

## El Pecado del Rey

Federico Penelas

Un acontecimiento sin precedentes tuvo lugar recientemente en la Europa monárquica. Un rey tuvo que pedir disculpas por salir de cacería. El Jefe de un Estado, con millones de desempleados y varios casos de suicidios reprochables al devenir de los desalojos por hipotecas estimuladas por el sistema y ahora impagables, no siente responsabilidad para enfrentar a la opinión pública asumiendo algún tipo de remordimiento moral al respecto, pero no duda en arrodillarse frente a los dedos acusadores que señalan su crimen de cazador de elefantes.

Lo curioso es que las acusaciones desbordaron la opinión pública, hasta alcanzar una indignación que obligó al pedido de disculpas real, no tanto a partir de la mera noticia de que el Rey había salido a cazar elefantes, sino más bien a raíz de una foto que se hizo pública en la que se veía al monarca junto a otro cazador frente al cadáver de un ejemplar del mayor mamífero terrestre. No importó que la foto publicada tuviera cinco años de antigüedad y no se correspondiera con la última cacería del rey que se estaba informando. La cronología era irrelevante.

No hay que confundirse y pensar que lo que generó la repulsa fue una cuestión económica, el despilfarro de dinero en una actividad ociosa en medio de la crisis. La existencia misma de la vida nobiliaria y de la monarquía va a contrapelo de la austeridad impuesta a la mayoría de la ciudadanía. No, la acusación no fue por el dinero. Fue por la foto. Es muy probable que sin foto no hubiera habido tal escándalo, y que ni siquiera lo hubiera habido si sólo se hubiera divulgado otra imagen del rey, aquella que también circuló y en la que se lo veía junto a dos búfalos muertos.

¿Qué hay en esa foto que condujo al repudio nacional, y mundial, y a que un rey pidiera, por primera vez, perdón? La clave está en el elefante, pero comprenderla requiere un esfuerzo interpretativo.

Una aproximación explicativa de nuestra diversidad sentimental hacia los animales la ha ofrecido Richard Rorty en sendos pasajes de sus clásicos *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y *Contingencia, ironía y solidaridad*. En efecto, por un lado Rorty piensa el diálogo entre los seres humanos, la comunicación abierta y solidaria, como posibilitada por la percepción del otro como pasible de sentir dolor. El diálogo se instala una vez que advertimos en el otro a “uno de nosotros”, lo cual, a su vez, requiere advertir en el otro a un miembro de la clase “nosotros los pasibles de sentir dolor”, siendo este último el *nosotros* más abarcador posible, la instancia sobre cuya apelación se funda la solidaridad democrática.

Pero, a su vez, Rorty sostiene que la posibilidad de atribuir dolor al otro requiere que seamos capaces de ver en él a un interlocutor posible. La distinción entre seres cognitivos y seres no cognitivos tradicional es que, si bien ambos tipos discriminan frente a estímulos, sólo los primeros tienen sensaciones. Sin embargo, para Rorty, las sensaciones son atribuciones que

podemos hacer una vez que vemos al sujeto como a un interlocutor. Para atribuir sensaciones es necesario pues imaginación y sentimiento.

Dice Rorty:

"A los bebés y a los animales más atractivos se les atribuye el 'tener sensaciones' y no (como a las células fotoeléctricas o los animales por los que no sentimos inclinación alguna- por ejemplo las platijas y arañas-) 'responder meramente a los estímulos'. Esto ha de explicarse basándose en esa especie de sentimiento comunitario que nos une con lo que es humanoide. Ser humanoide es tener una cara humana, y la parte más importante de esa cara es una boca que podemos imaginar profiriendo oraciones en sincronía con las adecuadas expresiones de la cara en su conjunto.[...] Por eso vemos sacrificar a los cerdos sin inmutarnos y en cambio formamos sociedades para la protección de los koalas.[...] Las emociones que tenemos hacia los casos fronterizos dependen de la vivencia de nuestra imaginación".<sup>1</sup>

Esta idea de Rorty puede enlazarse con la afirmación de Derrida de que la dicotomía humano/animal es inapropiada, porque no hay algo así como "lo animal", pues el territorio de lo animal no es uniforme, no forma una clase, está plagado de diferenciaciones. El punto rortiano es que esas diferenciaciones son fruto de nuestra educación sentimental imaginativa.

Vemos así un círculo perfecto, pues observamos que aceptar al otro como interlocutor sólo es posible a partir de ver al otro como pasible de sentir dolor, y, a su vez, atribuirle a alguien la capacidad de sentir dolor presupone que lo tomemos como un posible interlocutor, y por lo tanto como posible poseedor de un lenguaje, con lo cual el dolor no aparece tan fácilmente como no lingüístico, como "aquello que tenemos los seres humanos y que nos liga con los animales que no emplean el lenguaje"<sup>2</sup>.

El círculo podría desmembrarse sin embargo si distinguimos entre dolor sin más y dolor moralmente relevante. Esta parece ser realmente la distinción rortiana. En la cita que hemos remarcado no se decía en realidad que no atribuíamos dolor a los cerdos, sino que el dolor que atribuimos nos es moralmente irrelevante, y dicha irrelevancia es la que surge de nuestra falta de imaginación para pensar a los cerdos como interlocutores. Así, la movida del progreso moral es conjunta, pensar al otro como interlocutor es pensar su dolor como moralmente relevante. No dejamos nunca de atribuir dolor a ningún hombre ajeno a nuestra tribu, así como no dejamos de atribuir dolor a ningún animal. Lo que en general no hacemos sino con aquellos animales que imaginamos como posibles interlocutores y con aquellos hombres que pensamos como pertenecientes a nuestra comunidad, es atribuirles la capacidad de sentir el dolor frente al cual no podemos dejar de inquietarnos. No tiene sentido preguntarse si alguna de las dos atribuciones, la de ser un sujeto de comunicación o la de ser un sujeto de dolor moralmente relevante, es prioritaria cronológica o lógicamente. Son la misma cosa. Es el mismo acto de imaginación el que piensa al

---

<sup>1</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, págs. 189, 190 y 191.

<sup>2</sup> R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pág. 94.

otro como interlocutor que el que lo piensa como objeto de crueldad, siendo ésta el tipo de acción que genera un dolor moralmente relevante.

Así, la reacción unánime frente al elefante muerto radica en ver su muerte como un acto de crueldad, visión posible gracias a haber incorporado a dicho animal al espacio de los seres cuyo dolor nos es moralmente relevante, incorporación que no es sino un efecto del ejercicio de nuestra imaginación interlocutiva.

Sin embargo esto no alcanza para dar cuenta de la diferencia de impacto entre la foto del rey con el elefante y la foto con los búfalos. Debe apelarse a algún otro elemento que permita explicar nuestra discriminación sentimental y moral. Y a mi juicio la diferencia está en dos líneas que confluyen en la foto.

En su gran película WHITE HUNTER, BLACK HEART, Clint Eastwood interpreta a John Wilson, un director de cine que viaja a África a filmar su nuevo film, pero con la intención de convertir dicho viaje en la ocasión para cumplir un profundo deseo: cazar un elefante. En determinado momento, Wilson hace su confesión:

“Matar un elefante no es un crimen. Es más que eso. Es un pecado. ¿Se entiende? Es un pecado. Es el único pecado para el cual uno puede comprar una licencia para cometerlo. Es por eso que yo quiero hacer eso antes que cualquier otra cosa”.

La cita es esclarecedora pues permite retomar una vez más, pero bajo otra forma, la idea derrideana de que la dicotomía humano/animal es inaceptable pues no hay algo así como Lo Animal en tanto categoría homogénea. Como decíamos, para Derrida, el espacio de la vida no humana presenta una diversidad que impide la clasificación global requerida por buena parte de los debates actuales en torno a la moralidad de nuestro trato hacia los animales, incluso hacia los animales a los que fácilmente pueda atribuírseles dolor o sufrimiento. En este sentido, lo que las palabras del personaje del film destacan es un aspecto específico de esa diversidad, esto es, que las muy diversas especies portan especialmente diferencias de carga simbólica, las cuales se han ido cristalizando a lo largo de siglos de experiencia en el intercambio vital. Son esas divergencias las que sin duda operan en primer lugar a la hora de nuestras evaluaciones morales.

Es esa trama de diferenciaciones simbólicas la que permite destacar la figura del elefante como llevando consigo una marca sagrada. La majestuosidad que porta contiene una referencia hacia lo divino, como resto teológico en un mundo secularizado. Esa es la enseñanza que nos lega John Wilson: que en el mundo contemporáneo occidental no es lo mismo matar un elefante que matar cualquier otro animal. Esto sucede no solo porque pertenece al rango de los animales espectaculares, en el sentido de que no forman parte de nuestras habitualidades, que son sólo objetos de contemplación (primero en circos, luego en zoológicos y luego en programas ambientalistas de televisión), y que no portan, ya sea por vía positiva -como las vacas- ya sea por vía negativa -como las ratas- rasgos mundanizados. En general el rechazo generalizado que produce la matanza de esa clase de animales espectaculares tiene una resonancia más bien

estética, cuando lo que se trastoca o elimina es la persistencia de una forma bella. Pero en el caso del elefante (a diferencia de, por ejemplo, un ciervo) lo que se vivencia al matarlo es que se trastoca un orden jerárquico. Nuestra reluctancia en ese caso es teologal, con el cazador puesto en el banquillo de los acusados de promover una forma disolvente de *hybris*. Es justamente la vivencia de ese ímpetu prometeico el que impulsa al personaje de Eastwood. He allí uno de los elementos que da cuenta de por qué la foto del rey con el elefante caído fue la que permitió la expansión de la repulsa moral, y no aquella otra con dos búfalos muertos, tan fácilmente asimilables fisonómicamente a nuestra tan mundanas vacas.

Pero hay otro elemento que se cruza con el del pecado y que permite explicar mejor el acontecimiento de un rey teniendo que disculparse por matar un animal. Para el mismo Rorty, hay una forma específica de crueldad de la que sólo son posibles los seres humanos: la humillación. Esto es así pues Rorty entiende el acto de humillar como aquel en el que lo que se perpetra es una subvaluación del vocabulario último del otro, entendiendo por vocabulario último el conjunto de palabras que permiten articular las creencias más básicas del grupo comunitario al que pertenece el humillado. Toda humillación lo que involucra es una minusvalía de las palabras más importantes para un determinado colectivo. Se trata de una forma de crueldad no ligada al dolor físico. La crueldad que impone la humillación es un asunto lingüístico.

Lo que Rorty no explicita es que hay ciertas manifestaciones corporales que solemos asociar a la humillación, justamente porque muestran formas de desvalorización lexical. Cuando alguien es obligado a arrodillarse y bajar la cabeza, vemos el gesto como un acto de humillación porque el mismo involucra la desacreditación del otro como interlocutor; la paridad comunicativa desaparece, su voz es rebajada, sus palabras quedan fuera del espectro de lo audible. Idéntico fenómeno ocurre cuando se logra que el otro no nos mire a los ojos. Vemos ese logro, justamente, como una forma de humillar al otro.

Si esto es así, entonces el ensanchamiento de nuestra imaginación en pos de modificaciones de nuestra educación sentimental en lo que respecta a nuestros vínculos morales con los animales puede no circunscribirse a la capacidad de concebir a algunos de ellos como posibles interlocutores y en función de ello concebir el dolor que se ejerce sobre ellos como perteneciendo al campo del dolor que nos resulta moralmente relevante. La imaginación puede a su vez ser estimulada para que, vía analogías fisonómicas o conductuales, se asimilen ciertas acciones que realizamos con seres no lingüísticos con acciones que forman parte del rango de la humillación. Así, no se trataría sólo de evaluar bajo qué condiciones somos crueles con (es decir, hacemos víctimas de un dolor moralmente relevante a) los animales, sino de desplegar una fenomenología de la humillación animal.

Es este otro aspecto el que se destaca en la representación del rey cazador. El elefante no solo ha sido asesinado. El elefante ha sido humillado. Esto es así porque el tratamiento que damos al espectáculo cadavérico está signado por la evaluación moral. Solemos disponer a nuestros muertos de forma acorde con la dignidad del dormir sereno. Cualquier otra imagen que

construyamos con el cuerpo muerto es experimentada con rechazo pues puede entrañar alguna forma de humillación o de sacrilegio. El elefante aquí ha sido humillado. Basta mirar el modo en que su cadáver ha quedado desplegado para la foto y compararlo con los de los búfalos, quienes se presentan de frente, recostados de manera natural y con los cazadores arrodillados a su lado, como en una rueda de camaradería.

La escena fotografiada es de pura humillación en los términos en que ciertas disposiciones conductuales implican la imposición de la minusvalía discursiva. Los cazadores le dan la espalda al animal, no hay allí posibilidad alguna de imaginar la interlocución. El cadáver ha sido, pues, dejado atrás, descartado. Y el desdén hacia su cuerpo es tal que no hay espacio para que quede un solo rasgo de su imponente majestuosidad. La imagen del elefante es la de un beodo que no puede estar en pié, que queda caído contra un árbol, con la trompa doblada cómicamente sobre el rostro con la misma torcedura de boca de los borrachos. Nuestra imaginación no puede asignarle palabras dignas a ese bufón en que ha sido convertido el elefante.

Es importante destacar este aspecto de la imagen para darle verosimilitud a la censura casi unánime que produjo en una cultura como la española, atravesada, más allá de sus detractores, por la tradición tauromáquica. El culto al toro en España impugna fuertemente la banalización del animal, a tal punto que la expresión que se usa para señalar un comportamiento poco acorde a la lidia es, justamente, la de que el toro se “humilla”. Conducir al toro a un comportamiento humillante es impugnado por la afición taurina. A pesar de la majestuosidad del animal, no hay sensación de pecado en la matanza del toro, pues el toro de lidia es un producto de criadores, es una criatura del hombre y no de un dios; el orden de la lidia es un orden trágico que impone el hombre sobre el toro justamente a fuerza de su bravura. No hay pecado, pero sí, como peligro a evitar, puede haber humillación, y cuando la hay es el fin de la “fiesta” y el comienzo de la rechifla y el abuceo.

Es por eso que el Rey de España dislocó todos los valores, incluso los valores ligados a una práctica tan cruda en términos físicos con los animales como lo es la lidia taurina. Se dignó a pecar matando a la gran creatura divina y lo hizo no sólo violando, en consecuencia, el orden divino, sino, lo que es peor, el orden humano que se quiebra en todo acto de humillación. La trompa doblada del elefante fue lo que finalmente produjo el espectáculo obsceno del pedido de indulgencia real.

Lo que me resulta importante destacar del episodio analizado, es que creo que el ensanchamiento de nuestra imaginación en pos de una reeducación sentimental que modifique nuestro trato hacia los animales alcanzará mayor eficacia y motivación moral si lo que se denuncia es humillación y no mera crueldad física. Pues, como vimos, el señalamiento de compasión en el dolor depende de gestar la identificación de ciertos sufrimientos físicos como moralmente relevantes, dado que, como señala Rorty,

“no basta con decir que todos comparten una susceptibilidad común al dolor. Si lo que importara fuera el dolor sería tan importante proteger a los conejos de los lobos como proteger a los judíos de los nazis”.<sup>3</sup>

Lo que importa es el dolor que nos importa. No nos importa el dolor de los conejos desmembrados por los lobos no porque el dolor no juegue el papel que el mismo Rorty ha pensado que tiene en la reflexión moral, sino porque justamente se trata del dolor de los conejos en manos de los lobos. Lo importante es apreciar el matiz que diferencia a lobos y conejos de nazis y judíos. Tal apreciación es la que vuelve al dolor de los últimos en merecedor de nuestra participación política, lo que hace que veamos a los nazis no ya como lobos sino como a ejecutores de la crueldad.

En cambio, llegar a apreciar maltratos hacia ciertos animales como formas específicas de humillación impone desde el comienzo una nota moral sin requerimientos analógicos o imaginativos ulteriores. Mientras se siga impugnando, por ejemplo, al toreo en términos de sadismo porque se coloca al toro en un combate desigual que el animal no ha elegido, habrá una zona de la valoración que hace el aficionado de la lidia que permanecerá impertérrita, pues éste último insistirá una y otra vez con dos cosas: primero, que ningún animal elige nada, como no eligen nuestros perros y nuestros gatos caseros ser castrados por la sola razón de que podamos tenerlos en nuestros pequeños departamentos ciudadanos sin mayores molestias; y segundo, que pocos animales son más valorados en una práctica cultural como lo es el toro de lidia, portador de un cúmulo de valores morales por los que, justamente, no debe ser “humillado”. Hasta que no se logre clavarle a la tauromaquia una impugnación en términos de humillación habrá un choque discursivo ineficaz para los proteccionistas.

Algo similar, se me ocurre, corre para las denuncias hacia ciertas condiciones de crianza de algunos animales en el actual régimen de producción alimenticia a niveles industriales. Se pierde el foco, creo, si el cuestionamiento es en términos de dolor o sufrimiento. El éxito de dichas impugnaciones en nuestra imaginación futura dependerá de que se despliegue en términos de humillación, pues la humillación no requiere siquiera que la víctima sea consciente de la misma y, en consecuencia, sufra. Todos los debates en torno al dolor o el sufrimiento efectivo de los animales se vuelven secundarios si el planteo es en términos de humillación, así como se nos vuelven secundarias las vivencias subjetivas de muchas víctimas para las que reivindicamos condiciones de vida menos humillantes, las cuales posibilitan, justamente, la disociación alienante que en paralelo padecen.

En un mundo secularizado, el afán, no poco común, de redivinizar a los animales para protegerlos tiene pocas perspectivas de éxito, y son muy pocos los seres vivos que hoy portan esos residuos de carga simbólica teologal que nos hace visualizar el maltratarlos como formas de sacrilegio. La clave está en incorporarlos imaginativamente al mundo moral, y la puerta directa

---

<sup>3</sup> R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, pág. 99.

hacia ese mundo es el de expandir nuestra capacidad de ver la humillación allí donde antes no la veíamos.

La trompa doblada del elefante es lo que realmente mueve a nuestros corazones.

Y el rey lloró.