

Nuevas ecologías: pensamiento posconciliar y crueldad animal

New Ecologies: postconciliar thought and animal cruelty

JUAN PABLO ARANDA VARGAS
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
juanpablo.aranda@upaep.mx

RESUMEN

La pregunta sobre la distinción entre el reino animal y la especie humana es tan antigua como la razón misma. Dos extremos pueden ser identificados: la idea del ser humano como dictador de la naturaleza, que gobierna la vida y la muerte de las especies según su utilidad al proyecto humano; y la conceptualización del ser humano como administrador de la naturaleza, como responsable de su desarrollo armónico. El Concilio Vaticano II marcó un viraje hacia la segunda alternativa. En este contexto, la tauromaquia — como ejemplo paradigmático — puede ser cuestionada desde el catolicismo posconciliar y, más específicamente, desde la ecología integral de Francisco.

Palabras clave: antropocentrismo, posmodernismo, posconciliar, ecología, modernidad, tauromaquia

ABSTRACT

The inquiry about the distinction between human beings and animals is as old as human reason. We can identify two extreme positions: the conceptualization of the human kind as a dictator over nature who rules the species' life and death according to its utility to the human project, and the view of the human being as nature's administrator, as the one in charge of its harmonic development. The Second Vatican Council oriented the Catholic Church towards the second alternative. In this context, bullfights — a paradigmatic example — can be questioned by post-conciliar Catholicism and, more specifically, from Francis' integral ecology.

Keywords: anthropocentrism, postmodernism, postconciliar, ecology, modernity, bullfights

La pregunta sobre la distinción entre el reino animal y la especie humana es tan antigua como la razón misma. A la constatación de las similitudes que nos unen a los animales le sigue, inmediatamente, la evidencia de todo lo que nos separa de ellos. Los hombres y mujeres, lo mismo que cualquier

Recepción del original: 19/08/16
Aceptación definitiva: 21/10/16

ser vivo, estamos sujetos a las reglas comunes que rigen la alimentación, reproducción, enfermedad y muerte en el planeta. Pero, al mismo tiempo, hay características de nuestra humanidad que, por así decir, suponen un salto que nos separa del mundo animal no sólo cuantitativa¹ sino cualitativamente. Basta pensar, por ejemplo, en el lenguaje, que muchos filósofos han identificado como *la* cualidad que nos distingue de los animales.²

En este trabajo analizo algunas reflexiones que la filosofía moderna ha proporcionado respecto de esta pregunta, comparándolas con la transición posmoderna y su nueva sensibilidad hacia el problema de la relación ser humano-animal, a fin de ofrecer un marco conceptual a partir del cual analizar la transición pre/post conciliar en el cristianismo. Finalmente, ofrezco una crítica a la tauromaquia basada en estas reflexiones.

I

Es posible delinear una tradición de pensamiento que corre desde la antigüedad clásica hasta la modernidad, pasando por la escolástica cristiana, que defiende la estricta separación entre animales y seres humanos. Esta tradición fue, me parece, dominante en Occidente y sólo entró en crisis con el derrumbamiento del sujeto trascendental a principios del siglo pasado. Tomás de Aquino, por ejemplo, considera que el uso que el hombre hace de plantas y animales está gobernado por una jerarquía natural y, por ende, la preservación misma de los animales se orienta al bien humano. “Por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no para sí mismos, sino *para* el hombre”.³ La Ilustración no hizo sino profundizar el abismo

¹ Richard Rorty considera que, al menos por lo que toca a la capacidad racional, los hombres y los animales nos distinguimos sólo en grado, esto es, no cualitativamente: “Racionalidad₁ es el nombre de una habilidad que los calamares tienen en mayor medida que las amebas, que los humanos capaces de lenguaje tienen en mayor medida que los antropoides incapaces de lenguaje, y que los seres humanos armados con tecnología moderna tienen en mayor medida que aquéllos que no están armados”. RORTY, R., “Rationality and Cultural Difference”, en *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 186.

² Thomas Hobbes identifica el lenguaje como la cualidad humana “sin la cual, no habría habido entre los hombres, ni Commonwealth, ni Sociedad, ni Contrato, ni Paz, mucho más que entre leones, osos, y lobos”. HOBBS, T., *Leviathan*, Oxford: Oxford Scholarly Editions Online/Oxford University Press, 2013 [1651], Ch. 4, doi:10.1093/actrade/9780199602643.book.1. Martin Heidegger fue más lejos, identificando el lenguaje como la esencia misma del ser humano: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Madrid: Alianza, 2000. Levinas, asimismo, considera el lenguaje como “la relación de Mismo y Otro”, que permite salir de la totalidad para acercarse al infinito. LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme, 2012, p. 34.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIIae, q.64-1. Énfasis mío.

que separa a ambos seres. En su famosa respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, Kant define la Ilustración como la salida de la minoría de edad intelectual a partir del uso de las facultades racionales. Para Kant, es la capacidad de racionalidad la que nos distingue como seres humanos, no las pasiones y sentimientos. Es la razón, ausente en el mundo animal, lo que libera las potencialidades humanas.⁴

En lo que atañe a este tópico, Kant se mantiene en la tradición de Descartes, quien, un siglo antes, entendía los animales como *máquinas* incapaces de experimentar “dolor en sentido estricto”. Los animales y los seres humanos compartimos funciones corporales básicas; sin embargo, los animales carecen de racionalidad, una función que se aloja en el alma y que permite operaciones “elevadas”. En una carta a Marin Mersenne, Descartes explica la relación entre sensación y alma racional:

No me explico el sentimiento de dolor sin referencia al alma. Pues, en mi perspectiva, existe sólo en el entendimiento. Lo que sí me explico son los movimientos externos que acompañan a este sentimiento en nosotros: en los animales sólo estos movimientos ocurren, no el dolor en sentido estricto.⁵

Jean-Jacques Rousseau parte de la posición cartesiana –“veo en cualquier animal nada más que una ingeniosa máquina a la que la naturaleza ha dotado de sentidos a fin de elevarse a sí misma y, hasta cierto punto, protegerse contra todo lo que pueda destruirla o desordenarla”⁶ pero, en su filosofía, la superioridad humana cartesiana es duramente problematizada. Rousseau observa que “un animal nunca pasa por encima del cadáver de otro animal muerto sin sentir cierta inquietud”.⁷ El ser humano pre-social –el salvaje de la primera parte del *Segundo Discurso*– desarrolló las facultades animales a expensas de la razón, que utilizaba sólo marginalmente. La fundación de la sociedad civil a partir de la introducción de la propiedad privada encontró suelo fértil para el desarrollo de la ciencia y las artes. Sin embargo, estos de-

⁴ Para Kant, “Una voluntad es *sensible*, en tanto que es *patológicamente afectada* (por impulsos sensoriales); es llamada *animal* (*arbitrium brutum*), cuando es *patológicamente necesitada*. La voluntad humana es ciertamente un *arbitrium sensitivum*, no *brutum*, sino *liberum*”. Por ende, “el hombre, a quien la naturaleza se le revela solamente a través de los sentidos, se conoce a sí mismo no sólo por medio de sus sentidos, sino también a través de la pura apreciación; y esto a través de acciones y determinaciones internas que no puede considerar como impresiones sensibles” (p. 338). KANT, I., *Critique of Pure Reason*, II, Bk. II, Ch. II, Sc. IX-III.

⁵ DESCARTES, carta a Marin Mersenne, junio 11, 1640, citado en HATFIELD, G., “Animals”, en Broughton J. y Carrier J. (Eds.), *A Companion to Descartes*, Malden: Blackwell Publishing, 2008, p. 407.

⁶ ROUSSEAU, J.-J., “Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men”, en *The Discourses and other early political writings*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 140.

⁷ ROUSSEAU, J.-J., “Discourse on the Origin...”, p. 152.

sarrollos no se tradujeron en progreso moral: dependencia,⁸ inautenticidad⁹ y enfermedad¹⁰ son algunos de los males propios de la sociedad civil, que no existían en el mundo pre-social de los salvajes.

La época posmoderna devolvió la cuestión acerca de la naturaleza animal al centro de la discusión.¹¹ Para Gilles Lipovetsky, el posmodernismo no representa un rechazo absoluto de los ideales de la Ilustración. En todo caso, asistimos al proceso de radicalización de uno de los pilares de dicho proyecto, a saber, la profundización del proyecto del individuo. Enfrentado con los fracasos de la Primera Guerra Mundial, así como con los horrores de la Segunda —que no hubieran sido posibles sin la victoria de la razón sobre la naturaleza, sin el dominio técnico del hombre—,¹² el posmodernismo radicalizó el triunfo del individuo, obligando a un nuevo rompimiento no ya entre la comunidad humana y los prejuicios y supersticiones religiosas —como pretendió la Ilustración—, sino entre el individuo y cualquier proyecto generado desde *fuera* de sí mismo e impuesto bajo la marca de “verdad”, “progreso”, “civilización”, o “destino” nacional:

El proceso de personalización procede de una perspectiva comparativa e histórica, designa la línea directriz, el sentido de lo nuevo, el tipo de organización y de control social que nos arranca del orden disciplinario-revolucionario-conventional que prevaleció hasta los años cincuenta. Ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas, tal es el sentido del proceso de personalización cuya asimilación a una estrategia de recambio del capital, aunque tenga aspecto humano, resulta absolutamente limitada.¹³

Dicho proceso de personalización no sólo sacudió los cimientos de las sociedades democráticas de la segunda mitad del siglo XX, esto es, el espacio

⁸ “[E]l instante en que un hombre necesitó la ayuda de otro; en cuanto se consideró útil que uno tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad apareció, el trabajo se volvió necesario, y los vastos bosques se convirtieron en campos sonrientes que habían de ser regados con el sudor del hombre, y donde la esclavitud y la miseria pronto crecieron junto con las cosechas”. ROUSSEAU, J.-J., “Discourse on the Origin...”, p. 167.

⁹ “Ser y aparentar se convirtieron en dos cosas completamente distintas, y de esta distinción emergió la ostentación, las tretas engañosas y todos los vicios que le siguen”. ROUSSEAU, J.-J., “Discourse on the Origin...”, p. 171.

¹⁰ “Cuando uno considera la buena constitución de los Salvajes... uno no puede sino inclinarse a creer que la historia de las enfermedades humanas podría fácilmente escribirse siguiendo aquélla de las Sociedades civiles”. ROUSSEAU, J.-J., “Discourse on the Origin...”, p. 138.

¹¹ Característico de este renovado interés es la Declaración Universal de los Derechos del Animal, signada el 23 de septiembre de 1977 y aprobada posteriormente tanto por UNESCO como por las Naciones Unidas.

¹² Ver, por ejemplo, ADORNO Th. y HORKHEIMER, M., *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford: Stanford University Press, 2002.

¹³ LIPOVETSKY, G., *La Era del Vacío*, Barcelona: Anagrama, 2000, p. 6.

propio de los seres humanos. La relación entre ser humano y naturaleza también fue repensada. El trato cruel a los animales, que en siglos pasados no levantaba una sola ceja, no tiene cabida hoy:

siguiendo el irreversible proceso de “suavización de las costumbres” del que hablaba Tocqueville, lo cómico se hace incompatible con las bromas crueles de antaño: no sólo nadie se reiría viendo quemar gatos como era normal en el siglo XVI por las fiestas de San Juan, sino que ni siquiera los niños encuentran divertido martirizar a los animales, como hacían en todas las civilizaciones anteriores.¹⁴

Es fundamental insistir en que este desplazamiento no se explica únicamente por la suavización de las costumbres o la reformulación de la sensibilidad humana —que eliminarían los incentivos, por ejemplo, para lastimar animales. En el centro de este proceso se encuentra un hondo cuestionamiento de la primacía ontológica del hombre y, específicamente, de la imagen del hombre como tirano o déspota, capaz de someter y violar a la naturaleza, aniquilando todo lo que dentro de ella crece. Esta imagen se ha vuelto profundamente problemática. El desarrollo de la ciencia, por citar sólo uno de los ejemplos más evidentes, no sólo destruyó la imagen de la Tierra como centro del universo —y, por ende, del hombre como rey absoluto de todo lo existente— sino que ha seguido mostrando cuán ínfimo es el espacio humano cuando se le compara con la perspectiva cósmica. Y si bien esta imagen puede servir, al mismo tiempo, para profundizar la especificidad de lo humano, en tanto que creaturas capaces de descifrar el lenguaje del cosmos, el avance del intelecto humano muestra, asimismo, lo increíblemente limitadas que son nuestras facultades. Lo que subyace en el fondo del proyecto posmoderno es la problematización de la diferencia ontológica que antaño permaneció incuestionada.

Ahora bien, ¿qué fue del cristianismo luego de estas revoluciones? ¿Cuál ha sido la respuesta, en caso de que la haya habido, del cristianismo al posmodernismo? ¿Es posible seguir sosteniendo la tradicional imagen del ser humano como dueño y señor de la Creación? En la siguiente sección ofrezco un bosquejo de esta respuesta, argumentando que el Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica abrió paso a un redescubrimiento del lugar del cristianismo en el mundo. Asimismo, concentro mi atención en la encíclica *Laudato sí'* de Francisco, insistiendo en la reconciliación que el pontífice busca entre naturaleza y especie humana, misma que no puede sino entenderse dentro del marco del Concilio. Esta respuesta se presenta, al mismo tiempo, como una alternativa al posmodernismo, que conserva la diferencia ontológica, pero reformula la relación entre el ser humano y la naturaleza.

¹⁴ LIPOVETSKY, G., *La Era del Vacío*, p. 144.

II

Explicar la evolución de la relación entre el hombre y el reino animal en el cristianismo supera el alcance de este comentario. Sin embargo, es posible bosquejar un par de ideas que permitan introducir el argumento central que se plantea: a saber, la posibilidad de argumentar en contra de la tauromaquia a partir de la encíclica *Laudato si'*, entendiendo esta última como alternativa a la nueva sensibilidad inaugurada por el posmodernismo.

En el relato del Génesis, la creación del ser humano completa el trabajo de Dios. Luego de haber separado la luz de las tinieblas, el cielo del firmamento, y la tierra del mar, Dios creó las plantas, los cuerpos celestes y el firmamento. No fue sino hasta el quinto día, de acuerdo con el relato, que Dios comenzó a poblar la tierra de animales: primero aquellos que habitan en el agua y luego todos aquellos que pueblan la tierra.

El sexto día, Dios creó al hombre, creación que reviste una dignidad radicalmente distinta.¹⁵ El ser humano participa, misteriosamente, de la naturaleza divina: “Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Gen 1:27). El segundo capítulo del Génesis profundiza la creación del hombre y la mujer, abundando en detalles que insisten en la especial dignidad de la especie. A ello se añade la “encomienda” de la creación al género humano:

Entonces el Señor Dios modeló con arcilla del suelo a todos los animales y a todos los pájaros del cielo, y los presentó al hombre para ver qué nombre les ponía. *Porque cada ser viviente debía tener el nombre que le pusiera el hombre* (Gen 2:19, énfasis mío).

La historia, en resumidas cuentas, es como sigue: luego de crear el cosmos, Dios se enfocó en su obra maestra, el ser humano. Entre la creación de Adán y la de Eva, empero, se abre una especie de interludio que profundiza sobre dos conceptos: la soledad y la jerarquía ontológica. La creación de Eva es precedida por la sensación de soledad que siente Adán en el Edén. La creación entera, de acuerdo con el Génesis, no es suficiente para atenuar la inmensa soledad que le rodea. Esta soledad evoca, inmediatamente, el problema de la reproducción y la conservación de la especie, pero, al mismo tiempo, plantea el problema del amor humano, de la necesidad que todo Yo experimenta de encontrarse en un Tú que se le manifiesta como Otredad que anhela unidad. Es en medio de este drama humano que Dios propone al hombre la tarea de *nombrar* todas las criaturas del jardín. Esta actividad, que puede aparentar

¹⁵ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, Ciudad del Vaticano, 2014, §43.

una táctica divina para distraer la angustia humana, resulta infértil y ahonda la necesidad de Adán por Eva.

No obstante, en sí misma, esta actividad invita a una reflexión más profunda. No se trata simplemente de una distracción con fines terapéuticos, sino que encierra una importante reflexión sobre la naturaleza humana y su relación con el mundo. El hombre es invitado por Dios a *nombrar* todas las cosas. La importancia de “nombrar” en el texto bíblico es evidente. En el Éxodo, Moisés inquiera a Dios por su nombre, a fin de poder informar a los israelitas sobre la identidad de quien lo envía. La respuesta de Dios es permanecer en el misterio, esto es, una no-respuesta:

Moisés dijo a Dios: “Si me presento ante los israelitas y les digo que el Dios de sus padres me envió a ellos, me preguntarán cuál es su nombre. Y entonces, ¿qué les responderé?”. Dios dijo a Moisés: “Yo soy el que soy”. Luego añadió: “Tú hablarás así a los israelitas: ‘Yo soy’ me envió a ustedes” (Ex 3:13-14).

El misterioso “Yo Soy” se entrelaza con los primeros versículos del Evangelio de Juan. La negativa a Moisés de develar el misterio de Dios —condensado en la pregunta por su *nombre*— es al mismo tiempo una promesa cuyo cumplimiento tendrá que esperar¹⁶ a la consumación de los tiempos, acaecida en la encarnación del Hijo. Será Jesús, pues, quien revele el misterio del Padre —“yo les he dado a conocer Tu nombre” (Jn 17:26)—, un misterio que, al disolverse, mostrará la paradójica identidad-en-la-diferencia entre las personas de la Trinidad —“el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14:9).¹⁷ Jesucristo, en tanto palabra (*logos*) divina (Jn 1:14), es la revelación última a la humanidad anunciada en el Antiguo Testamento.

Podemos ahora relacionar la encomienda de la naturaleza al hombre con las reflexiones bíblicas sobre el significado del “nombre”. La capacidad que es otorgada al ser humano es ella misma prueba de la filiación divina del género humano: es a través de nuestra relación con el *logos*, con la razón y la palabra divinas, que participamos del calificativo “*imago Dei*”. Es fundamental recordar, en este sentido, que Dios creó todo lo existente no por algún tipo de esfuerzo, sino por medio de su *palabra* (Gen 1:3: “Dios dijo: ‘Que exista la

¹⁶ El concepto de “promesa” cobra, en Moisés, tintes paradigmáticos: a través de él Dios cumple su promesa no sólo de liberar a su pueblo (Sal 81:11), sino de entregarle una tierra (Deut 34:1-12). En Moisés, de hecho, la promesa hace sentir todo su peso dramático: el castigo por no haber confiado suficientemente en Dios será prohibir a Moisés la entrada a la tierra prometida (Num 20:12).

¹⁷ Cf. AUGUSTINE, *The City of God against the Pagans*, New York: Cambridge University Press, 2014¹¹, X-24, p. 425. Ver TAYLOR, Ch., *A Catholic Modernity?*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 97-98.

luz' ", ver también Hb 11:3). La palabra de Dios es creadora, mientras que la palabra humana, el nombrar, *califica* lo creado, comprendiéndolo desde la lógica humana.¹⁸

Esta interpretación permite intuir la primacía ontológica del ser humano sobre la naturaleza —que el cristianismo contrapone al posmodernismo. La pregunta que subyace a esta conclusión, empero, es sobre las consecuencias que acarrea dicha primacía. En un extremo, la especificidad del género humano puede comprenderse desde un antropocentrismo radical que entiende a los demás seres sólo en tanto capaces de generar cierta utilidad o, en otras palabras, sólo en tanto que su existencia encuentra un lugar en el mundo humano. El ejercicio humano de *nombrar* es, aquí, todo menos ingenuo: al nombrar, integramos cualidades y atributos en el animal, dejando de lado otras cualidades y atributos que no derivan utilidad alguna para nosotros. El mundo humano *es* el mundo, y todo aquello que no se ajusta a las leyes humanas debe ser descartado.

En el extremo opuesto a esta perspectiva descansa la idea del ser humano como *responsable* de la naturaleza. El que Dios haya cedido la tarea de dar nombre a todo lo que hay en la naturaleza se entiende en una lógica de co-responsabilidad, en la que el hombre continúa, por así decir, la obra divina, no como lo haría un déspota sino más bien asemejándose a un administrador. En este modelo, el hombre no es colocado al frente de la naturaleza para valerse de ella misma, explotarla y someterla a su voluntad, sino para cuidarla, conservarla y velar por ella.

La poderosa reformulación del poder llevada a cabo por Jesús se aloja en el corazón de esta formulación:

Jesús los llamó y les dijo: "Ustedes saben que los jefes de las naciones dominan sobre ellas y los poderosos les hacen sentir su autoridad. Entre ustedes no debe suceder así. Al contrario, el que quiera ser grande, que se haga servidor de ustedes, y el que quiera ser el primero que se haga su esclavo" (Mt 20:25-27).

El resto de este artículo buscará reconstruir esta segunda alternativa en el pensamiento cristiano contemporáneo, a partir del cambio de orientación generado por el Concilio Vaticano II, así como por la encíclica de Francisco, que comparte el tono de los documentos conciliares. La última sección desarrollará las consecuencias que, para la tauromaquia, representa esta perspectiva.

¹⁸ Cf. AUGUSTINE, *The City of God against the Pagans*, XI-8, p. 458.

III

El Concilio Vaticano II constituye la respuesta que la Iglesia Católica dio a las profundas transformaciones que comenzaron con el siglo de las Luces y se extendieron durante los siglos XIX y XX. Si bien la historia de la Iglesia está marcada por constantes transformaciones, es indudable que, a mediados del siglo pasado, el catolicismo se hallaba desfasado, lo que exigía un cambio de perspectiva que comenzara la necesaria reconciliación con la perspectiva global, la ciencia y la diversidad religiosa, por citar sólo algunos de los cambios más dramáticos. Más importante es el hecho de que, al entrar en la segunda mitad del siglo, la Iglesia estaba perdida en un mundo al que no entendía y que, a su vez, no la comprendía. Esta crisis de identidad en la Iglesia encontró portavoz en Juan XXIII, quien, el 11 de octubre de 1962,¹⁹ inauguró un Concilio que nadie esperaba y que habría de cambiar el rostro de la Iglesia, introduciéndola en el nuevo milenio.

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*²⁰ funge como columna vertebral del proyecto conciliar. En ella se encuentran las guías generales que describen la transformación de la Iglesia Católica. En el primer artículo del documento se muestra ya, con toda su fuerza, el proyecto universalista de la Iglesia Católica (Mc 16:14): el mensaje cristiano es “para toda la humanidad” (§1). A lo largo del documento, la Iglesia hace una revisión concienzuda de la nueva realidad del género humano, misma que se presenta en la forma de dualidad: el conocimiento científico, la industrialización, la urbanización, los medios masivos de comunicación, así como los nuevos procesos de socialización y personalización presentan, por un lado, auténticos desarrollos humanos, triunfos del espíritu humano por conocer el mundo que lo rodea (§36), así como sensibilidades que facilitan relaciones más humanas y fructíferas. Pero, al mismo tiempo, estos desarrollos amenazan el auténtico desarrollo humano, creando cacofonías en el nivel de la persona y de la sociedad. De esta forma:

el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle. Por ello se interroga a sí mismo (§9).

¹⁹ Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

²⁰ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Las referencias en el texto aluden a parágrafos.

El tono del Concilio es optimista en general. Partiendo del reconocimiento de “la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables” (§26), la libertad es considerada la única forma en que la persona puede dirigirse hacia aquello que es bueno (§17, 62); asimismo, se enfatiza que las transformaciones del mundo han ahondado el carácter de interdependencia entre los seres humanos, promoviendo la necesidad del diálogo y el respeto (§23, 25, 73). Joseph Ratzinger enfatiza esta vuelta a la libertad para distinguir el antes y después del Concilio. En *Verdad, Valores, Poder*, distingue “un anticuado modo ‘preconciliar’, que subordina la existencia cristiana a la autoridad”, de “un entendimiento renovado de su esencia, que despliega la fe cristiana desde el fondo de la libertad y como principio de la libertad”.²¹

El Concilio reconoce también el carácter plural de la familia humana, manifiesto en el colorido mosaico cultural y étnico que viste la historia de las sociedades humanas (§53). Por otro lado, propone una revisión del lugar del pensamiento técnico en el mundo: no solamente es necesario reconocer la primacía de la persona sobre las condiciones materiales y el progreso técnico (§35), sino también luchar por estrechar las brechas económicas y conseguir auténtica justicia social (§29, 63-72).

El lugar de la Iglesia en el mundo debía, asimismo, modificarse: el proyecto sociopolítico conocido como “la Cristiandad” cometió el error de confundir la existencia terrena de la Iglesia con el llamado a erigir un imperio cristiano: “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso” (§42). El trabajo de la Iglesia acompaña a los fieles e ilumina las realidades temporales, *sin gobernarlas*. Por esta razón, la concepción de una institución con poder espiritual y temporal fue abandonada por una Iglesia que durante siglos nombró y derrocó reyes e imperios (§43).

Hacia el final, en el artículo §92, encontramos una frase que resume el espíritu del proyecto conciliar: “Los lazos de unión de los fieles son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos. Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo”. El Concilio Vaticano II puede comprenderse como una evaluación, a dos milenios de distancia del nacimiento de Cristo, de la historia y el papel de la Iglesia Católica en el mundo, de sus errores y sus aciertos, así como de las nuevas exigencias que el mundo de la posguerra impondría al cristianismo.

²¹ RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder*, España: Rialp, 2005⁴, p. 43.

En esta transformación, que promovió el encuentro entre el catolicismo y las nuevas condiciones en el mundo, se incluyó también la relación del hombre con la naturaleza. Aunque con mucho menor énfasis, la Iglesia también insistió en el respeto que se exige al hombre cuando trata de entender o transformar el medio natural: “por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (§36). Respecto de los dos caminos para interpretar los primeros capítulos del Génesis, discutido arriba, el Concilio responde:

Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo así la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo (§34).

Si bien la relación entre naturaleza y género humano todavía no se encuentra suficientemente esclarecida —en el sentido de comprender el significado de “sometimiento” y “gobierno”—, el llamado a un gobierno “en justicia y santidad” encuentra fuertes ecos en el pensamiento, por ejemplo, de Agustín:

Cuando aquellos que han sido bendecidos con auténtica bondad, y que viven su vida justamente, conocen también el arte de gobernar a los pueblos, nada puede ser más afortunado para los destinos de la humanidad que, por la misericordia de Dios, tengan asimismo el poder para hacerlo.²²

De acuerdo con Agustín, el gobierno de una sociedad debe obedecer a la lógica del crecimiento natural, el balance y la proporción.²³ Así, la sed de conquista y expansión se corresponde con la imagen de un cuerpo enfermo, agobiado por la hipertrofia de sus miembros, que lo conducirá, inevitablemente, a la muerte. El buen gobierno en el pensamiento cristiano no puede seguir otra lógica que la responsabilidad y el cuidado de aquellos a quienes se gobierna, tal como se indica en la sección anterior. La extensión al gobierno sobre la naturaleza, si bien no está presente en el pensamiento agustiniano, es evidente si entendemos el gobierno como administración, y más, como administración *en servicio*, o por el bien de aquel sobre el que se ejerce.

Resta integrar a esta sucinta exposición la noción de “ecología integral” defendida por Francisco en *Laudato si’*. En esta carta encíclica, que puede con-

²² AUGUSTINE, *The City of God against the Pagans*, V-19.

²³ AUGUSTINE, *The City of God against the Pagans*, III-10.

siderarse la primera de su pontificado,²⁴ Francisco profundiza sobre un problema que había anunciado en la constitución *Evangelii Gaudium*. En el marco de su crítica a la economía de la exclusión y la cultura del descarte, Francisco insiste en la concepción del ser humano como administrador responsable de la naturaleza:

Hay otros seres frágiles e indefensos, que muchas veces quedan a merced de los intereses económicos o de un uso indiscriminado. Me refiero al conjunto de la creación. Los seres humanos no somos meros beneficiarios, sino custodios de las demás criaturas.²⁵

El proyecto de ecología integral que presenta Francisco se encuentra en línea con su agresiva crítica al actual sistema económico basado ya no en la explotación del hombre por el hombre, sino en la cultura del descarte, esto es, en la necesaria desaparición de la dimensión del Otro,²⁶ como consecuencia de una cultura de la acumulación, desigualdad y competencia desleal:

Hoy no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres* (§49).

El objetivo de Francisco al conjugar el problema ambiental y el problema económico es, al menos, tripartito. En primer lugar, busca oponerse a las soluciones que se enfocan en un determinado problema, olvidándose de la perspectiva sistémica e, incluso en ocasiones, del contexto mismo en el que la problemática se inscribe (§60, 92, 139, 194). Busca alinear la reflexión ecológica con su proyecto, más general, de un replanteamiento del fin (*telos*) de las sociedades humanas, buscando reconducir la técnica a un sitio subordinado a la felicidad humana y el bien común (§4, 9, 60, 108, 112; Cf. *Evangelii Gaudium* §53, 55, 203-206). Finalmente, esta maniobra puede entenderse como un

²⁴ La primera encíclica, *Lumen Fidei*, fue elaborada por Benedicto XVI y revisada por Francisco, como él mismo reconoce: “[Benedicto XVI] ya había completado prácticamente una primera redacción de esta Carta encíclica sobre la fe. Se lo agradezco de corazón y, en la fraternidad de Cristo, asumo su precioso trabajo, añadiendo al texto algunas aportaciones”, §7.

²⁵ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Ciudad del Vaticano, 2013, §215. En http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

²⁶ Žižek describe brillantemente el problema del Otro como correlato incómodo de las clases acomodadas: “Uno no puede evitar notar que una característica básica de la actitud de estos súper-ricos resguardados por rejas y portones es el *miedo*: miedo respecto de la vida social misma... Ya no existe una jerarquía de grupos sociales dentro de la misma nación —los residentes en este pueblo [una réplica en China de un pequeño pueblo inglés] viven en un universo en el que, dentro de su propio imaginario ideológico, las ‘clases bajas’ que rodean este mundo simplemente *no existen*”. ŽIŽEK, S., *First as Tragedy, then as Farce*, London: Verso, 2009, pp. 4-5.

retorno a la noción de economía como administración y, en sus propias palabras, “cuidado de la casa común” (§1, 13).

En esta ambiciosa definición del fenómeno ecológico, el ser humano se encuentra en perpetua tensión: es al mismo tiempo parte integral del conjunto de los seres vivos, capaz de afectar y ser afectado por el medio ambiente; pero, a la par, es administrador y responsable de la creación divina, consecuencia de su especial naturaleza.²⁷

Desde la perspectiva de la encíclica, la idea de una ecología integral problematiza la interpretación del hombre como amo y señor de la naturaleza, introduciendo en cambio la tensión entre el ser humano como ser vivo que forma parte del medio ambiente, y el ser humano como responsable benévolo de la creación. Esta conceptualización permite a Francisco alertar sobre la experimentación con animales (§130), los efectos del cambio climático para ciertas especies animales y vegetales que no siempre pueden adaptarse (§25), y la extinción de especies por el olvido del valor intrínseco de los seres vivos (§33).

IV

A lo largo de este trabajo he sugerido la aparición de una nueva sensibilidad ecológica desde dos grandes perspectivas, a saber, la reacción posmoderna al antropocentrismo de la Ilustración y el pensamiento cristiano posconciliar y, específicamente, la nueva perspectiva ecológica de Francisco. Ahora es posible, a mi entender, aplicar estas reflexiones al caso particular de la tauromaquia. No obstante, es importante hacer explícito el alcance de esta crítica. No pretendo hacer un balance de la tauromaquia como fenómeno cultural, sino que me limito a analizar el problema de la relación entre el género humano y el animal. Con esto no se busca sugerir que la tauromaquia no tenga un valor cultural, aunque sí puede insistirse en que la cultura humana está también sujeta a las exigencias de responsabilidad y cuidado de la casa común, esto es, que la cultura no puede entenderse como un valor que domina *a priori* las preocupaciones ecológicas.

Incluso si concedemos el valor cultural de la tauromaquia, la pregunta sobre el lugar de los seres vivos no puede limitarse a la utilidad que cierta

²⁷ “Puesto que, por su poder de conocerse ellos mismos en las profundidades de su ser [los hombres y mujeres] se elevan por encima del universo entero de meros objetos”. *Gaudium et Spes*, §14. Es de especial importancia observar que en el Concilio todavía no está presente el lenguaje ecológico de Francisco. La idea de “meros objetos” es ajena al lenguaje de *Laudato si’*, mucho más sensible al problema del ser humano en relación a la creación.

práctica ofrece a los seres humanos. Tal como se ha discutido, una reconceptualización del valor intrínseco de los demás seres vivos que habitan el planeta exige reflexiones que rompan el privilegiado punto de vista de la utilidad humana o, cuando menos, incluyan el punto de vista ecológico. Desde el posmodernismo, la crítica a la razón antropocéntrica, así como el ensanchamiento de los sentimientos de compasión y cuidado, obligan a contraponer el evidente sufrimiento del animal al “uso” cultural que derivan los seres humanos. Tal como el concepto de “piedad” sugiere en el pensamiento de Rousseau, el animal sufriente interpela al ser humano en tanto viviente capaz, él también, de sufrir. De esta forma se comprende, pues, que esta crítica pueda no sólo prescindir de la perspectiva cultural sino, más importante, que una deslegitimación de la práctica a nivel ontológico —a través del posmodernismo—, o metafísico —a partir de una redefinición del lugar del hombre en la ecología— necesariamente reformularía las intuiciones culturales que cobijan la tauromaquia, llegando incluso a forzar su desaparición. En otras palabras, si los argumentos aquí presentados encuentran asentimiento, el valor de ciertas prácticas culturales cambiaría en consecuencia, a fin de armonizar con la nueva antropología/ecología.

Si no me equivoco, el pensamiento de Francisco asume la crítica posmoderna a un antropocentrismo arrogante que se constituye en autócrata. Pero, contra éste, conserva la primacía del ser humano sobre la creación, aunque insiste en que dicha primacía no debe entenderse en sentido tiránico, sino como administrador responsable y benévolo, esto es, entendido desde el llamado cristiano al servicio como materialización del amor y la virtud. Desde esta perspectiva, la tauromaquia —así como toda actividad lúdica que suponga la crueldad hacia los animales— no es justificable. El ser humano tiene derecho a hacer uso de la creación para su propia subsistencia, así como para promover el bien común. Pero este derecho no puede extenderse arbitrariamente: está regulado por una razón que, como se ha mostrado, se funda en la ecología integral, esto es, en la coexistencia armónica entre el género humano y naturaleza. El ser humano no puede ignorar su misión, puesto que su renuncia está inspirada, inevitablemente, por la arrogancia que desemboca en una espiral de violencia y auto-destrucción. Tal como insiste la encíclica:

si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor, o del mero explotador de recursos (§11).

La tauromaquia, me parece, se revela como actividad que olvida el valor intrínseco del animal, instrumentalizándolo para el gozo y diversión humanas. Si dejamos de lado, por un momento, el pretendido valor cultural de la fiesta brava, y nos concentramos únicamente en el trato al que se somete al

animal a fin de que la práctica sea un éxito, las necesarias rondas de castigo que sufre el toro a manos del matador, el tiempo que el animal debe estar en pie antes de morir, etc., resulta difícil no reconocer en la tauromaquia un ejemplo de tortura animal.²⁸

Es común el argumento de que los toros de lidia suelen vivir en mejores condiciones que la mayoría de los animales de granja. Supongamos que esto es cierto: ¿justificaría esto la práctica? No, desde la perspectiva que se ha venido construyendo aquí. Imaginemos a una virgen que vive rodeada de lujos y servidumbre hasta el momento de ser sacrificada a los dioses; o a una comunidad de esclavos que se sienten afortunados de tener un amo benévolo, justo y compasivo. Las tres actividades comparten una ceguera respecto de la dignidad intrínseca de los seres: la virgen, lo mismo que los esclavos, son seres humanos antes que pueda achacárseles función alguna; el toro, antes que instrumento para la diversión humana, es un ser vivo que goza de una dignidad animal. Es evidente que un trato benévolo es mejor a uno tiránico y violento, pero un buen trato no supone el olvido del valor intrínseco de los seres. Insistamos: no se trata, en el cristianismo, de equiparar el valor de todos los seres, de olvidarse de cualquier tipo de jerarquía sino, por el contrario, de asumir plenamente el lugar de los seres humanos como administradores benévolos y responsables de la creación.

Por otro lado, frente a la objeción de quienes alegan que, de prohibirse la tauromaquia, los toros de lidia estarán en peligro de extinción (una vez que pierdan su valor de uso), basta insistir en la crítica al antropocentrismo arrogante: el ser humano está llamado a cuidar de la naturaleza en tanto que casa común. Los argumentos que se desentienden del valor intrínseco de la vida natural carecen, hoy más que nunca, de una base sólida para justificarse. Vale, también, insistir en la dimensión sistémica de esta casa común: el lugar que ocupa cada ser vivo en nuestro planeta no puede verse en singular, esto es, aislando cada especie y preguntando para qué sirve, como si el lugar de cada ser vivo en la Tierra fuera cognoscible abstrayendo todo cuanto le rodea. Cada organismo afecta a su entorno en formas muchas veces inesperadas. Se entiende, pues, que el simplismo de preguntarse por el beneficio inmediato que un ser vivo da a la raza humana no puede siquiera comenzar a apreciar el valor intrínseco de los seres en lo individual, como tampoco su participación en el sistema ecológico.

²⁸ Dicho espectáculo podría entenderse, en el extremo, como el tipo de ceremonia sacrificial que el cristianismo superó con la muerte del Hijo de Dios. Agustín reflexiona sobre el Salmo 51: “[Dios] no desea, por tanto, el sacrificio de una bestia asesinada; sino desea el sacrificio de un corazón contrito”. AUGUSTINE, *The City of God against the Pagans*, X-5.

La novedad que se presenta en nuestros tiempos, como he tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, es que, por un lado, el posmodernismo busca un cuestionamiento de la noción de jerarquía, que permite los juicios respecto del destino de los demás seres. Este cuestionamiento, que no está presente en otras etapas históricas, va al corazón del problema de la distinción entre animales y seres humanos. Por otro lado, la reacción cristiana al posmodernismo argumenta en favor de la primacía de lo humano. Así, el cristianismo de Francisco ofrece una visión que, al tiempo que conserva la distinción ontológica, insiste en alinear la especificidad de lo humano a la responsabilidad y el cuidado que dicha posición demanda. Es posible, así, entender la parábola de los talentos (Mt 25:14-30) en un sentido ontológico: sobre el ser humano, que ha recibido “más”, pesa una responsabilidad mayor que sobre cualquier otro ser vivo.

Descartes consideraba a los animales nada más que máquinas en movimiento, incapaces de sentir o sufrir. Varios siglos han sido necesarios para deslegitimar esta presunción, insistiendo no solamente en la irrefutable capacidad animal para sufrir, sino también en la equivocada versión del ser humano como tirano autócrata con derecho a imponer sus caprichos, siendo omiso de su ineluctable pertenencia al universo natural, así como —desde el pensamiento católico— de la responsabilidad de cuidar de las especies animales y vegetales, de la armonía y equilibrio de la creación. En línea con estos argumentos, la tauromaquia se revela como una actividad que contradice esta sensibilidad y esta responsabilidad, desestimando consideraciones que no sean el consumo y el placer humanos. He tratado de mostrar aquí que existen argumentos desde el cristianismo, así como desde posiciones seculares, que plantean críticas serias contra la existencia de una práctica que, lejos de afirmar el progresivo perfeccionamiento del espíritu humano, insiste en el estancamiento que salva una práctica cultural, económica o lúdica, incapaz de justificar el maltrato animal.