evidente. Las especies animales al borde de la extinción se cuentan por centenares, los animales torturados en laboratorios por cientos de millones y por miles de millones los torturados en granjas mecanizadas. No sólo parece conveniente sino necesario que los ciudadanos se movilicen y emprendan acciones sociales para obtener de las autoridades medidas legales que protejan satisfactoriamente la vida y el bienestar de los animales contra el desmedido abuso de grupos financieros. Entre esas acciones suele recomendarse tácticamente la promoción del vegetarianismo como medio de presión contra los poderosos grupos responsables de la industria de la carne.

No puede menos de antojársenos una paradoja que sea la ética utilitarista, la misma que ha venido sirviendo de paraguas moral a los entusiastas seguidores del capitalismo salvaje, la fuente de inspiración de Singer, el destacado líder del movimiento de liberación animal. Pero la verdad es que una de las mejores páginas que se hayan escrito jamás sobre el problema de nuestra responsabilidad moral respecto de los animales, es la nota marginal [T22] que el gran utilitarista Bentham incluyó en su obra *The Principles of Morals and Legislation*, publicada nada menos que en 1789, cuando Schopenhauer

contaba sólo un año de edad y Darwin aún no había nacido. De esta página se sigue que no es posible ningún cálculo de utilidad correcto que no implique nuestra obligación moral y legal de impedir la tortura innecesaria de los animales.

Para los que defienden una ética no utilitarista, es decir, una ética que no califique la moralidad de un acto por la utilidad de sus consecuencias sino por su valor intrínseco, este punto de vista les plantea problemas de muy difícil solución. La reivindicación de los derechos de los animales implica entre otras cosas, si se la acepta, la necesidad de revisar el concepto de comunidad moral. Tradicionalmente, el criterio de demarcación de esa comunidad residía en la doble condición de racionalidad y autonomía de comportamiento, de forma que, sin ser sinónimos, los conceptos de comunidad moral y comunidad racional venían a ser coextensivos, aunque no necesariamente exclusivos de la comunidad humana, pues muchos autores racionalistas clásicos y modernos, desde Santo Tomás hasta Kant, pensaban que el hombre comparte la sujeción a las leyes de la ética con cualquier otra criatura racional no humana (por ejemplo, los ángeles o algún otro espíritu), a la manera como hoy solemos suponer que nuestra especie comparte el conocimiento de las leyes de la matemática con cualquier civilización extraterrestre que posea inteligencia. La pretensión de los defensores de los derechos de los animales es que la línea de demarcación de la comunidad moral la defina o bien, por ejemplo, el valor inherente a la vida de un mamífero, humano o inhumano, que cuente con un año de edad, o bien, más sencillamente, la vida sin restricción de ninguna clase, de manera que la comunidad moral vendría a coincidir con la llamada “comunidad biótica”. Dos propuestas en este sentido, aunque justificadas por razones diversas, encontramos en esta antología en la ética del respeto a la vida de Schweitzer [T27] y en la solución sugerida por Ferrater [T29] al problema de los derechos de los animales.

*Apartado 118*  
*E-28660, Boadilla del Monte, Madrid*