

# **TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PARA LOS ANIMALES\***

**TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO PARA OS ANIMAIS**

**LIBERATION THEOLOGY FOR ANIMALS**

**Fecha de envío: 23 de marzo de 2021**

**Fecha de aceptación: 10 de junio de 2021**

**Andrew Linzey**

Sacerdote Anglicano Inglés. Doctor en Filosofía del King's College London. Miembro de la Facultad de Teología de la University of Oxford. Fundador y director del Oxford Centre for Animal Ethics.  
Email: [director@oxfordanimaethics.com](mailto:director@oxfordanimaethics.com)

**Traducido por Nicolás Jiménez Iguarán**

Magíster en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente de la Universidad de Manizales. Doctorando de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. Miembro del Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA) y de la Publicación Antiespecista Animales & Sociedad / CEALA.  
Email: [nicolasji@uniandes.edu.co](mailto:nicolasji@uniandes.edu.co)

\* Traducción del capítulo IV del libro *Animal Theology* (1995, University of Illinois Press).

## Teología de la liberación para los animales Andrew Linzey (Traducido por Nicolás Jiménez Iguarán)



La idea de que el ser humano es la única especie capaz de cooperar con Dios en el proceso de liberación y redención nos conduce, evidentemente, a una reflexión sobre la propia teología de la liberación. Ésta, como pretendo demostrarlo, no cumple su promesa en lo que concierne a la opresión de los animales. Los teólogos de la liberación no han podido liberar a la teología del antropocentrismo moral. Todo lo contrario. La limitación que encuentro en estos teólogos hunde sus raíces en una cristología deficiente. En este artículo me propongo demostrar, a través de cinco conexiones cristológicas fundamentales, cómo sería posible construir una teología de la liberación que permita hacer –e inspirar– justicia ante el sufrimiento de la creación no humana.

**Palabras clave:** animales, antropocentrismo, cristología, teología de la liberación.

A ideia de que o ser humano é a única espécie capaz de cooperar com Deus no processo de libertação e redenção, obviamente, leva-nos a uma reflexão sobre a própria teologia da libertação. Sendo assim, como pretendo mostrar, a teologia não cumpre sua promessa quanto à opressão dos animais. Os teólogos da libertação não conseguiram libertar a teologia do antropocentrismo moral. Foi o contrário. A limitação que encontro nesses teólogos está enraizada em uma cristologia deficiente. Neste artigo, proponho demonstrar, por meio de cinco conexões cristológicas fundamentais, como seria possível construir uma teologia da libertação que permita fazer - e inspirar - justiça diante do sofrimento da criação não-humana.

**Palavras-chave:** animais, antropocentrismo, cristologia, teologia da libertação.

The idea that human beings are unique as species in having the capacity to co-operate with God in the work of liberation and redemption leads us naturally to a consideration of liberation Theology itself. As I show, however, the liberation Theology in no way fulfils its promise in relation to the oppression of animals. Instead of liberation Theology from moral humanocentrism, these theologians appear to enslave us even more firmly to it. Their narrowness in this regard largely arises from a deficient christology. I try to show how – by recovering five basic christological connections – it is possible to construct a liberation Theology which does – and inspires – justice to the suffering non-human creation.

**Key Words:** animals, anthropocentrism, Christology, liberation Theology.

### **El dogma del humanismo**

Quienes han seguido de cerca el campo de la teología durante las últimas dos décadas han sido testigos del crecimiento de aquello que solo puede describirse como *una nueva forma* de hacer teología. Es de esperarse que la teología, como todas las disciplinas, sea proclive al cambio y a la renovación; y no sorprende, tampoco, el hecho de que las nuevas modas o movimientos, para decirlo en palabras de John Clare, “*surjan y desaparezcan como un anfitrión ajeno... en la nada del desprecio y el ruido...*” (Clare, 1939, p. 720). Lo que sí sorprende, en todo caso, es que una forma de teologizar, que al menos desde sus inicios fue una teología localizada y concreta –asociada íntegramente a una experiencia de injusticia específica– haya resultado ahora estimulando una discusión internacional sobre la naturaleza misma de la teología y cuán libre y liberadora debiera ser.

Pero ¿qué o quién debe ser liberado? Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación: perspectivas*, un trabajo pionero publicado en 1971, esboza “tres niveles de significación, que se interpenetran recíprocamente, del término *liberación*” (1972, p. 67). En primer lugar, expresa “las aspiraciones de las clases sociales y *pueblos* oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos” (Gutiérrez, 1972, p. 68; el énfasis es mío). Segundo, la liberación es una forma de comprender la historia:

*Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Situados en esta perspectiva aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. (Gutiérrez, 1972, p. 68; el énfasis es mío)<sup>80</sup>*

En tercer lugar, y en contraste con la palabra «desarrollo», el concepto de liberación “permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del *hombre* en la historia”:

*En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia*

---

<sup>80</sup> Aquí es importante mencionar, y aplica también para las siguientes citas, que en la traducción que utiliza el autor de la obra de Gustavo Gutiérrez, realizada por la Hermana Caridad Inda y John Eagleson, el término «hombre» es traducido, generalmente, como «humankind» y, en algunas ocasiones, como «persons», con unas cuantas excepciones en donde se introduce el término «man». En el original Gutiérrez utiliza de manera indistinta humanidad y hombre, aunque prevalece este último. El lector o lectora podrán sacar sus propias conclusiones de las cuestiones – o problemas – de equivalencia que se derivan de la traducción utilizada por Linzey [N. del T.].



*y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana. (Gutiérrez, 1972, p. 68; el énfasis es mío)*

No me ocuparé aquí del debate acerca de la exégesis bíblica de Gutiérrez ni del modo en que interpreta los conceptos de “desarrollo” e “historia”. En contraste con lo que algunos llaman las definiciones fundamentales de la liberación, quisiera más bien llamar la atención sobre sus limitaciones. La liberación hace referencia a los “pueblos” oprimidos, a la “humanidad” siendo cada vez “más humana” y demás. Cristo se define, de hecho, como aquel que hace “al ser humano verdaderamente libre”. En síntesis, podríamos afirmar que la primera gran obra de la teología de la liberación promueve un antropocentrismo inflexiblemente dogmático.

Ahora bien, se podría objetar que un teólogo como Gutiérrez, que se basa principalmente en las enseñanzas de la Biblia, no podría haber ignorado aquellos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del significado de la obra de Cristo en términos de una salvación cósmica. Y ciertamente no lo ignoró. En el capítulo “Liberación y salvación” de la obra que estamos comentando, Gutiérrez sigue el Nuevo Testamento directamente:

*La obra de Cristo es una nueva creación. En este sentido es que Pablo hablará de «una nueva creación en Cristo» (2 Cor 5,17; Gal 6,15). Más todavía, es en esta «nueva creación», es decir, en la salvación que aporta Cristo, donde la creación adquiere su pleno sentido (cf. Rom 8). Pero la obra de Cristo es presentada simultáneamente como una liberación del pecado y de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio; y al liberar, da cumplimiento — en forma inesperada — a las promesas de los profetas y crea un nuevo pueblo escogido, a escala, esta vez, de toda la humanidad. Creación y salvación tienen pues, en primer lugar, un sentido cristológico: en Cristo todo ha sido creado, todo ha sido salvado (cf. Col 15-20). (Gutiérrez, 1972, pp. 208-209; el énfasis es mío)*

Aunque Gutiérrez nos presenta aquí un marco de referencia antropocéntrico, alcanza a tomar impulso en una dirección menos excluyente: ‘todo’ hace referencia a los sujetos de la creación y la salvación. Y el uso del término ‘*salvado*’ resulta, asimismo, bastante significativo. Para Gutiérrez, como para otros teólogos de la liberación, la salvación tiene un vínculo muy estrecho con la liberación; de hecho, son términos que, en ocasiones, tienen una relación de equivalencia, de sinonimia (Gutiérrez, 1972; Boff y Boff, 1986). Pero Gutiérrez ignora muy pronto esa naturaleza inclusiva de la redención cósmica a la que alude en la anterior cita:

*El hombre es el resumen y el centro de la obra creadora, y está llamado a prolongarla por medio del trabajo (cf. Gen 1,28) [...] Dominar la tierra como lo prescribe el Génesis, prolongar la creación, no tiene valor si no es hecho en favor del hombre. Si*



no está al servicio de su liberación, solidariamente con todos los hombres, en la historia. (Gutiérrez, 1972, pp. 208-209; *el énfasis es mío*)

Aquí, como podemos ver, la hermenéutica subyacente a la teología de la liberación queda expuesta: toda labor humana será juzgada exclusivamente en función de esta máxima moral: que nada tiene valor ‘si no es hecho en favor del hombre’. Y no hay tampoco intención alguna de restringir el argumento: cualquier otro empeño no solo está mal orientado, sino que ‘no tiene valor’.

Es importante que nos detengamos un momento para revisar las implicaciones morales que se derivan de esta visión. No me ocuparé aquí de los problemas ecológicos en general, sino tan solo del trato hacia los animales. De acuerdo con la visión expuesta hasta ahora, nuestro trato hacia los demás animales no constituye, en absoluto, una cuestión moral *directa*. Solo el bien de la humanidad es aceptable en tanto criterio de valor moral. Gutiérrez en ningún momento hace referencia al mundo de los animales dando a entender, de manera implícita, que estos carecen de valor intrínseco. Y en ninguna de sus otras obras hay atisbos de que se sugiera lo contrario. En la práctica esto implica que podemos tratar a los animales como los hemos tratado hasta el momento: como recursos, mercancías, medios, instrumentos, comida y productos, pero también como productores. Todas estas acciones están justificadas en tanto estén orientadas ‘en favor del hombre’.

Es importante tener en cuenta que, más allá de enumerar una serie de principios humanistas radicales, Gutiérrez simplemente reafirma –casi que por prestidigitación– el histórico ‘rechazo’ hacia los animales que ha caracterizado a las sociedades occidentales tanto cristianas como post-cristianas. Como todo pensamiento escolástico, católico y protestante –desde Santo Tomás de Aquino en adelante y a través del periodo moderno hasta el Vaticano II<sup>81</sup>, incluyendo a católicos Romanos ‘progresistas’ como Karl Rahner y Hans Küng– Gutiérrez es incapaz de concebir la posibilidad de una opresión moral más allá de la esfera de las relaciones humanas. No es una casualidad que Gutiérrez se refiera al dominio otorgado por Dios sobre los animales como una orden para ‘dominar la tierra’. Aunque numerosos estudiosos de la Biblia han tenido que aceptar, desde 1970 e incluso antes, que ‘dominio’ no es equivalente a ‘dominación’ o ‘despotismo’, Gutiérrez sigue acriticamente la tradición escolástica para justificar que únicamente el hombre tiene valor moral.

### **Constricción antropocéntrica**

Algunos podrán pensar que, siendo mi interpretación de Gutiérrez plausible, en general resulta muy poco generosa con la teología de la liberación. Después de todo, el libro de

---

<sup>81</sup> El férreo antropocentrismo del Concilio Vaticano II pone en evidencia las dificultades que tiene la corriente dominante de la tradición cristiana occidental al momento de admitir el punto de vista ecológico. Véase Flannery (1983).



Gutiérrez fue escrito en 1971, y aunque haya utilizado la versión revisada y expandida de 1988, no deja de ser cierto que la sensibilidad ecológica estaba, incluso durante estos años, en un estado relativamente embrionario. Si las modas teológicas (o de cualquier otro tipo) “*surgen y desaparecen como un anfitrión ajeno... en la nada del desprecio y el ruido...*”, no sorprende el hecho de que Gutiérrez no ofrezca una doctrina avanzada de la liberación animal. El libro de Peter Singer, *Animal Liberation*, no fue publicado sino hasta 1976, el mismo año en el que publiqué mi libro *Animal Rights*.

Anticipando esta crítica, quiero detenerme ahora en Leonardo Boff, especialmente en su libro *San Francisco. Ternura y Vigor*, otro importante referente de la teología de la liberación<sup>82</sup>. Este libro, escrito en 1981, una década después de la obra pionera de Gutiérrez –cuando por fin las cuestiones ecológicas estaban empezando a hacerse visibles en la agenda moral de la teología– es ciertamente un buen punto de partida para introducir en la teología de la liberación la cuestión sobre nuestra relación con los demás animales.

Ahora bien, como era de esperarse, el primer capítulo del libro aborda inmediatamente los problemas contemporáneos. “La crisis que todos padecemos”, afirma Boff, “es estructural y afecta a los fundamentos mismos de nuestro sistema de convivencia” (Boff, 1982, p. 19). Realmente prometedor. El hermano Francisco es presentado como aquel cuya vida de ternura y solicitud –lo que Boff llama el “Eros humanizado”– resulta fundamental para la creación de una “civilización de la convivialidad” (Boff, 1982, p. 33). “Lo que más le impresiona al hombre moderno al abordar la figura de San Francisco de Asís”, escribe el teólogo brasileño, “es su inocencia, su entusiasmo por la naturaleza, su ternura para con todos los seres, su capacidad de compadecerse de los pobres y confraternizar con todos los elementos, incluso con la propia muerte” (Boff, 1982, p. 36). Boff parece, además, reconocer que el aprecio que Francisco siente por los animales no solo tiene un significado estético sino también ontológico, y cita, con un gesto de aprobación, las ya conocidas palabras de San Buenaventura:

*Lleno aún [San Francisco] de mayor piedad al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas, pues sabía muy bien que todas tenían con él un mismo principio. (San Buenaventura, citado en Boff, 1982, p. 62, el énfasis es mío)*

Podría decirse que por ahora todo avanza bien, sin embargo, ¿cuál es la enseñanza que nos deja San Francisco respecto a la liberación animal? Boff concluye: “El hombre moderno ha olvidado que, al actuar en la naturaleza, no tiene que vérselas *únicamente*

---

<sup>82</sup> En el original, el autor utiliza la traducción inglesa de John W. Diercksmeier cuyo subtítulo se traduce al castellano como “Un modelo para la liberación humana” (*A model for human liberation*). Es importante que el lector o lectora tenga en cuenta esta modificación para el argumento que se desarrolla de aquí en adelante [N. del T.].



con las cosas, sino *también* con algo que *le afecta* en su más profunda raíz... El hombre no puede llegar a *su identidad* prescindiendo de una relación amistosa y fraterna con *su mundo natural*” (Boff, 1982, p. 73; el énfasis es mío). Como vemos, el mensaje continúa teniendo un marcado sesgo antropocéntrico; un antropocentrismo matizado, sin duda, en tanto considera que la identidad humana y la convivialidad dependen de una relación de confraternidad con la naturaleza, pero sigue siendo el hombre, el bienestar humano, el criterio de valoración moral<sup>83</sup>. Esta perspectiva se reafirma en los siguientes capítulos del libro en los que Boff explica, de forma detallada, que el mensaje *real* de Francisco está, como es de esperarse, relacionado con la liberación *humana*, particularmente con los pobres<sup>84</sup>.

Sin embargo, y como lo ha señalado ya Roger Sorrell en su libro *St Francis of Assisi and nature*, interpretar a San Francisco no está exento de dificultades y ambigüedades. Hay una conclusión que pronto podemos anunciar a partir de lo que ya sabemos de su vida y obra, a saber, que el antropocentrismo es deficiente. Preocuparse por los animales y por todos aquellos aspectos de la creación es esencial, no solo porque nos sean útiles y nos resulten agradables (sin importar cuán útiles y agradables puedan llegar a ser), sino porque tienen su origen en el Creador. Las palabras de San Buenaventura son mucho más reveladoras de lo que Boff llega a admitir. Es precisamente debido a este “origen común” que tienen todos los seres con Dios que todas las criaturas tienen valor y deben, por lo tanto, ser consideradas como hermanos y hermanas. Sin embargo, San Francisco está lejos de asemejarse a un liberacionista animal moderno. En su mayoría, estos liberacionistas – incluido yo mismo – establecen una diferencia al considerar, por ejemplo, a un hermano coliflor y una hermana simio. No obstante, y como lo he mencionado ya en otro lugar:

*Tenemos que recordar que el desafío que muchos santos enfrentaron con su amor y preocupación por todos los animales, incluso los más odiados, estuvo, en casi todos los casos, en contravía del espíritu de su tiempo. Las autoridades cristianas han sido negligentes e indiferentes a las demandas de los animales o, quizás más acertadamente, han estado mal orientadas como consecuencia de especulaciones teológicas ad hoc... Hacemos bien al recordar que Dios tiene otros intereses en el mundo diferentes a la especie humana... Lo que nos lleva, quizás, a la idea más revolucionaria de todas. San Francisco le solicitó al Emperador proteger a los pájaros por “el amor de Dios”. En otras palabras, él sabía que sin importar como aparecen ante nosotros, todas las criaturas tienen un estatus ante Dios. Desde nuestro punto de vista humano algunos animales parecen terribles o aterradores o poseídos por algún demonio o todas las anteriores, pero desde el punto de vista de Dios toda criatura está bendecida o no es una criatura. Muchos santos nos obligan a lidiar con la idea de que debemos considerar la creación desde el punto de vista de Dios y no desde el nuestro. El valor de*

<sup>83</sup> Al igual que con Gustavo Gutiérrez (ver nota 2), la edición que utiliza el autor traduce «hombre» por «human» y similares [N. del T.].

<sup>84</sup> Véase Boff (1982), capítulos 2 y 4.



*toda criatura no reside en el hecho de que sea bella (para nosotros) o de que nos resulte útil para el mantenimiento de nuestra vida y felicidad. Solo si evitamos caer en un antropocentrismo exagerado estaremos en condiciones de construir una adecuada teología de los animales. Solo Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas. (Linzey, s.f., p. 34)*

En conclusión, Gutiérrez y Boff, aunque difieren en algunos aspectos, representan ambos una teología de la liberación que ha sido incapaz de considerar la posibilidad de que la opresión y la injusticia puedan afectar relaciones que estén más allá de la esfera humana. Incluso cuando son confrontados –en el caso de Boff– con evidencia que demuestra que San Francisco de Asís amplió la comunidad moral para incluir a los animales –e incluso a otros seres– el resultado sigue siendo el mismo: antropocentrismo (aunque modificado y aparentemente empático con las cuestiones ambientales). Pero si la teología de la liberación debe someterse a la crítica no es únicamente porque su concepto de *liberación* sea demasiado limitado, sino porque esa limitación no es otra cosa que el resultado ineludible de una *teología* demasiado restringida y excluyente.

### **Recuperando las conexiones cristológicas**

Con el propósito de corroborar esta acusación es necesario demostrar que existen unos fundamentos teológicos para la liberación animal y que la teología de la liberación, debidamente interpretada, los puede proporcionar. Una manera de proceder es demostrando, sin forzar sus textos, que los teólogos de la liberación definen con frecuencia a los oprimidos en términos que también pueden aplicarse a los animales. Si el significado bíblico de pobre es, como sugiere Gutiérrez, “el que no tiene lo necesario para subsistir” (Gutiérrez, 1972, p. 370), no habría dificultad alguna, en los términos de esta definición, en encontrar animales no-humanos cuyas vidas estén siendo privadas de las condiciones naturales de subsistencia (por nombrar solo un caso, únicamente en Inglaterra hay 45 millones de gallinas hacinadas que pasan toda su vida confinadas en condiciones de semioscuridad perpetua sin poder ni siquiera mover las alas<sup>85</sup>). Otra manera de proceder es mostrando cómo algunos conceptos que son utilizados con frecuencia, como por ejemplo “prójimo”, incluye a aquellos que, siguiendo el significado bíblico, existen *junto a nosotros*; no es poco frecuente que los animales sean nuestros prójimos o, más exactamente, nuestros compañeros conscriptos.

Pero quiero volver ahora sobre la deficiencia teológica central que encuentro en la teología de la liberación: su cristología. Nuestro punto de partida aquí es la afirmación de Gutiérrez según la cual la cristología es una suerte de antropología. “El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre”, señala, “de ahí la célebre expresión de K. Barth sobre el antropocentrismo cristiano: «el hombre es la medida de todas las cosas,

---

<sup>85</sup> Véase Carpenter (1980, p. 21).





desde que Dios se hizo hombre»”(Gutiérrez, 1972, p. 28). Ahora bien, que esta pequeña cita permita caracterizar adecuadamente la teología de Barth es, sin embargo, una cuestión del todo debatible.

Recuerdo otra famosa observación sobre el teólogo suizo en la que se afirmaba que, debido a su prolífica producción literaria, ninguna opinión atribuida a él podía ser falseada. No cabe duda de que Gutiérrez advirtió, como ya se había señalado anteriormente, una tensión interna en el pensamiento de Barth que tiende a reducir la cristología a antropología y a considerar el mundo creado meramente como un telón de fondo, como un teatro en donde la “verdadera revelación” tiene lugar, únicamente, en la esfera humana<sup>86</sup>. Pero ¿esta definición de la cristología como antropología resulta realmente suficiente desde el punto de vista teológico? Hasta qué punto aciertan los teólogos de la liberación –como Gutiérrez en *Una teología de la liberación*, Jon Sobrino en *Resurrección de la verdadera Iglesia* y Leonardo Boff en *Jesucristo el liberador*– cuando, siguiendo a Barth, le conceden al mundo de la creación unas cuantas páginas y a la cuestión animal ni siquiera un pie de nota. Con el propósito de rectificar esta deficiencia, tenemos que retomar cinco conexiones cristológicas.

1. *Cristo como co-creador*. Se necesita una visión renovada de Cristo como *Logos* (a través del cual *todas las cosas* llegan a ser). El *Logos* es la fuente y el sino de todo lo que es. Atanasio escribió que la Palabra “ordena y contiene el universo” iluminando “todas las cosas visibles e invisibles, conteniendo y rodeándolo todo en él”(Athanasius, 1971, p. 113-115). Pero si esto es cierto, el hecho decisivo es que Cristo, en tanto *Logos*, no solo resulta fundamental para los seres humanos sino para todas las criaturas. Es imposible separar el mundo humano del no-humano como si se tratara de cosas absolutamente diferentes. Desde luego, cada criatura tiene capacidades, características y relaciones diferentes, pero ninguna de ellas, como tal, puede ser absolutamente diferente respecto a las otras. Si, como señala San Juan (1:3) “por medio de él, Dios hizo todas las cosas; nada de lo que existe fue hecho sin él”, lo más importante no son las diferencias entre las criaturas sino su origen común.
2. *Cristo como Dios-reencarnado*. Se necesita, también, una nueva concepción sobre la supuesta materialidad de la reencarnación. La reencarnación es la forma en que Dios autoriza con un Sí a los seres humanos –sus vidas, su bienestar y su destino– sin embargo, los cristianos a menudo interpretan esto como si se tratara de un No rotundo al resto de la creación. Y no se trata, claro está, de un error exclusivo de los teólogos de la liberación. Hans Küng, que ha hecho méritos para ganarse una reputación internacional en el campo de la teología, está de acuerdo en que el

---

<sup>86</sup> Para una discusión detallada sobre esta cuestión, véase Linzey (1986).



bienestar de los humanos es lo único que le preocupa a Dios<sup>87</sup>. Pero “la Palabra se extiende a todas partes”, escribe Atanasio, “arriba, abajo, en las profundidades y en el aire, *en el mundo*” (Athanasius, 1971, p. 115; el énfasis es mío). La aprobación de Dios el Creador, el Sí, se extiende a todos los seres vivos, especialmente a aquellos que están hechos de carne: el *ousia* de la reencarnación no es exclusivamente humano, pues coliga a todas las criaturas. Si consideramos este hecho estaremos liberados del *hubris* que suele caracterizar nuestra relación con los seres no-humanos. Es importante entender que una comprensión excluyente y exageradamente particularista de la reencarnación, si se mantiene de forma inflexible, excluye no sólo a los animales sino *también* a las mujeres; y no solo a las mujeres sino a todos los hombres paganos no circuncidados.

3. *Cristo como una nueva alianza*. Casi siempre los teólogos, incluso de la talla de Karl Barth, pasan por alto que la alianza de Dios con Noé incluye a todos los seres vivos. Dios “elige” [*elects*] (para utilizar el término de Barth) no solo a los seres humanos sino también a todas las criaturas vivientes e incluso a la tierra misma. La pregunta que debemos hacer es: ¿Qué sigue en nuestra relación con las otras criaturas si Dios el Creador quiso darles vida, amarlas e incluirlas en una alianza que es inseparable de la alianza establecida por Jesucristo con la humanidad? La teología escolástica, presente aún en la teología de la liberación, se niega a aceptar que los humanos tengamos algún deber moral *hacia* los animales (o sólo está dispuesta a aceptarlo de manera indirecta *al considerar a* los animales como propiedad), excluyéndolos, por lo tanto, de los vínculos de la hermandad humana (Davis, 1946; Linzey y Regan, 1989). Aquí como en otros lugares la teología de la liberación no es lo suficientemente radical. Solo ha hecho eco de la escolástica tomasiana, como se evidencia en la siguiente cita de Bernard Häring: “Nada irracional puede participar de una embellecedora amistad con Dios” (1963, p. 361-362). Por esta razón es necesario defender la pertinencia y la relevancia espiritual de la alianza universal de Dios. Interpretar el misterio del amor de Dios como un amor que excluye a otras formas de vida resulta profundamente miserable. Un antídoto a esta postura predominante la encontramos en la advertencia del padre Zósima en *Los hermanos Karamazof*:

*Amad a toda la creación, en conjunto y en cada uno de sus elementos: amad a cada hoja del ramaje, a cada rayo de luz, a los animales, a las plantas... Amando a las cosas comprenderéis el misterio divino en todas ellas. Y una vez comprendido, penetraréis en esta comprensión cada vez más. Y terminaréis por amar al mundo entero con un amor universal. (Dostoyevski, 1968, p. 347)*

---

<sup>87</sup> Para una crítica sobre Küng véase Linzey (1981).

4. *Cristo como reconciliador de todas las cosas*: Aunque Barth no llega tan lejos como Atanasio cuando afirma que Cristo es el “Salvador del Universo” (Athanasius, 1971, p. 5), hay en él, al menos, un momento de iluminación que vale la pena destacar. “La verdad”, escribe Barth, es “que Él es el Señor y el Siervo que vive, no para Sí mismo, sino para el mundo de las criaturas y la humanidad y su salvación”, de modo que el “orden de la reconciliación” es también “la confirmación y la restauración del orden de la creación” (Barth, 1949, p. 44; el énfasis es mío). Para ser justos, Leonardo Boff también aborda la cuestión sobre la unidad de todo en Cristo, expresadas en algunas líneas bien conocidas a propósito de las epístolas a los Efesios y a los Colosenses:

*Tales afirmaciones, de suma trascendencia teológica, sólo son posibles y comprensibles si, con el Nuevo Testamento, admitimos que Jesús resucitado reveló en sí mismo el final anticipado del mundo y el sentido radical de toda la creación. Si Cristo es el término y el punto Omega, entonces el comienzo de todo ha de estar en función de él, y todo tiene que haber sido hecho por su causa. (Boff, 1982, p. 222)*

El problema de Boff aquí no reside tanto en el hecho de que no sea capaz de ver la conexión sino en que no logra reconocer su dimensión moral.

5. *Cristo como nuestro modelo moral*. Es aquí donde llegamos al quid del asunto. Los teólogos de la liberación están inclinados a ver a Jesucristo como el liberador *par excellence*. Jesús se ubica al lado de los pobres y los oprimidos. De acuerdo con Sobrino, “Jesús asume como propio el interés de... los pobres, los enfermos, los leprosos, los pecadores, los recaudadores de impuestos, los samaritanos” (Sobrino, 1985, p. 49). El Crucificado presente en los crucificados, recuerda Boff, llora y grita: “tuve hambre... estuve en la cárcel... estuve sin ropa” (Mat. 25: 31-36)”. No es tarea sencilla argumentar contra el poder que tiene esta conexión. Como señala Gutiérrez, aquellos que viven en la miseria y la pobreza están convencidos de que los creyentes no pueden ser verdaderos cristianos en tanto no asuman un compromiso con la liberación (Gutiérrez, 1972).

Por eso debemos reformular la pregunta cristológica fundamental: si la omnipotencia y el poder de Dios se expresan apropiadamente en la forma de la *catábasis*, la humildad y el auto-sacrificio ¿por qué no extender este modelo a nuestras relaciones con la creación como un todo y, en particular, con los animales? En conclusión, si queremos saber cómo es que nosotros, los humanos, vamos a ejercer el dominio, o el poder que Dios nos confirió sobre los animales no-humanos, entonces no tenemos que hacer otra cosa que seguir a Jesús como nuestro modelo moral: un poder que se manifiesta en impotencia y una fuerza que se expresa en



compasión. Si la generosidad amorosa es el elemento distintivo del verdadero cristiano, entonces debemos preguntarnos si hay alguna razón de peso para excluir a los animales de esta práctica correcta de responsabilidad cristiana.

Este último punto confirma el hecho de que la teología de la liberación contiene, efectivamente, grandes dificultades. Son los seres humanos los que tienen la capacidad, y si se me permite la expresión, la obligación, de liberar la creación de Dios. Keith Ward sintetiza esa antigua perspectiva en su paráfrasis del Génesis 1 cuando afirma que “el hombre” fue hecho “dios” en la creación y que todas las criaturas “deben servirle a él” (Ward, 1980, p. 2). La nueva perspectiva, por otro lado, debe ser significativamente distinta: dado el poder y señorío que Dios nos confirió sobre la creación, somos *nosotros* quienes debemos *servirle a la creación*. La lógica interna del señorío de Cristo es el sacrificio del más fuerte en función del más débil, no al contrario. Si la humildad de Dios en Cristo es tan costosa, pero al mismo tiempo tan esencial ¿por qué la nuestra debería serlo menos?

En este orden de ideas, acudo de nuevo a San Pablo para quien la creación no-humana grita de dolor mientras espera a sus liberadores. Si bien es posible que San Pablo no apreciara las consecuencias que se derivan de las ideas que él mismo expone, parece que, en correspondencia con el espíritu de las enseñanzas de Jesús, la creación no-humana debería, en efecto, esperar a que aquellos que son considerados como los “hijos de Dios” los liberen de la “esclavitud” [*bondage to decay*] a la que están actualmente sometidos. No solo alcanzamos la redención al convertirnos en redentores sino que todo el discurso teológico de la liberación solo puede materializarse si se ubica en el contexto de “esclavitud” [*bondage to decay*] o de futilidad, es decir, de la opresión que caracteriza el mundo creado como un todo. En síntesis, no puede haber teología de la liberación sino se libera a la propia creación; ninguna teología puede ser liberadora sin un Dios decidido a liberar a todos los seres oprimidos.

### **Tres objeciones**

Para terminar, quiero brevemente considerar tres posibles objeciones a mi argumento. De acuerdo con la primera, mi postura, en lugar de liberarnos del antropocentrismo, nos esclaviza más a él. Se sigue de mi argumento que la humanidad es indispensable para liberar a los animales y que, debido a esto, una suerte de antropocentrismo, aunque ilustrado, resulta inevitable. Me declaro culpable.

Mi ataque, desde luego, está dirigido principalmente en contra de un tipo particular de antropocentrismo, uno que considera a la humanidad no solo como la especie más importante sino también como el único criterio de valoración moral. Quiero rechazar esta clase de humanismo cristiano afirmando, al mismo tiempo, que uno nuevo –un humanismo del Siervo doliente [*suffering servant humanism*] como quisiera llamarlo– no



solo es legítimo sino también viable y esencial si el mundo creado quiere ser, como señaló San Pablo, liberado por los “hijos de Dios”. El humanismo que necesitamos debe rechazar sin ambigüedad la idea de que los seres humanos son la medida de valor de los demás animales. Nuestra tarea es la de percibir que lo que somos y lo que otros seres son, es realmente la Creación: el resultado de un Dios generoso y amoroso que crea libremente y que, permitiendo lo que ha sido llamado “el riesgo de la creación”, también hace posible la redención y la liberación. Como lo veo, entonces, es que el Espíritu de Dios en Cristo es el verdadero liberador. Los humanos han sido llamados a ser los agentes de ese Espíritu liberador, al que anhela toda la creación. Los suspiros de la creación sufriente los interpretamos, ciertamente, a través del Espíritu Santo. Acepto, entonces, la carga de un cierto tipo de antropocentrismo pero, para ser precisos en términos teológicos, es como si los hijos e hijas de Dios, colmados de espíritu, tuviesen ante sí el modelo de Cristo como un siervo doliente pero glorificado.

Sin embargo, puede objetarse que de nuestras escrituras, nuestras tradiciones y nuestra historia no nos es posible extraer otra cosa que ese vetusto humanismo. Pero cómo explicar el énfasis colosal que la historia de salvación hace en los seres humanos. Desde mi perspectiva, esto no tiene mayor dificultad. Como los seres humanos han sido tan violentos, tan inconscientes de su labor redentora y tan irreflexivos de su Dios Creador, no sorprende que la teología bíblica se ocupe demasiado de la creación de una nueva humanidad en Cristo. Quizá Pablo esté en lo correcto cuando señala que los humanos, en cierto sentido, conocen el secreto moral de la creación. Quizá solo cuando los humanos puedan liberarse a sí mismos en una nueva vida de auto-sacrificio, generosidad moral y humildad efectiva, que el futuro del mundo creado pueda ser asegurado. No se nos puede escapar que en los tiempos actuales, nos guste o no, las capacidades destructivas de la humanidad amenazan no solo nuestras vidas sino la integridad de la creación en su conjunto.

De acuerdo con la segunda objeción el lenguaje de la opresión y la liberación utilizado en relación con los animales resulta forzado e inapropiado. ¿Puede el lenguaje de la opresión –el que suele ser aplicado a esclavos, negros, judíos, gitanos, gays o mujeres– aplicarse a perros y gatos o a gallinas enjauladas y ratas de laboratorio?

Utilizo la palabra “oprimir” [*oppress*] precisamente en el sentido sugerido por *The Oxford Dictionary*: “abrumar [*overwhelm*] con un peso o número superiores, o con un poder irresistible ... gobernar tiránicamente, mantener bajo coerción, someter a alguien a una crueldad e injusticia incesantes”<sup>88</sup>. Esto es precisamente lo que viven millones de animales al año cuando cazamos, cabalgamos, disparamos, pescamos, comemos, enjaulamos, atrapamos, exhibimos, estabulamos, vestimos y experimentamos, entre otros. Aquellos que niegan que tal trato es opresivo niegan, al mismo tiempo, que nuestro trato hacia los animales es una cuestión moral. Si los animales son, como Descartes

---

<sup>88</sup> En el original: “*To overwhelm with superior weight or numbers or irresistible power... [to] govern tyrannically, keep under by coercion, subject to continual cruelty or injustice*” [N. del T.].



parecía sostener, simples máquinas, incapaces de autoconciencia y sintiencia, entonces podríamos admitir que lo que les hacemos no supone, en realidad, ningún daño. Pero la biología y la etología nos enseñan que el dolor, el sufrimiento y la carencia son sensaciones que tienen los animales, aunque en mayor o menor grado que en los seres humanos dependiendo de la especie. Conocido esto, no hay excusa moral posible. Ahora bien, no pretendo anticipar el tema de si es justificable o no causar algún tipo de daño, sufrimiento o privación, pero el punto central tanto para humanos como para animales es que cualquier perjuicio requiere, necesariamente, de una justificación moral. El problema aquí no son los individuos que son conscientes del daño que hacen y que, eventualmente, lamentan, sino más bien aquellos que lo ignoran por completo.

Para algunos la idea de que los humanos son crueles con los animales les resulta salida de contexto, máxime cuando el bienestar de nuestra especie –al menos en cierto sentido– se ha beneficiado tanto de ellos, y que sin su uso nos resultaría imposible pensar en una vida normal. A veces comparto la idea de que el *homo-tyrannicus* no puede mejorarse a sí mismo y no en pocas ocasiones me he sentido terriblemente abatido por la falta de sensibilidad que proyectamos hacia el sufrimiento animal. Sin embargo, si reflexionamos por un momento nos damos cuenta de que por siglos las supuestas culturas civilizadas han oprimido también a otros humanos, generalmente a los más vulnerables, y que también muchos otros no solo han sido indiferentes a la vida de gallinas enjauladas [*battery hens*] sino también de niños y niñas maltratadas [*battered children*].

La tercera objeción tiene que ver con mi idea sobre la liberación de la creación: ¿*qué debería significar* proponer la liberación de los ratones o de los erizos, por no hablar de las hormigas o las coliflores?, ¿no tienen acaso razón los teólogos de la liberación cuando afirman, unívocamente, que la principal enseñanza de la tradición cristiana es considerar que la liberación solo puede ser pensada en el marco de la esfera humana?

Para responder a estas preguntas es necesario volver a lo que San Pablo concibió como la evidencia *prima facie* de la esclavitud. Los “quejidos y el sufrimiento” de la creación no-humana es lo que más lo conmueve. Lo que quiero proponer es que a nosotros también nos debería conmover. Y es que, aunque los animales no-humanos sean incapaces de exigir su derecho a la liberación –una característica que, hay que decirlo, comparten también con algunos humanos como los comatosos, los recién nacidos, las personas con discapacidad mental, entre otros– y que si bien es también cierto que no todos los animales expresan su predicado existencial a través de quejidos y suspiros, no es menos cierto que todos ellos son susceptibles de sufrir algún tipo de daño. Podemos, por ejemplo, quebrar una piedra, pero esto no representa para la piedra ningún tipo de injusticia. Pero ¿y las plantas? Konrad Lorenz señaló que a cualquiera que “sintiese o pensase igualmente fácil cortar en pedazos un perro o una lechuga viva... le recomendaría el suicidio a la mayor brevedad posible” (Lorenz, 1971, p. 250). Lorenz puede haber exagerado un poco, pero lo que aquí cabe resaltar es que la lechuga no posee ninguna capacidad de respuesta de autoconciencia y, por lo tanto, no es susceptible de ser herida



como sí pueden serlo los mamíferos, entre esos los humanos, cuanto menos. Esto no permite resolver, claro está, el problema de algunas zonas grises como las babosas, los caracoles, las lombrices, entre otras. Por el momento no tengo ninguna respuesta para estos casos, aunque me opongo, claro está, a la matanza arbitraria e innecesaria de estos animales. Sigue siendo, en todo caso, un tema de discusión si son, como señala Tom Regan, sujetos de una vida [*subjects of life*], es decir, seres que sufren y que son conscientes de ello (Regan, 2016). De lo que no podemos dudar es del sufrimiento de los monos, las ovejas, los cerdos, los caballos, las vacas, los perros, los gatos, por nombrar solo algunos, un sufrimiento que existe más allá de toda duda razonable.

Hay otra interpretación más llamativa de San Pablo que merece atención. No se trata únicamente de liberar a los no-humanos del dolor y la angustia, sino también de protegerlos, en cierto sentido, de unas condiciones de vida miserables en las cuales ese dolor y esa angustia siempre terminan siendo inevitables. Al interpretar a San Pablo de esta manera –y estoy seguro de que no soy la única persona que lo hace<sup>89</sup>– nos vemos convocados a extender nuestra imaginación hacia otro mundo completamente distinto, uno en el que sin duda alguna ninguna forma de vida exista a expensas de otra y en el que la humanidad habite en perfecta comunión con los animales quienes no tendrían porque seguir sufriendo. El lector o lectora podrá objetarme que esto no es más que una utopía irrealizable. San Pablo habría interpretado de este modo sus propios escritos: posibilidades visionarias y soñadoras de un mundo en el que el Espíritu de Dios está completamente activo; sin duda, una nueva creación. Pero es posible que nuestro persistente y obstinado antropocentrismo nos haya prevenido de escuchar con atención a esas otras voces que, en nuestra tradición, proponen una nueva organización del mundo.

Los cambios de conciencia, en algunos casos de forma gradual y, en otros, dramática, no es algo que supere las capacidades humanas. Lo que es importante destacar aquí es que algunas veces las ideas visionarias y soñadoras adquieren tanto poder en la imaginación colectiva que desencadenan un potente estallido de energía moral. Que los seres humanos ostenten un derecho divino es una idea que posiblemente está agonizando. Que estos deban, en cambio, utilizar su poder para proteger a los débiles, especialmente de otras especies, y que deban, en consecuencia, procurar la liberación de todas las formas de vida que son conscientes de su opresión y sufrimiento, es una idea que está germinando.

## **Bibliografía**

Athanasius, St. (1971) *Contra Gentes and De Incarnatione*. Edited by Robert W. Thomson. Oxford: Clarendon Press.

---

<sup>89</sup> Jhon Wesley en su sermón “*The General Deliverance*” concibe otro tipo de redención mundana para todas las criaturas.

- Barth, K. (1949). *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation*. London: Hodder & Stoughton.
- Boff, L. y Boff, C. (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Boff, L. (1982). *San Francisco. Ternura y Vigor*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Carpenter, E. (1980). *Animals and Ethics. A report of the working party*. Watkins Publishing.
- Clare, J. (1939). "Written in Northampton County Asylum". En *The Oxford Book of English Verse (1250 - 1900)* (p. 720). London: Oxford University Press.
- Davis, H. (1946). *Moral And Pastoral Theology V2: Commandments Of God, Precepts Of The Church*. London: Sheed & Ward.
- Dostoevsky, F. (1968). *Los hermanos Karamazof*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Flannery, A. (Ed) (1983). *Vatican Council II: The Conciliar & Post Conciliar Document*. Minnesota: Liturgical Press.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Häring, B. (1963). *The law of Christ*, Vol. II. Cork: Mercier Press.
- Linzey, A. (s.f.). *Brother and Sister Creatures: The Saints and Animals*. Manuscrito no publicado.
- Linzey, A. (1986). *The neglected creature: the doctrine of the non-human creation and its relationship with the human in the thought of Karl Barth*. [Tesis doctoral no publicada, King's College London].
- Linzey, A. (1981). "Is Anthropocentricity Christian?". *Theology*, 84(697), 17–21. <https://doi.org/10.1177/0040571X8108400104>
- Linzey, A. y Regan, T. (1989). *Compassion for animals: Readings and prayers*. London: SPCK.
- Lorenz, K. (1971). *Sobre la agresión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sobrino, J. (1985). *The true church and the poor*. Eugene: Orbis Books.
- Ward, K. (1980). *The promise*. London: SPCK.



**ANDREW LINZEY**

Sacerdote Anglicano Inglés. Doctor en Filosofía del King's College London. Miembro de la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford. Fundador y director del Oxford Centre for Animal Ethics. De 1987 a 1992 fue Director de Estudios del Centre for the Study of Theology de la Universidad de Essex, y de 1992 a 1996 fue Profesor Especial de Teología en la Universidad de Nottingham. En 1998 fue profesor invitado en la Koret School of Veterinary Medicine de la Universidad Hebrea de Jerusalén. De 1996 a 2007 también fue profesor honorario en la Universidad de Birmingham. Es autor de más de 30 libros y más de 100 artículos. Entre su obras más destacadas se encuentran: *Animal Rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals* (1976), *Christianity and the Rights of Animals* (1987), *Song of Creation* (1988) coeditado con Tom Regan y *Animal Theology* (1995).