

De un predecesor árabe de Bentham en la defensa de los "Derechos de los animales"

SANTIAGO ESCOBAR GÓMEZ

En su bellísimo artículo "¿Quién puede saber si el alma del animal desciende bajo tierra?"¹ se hace eco Marguerite Yourcarnar de una cierta visión - y a partir de ella del trato- que en Occidente tenemos de la vida y la existencia animal; una visión que, según la autora, viene marcada por tres factores fundamentalmente. El primero de ellos es la consideración de la vida animal al servicio de la humanidad -y en tanto que tal únicamente valiosa- a partir de las prescripciones judeo-cristianas que han marcado, en lo esencial, nuestra cultura, y que vienen a decir claramente que el animal está ahí, por deseo expreso de la divinidad, para su servicio y explotación². Lo más curioso del caso es que, como muy acertadamente señala Yourcarnar, el cristianismo a lo largo de su historia no ha sido únicamente el relato de un simple y puro aprovechamiento del animal sin mayores consecuencias y cuestionamientos, sino que, a la vez, ha estado sembrado y jalonado de figuras que han considerado al animal como algo más que "un cacho de carne con ojos", en otras palabras, que han sentido la afectividad de ese otro mundo de lo vivo más allá de lo humano y le han tendido la mano. ¿Cómo si no puede considerarse la aparición de un Bruno, un Francisco de Asís, o un Jerónimo? Nuestros animales son bendecidos (¡nada más y nada menos que puestos bajo la protección de un santo!) por San Antón y nuestro refranero católico incluso llega a poner en relación el santoral con "ciclos" anuales que son marcados por la conducta animal: "por San Blas la cigüeña verás", "para San Antón gallinita pon"...

Sin embargo, hay que advertir asimismo que esta afectividad cristiana parece remitir a otra época, a un tiempo que (y ésta es la segunda característica) llega y queda limitado por una modernidad representada y ejemplificada por Descartes, al señalar éste la concepción puramente mecánica del mundo animal que, a la postre, servirá de coartada ideológica a la contemporaneidad para justificar su uso de lo animal³. Así la afectividad cristiana por el animal parece

¹ M.Yourcarnar: "¿Quién puede saber si el alma del animal desciende bajo tierra?", contenido en *El tiempo gran escultor*, Madrid, ed. Alfaguara, 1989, pp.155-166.

² Si bien habría que retrasar la utilización de éste término en su más brutal autenticidad a nuestra propia época.

³ Como señala Yourcarnar, tal idea en todo su rigor debería haberse aplicado al mismo ser humano de no haberse contenido Descartes por los escrúpulos provenientes -y ante cierto poder eclesiástico peligroso- de que, en último término el cuerpo humano era también "el templo de Dios".

remitir a esos tiempos míticos en los que animal y hombre compartían y luchaban en el espacio, todavía común, de la antigüedad y la edad media. Por medio de la modernidad cartesiana el hombre occidental se inicia poco a poco en otra idea (y es éste el tercer mojón de nuestro camino): la de la explotación y el capitalismo, que se utilizará sobre el animal de una forma totalmente "deshumanizada", tanto que no se puede evitar recordar aquella definición que en la antigüedad Aristóteles aplicara al esclavo: "mueble animado". De ésta manera el animal pasa de ser ente vivo, sujeto de sentimientos y afectos, a ser, únicamente, objeto de consumo, comercio y utilización.

El hipertrófico desarrollo que ha sufrido occidente -y con él el resto de la humanidad, que apenas puede ya prescindir del apellido también de occidental- desde los tiempos de Descartes para acá, ha degenerado en la aparición de enormes masas humanas apiñadas en un racimo de megalópolis y varias más de tipo medio. Tal situación ha tenido para el mundo animal dos consecuencias fundamentales. La primera de ellas es para un amplio conjunto de especies la desaparición de sus espacios naturales, al sérseles requisados por el hombre, en una búsqueda cada vez más angustiosa de nuevos espacios para su expansión. Una segunda consecuencia es la de que un determinado número de animales -los conocidos como "domésticos"- han pasado del espacio de crianza del "hogar", de la granja o del patio al de la industria, y como tales productos industriales reproducidos, engordados y sacrificados, pues su muerte se produce en unas cantidades y proporciones ingentes para poder abastecer a las grandes masas ciudadanas. En resumen, en estos dos últimos siglos industriales "lo animal" no ha parado de perder terreno frente a lo contrario, por opuestamente agresivo, humano. Es precisamente ésta pérdida no ya sólo de terreno, sino también de especies enteras de animales la que ha dado lugar, paradójicamente, a la apreciación de lo animal, valorado ahora (nuevo valor mercantilista tal vez encubierto) bajo la categoría de lo escaso. Nos percatamos de que lo animal ha pasado de ser ese otro mundo de lo vivo, más allá de lo humano, con el que se habitaba el planeta (que entonces parecía grande) a constituir algo excepcional y que, cual indios de película, tendemos a encerrar cada vez más en los botes de formol contra la inexorable expansión humana que son las "reservas naturales"; porque tales son precisamente: reservas animales o museos vivos.

Otro de los curiosos efectos de la escasez animal de finales de nuestro siglo ha tenido una vertiente política. Si, como ya advirtió Alexis de Tocqueville en su clásico *La democracia en América*, en las democracias estables la confrontación política tiende a atemperarse y los ciudadanos tienden consiguientemente a perder parte de su ardor e interés por la lucha ideológica, el ecologismo ha venido a ser un elemento revitalizador en muchas sociedades democráticas, hasta el punto de formar parte de los programas electorales de casi todos los partidos; incluso, algunos de ellos basan sus ideas directrices en presupuestos "ecologistas". No sólo sucede tal cosa, sino que también la filosofía y los filósofos se han interesado por el tema, admitida ya en nuestro tiempo la necesidad de la salvaguarda del mundo animal y vegetal como parte del

compromiso que la figura del "intelectual" contemporáneo adquiere con sus semejantes. Sin ir más lejos, en nuestro país podemos señalar las figuras de José Ferrater Mora o de Jesús Mosterín. Se habla de "los derechos de los animales" y de los límites en su explotación que el ser humano ha de guardar para con ellos; se habla incluso de movimientos de "liberación animal". No es nuestro objetivo en el presente trabajo dar cuenta de estos movimientos, ni siquiera acerca de su mayor o menor legitimidad intelectual a la hora de analizar sus presupuestos metodológicos; baste decir por lo pronto que todos ellos surgen en principio en oposición a ese mundo cristiano perpetrador de sus propios desatinos, y que, por otro lado, filosóficamente el pensamiento contemporáneo, a la hora de justificar los supuestos derechos animales, históricamente arranca de la figura del británico Jeremy Bentham (1748-1832) y sus ideas expresadas en *The principles of morals and legislation*⁴. En ésta obra justifica Bentham, en último término, la existencia de derechos o consideraciones para con los animales basándose en el hecho de que la característica de la "humanidad" del hombre parece radicar, más que en su racionalidad, en su capacidad de padecer o sentir (ya que no durante toda su vida el ser humano es racional, o al menos no tanto como algunos animales; por ejemplo, un niño de un año lo es menos que un chimpancé). La igualdad en la capacidad de sufrir entre el animal y el hombre es el punto clave que sirve a Bentham para poder solicitar, también para los animales, unos derechos que, cuando menos, les eviten sufrimientos innecesarios, y les permitan muertes "dignas", así como una existencia asimismo digna y no como la de objetos neutros, pasivos e inanimados.

No es una idea nueva; nuestra propia tradición cultural griega abunda en ejemplos de filósofos que incidieron en la idea del hermanamiento entre lo animal y lo humano: Empédocles, Pitágoras, Platón, Porfirio y muchos otros no se permitieron poner la dignidad animal ni siquiera por debajo de la humana; y tanto es así que buen número de ellos consideraban lo animal pasado por el tamiz de la idea de la metempsicosis o transmigración anímica, es decir, el animal podía ser una forma de "yo" transformado, o dicho de otra manera, los animales también éramos nosotros.

Como decimos, la historia de la filosofía antigua está sembrada de pensadores que creían en la transmigración anímica hacia los animales, los cuales no serían entonces sino hombres contenidos en cuerpos bestiales. De tal manera que muchos de ellos llegaron incluso a afirmar que podían hablar con los animales, y que el que el resto de los humanos no pudiera entender su lenguaje no era más problemático que lo que le sucede a aquél que, por no entender una lengua extranjera, afirma ignorantemente que aquél a quien no entiende es por ello un ser irracional. De aquí provienen, en último término, las prohibiciones del consumo de carne por parte de Empédocles, Pitágoras o Porfirio. El comer carne

⁴ Jeremy Bentham: *The principles of morals and legislation*, 1789.

suponía, de hecho, un acto de antropofagia, y, por lo mismo, el animal no pierde todos sus derechos al estar habitada humanamente su figura animal.

Destacamos brevemente este aspecto de la relación entre "derechos animales" y transmigración anímica en el mundo antiguo porque tal relación tenderá a perderse en el cristianismo (salvo para ciertas sectas gnósticas), al propugnar éste una sola y definitiva resurrección para cuerpos y almas tras su única muerte. Por regla general lo mismo sucederá en la otra gran religión monoteísta que quedaba por surgir: el islam. Es en el islam donde a partir de aquí centraremos nuestro trabajo, pues la pregunta que se planteará será básicamente la siguiente: ¿parte el islam (clásico) de los mismos presupuestos ideológicos que el cristianismo en su relación con los animales?, ¿qué papel juega el animal como figura en los primeros siglos de formación de la cultura islámica?

Ciertamente, en los primeros siglos hubo también en el islam transmigracionistas que creyeron que el alma humana recorre diferentes cuerpos hasta su descanso definitivo. De que tal idea existió entre algunos de los primeros musulmanes dan cuenta las numerosas refutaciones que semejante creencia sufrió por parte de los heresiógrafos, entre los que cabe destacar a Bishr ibn al-Mu'tamir, del siglo IX, con su escrito *Refutación de los transmigracionistas*, libro que no ha sobrevivido hasta nuestros días, desgracia ésta también acaecida a Nawbatjī (muerto entre el 912 y el 922) y que asimismo escribió un libro con el original título de *Refutación contra los partidarios de la transmigración*. Por lo mismo debemos citar a 'Abd al-Jabbār con su *Ibtāl al-qawl bi-l-tanāsuj*⁵, en el que se refiere a los şabeos de Harrān (cuya importancia en este aspecto consiste en sus cualidades platónicas; bisagra en el paso del pensamiento griego al árabe), o 'Abd al-Qāhir al-Bagdādī. Todos ellos nos dan cuenta de que el problema de la transmigración no era un asunto de poca importancia en tierras del islam, ni siquiera un problema que atañera única y exclusivamente a súbditos bajo gobierno islámico todavía no musulmanizados, tales como maniqueos, sino que incluso tal idea se había introducido entre las mismas líneas de los seguidores del Profeta de los árabes.

La creencia en la metempsicosis tendrá a lo largo de todo el periodo formativo del islam esporádicos seguidores de los que nos dan puntual cuenta los heresiógrafos, algunos tan llamativos como Abū Ya'qūb Sijistānī (s.X), o los ya mencionados Nawbatjī y al-Bagdādī. También se ha de mencionar entre los estudiosos de los participantes en esta doctrina a Ibn Ḥazm de Córdoba, Şahrastānī y a al-Birūnī⁶, el cual en su *Taḥqīq mā lil-Hind* da detallada cuenta de las creencias hindúes al respecto, señalando también a los pitagóricos y a

⁵ 'Abd al-Jabbār: *Ibtāl al-qawl bi-l-tanāsuj*, El Cairo, 1959-1965, t.V, p.153, 1.9.

⁶ Véase de P.E.Walker: "The doctrine of metempsychosis in islam", *Islamic Studies*, Leiden, E.J.Brill, 1991, pp.219-238; y de G.Monnot: "La transmigration et l'immortalité", *Melanges Institut-Dominican d'etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 14, 1980, pp.149-166.

Platón. Bīrūnī no habla de pasada de Platón, sino que da pasajes del *Fedón* y hace referencias al *Timeo*, *República* y *Fedro*. Es decir, los musulmanes tenían una idea clara de la importancia de tal creencia en Platón.

Al-Bagdādī, en su libro sobre sectas musulmanas, incluye un capítulo sobre los partidarios de la transmigración y en él adscribe tal doctrina a algunos filósofos, especialmente a Sócrates y Platón. Los detalles los consignó en un segundo libro perdido. En general, la fuente principal de la creencia en la metempsicosis consideran los heresiógrafos que son los hindúes; pero los filósofos griegos no son menos peligrosos que ellos, incluso, parece ser que corrió la creencia de que fue Pitágoras el creador de la idea y que luego un discípulo suyo la llevó a la India, donde tomó carta de naturaleza.

Mas'ūdī también la atribuye "a los antiguos filósofos de Grecia y de la India", tales como "Platón y sus discípulos"⁷. Otras alusiones a la metempsicosis se encuentran en numerosos pasajes de su obra, tanto referida en general como a la presencia de la creencia entre los árabes⁸. Antes de al-Mas'ūdī se pueden encontrar consideraciones bastante generales en al-Ŷāhiz en su *K. al-ḥayawān*⁹. Dos siglos más tarde Šahrastānī atribuye la idea de la transmigración a los ṣabeos de Ḥarrān.

No nos interesa en este momento realizar un exhaustivo desarrollo del éxito de la idea de la metempsicosis en el islam, en buena parte porque estudios al respecto ya los han elaborado muy adecuadamente Freitag¹⁰, Walker y Monnot, así que en lo referente a esto sólo diremos algo más por afectar a una figura tan relevante en el primer islam como es al-Nazzām. Así refiere al-Bagdādī¹¹ que los discípulos del famoso mu'tazilī al-Nazzām, Aḥmad ibn Hā'it y Faḍl al-Hadaṭī, fueron seguidores de la doctrina de la transmigración de las almas, ya que, aparte del aprendizaje de su maestro, se dieron a la lectura de los libros de los filósofos¹².

⁷ Al-Mas'ūdī: *Murūj al-dahab*, text. arab. et trad. franç. de C.Barbier de Meynard Paret de Courtelle, París 1861-1877, t.V, pp. 65 y ss.

⁸ Ibid, en la antigüedad en el t.I, pp.152 y ss. y t.II, p.269; y entre los árabes, t.VI, p.380.

⁹ Al-Ŷāhiz: *Kitāb al-ḥayawān*, El Cairo, 1356-1366 H./1938-1947, t.IV, pp.68-74; sobre al-Ŷāhiz volveremos más tarde. En lo referente a nuestro tema es también interesante el libro de Nefti Bel-Haj Mahmoud: *La psychologie des animaux chez les arabes*, París, Librairie Klincksieck, 1977.

¹⁰ Reiner Freitag: *Seelewanderung in der islamischen Häresie*, Klaus Schwarz Verlag, Berlín, 1981.

¹¹ 'Abd al-Qādir al-Bagdādī: *Al-farq bayn al-firaq*, El Cairo, ed. M. 'Abd al-Majīd, pp.273-276, trad. inglesa de A.S.Halkin, Tel Aviv, 1935.

¹² Seguramente filósofos de corte pitagórico y platónico.

Pero más allá de estas ideas de hermanamiento con lo animal de clara influencia exterior al propio islam -bien por contacto con el elemento gnóstico-filosófico griego o con elementos hindúes, persas o maniqueos- a la hora de aprehender el concepto que de lo animal se ha tenido en el islam, debe partirse de la visión que de éste tiene el Corán, como fuente primaria que es¹³.

Lo primero que nos encontramos es que Dios ha creado los animales (lo que ya es un principio de sacralización de éstos):

"Dios ha creado las bestias" (Corán 24, 45.)

A partir de aquí se puede seguir ya todo lo demás. El Corán es por lo demás una interesante fuente de observación de lo animal y sus semejanzas (con elementos de admiración) con lo humano. Así se señala la sociabilidad de los animales; los animales, como los hombres, forman comunidades. Luego, en el fin de los tiempos, todas las especies serán reunidas junto a su Señor, lo que es especialmente interesante, pues parece apoyar las ideas transmigracionistas que antes hemos señalado, o cuando menos, que los animales tendrán también una vida junto a su Señor tras la muerte:

"No hay bestia que ande por la tierra ni un pájaro que vuele con sus alas sin que formen comunidades semejantes a la vuestra. No hemos descuidado nada en el Libro. Luego, junto a su Señor, serán reunidos" (C.6,38).

Este último aspecto se ve reforzado en otras azoras y aleyas:

"...Quienes Dios ha maldecido, con quienes se ha enojado y los ha metamorfoseado en monos y cerdos..." (C.5,60).

"Ciertamente conocéis, entre vosotros, a quienes han transgredido el sábado. Nosotros les dijimos: "sed monas aborrecidas"." (C.2,65).

Los animales a raíz de esto último son también en el Corán símbolos bien del mal, bien del poder de Dios. Así la vaca para Moisés es símbolo medicinal (C:2,67-71), las abejas constructoras de la mecánica (C.16,68-69), la araña se asemeja a la debilidad de aquellos que se ayudan de otros que no son Dios (C.29,41), el elefante de la azora 105, el maná y las codornices (C.2,57), el asno vivo después de cien años (C.2,259), el cuervo que muestra a Caín cómo cavar la tumba de su hermano (C.5,31), el perro de los siete durmientes que tan

¹³ En este tramo de nuestra exposición seguiremos de cerca la senda trazada por Herbert Einstein en su libro *Einführung in die arabische Zoographie: Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur*, Berlín, Dietrich Reimer Verlag, 1991; y que en éste aspecto nos parece difícilmente superable.

frecuentemente se recita los viernes (C.18,18), y otros muchos ejemplos que sería largo dar aquí en su integridad. Eso sí, por su simbolismo, no todos los animales son iguales; los hay positivos y los hay de carácter negativo (ya hemos visto la negatividad del cerdo o del mono), y los hay aptos para el consumo y los hay prohibidos; si bien esto más que en el Corán tiende a ser más explícito en los hadītes. Las referencias a lo permitido y a lo prohibido tienden a centrarse sobre todo en lo referente a caza y carroñas. Entre los prohibidos hay acuerdo en el ratón, el cerdo, el escorpión, el milano, el cuervo y el perro. Sin embargo con otros muchos hay discusión.

Este aspecto simbólico de los animales tiene también su correspondencia en el ámbito de la interpretación de los sueños, un género que ya fue extensamente cultivado en el mundo antiguo y en el que destacó Artemidoro¹⁴. En sus *Oneirokriticá* describe Artemidoro muy especialmente el significado onírico de las abejas, pero también del perro, la oveja, la ternera, el asno, el león, leopardo, oso, camaleón, peces, etc.. Artemidoro fue conocido en el mundo árabe clásico y su estela puede seguirse en la obra de Muḥammad ibn Sīrīn (m.110/728) y de al-Ŷazīrī (m. aprox. en la primera mitad del s.XIII).

También habría que hacer referencia, a la hora de hablar de los motivos inspiradores de los libros sobre animales en los primeros siglos del islam, a la influencia ejercida por las traducciones de libros de medicina griegos, así como los más específicamente naturalistas o biológicos tales como los de Aristóteles, Timoteo de Gaza, Polemón de Laodicea, o más concretamente Apolonio de Tiana (s.V d.C., conocido entre los árabes como Balīnūs), una de cuyas obras -traducida a más tardar en los tiempos de al-Ma'mūn- fue conocida como el *Kitāb al-'ilal*. En este libro se describen la vida y características de los animales, las cuales son un reflejo del mundo. El libro es también importante por su posible influencia en la *Enciclopedia* compuesta por los "Hermanos de la Pureza" o "Hermanos Sinceros", obra integrada por 52 epístolas (y redactadas entre los años 961 y 980). A este respecto es especialmente interesante la que hace el número 22, en la que se describe un debate entre el hombre y los animales, tras la rebelión de éstos, acerca de la superioridad de unos u otros¹⁵.

Es, sin embargo, Aristóteles el gran modelo de sistematización y clasificación que siguieron los musulmanes¹⁶. A las mismas traducciones árabes

¹⁴ Al que no hay que confundir con Artemidoro de Tarso. Este nuestro Artemidoro era de Éfeso y del segundo siglo después de Cristo; se han conservado de él cinco libros a los que Freud hace referencia explícita en su *Interpretación de los sueños*.

¹⁵ Esta obra ha encontrado enorme difusión entre nosotros gracias a la notable traducción realizada por el Dr. Emilio Tornero, -llevando por título castellano *La disputa de los animales contra el hombre*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1984- y que tan necesitada está ya de una segunda edición.

¹⁶ Para las traducciones árabes de sus libros zoológicos véase de F.E.Peters: *Aristoteles Arabus*, Leiden, E.J.Brill, 1968.

de Aristóteles se unen pronto nuevos libros árabes, que, si bien muchas veces no tienen un carácter científico (como es el caso de los libros mágicos), se presentan aun así bajo el paraguas de la autoridad de Aristóteles, sin olvidar que al filósofo de Estagira se le añade pronto la tradición investigadora de los siglos que le sucedieron, como son las obras del ya referido Timoteo de Gaza, de Temistio o Nicolás Damasceno. Todo este esfuerzo de siglos interesó también a los filósofos árabes, y los más significativos de entre ellos tienen interesantes partes de sus trabajos dedicadas a los animales, comenzando por el primero de ellos, al-Kindī (que dedicó una obra en concreto a los insectos y otra a los peces), y siguiendo con Tābit ibn Qurra (m.901), Abū Bakr al-Rāzī (m.925), ibn Sīnā (m.1037), ibn al-Ṭayyib (m.1043), ibn Bāyḫa (m.1139) y el gran ibn Rušd (m.1198), a los que hay que sumar los nombres de algunos autores que trabajaron en otras ramas y disciplinas del saber como son la filología, la alquimia, medicina etc.: Ḳābir (m.815), ibn Māsawaih (m.857), ibn Abī-l-Aš'at (m.970), ibn al-Munāwī (m.1621), pero, y sobre todo, al-Ḳāhiz con su *K. al-ḥayawān* del que hablaremos extensamente un poco más adelante.

Asimismo el mundo animal sirvió para que algunos pensadores buscaran por su cuenta el origen de la vida con una visión, independencia y sentido de la investigación (incluyendo el experimento) más amplios de lo que en principio sería esperable para la época y las mentalidades. Brevemente citaremos en este aspecto una vez más a al-Nazzām (m.antes del 845). Al-Nazzām es partidario de la observación, la experimentación y la aportación de pruebas para dar crédito a los fenómenos naturales, yendo más allá de la crédula aceptación de argumentos de autoridad sobre ciertos fenómenos y teorías naturales; siguiendo éste método, llegó a esbozar una especie de teoría evolutiva, según la cual, si bien la creación existe desde siempre, ésta sólo se manifiesta poco a poco, apareciendo cada vez sólo una parte de la creación, manteniéndose la restante oculta. También ibn Ṭufayl intenta una cierta explicación "evolutiva" cuando viene a afirmar que la vida surge en ámbitos cálidos y orgánicamente apropiados, tales como el barro de las ciénagas. Esto no quita, sin embargo, para que el mundo de lo animal siga siendo una manifestación del poder de Dios.

Pero es en al-Ḳāhiz (m.869) en quien encontramos sintetizadas y contestadas muchas de las corrientes de pensamiento que circulaban en su época, y también muchas de las ideas que sobre el tema se desarrollarían con posterioridad a él. Su *Libro de los animales* es un auténtico faro en nuestra travesía que sirve como punto de referencia entre un antes y un después. Su amplia cultura y erudición, vastedad de intereses, curiosidad, e incluso su adscripción al mu'tazilismo le permiten presentarse como un espejo de todo un pensamiento, de una época y de una cultura que comenzaba a alcanzar su momento de plenitud.

La amplia extensión del *Kitāb al-ḥayawān* no permitió a al-Ḳāhiz una exposición sistemática y erudita, pecando con ello de tedioso; sino que con el conocimiento y maestría que en el género *adab* tenía nuestro autor, supo que, para hacerla legible y atractiva a las gentes de su época, tenía que presentar sus

conocimientos plagados de intercalaciones anecdóticas, pasajes curiosos y conocimientos prácticos que facilitarán su lectura, haciéndola al mismo tiempo amena e ilustrativa. Por otro lado, la obra de al-Ŷāhiz, al igual que la de otros muchos autores, es una gigantesca alabanza al poder creador de Dios por la infinita variedad de seres a los que ha dado lugar, sin excluir de ello a aquellos animales -serpientes, insectos, escorpiones...- que en principio pudieran parecer al hombre nocivos, pero que a los ojos de la Divinidad tienen su sentido y su lugar en el conjunto de lo creado, y, por ello mismo, tal variedad funciona y sirve como prueba a los incrédulos de la existencia de un Creador omnipotente y sabio, lo que le llevará a la pre-Leibniziana idea de que éste es, al fin y al cabo, el mejor de los mundos posibles. Hay que indicar, sin embargo, que la mayoría de sus fuentes documentales no parten del pensamiento griego anterior, sino de las observaciones de los beduinos y de las sentencias que encuentra en el estudio de su propia religión, es decir, en buena parte es el *Libro de los animales* una obra que consigue independizarse de las tradicionales fuentes de erudición griegas para abastecerse de las propias fuentes de su cultura sin necesidad de acudir a ajenas, lo que indica madurez en al-Ŷāhiz y en la propia cultura musulmana del momento.

Para al-Ŷāhiz, por tanto, el universo entero pone de manifiesto la sabiduría que lo rige¹⁷. Por ello mismo, porque el mundo responde a una idea sabia y buena, no puede ya sufrir alteración alguna¹⁸; por lo mismo, hablar de bien y de mal en lo creado es un disparate. Esto no lleva sólo a una valoración del mundo animal más allá de la consideración de éste desde una anónima ignorancia, sino también a la ausencia de división de este mundo -como hacía el Corán y muchos de sus contemporáneos- entre animales buenos o útiles y animales malos, dañinos o inútiles. Todo animal, por el hecho de ser manifestación de un poder creador, es en sí mismo valioso, lo que ya de entrada honra a al-Ŷāhiz con una enorme sensibilidad hacia lo vivo. En cierto sentido podría afirmarse que al-Ŷāhiz se adentra en un claro relativismo moral al no situar al hombre -al modo de Protágoras- como centro decisorio de lo bueno y lo malo, al considerar cómo por ejemplo ciertos animales se desarrollan y viven en medios hostiles al hombre, es decir, que hay un bien para ellos donde nosotros encontramos mal¹⁹.

Sin embargo todo ello no impide a nuestro polígrafo afirmar que, de todas formas, el saber de los animales (y de los niños) es de una categoría diferente a la de los humanos, pues su voluntad se encuentra determinada por su

¹⁷ Al-Ŷāhiz, *K.al-hayawān*, I, p.33.

¹⁸ Ibid., p.106; e I.Geries: "Quelques aspects de la pensée Mu'tazilite d'Al-Ŷāhiz", *Studia Islamica*, 1980, Vol.LII, pp.65-88.

¹⁹ *K. al-Hayawān*, II, pp.111-2; III, p.502; V, p.310; VI, pp.317-8; y Geries, op. cit., p.77.

propia naturaleza²⁰, impidiendo con ello que en definitiva sean merecedores tras su muerte de castigos o recompensas en una vida posterior al modo de los humanos, lo que es una solución lógica a su respuesta al problema de la libertad. En esto encontramos una diferencia radical de al-Ŷāhiz con algunos de sus contemporáneos mu'tazilfes, muchos de sus predecesores, y, como ya vimos, con los mantenedores musulmanes de la creencia en la metempsicosis, los cuales creían que la resurrección afecta igualmente²¹ a los animales y al hombre. Pero - como muy bien señala Gerjes²²- la posición ŷāhiziana a éste respecto es de una aplastante coherencia para con sus propios presupuestos: puesto que ya se había establecido la relatividad moral en el juicio de la conducta animal -¿qué es lo bueno y lo malo para ellos si obedecen a su propia naturaleza y a la determinación de su creación?- ¿cómo juzgarlos y condenarlos al infierno o al paraíso?, ¿en función de un reduccionista criterio humano? En éste sentido al-Ŷāhiz es de una novedad asombrosa. Por otro lado, la anulación de estos criterios de juicio -el infierno y el paraíso, lo bueno y lo malo- le sirve para enunciar una vez más la idea de que todo ello no son sino las condiciones que hacen, armónicamente, de éste el mejor de los mundos posibles, *par dela le bien et le mal*, en el que nada sobra.

Hemos de decir, no obstante, que más allá de los sutiles análisis que sobre el mundo animal realiza al-Ŷāhiz, la verdadera grandeza del pensador de Basora para nuestro propósito es la misma composición del *Libro de los animales*. El cuidado, el detalle de las descripciones, originalidad y alcance de su pensamiento responden a una notable preocupación por lo animal en su cultura más allá de los meros elementos de productividad o diversión (caza). La simple discusión por dilucidar el destino del alma de los animales con sus contemporáneos denota asimismo una preocupación y una nueva forma de encarar la vida animal que en occidente sólo se ha visto en algunos santos medievales y en algunos sectores de nuestra sociedad actual. A lo que hay que añadir que, por lo hasta ahora visto, esta reflexión sobre los animales en el islam clásico no fue llevada adelante por únicamente una o dos figuras aisladas, sino que tal labor afectó a diversas ramas del saber y motivó polémicas y escritos de infinidad de pensadores.

Mas allá de al-Ŷāhiz y de otros grandes autores queremos centrarnos, para terminar, en uno cuyo interés por lo animal ha pasado hasta el momento desapercibido para los estudiosos del pensamiento árabe medieval, y que nos interesa destacar y presentarlo aquí por los interesantes aspectos presentes en su

²⁰ Lo que hoy denominaríamos como conducta instintiva frente al ser humano como hecho cultural.

²¹ Gerjes, op. cit., p.85.

²² Ibid., p.87.

obra, y que nos recuerdan argumentos que también aparecen en la obra de Bentham utilizados por éste en la defensa de una dignidad animal. Este nuestro Bentham islámico nació en el siglo noveno en Rayy y es conocido en occidente como el médico Rhazes, en oriente Abū Bakr Zakariyya' al-Rāzī.

Al-Rāzī tiene una obra titulada *Al-ṣirat al-falsafiyya* (*Libro de la conducta filosófica*)²³ en la que exalta un modelo de vida filosófica -fundamentalmente de corte epicúreo con vetas estoicas y platónicas- a la vez que realiza una defensa de su propia conducta filosófica ante ciertas acusaciones contra él dirigidas. Nada más comenzar el libro, al-Rāzī nos presenta como virtuosa y digna la abstención de carne²⁴; sin embargo creemos que es más expresivo dejar hablar al propio al-Rāzī y que él mismo muestre su visión de lo animal, y en lo que nos interesa esto lo hace entre las páginas 103 y 105 del *Ṣirat*:

"...Se sigue de esto que no debemos causar dolor a un ser animado sin merecerse tal dolor o sin que nosotros le apartemos por este dolor de uno que es mayor que él.

Hay bajo esta suma también un detallado número de casos que se insertan en ella, en su totalidad injustos. Como es el deleite de los reyes al cazar a los animales y el exceso de trabajo que las gentes imponen a los animales domésticos.

(...) El trabajar penoso de los animales debiera ser un trabajo con una intención, y no áspero y duro, a no ser en el caso en que se apele a una necesidad para la rudeza, y la razón y la justicia la hagan necesaria. Así como espolear al caballo en el deseo de salvarse del enemigo. Luego es la justicia la que permite que se espolee y se dañe al caballo cuando se tiene la esperanza de con ello salvar la vida de un hombre; especialmente cuando él es sabio y bueno, o por él se obtiene alguna gran utilidad para la totalidad de los hombres. Entonces la utilidad de semejante hombre y su permanencia en este mundo es más importante para sus semejantes que la pervivencia del caballo. O como dos hombres que se encuentran en el desierto, donde no hay agua, y uno de ellos tiene una cantidad de agua con la que poder salvarse con exclusión de su compañero. Lo útil en tal caso es que se dé el agua al más útil -generalmente- de los dos hombres para la humanidad. Esta es la regla en casos semejantes y parecidos.

En cuanto a la caza, la persecución, el exterminio y la destrucción, procede que sea contra los animales que no se alimentan sino con carne, como los leones, los tigres, los lobos y los que son parecidos a ellos, que causan grandes

²³ Abū Bakr Zakariyya' al-Rāzī: *Opera philosophica*, ed. por P.Kraus, Beirut, introd. y notas por A.Badawī, 1977. En este volumen *aṣ-Ṣirat* ocupa las páginas 96-112. Existe traducción de *La conducta filosófica* al inglés realizada por A.J.Arberry en *Aspects of islamic civilitation*, University of Michigan, 1967; también al francés por P.Kraus: "Rāzīana I", *Orientalia* IV, 1935; y una traducción al castellano por quien esto escribe, mas todavía sin publicar.

²⁴ Con lo que enlaza con una larga tradición anterior. *Ṣirat*, op. cit., p.99.

daños y no traen ni utilidad ni beneficio en su empleo, como las serpientes, los escorpiones y otros. Esta es la regla en casos semejantes.

Y lo que permite que sean exterminados estos animales es por dos razones: la primera de ambas es que cuando no se les destruye echan a perder a otros muchos animales. Y ésta es una característica particular de tales animales, lo que quiere decir que son de los que no se alimentan sino con carne. En cuanto a la otra, ciertamente (es que) no se liberan las almas de cuerpos de animales muertos, sino únicamente las de los cuerpos humanos²⁵.

(...) En cuanto a las serpientes, los escorpiones, las avispas y otros, tienen en común que ellos son penosos para los animales y no son buenos para servirse de ellos el hombre como bestias domésticas. Se permite por esto exterminarlos y destruirlos. En cuanto a los animales domésticos y herbívoros no se les debe exterminar ni destruir como a ellos, sino tratar benévolutamente con domesticidad, según lo que hemos dicho."

Juega aquí al-Rāzī con elementos comunes ya vistos en anteriores autores, pero también con originales novedades²⁶. En primer lugar la ya referida prohibición del consumo de carne, que no sólo degrada al ser humano, sino también a las bestias carnívoras. Tal degradación sobreviene porque el causar sufrimiento a otro ser vivo es degradante, y es por esto mismo por lo que los animales dañinos pueden ser destruidos. Y es por esta misma regla por la que a los animales domésticos se les debe tratar con benevolencia, cuidarlos, no abusar de ellos en el trabajo y no maltratarlos, cuestiones todas ellas recogidas en la actualidad en esa idealidad que se he dado en llamar "los derechos de los animales", y a las que, diez siglos después de que al-Rāzī las expusiera y un siglo más tarde de que Bentham las diera a conocer con dignidad filosófica en occidente, sigue sin prestarse atención en el transporte de animales, sacrificio en los mataderos, abandono de animales de compañía, comercio ilegal, explotación intensiva en condiciones insostenibles, caza, maltrato lúdico en verbenas, "tradiciones populares", o peleas de toda clase de bichos, experimentos innecesarios en laboratorios, peleterías y cosméticos, más un largo etcétera de aberraciones que se realizan con ellos sin que la cualidad de seres animados y

²⁵ Debemos señalar en todo lo dicho la semejanza de los postulados de al-Rāzī con los de al-Ma'arrī que, como señala D.Urvoy, también en sus ideas, como en el mismo al-Rāzī, se aprecia la influencia india y pitagórica. También al-Ma'arrī rechaza el daño gratuito a los animales y el consumo de carne, pero si bien al-Rāzī cree en la transmigración de las almas -aunque sólo de humanos a humanos -rechazando la de animal a humano y viceversa- al-Ma'arrī rechaza tal posibilidad. Otra diferencia es que para al-Ma'arrī también es un crimen la inmolación de los carnívoros y otras fieras, este crimen procede de la radical injusticia existente en la destrucción de lo vivo. Cf. con D.Urvoy: *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, París, Editions Albin Michel, 1996, pp.69 y 70.

²⁶ Y también, todo hay que decirlo, con ciertos pasos atrás con respecto a las visiones de lo animal en algunos aspectos más generosas de al-Āhiz y al-Ma'arrī.

sintientes parezca afectarnos en absoluto.

Existe también un utilitarismo en al-Rāzī que afirma que el dolor de un ser vivo está únicamente justificado por una utilidad y un provecho que en parte compense y supere el dolor causado; pero es por ello mismo un utilitarismo con una visión más amplia que la reduccionista interpretación económica que se hace en la actualidad.

Tal vez la visión rāzīana de los animales, su simpatía por ellos y por todo lo vivo proceda en al-Rāzī de su actividad médica y de su cotidiana toma de contacto con el dolor y el sufrimiento de lo viviente, o de sus raíces gnósticas y creencias espirituales, pero esto es algo que por el momento no nos preocupa, simplemente queríamos dejar aquí constancia de unas cuantas ideas que de lo animal se ha tenido en el primer islam, su piedad para con ellos²⁷, y, en cualquier caso un aprecio que tendría que hacernos a muchos enrojecer de vergüenza por no haber aprendido ya ciertas lecciones de piedad elemental.

²⁷ Por supuesto que nos estamos refiriendo al campo del pensamiento y la teoría y a unos individuos que eran lo más ilustrado de su tiempo, a la hora de la verdad damos por hecho que el común de las gentes tratarían a las pobres bestias como el resto de los humanos han hecho siempre: a palos.

Por otro lado, mi colega, el profesor Montiel Alafont, me hace notar que, si hubiera tiempo para ello, sería interesante ahondar en la descripción y crítica del trato de los animales en la sociedad actual, con más rigor quizá, saliéndose de los tópicos de la caza del zorro y las corridas de toros. Por poner sólo un ejemplo: ¿no es también un proceso de tortura la doma de un caballo?.