

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

LLORENTE, RENZO

Tauroética de Fernando Savater: una aproximación crítica

Diánoia, vol. LVII, núm. 69, noviembre, 2012, pp. 171-184

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433599008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Tauroética de Fernando Savater: una aproximación crítica

RENZO LLORENTE

Saint Louis University, Madrid Campus

rllorent@slu.edu

Resumen: En *Tauroética*, Fernando Savater pretende ofrecer una refutación tanto de los argumentos que se esgrimen para condenar (moralmente) las corridas de toros como de las razones que suelen aducirse para justificar una mayor consideración moral hacia los animales. Este intento de refutación se basa en varias tesis: los seres humanos no tenemos obligaciones morales con los animales, los animales no tienen “intereses”, la argumentación antitaurina estriba en una equiparación equivocada de los animales con los seres humanos, quienes condenan las corridas sostienen una postura ética muy contradictoria y prohibir las corridas sería atentar contra la libertad personal. El presente ensayo proporciona un análisis crítico de estos argumentos con el objetivo de demostrar que son muy defectuosos.

Palabras clave: corridas de toros, derechos de los animales, intereses, libertades, obligaciones morales

Abstract: In *Tauroética* Fernando Savater aims to offer a refutation of both the arguments used to condemn bullfighting on moral grounds and the reasons that are commonly cited to justify greater moral consideration for animals. Savater's attempted refutation rests on a number of distinct claims: human beings have no moral obligations toward animals; animals do not have interests; anti-bullfighting arguments illegitimately equate animals with human beings; those who condemn bullfighting maintain a contradictory moral position; and the prohibition of bullfighting would constitute an unjust curtailment of personal freedom. This essay provides a critical analysis of these claims and demonstrates that all of them are in fact untenable.

Key words: bullfighting, animal rights, interests, liberties, moral obligations

I

Tauroética es un libro delgado, de menos de cien páginas impresas en una letra relativamente grande. A pesar de su escasa extensión y del hecho de que vaya dirigido al gran público, esta obra de Fernando Savater tiene objetivos bastante ambiciosos, ya que pretende ofrecer una refutación tanto de los argumentos que se esgrimen para condenar (moralmente) las corridas de toros como de las razones que suelen aducirse para justificar una mayor consideración moral hacia los animales no humanos. Por la importancia de estas cuestiones, por el estatus de Savater —sin duda el filósofo español con mayor proyección

en los medios de comunicación y un influyente intelectual público— y por la actualidad del debate en torno al futuro de las corridas de toros, vale la pena analizar con detenimiento los argumentos presentados en *Tauroética*, y esto es lo que me propongo hacer en las líneas que siguen. Aunque a veces no resulta fácil desentrañar los razonamientos de Savater, hay varias tesis que sí se le pueden atribuir con cierta seguridad, entre las cuales están las siguientes: a) los seres humanos no tenemos obligaciones morales con los animales no humanos; b) los animales no tienen “intereses” en el mismo sentido en que los tienen los seres humanos y, sobre todo, no los tienen en un sentido moralmente importante; c) la argumentación antitaurina estriba en una equiparación equivocada de los animales con los seres humanos; d) los que condenan las corridas desde una postura ética pasan por alto formas de maltrato mucho más graves y, en consecuencia, sostienen una postura ética muy contradictoria, y e) no deberían prohibirse las corridas porque, al fin y al cabo, la afición a este espectáculo se corresponde con una preferencia personal dentro de un ámbito en el que el Estado no puede intervenir legítimamente. Ahora bien, las argumentaciones que Savater ofrece para defender estas tesis son muy poco efectivas y, por lo tanto, *Tauroética* no consigue ni rebatir los argumentos antitaurinos ni refutar los planteamientos favorables a la consideración moral de los animales, como en seguida veremos.

II

Empecemos con las tesis relacionadas más directamente con las corridas de toros. Según Savater, “la única forma para que las comparaciones derogatorias de que se sirven los antitaurinos tengan validez es homologar a los toros con los humanos o con seres divinos, es decir modificar la consideración habitual de la *animalidad*”.¹ Savater apenas entra en más detalle al enunciar esta idea —lo cual resulta curioso si tenemos en cuenta su importancia para todo el alegato en contra de los antitaurinos—; de ahí que resulte difícil saber por qué cree que una condña válida de las corridas nos obliga a “homologar a los toros con los humanos”. Es cierto que la condña moral de las corridas más común presupone que los toros son seres sintientes y que, de esta manera, subraya, implícita o explícitamente, una similitud con los seres humanos; esto es, sin duda, lo que tiene en mente Savater al decir que “toda la argumentación de los antitaurinos [está] basada en la equivalencia

¹ F. Savater, *Tauroética*, p. 18; las cursivas son de Savater.

implícita entre las ‘torturas’ que sufren los toros y los padecimientos humanos”.² Sin embargo, si reconocer esta similitud equivale a “homologar” los toros con los seres humanos, se trata de una “homologación” trivial y —lo más importante— una homologación que casi nadie cuestiona. En efecto, el propio Savater reconoce que los animales son sintientes (“por supuesto, los animales sufren”);³ por consiguiente, admite la misma “homologación” que critica. En fin, en la medida en que los argumentos antitaurinos se fundamentan en una “homologación” de los animales con los seres humanos, la “homologación” en cuestión es trivial, indiscutible y reconocida por el propio Savater. Por eso no se entiende por qué Savater considera equivocada esta “homologación”, como sugieren tanto la frase citada como el libro en su conjunto. Tampoco se entiende por qué piensa que modificamos la “animalidad” de los toros al reconocerles una característica que de hecho poseen (y que tienen en común con los seres humanos). Una constatación objetiva de esta naturaleza en sí misma no basta para “modificar” la “animalidad” de ningún animal —ni mucho menos “humanizar [...] a las bestias”—⁴ y tampoco debería modificar nuestra percepción de su animalidad, a no ser, quizás, que esta percepción fuese errónea. ¿Acaso Savater cree que modificamos y humanizamos la naturaleza de los árboles al constatar que ellos, *como nosotros*, no pueden ni vivir ni crecer sin agua? Por otro lado, aunque la afirmación de que los toros son seres sintientes —y, repito, esto es lo que viene a ser la “homologación” que Savater censura— sí supusiera una modificación de la animalidad de los toros, parece ser una modificación que, como hemos visto, Savater acepta y, por lo tanto, no se entiende por qué la denuncia. Es posible, ciertamente, que Savater se refiera sobre todo, si no exclusivamente, a una homologación *moral* derivada de esta homologación fisiológica, pero si esto es lo que realmente está criticando, Savater no hace más que presuponer algo —la ilegitimidad de una homologación moral— que se debe demostrar, es decir, da por sentada justamente la tesis que tiene que defender (y que de hecho no defiende coherentemente, como veremos más adelante).

Consideremos ahora la segunda tesis de Savater relacionada directamente con las corridas de toros, según la cual los que condenan estos espectáculos desde una postura ética pasan por alto formas de maltrato mucho más graves y, por lo tanto, defienden una postura contradictoria

² *Ibid.*, p. 15; las cursivas son de Savater.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

e incoherente. Esta tesis se desprende fácilmente de pasajes como los siguientes:

Si lo que nos preocupa es el sufrimiento de los animales, el verdadero problema está en los millones y millones que criamos para comernos y llevamos al matadero, no en los cientos de toros inmolados en las plazas. La auténtica punzada para ciertas sensibilidades morales debe provenir en primer término de que somos carnívoros, no de que somos aficionados a los toros (p. 69)

y

mientras no se afronte el caso de las granjas avícolas y los mataderos municipales, el cañonazo de la buena conciencia contra la línea de flotación de la fiesta taurina sigue siendo de fogeo. (p. 70)⁵

En estos pasajes, Savater parece apelar implícitamente a un principio que sería más o menos el siguiente: si un(a) agente se esfuerza por eliminar un mal del tipo *x* sin esforzarse al mismo tiempo por eliminar el peor de los males del mismo tipo, el/la agente tiene una actitud poco coherente e incluso hipócrita. ¿Es un principio válido? Será evidente que no lo es. El que no intentemos impedir el peor de los crímenes del tipo *y* no significa que son poco coherentes nuestros deseos e intentos de impedir crímenes menores del mismo tipo: a nadie se le ocurriría criticarnos por procurar ayudar a las personas que trabajan en condiciones insalubres sólo porque no ayudamos a las personas que están en paro y ni siquiera tienen trabajo. Tanto el sufrimiento que padecen los toros durante las corridas como el sufrimiento de los animales criados en granjas industriales son “verdaderos problemas”, aunque la magnitud de uno sea mucho mayor que la magnitud del otro. Si bien Savater tiene razón al decir que los que denuncian las corridas deberían preocuparse *también* por la condición de los animales en las granjas industriales, el hecho de que no lo hagan —o, mejor dicho, que *algunos* no lo hagan— no deslegitima su condena de las corridas, como Savater al parecer quiere hacernos creer. (No estaría de más recordarle, por otra parte, que sigue habiendo un gran desconocimiento del trato que se da a los animales en las granjas industriales, mientras que hay poca gente en España que no tenga una idea más o menos acertada de la naturaleza del sufrimiento que se infinge al toro durante una corrida. Esta disparidad en el nivel de información explica, en parte, el hecho

⁵ Otro comentario que apunta en la misma dirección se puede encontrar en la página 55, cuando Savater se refiere a un libro de Luc Ferry.

de que mucha gente que denuncia las corridas de toros no denuncia también las granjas industriales.) Savater sería mucho más coherente si dijera, por ejemplo: “Ahora que la gente ha tomado conciencia del mal moral que representa una corrida de toros, debería empezar a preocuparse también por la suerte de los animales que se crían en las granjas industriales.” Pero quienes abogan por la supresión de las corridas de toros sin preocuparse (de momento) por los animales maltratados en las granjas industriales no tienen necesariamente una postura contradictoria —no es que aplaudan el sufrimiento que padecen estos animales!—, como tampoco lo tienen quienes luchan por eliminar la violencia que ocurre en su vecindad sin hacer absolutamente nada por eliminar la violencia que se produce en las guerras.

La última tesis de Savater relacionada concretamente con las corridas de toros afirma que no deberían prohibirse estos espectáculos por tratarse de una cuestión de preferencias personales dentro de un ámbito en el que el Estado no puede intervenir legítimamente, ya que cualquier interferencia en este ámbito sería atentar contra la libertad de ciudadanos y ciudadanas. En palabras de Savater, que afirma este planteamiento en varias ocasiones:

El rechazo de festejos como las corridas de toros es la opción moral respectable de una sensibilidad personal [...]. Pero no puede fundar a mi juicio una moral única, institucionalmente obligatoria para todos (p. 54)

y

[c]omo parece que había quedado claro en otros casos —por ejemplo, el del aborto— el Parlamento no está para zanjar cuestiones de conciencia individual, sino para establecer normas que permitan convivir morales diferentes sin penalizar ninguna y respetando la libertad individual. (p. 78)

En estos enunciados se encuentra un error nada despreciable y la tesis que tendrían que fundamentar resulta poco verosímil, pues, al contrario de la afirmación de Savater, no hay parlamento alguno que permita “convivir morales diferentes *sin penalizar ninguna*” o que se abstenga del todo de zanjar cuestiones “de conciencia individual”. De hecho, muchas son las leyes que penalizan morales y/o zanjan “cuestiones de conciencia individual”. Basta pensar en las leyes que no permiten que los padres golpeen a sus hijos o las leyes que establecen límites de velocidad en las carreteras, o las leyes que regulan distintos usos de la propiedad, o las que restringen nuestro comportamiento en

público y la libertad de expresión, o las que prohíben ciertos movimientos o partidos políticos, o las que establecen ciertas protecciones a la propiedad privada, o las que imponen varios tipos de impuestos, o las que mandan a los padres a inscribir a sus hijos en el sistema escolar, o las que sancionan iniciativas de justicia privada (los duelos, las venganzas por un honor ofendido, etc.). También se puede aducir el ejemplo del aborto, precisamente el que Savater menciona para intentar demostrar lo contrario de lo que vengo argumentando. Al permitir el aborto, el Estado penaliza la moral de los que condenan el aborto: los antiabortistas no quieren que *nadie* disfrute de la libertad de poner fin a un embarazo; según su “conciencia individual”, ninguna mujer debería tener la opción de abortar. Asimismo, un Estado que prohíbe el aborto penaliza la moral —y actúa en contra de la “conciencia individual”— de los que creen que las mujeres deberían tener la posibilidad de interrumpir un embarazo. En definitiva, hasta los parlamentos más liberales y los marcos legales más libertarios acaban por penalizar algunas morales, generalmente por tener que restringir algunas libertades para garantizar otras. (Conviene recordar aquí la conocida afirmación de Jeremy Bentham: “Toda ley es una infracción de la libertad.”)⁶

Vale la pena hacer una última observación en relación con la tesis que estoy comentado antes de pasar a analizar los otros argumentos de Savater. Como hemos visto, al formularla, Savater apela al respeto a “la libertad individual”; lo hace en unas líneas ya citadas y también insiste en esta idea en otro pasaje de *Tauroética*: “A fin de cuentas y lo más importante: se trata de una cuestión de libertad. La asistencia a las corridas de toros es voluntaria y el aprecio que merecen, optativo según cada cual.”⁷ Este enfoque motiva varias objeciones. Para empezar, habría que recordarle a Savater que lo que está en cuestión, tanto en su libro como en los debates que se están produciendo en la sociedad española, es la moralidad de las corridas de toros y la conveniencia o no de suprimirlas. Al incidir en el hecho de que no se le obligue a nadie a asistir a una corrida de toros, el razonamiento de Savater asume como punto de partida una situación en la que las corridas se consideran permisibles moralmente y están permitidas legalmente, pero semejante argumento obvia justamente lo que hay que demostrar: que las corridas no son condenables desde el punto de vista moral y que, en consecuencia, no es necesario prohibirlas formalmente. Si se demuestra

⁶ J. Bentham, *Tratados de legislación civil y penal*, p. 122.

⁷ F. Savater, *Tauroética*, p. 5.

que son inaceptables desde el punto de vista moral, nadie debe gozar de la libertad de asistir a una corrida de toros; en cambio, si tenemos la obligación de respetar la libertad de elección de los que concurren a este espectáculo, es porque se ha demostrado (o se puede demostrar fácilmente) que no se debe condenar desde el punto de vista moral. De todas maneras, no quiero llamar la atención tanto sobre esta objeción de Savater que proviene de invocar la libertad como sobre la postura incoherente a que da lugar: si basta invocar “la libertad” para justificar el sufrimiento infligido a los toros durante las corridas, ¿por qué no basta la misma invocación para justificar moralmente el sufrimiento ocasionado por prácticas que normalmente se consideran ejemplos de maltrato animal y que están legalmente tipificados como tales? O, para plantear la pregunta de la forma más habitual: ¿por qué deberíamos admitir una justificación —por ejemplo, la invocación del respeto a la libertad— cuando se trata del sufrimiento causado por las corridas si rechazamos la misma justificación en el caso del sufrimiento causado por el maltrato animal corriente? Savater no nos ofrece ninguna respuesta coherente a esta pregunta tan elemental.

III

Veamos ahora los argumentos de *Tauroética* de mayor envergadura filosófica y empecemos con la tesis de Savater que es, sin lugar a dudas, la más importante de todas: la afirmación de que los seres humanos no tenemos obligaciones morales con los animales no humanos. “Quien se complace en el sufrimiento de los animales —escribe— no viola una obligación moral con ellos, que no existe”,⁸ y resulta que la razón por la que no tenemos ninguna obligación moral con los animales es que ellos no pueden tener intereses. Volveré a la cuestión de los intereses en breve, pero antes hay que señalar dos problemas que se derivan de la afirmación de Savater de que no existe ninguna obligación moral con respecto a los animales.

En primer lugar, si Savater cree que los seres humanos no tenemos obligaciones morales con los animales, debería explicarnos en qué se basan, a su modo de ver, las leyes de protección a los animales. Si los deberes recogidos en estas leyes no se apoyan en obligaciones morales, ¿cuál es la fuente de estos deberes o cómo se justifican? Puede ser que Savater opine que las leyes que protegen a los animales son un disparate, ya que, a su juicio, no tenemos obligación moral algu-

⁸ *Ibid.*, p. 34.

na con ellos y difícilmente podrían apoyarse en otras obligaciones (los llamados “deberes indirectos” no bastarían para fundamentar toda esta legislación), y que por ende todas las leyes de esta naturaleza deben ser anuladas. Con todo, nada de lo que escribe en *Tauroética* induce a creer que Savater esté en contra de las leyes de protección a los animales en su conjunto; más bien, todo lo contrario: “Quizá algunos animales son imprescindibles para experimentar y poner a punto medicinas de gran utilidad social, pero ello no excusa que sean manipulados de cualquier forma y sin ningún tipo de consideración a sus padecimientos.”⁹ Por ello, debe exigírselle una respuesta a la pregunta que he planteado. Es verdad que Savater sostiene, al modo de Kant, que si bien el agente que “se complace en el sufrimiento de los animales no viola una obligación moral con ellos”, sí “renuncia a su propio perfeccionamiento moral y se predispone a ejercer malevolencia contra sus semejantes, con quien [sic] sí que tiene deberes éticos”.¹⁰ El problema es que las leyes no sancionan las acciones que meramente delatan una reticencia a aspirar al perfeccionamiento moral, como tampoco suelen castigar el desarrollo de una disposición a ejercer malevolencia contra otros seres humanos (suponiendo que el maltrato de los animales de verdad genere esta predisposición). Además, se supone que Savater se opondría a un sistema legal que penalizara “la renuncia al perfeccionamiento moral”, ya que invoca precisamente el valor de “la libertad” en contra de los que abogan por la supresión de las corridas de toros, como ya hemos visto.

El segundo problema que se deriva de la afirmación de Savater de que no tenemos obligaciones morales con los animales es más grave, y es que su adhesión a esta tesis lo lleva a asumir una postura abiertamente contradictoria. Resulta que Savater sí reconoce en *Tauroética* algunos deberes con respecto a los animales domésticos:

se les puede reconocer un cierto tipo de “interés” en que no se les impongan padecimientos que desborden y expriman de modo superfluo o exagerado el servicio que prestan al huésped humano. [...] La simbiosis implica ciertas obligaciones por nuestra parte y abandonar al perro que nos acompaña en casa para irnos de vacaciones sin duda no las respeta. (p. 41)

En estos pasajes, Savater reconoce —explícitamente en la segunda cita e implícitamente en la primera— que sí tenemos algunas obligaciones

⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

con los animales. Parecen ser obligaciones nítidamente *mORALES* (y, merece la pena subrayarlo, “deberes directos”), puesto que tienen que ver con conceptos como la reciprocidad, la gratitud y el principio de la no maleficencia. Si no son obligaciones morales, ¿de qué clase de obligaciones se trata?

Volvamos ahora al tema de los “intereses”. Como ya se ha dicho, si Savater cree que no tenemos ninguna obligación moral con los demás animales es porque éstos, a diferencia de los seres humanos, no tienen “intereses”.¹¹ Lo que tienen los animales son “necesidades e instintos acuñados evolutivamente, pero no ‘intereses’ en el sentido más [...] interesante del término”.¹² Para Savater, “Nuestros intereses son nuestras elecciones o no son nada sensato”, y “Sin posibilidad de renunciar no hay interés que valga.”¹³ Dicho de otra manera, un interés, según Savater, es necesariamente algo que se elige, y como los animales no pueden elegir (libremente), no pueden tener intereses.

Esta argumentación, que recuerda mucho, dicho sea de paso, un planteamiento que defendía R.G. Frey hace más de tres décadas,¹⁴ acarrea por lo menos tres problemas considerables. Por lo pronto, hay que señalar que la noción de “interés” que maneja Savater dista mucho tanto del uso cotidiano de este término como de su uso dentro de la filosofía moral profesional. Savater sostiene que “Nuestros intereses son nuestras elecciones o no son nada sensato”; esto quiere decir que identifica los intereses con las elecciones. Además de suponer una concepción de “interés” bastante inusual en comparación con el uso cotidiano de este término, esta identificación de los intereses con las elecciones engendra un problema conceptual importante, puesto que pueden surgir conflictos entre nuestras elecciones y nuestros intereses. Es más, en realidad nuestras elecciones a menudo van en contra de nuestros intereses: elijo ir al cine cuando es de mi interés hacer un arreglo urgente en casa, elijo seguir comiendo en exceso cuando es de mi interés perder peso. ¿Cómo se pueden producir estos conflictos si nuestros intereses son nuestras elecciones? Savater podría contestar, por supuesto, que en los dos casos se trata de conflictos *entre* dos elecciones o intereses contrapuestos. Pero esta respuesta apenas resolvería el problema: si una de las opciones no se elige, ¿cómo puede considerarse una elección o un interés, de acuerdo con el punto de partida conceptual de Savater? Por otro lado, el concepto de “intereses” que

¹¹ *Ibid.*, pp. 25–28.

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ R.G. Frey, “Rights, Interests, Desires, and Beliefs”.

Savater propone está en disputa también con el que predomina en la filosofía moral contemporánea. Lejos de insistir en una oposición entre “intereses” y “necesidades”, como hace Savater, los filósofos que han analizado estas cuestiones con detenimiento suelen reconocer que las necesidades constituyen un subconjunto entre los intereses, de manera que todas las necesidades son intereses, pero no todos los intereses son necesidades.¹⁵ En definitiva, para estos autores no tiene sentido afirmar que las necesidades no sean intereses.

Quizá los intereses que le importan a Savater —los intereses “interesantes” a los que alude— son exclusivamente los intereses que no son necesidades o los intereses que coinciden, más o menos, con las preferencias plenamente informadas. Si es así, Savater debería explicarnos por qué considera que los intereses son más fundamentales, desde el punto de vista moral, que las necesidades. Normalmente se supone que en realidad es mucho más censurable, desde el punto de vista moral, frustrar la satisfacción de las necesidades de otra persona que frustrar la satisfacción de sus intereses, y la filosofía moral contemporánea avala esta postura en la medida en que, por lo general, las discusiones sobre este tema se centran en nuestras obligaciones con respecto a las necesidades de los demás o las responsabilidades de nuestras instituciones sociopolíticas con respecto a las necesidades de los miembros de nuestra sociedad.¹⁶ Ahora bien, si resulta que está mal (en muchas ocasiones) frustrar la satisfacción de las necesidades de los seres humanos —y rechazar este supuesto implica rechazar una creencia moral cotidiana muy extendida, así como una tesis defendida por un gran número de filósofos y filósofas dedicados a la ética normativa y aplicada—, ¿por qué no está mal hacer lo mismo en el caso de los animales no humanos? En vano se busca una respuesta clara a esta pregunta en las páginas de *Tauroética*.

Un segundo problema surge al analizar lo que la argumentación de Savater implica en cuanto a los seres humanos que no pueden ser agentes de elecciones. Por un lado, el planteamiento de Savater implica que estas personas —los bebés, los que sufren de demencia senil o de ciertos trastornos psiquiátricos, etc.— no tienen intereses: después de todo, si “Nuestros intereses son nuestras elecciones o no son nada sensato” y estas personas no pueden realizar elecciones (salvo en el sentido según el cual los demás animales también realizan elecciones), difícilmen-

¹⁵ Para un resumen muy breve de esta cuestión, véase A. Weale, “Needs and Interests”, p. 620.

¹⁶ Véase, por ejemplo, G. Brock (comp.), *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs*.

te puede explicarse cómo llegarían a tener intereses. Por otro lado, la postura de Savater acaba por despojar a tales sujetos hasta de su humanidad, puesto que “tener intereses” es, según él, “lo propio de la humanidad”.¹⁷ (Al exponer la perspectiva de Kant, Savater se refiere a “la racionalidad en potencia de bebés y ancianos seniles”¹⁸ y tal vez quiera valerse de este concepto para evitar la implicación apuntada. Pero recurrir al concepto de “potencia” en este caso ayuda poco, ya que, como se suele observar, apenas tiene sentido hablar de una “rationalidad en potencia” con respecto a las mentes de las personas que se ven afectadas por una senilidad avanzada.)

Por último, conviene subrayar que la argumentación de Savater según la cual los animales no tienen intereses porque no pueden hacer elecciones viene a contradecir lo que plantea un pasaje ya citado: “se les puede reconocer un cierto tipo de ‘interés’ en que no se les impongan padecimientos que desborden y expriman de modo superfluo o exagerado el servicio que prestan al huésped humano”.¹⁹ Savater escribe “interés” entrecomillado en este pasaje y se puede deducir que este tipo de interés no le resulta “interesante” (recuérdese otro enunciado citado antes), pero esto no quita para que sea un interés de peso para la ética, ya que restringe nuestra conducta y nos impone ciertas prohibiciones. Por lo tanto, aun cuando aceptemos la perspectiva de Savater, resulta que los “intereses interesantes” no son los únicos de cierta trascendencia para la ética.

IV

Antes de terminar, me referiré muy brevemente a dos aspectos más de *Tauroética*, a saber, algunos errores que Savater comete al exponer ciertas nociones filosóficas y a su estilo o, mejor dicho, tono de argumentación. Empecemos con los errores, de los cuales varios tienen que ver con la manera en que Savater caracteriza el utilitarismo o las ideas de filósofos y filósofas utilitaristas. Por ejemplo, Savater afirma que “ser capaces de sufrir no les convierte [a los animales] en sujetos morales, salvo en la óptica utilitaria animalista”.²⁰ Ahora bien, los animalistas que se sitúan dentro de la tradición utilitarista o que argumentan más o menos desde esta perspectiva no sostienen que la capacidad de sufrir,

¹⁷ F. Savater, *Tauroética*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

²⁰ *Ibid.*

la cual constituye una propiedad de la sintiencia, convierta a los animales en sujetos morales, sino que los hace merecer alguna consideración moral, lo cual es muy distinto. (No es de extrañar que Savater no cite a ningún(a) filósofo(a) al hacer esta afirmación.) No es necesario ser un sujeto moral para merecer alguna consideración moral: los bebés no son sujetos morales y no por eso nos libramos de toda obligación moral con ellos. Peter Singer subraya esta idea en *Liberación animal*²¹ y la misma idea se recoge en el concepto de “paciente moral” —en contraposición con “agente moral”— desarrollada por Tom Regan en su defensa de los derechos de los animales.²²

Además de este error, Savater también se equivoca al atribuir a los utilitaristas la tesis de que el dolor que se produce en la naturaleza —por ejemplo, el sufrimiento que unos animales causan a otros— no es objetable por ser “natural”.²³ Como es sabido, la valoración que hace un(a) utilitarista de una determinada práctica o de un suceso cualquiera se hará siempre en función de la utilidad o disutilidad que produzca; el que un fenómeno sea “natural” o no es irrelevante. Si los utilitaristas no suelen preocuparse tanto por el dolor que sufren los animales “salvajes”, es porque creen que los intentos humanos de reducir la magnitud de este dolor resultarían contraproducentes desde una perspectiva utilitarista, es decir, no servirían para maximizar la utilidad.²⁴ Precisamente por no tener presente este criterio único del utilitarismo, Savater hace una aseveración inexacta al decir que Peter Singer “se opone [...] a la experimentación científica con cobayas animales”.²⁵ Aunque Singer cree, ciertamente, que en general semejantes experimentos no se pueden justificar moralmente, su postura no se corresponde con una oposición absoluta y en principio no se opone a toda experimentación con animales.²⁶

El que Savater cometa los errores citados²⁷ y presente argumentos

²¹ Véase P. Singer, *Liberación animal*, p. 274.

²² Véase T. Regan, *The Case for Animal Rights*, especialmente los capítulos 5–7.

²³ F. Savater, *Tauroética*, p. 38.

²⁴ P. Singer aborda esta cuestión, si bien de manera indirecta, en *Liberación animal*, pp. 274–275.

²⁵ F. Savater, *Tauroética*, p. 24.

²⁶ “Si realmente fuera posible salvar muchas vidas con un experimento que sólo acabara con una y no hubiera ningún otro modo de salvarlas, ese experimento estaría justificado” (P. Singer, *Liberación animal*, p. 124). En este pasaje Singer se refiere a un experimento con un ser humano, ya que su objetivo es demostrar que experimentar con un ser humano en este caso es tan justificable como con un animal, siempre y cuando, claro, rechacemos el especismo.

²⁷ Éstos no son los únicos errores. Por ejemplo, en la página 22 de *Tauroética*,

tan defectuosos hace suponer, o mejor dicho delata, un gran desconocimiento de la vasta bibliografía sobre el tema del estatus moral de los animales. De hecho, son muy escasas las referencias a los escritos de los filósofos y las filósofas que más se han ocupado de este tema a lo largo de las últimas décadas. En efecto, Savater se contenta con referirse casi exclusivamente —y siempre de una manera muy superficial— a Peter Singer y a Jesús Mosterín; no merecen ni una sola mención las aportaciones o tesis de figuras como Tom Regan, Gary Francione, Steve F. Sapontzis, Evelyn Pluhar o Mark Rowlands, por nombrar sólo a algunos de los pensadores animalistas (o, quizás mejor dicho, “antiespecistas”) más destacados. Numerosas son, en cambio, las alusiones y referencias a escritores y obras de literatura. Así pues, por mucho que impresione la erudición cultural y literaria de Savater, reflejada en múltiples digresiones a lo largo del libro, *Tauroética* no puede sino defraudar a los que están interesados en las cuestiones éticas planteadas por las corridas de toros y nuestras interacciones con los animales, máxime si se tiene en cuenta que el propio Savater afirma en su prólogo que lo que le interesa es tratar los temas del libro “desde un punto de vista filosófico”.²⁸

A la vista de estos (y otros) defectos de *Tauroética*, resulta particularmente sorprendente e injustificable el tono descalificador que Savater adopta en el libro. Con respecto a la postura de los antitaurinos, afirma que “sus argumentaciones estrictamente morales dejan bastante que desear”.²⁹ Esta frase sugiere que lo que se afirme será debidamente demostrado, pero, como ya hemos visto, las argumentaciones que de verdad “dejan bastante que desear” son las que ofrece Savater. Con todo, la debilidad filosófica de los argumentos de Savater no impide que él recurra no pocas veces a la descalificación más burda. Para Savater, es una “sandez”, algo “imbécil”, opinar que “la existencia feliz en las dehesas queda desautorizada por la escena final del animal vomitando sangre en el ruedo”,³⁰ “pueril” es la persona que dice “que los animales son ‘innocentes’, puesto que no pueden ser tampoco ‘culpables’”³¹ (uno

Savater formula el imperativo categórico de Kant incorrectamente; según Savater, este principio nos manda “no utilizar como medios sino siempre respetar como fines en sí mismos a los semejantes”. Como es sabido, Kant no dice que no debamos utilizar a un semejante como medio, sino que no debemos utilizarlo nunca *simplemente* como un medio. Todos sabemos que este matiz es de no poca importancia.

²⁸ F. Savater, *Tauroética*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, pp. 55–56.

³⁰ *Ibid.*, pp. 74–75.

³¹ *Ibid.*, p. 28.

se pregunta si Savater piensa lo mismo de la gente que dice que los niños son “inocentes”...), “que ciertas personas se exhiban con falsas banderillas sobre la piel y ensangrentadas con pintura es una deformación agresiva e insultante de la realidad”.³² En cierto modo, esta actitud ya se revela en la contraportada, donde se asegura que los que desean suprimir las corridas de toros utilizan “argumentaciones moralistas”.

En definitiva, *Tauroética* es un libro de muy escaso valor filosófico y no aporta un solo argumento serio ni en contra de las posturas animalistas y antiespecistas ni en contra de los planteamientos antitaurinos. Ojalá la próxima vez que Savater se ocupe de estas cuestiones lo haga con mayor rigor filosófico y mejor conocimiento de los debates contemporáneos en torno a la ética y los animales, ya que, si no puede ofrecer otra argumentación que la de *Tauroética*, no tendremos más remedio que pensar que las palabras con las que él califica a Julian Barnes también sirven para describirlo a él mismo: “es un escritor muy estimable y simpático, pero que hará bien en reducir al mínimo imprescindible sus incursiones en el terreno de la filosofía moral”.³³

BIBLIOGRAFÍA

- Bentham, J., *Tratados de legislación civil y penal*, trad. Ramón Salas, Imprenta de Fermín Villalpando, Madrid, 1821, tomo I.
- Brock, G. (comp.), *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1998.
- Frey, R.G., “Rights, Interests, Desires, and Beliefs”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 3, 1979, pp. 233–239.
- Regan, T., *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1983.
- Savater, F., *Tauroética*, 2a. ed., Turpial, Madrid, 2010.
- Singer, P., *Liberación animal*, trad. Celia Montolío, Trotta, Madrid, 1999.
- Weale, A., “Needs and Interests”, en *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres/Nueva York, 2000.

Recibido el 6 de mayo de 2012; aceptado el 27 de junio de 2012.

³² *Ibid.*, p. 54.

³³ *Ibid.*, p. 45.