**EL HOMBRE Y LOS ANIMALES EN LOS RELATOS DE LA CREACIÓN DEL GÉNESIS. UNA VISIÓN DESDE LA EDAD MEDIA**[[1]](#footnote-1)

Cecilia Devia[[2]](#footnote-2)

(Universidad de Buenos Aires)

En el presente trabajo se abordará el texto bíblico principalmente desde la filosofía política. Se presentarán los dos relatos de la creación contenidos en el Génesis, donde se pueden rastrear distintos tipos de dominación: la del hombre sobre la mujer, la del hombre sobre el hombre, la del hombre sobre el resto de la creación. Dentro de esta última es donde aparece el principal problema a tratar en esta oportunidad: el de la dominación del hombre sobre los animales, antes y después de la caída.

Como indica Elaine Pagels, el primer relato de la creación comienza al mismo tiempo que el Génesis y finaliza en Génesis 2:3. Narra cómo Dios creó al mundo en seis días, coronando su obra con la creación de Adán –y con él, de la humanidad- a su imagen y semejanza. En Génesis 2:4 comienza el segundo relato de la creación, donde cuenta cómo el Señor hizo un hombre con polvo de la tierra, para crear después a todos los animales. Al no encontrar entre ellos ningún compañero adecuado para Adán, lo hizo caer en un sueño profundo, sacó a Eva de su costado y se la presentó como su esposa (Pagels, 1998: 16).

Muchos estudiosos de la Biblia acuerdan en que los dos relatos de la creación, separados en un comienzo, fueron luego unidos para configurar los tres primeros capítulos del Génesis. En cuanto a la datación de ambos, el que se encuentra ahora ubicado en primer lugar dataría de alrededor del año 400 a.C., mientras que el segundo sería el más antiguo de los dos, fechándose entre los años 1000 y 900 a.C. (Pagels, 1998: 16).

Robert Burt, por su parte, indica que en el primer capítulo del Génesis los actos creativos de Dios se mueven progresivamente: el primer día divide el día de la noche; el segundo, el cielo de la tierra; el tercero, separa la tierra firme de los mares y planta semillas de pastos, árboles y frutas; el cuarto día crea el sol, la luna y las estrellas; el quinto día, crea los animales; el sexto día, crea a los humanos, macho y hembra juntos, a imagen de él mismo. Según el narrador bíblico, cuando el quinto día observa su creación, concluye que era buena, mientras que, luego de crear a la humanidad, evalúa su esfuerzo como muy bueno (Burt, 2012: 2).

En el séptimo día, Dios descansó. Y es a partir de aquí donde la narrativa del capítulo dos, en palabras de Burt, toma un extraño giro. Hace volver al lector a la situación imperante en el tercer día de la creación, después de que Dios hubiera hecho la tierra y los cielos, pero antes de que aparecieran plantas, animales o humanos. Había solo polvo estéril en el universo. De este polvo, Dios formó al hombre y le insufló vida en sus fosas nasales. Este hombre (*adam* en hebreo) fue inicialmente creado solo en la tierra, a diferencia del relato del primer capítulo, donde los animales preceden a la humanidad, y macho y hembra son creados al mismo tiempo (Burt, 2012: 2).

Luego de la creación de Adán, Dios planta un jardín en el Edén. Pero mientras que en el primer relato toda la tierra abundaba en plantas, árboles y frutos para el consumo de animales y humanos, el jardín del segundo relato es un lugar amurallado rodeado de tierra estéril. Dios ubica a Adán solo en el jardín, e inmediatamente dicta su primer mandamiento negativo, indicándole a Adán que puede comer el fruto de cualquier árbol de ese jardín, excepto el del árbol del conocimiento del bien y del mal. A lo que agrega que, si lo hace, estará condenado a morir (Burt, 2012: 2-3).

Burt subraya la presencia de la que califica como una sorprendente admisión en el segundo capítulo del Génesis. Luego de su enorme esfuerzo al crear a todos los animales para hacerle a Adán una ayuda adecuada, queda claro que Dios no tuvo éxito en esta tarea. De ahí que elige otro camino, y crea a Eva a partir del propio Adán. Así como en el primer relato de la creación Dios se muestra orgulloso de su obra, observando que estaba buena e, incluso, muy buena, en el segundo se revelaría una debilidad de Dios, la que es inmediatamente subsanada con la creación de Eva. Burt observa que, incluso -en sus primeras palabras registradas en la Biblia- al ver a Eva Adán exclama: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”[[3]](#footnote-3). En la reacción de Adán ante la creación de Eva, se pueden ver los primeros indicios de la pretensión humana de evaluar a Dios. Burt refuerza esta observación al indicar que una convención literaria rige todo el texto de la Biblia hebrea: las primeras palabras dichas por cualquier actor revelan su carácter esencial (Burt, 2012: 5).

Por otra parte, Burt sostiene que la presencia de significados contradictorios es un aspecto esencial de la estrategia narrativa de la Biblia, que se refleja en su tema subyacente de elogiar la obediencia incondicional a la voluntad de Dios, al mismo tiempo que el texto plantea reiteradas preguntas sobre la legitimidad de la autoridad de Dios para demandar obediencia (Burt, 2012: XII).

Ya ingresando en el tema del pecado original y la subsecuente caída de la primera pareja humana, que arrastra a la humanidad toda, Alistair Minnis afirma que la impotencia de la humanidad no fue un rasgo de su creación, sino un castigo por su transgresión (Minnis, 2015). Haremos una breve mención aquí del célebre *contrafáctico* que permitió -principalmente a lo largo de la Edad Media- interpretaciones de carácter que podríamos denominar filosófico, muy variadas: ¿qué habría pasado si Adán y Eva no hubieran pecado?, o, formulado en términos positivos: ¿qué habría pasado si los padres del género humano hubieran permanecido en el estado de inocencia original? A partir de este *contrafáctico* se derivan cantidad de preguntas, respuestas e interpretaciones que apuntan al estudio de la vida política de los seres humanos tal como se desarrollaba en el momento en que los distintos pensadores las escribían.

Minnis sostiene que la creencia en el poder o *dominium* del hombre sobre la vida animal y vegetal en la Edad Media parece provenir directamente de la palabra divina tal como se registra en el primer capítulo del Génesis: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra" (Gén. 1:26). Y luego se ordena a la primera pareja humana: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (Gén. 1:28). En el versículo intermedio, se afirma que Dios creó “al ser humano a imagen suya […], macho y hembra…” (Gén. 1:27), mientras que en el segundo relato parece bastante claro que a Adán se le dio dominio sobre los animales antes de que Eva fuera creada (Gén. 2:19-22). Es aquí donde aparece la estrategia que empleó Dios parar afirmar el dominio de Adán sobre los animales, antes de que fuera creada Eva: “Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera” (Gén. 2:19); “El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada” (Gén. 2:20) (Minnis, 2015). Y al nominarlos, el primer hombre los domina.

Los pensadores medievales intentaron encontrar respuestas a varios interrogantes que surgen del texto bíblico. Entre ellos: ¿por qué, en este segundo relato de la creación, Dios creó tantas otras criaturas antes de crear a Eva? ¿por qué se crearon animales dañinos para la humanidad antes de la caída del hombre? Por razones de espacio, no podemos incluir más que algunas de la gran cantidad de respuestas ofrecidas, que provienen de diversos momentos históricos. Entre los autores que las formulan encontramos a Agustín de Hipona, Pedro Comestor, Pedro Lombardo, Buenaventura, Roberto Grosseteste, John Wyclif, etc. (Minnis, 2015).

En relación a los animales feroces, algunos indican que originalmente fueron mansos, y luego se volvieron peligrosos entre sí y para el hombre debido al pecado original y la consecuente caída de toda la humanidad. La presencia de los animales diminutos en el Edén sería más difícil de justificar, ya que muchos de ellos parecen provenir de la corrupción. A algunos se les encuentra una función decorativa, mientras que otros pensadores sostienen que son una muestra más de la infinita potencia creadora de Dios. Pedro Comestor (1100-1178), por otra parte, sostiene la idea de que todos los animales surgidos de la corrupción fueron creados después de la caída (Minnis, 2015), lo que no deja de ser una observación inquietante.

Minnis intenta desentrañar la forma en que, según diferentes pensadores, el hombre ejerce adecuadamente su derecho divino de dominar a los animales. Parte de la reflexión formulada por Tomás de Aquino (1225-1274) en su *Summa theologiae*, relacionada con la naturaleza del *dominium* en el estado de inocencia: las cosas que deberían estar sujetas al hombre comenzaron a desobedecerlo como un castigo sobre él por su propia desobediencia a Dios. Acá hacemos un breve paréntesis para indicar que Tomás contempla la posibilidad de un dominio prelapsario incluso entre los hombres, que se puede considerar a la vez como pre-político. Tomás concluye afirmando que la sujeción de los animales al hombre es natural. Roberto Grosseteste  (1175 - 1253) ya había sostenido que la humanidad tiene la obligación de someterlos. Se supone que el valor final del comportamiento animal está en la naturaleza y/o extensión del servicio que prestan al hombre. Se ha reconocido, como mínimo, la posibilidad de empatía cruzada, es decir, del hombre hacia el animal y del animal hacia el hombre (Minnis, 2015).

En general hay acuerdo en que antes del pecado todos los animales vivían en perfecta obediencia al hombre y en concordia entre ellos. Por lo tanto, la humanidad debe intentar restaurar el orden que se rompió con el pecado original y esforzarse para controlar el mundo animal a través de la aplicación de la razón. La visión medieval sostiene que solo al hombre se le ha otorgado el poder de elegir entre el bien y el mal, entre la verdad y la falsedad. Por lo tanto, solo él es desgraciado, porque sabe –o debería saber- cuándo ha hecho el mal. Brígida de Suecia (m. 1373) manifiesta que, siendo la culpa solo del hombre, tanto la humanidad como los animales sufren las consecuencias del pecado. El sufrimiento -en sentido punitivo- del hombre, debería ser mayor que el del animal. Grossetteste explica que, del mismo modo que la humanidad, al actuar contra la razón, desobedeció a Dios, las criaturas irracionales se rebelaron contra el ser humano. Sostiene que el hombre no perdió su poder natural de dominio, sino que este fue debilitado y viciado por el pecado (Minnis, 2015).

Por su parte, Gianluca Briguglia, al abordar la cuestión sobre el poder de Adán sobre los animales, refiere a la *Summa theologica* o *Summa Halensis*, atribuida al franciscano Alejandro de Hales (1185-1245). Allí se indica que, en el estado de inocencia, Adán tenía por lo menos un dominio pleno, derivado de la razón: el que ejercía sobre los animales. Este dominio se habría configurado sobre todo como cuidado y custodia del reino animal. Para Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274), la naturaleza de la subordinación de los animales al hombre cambia radicalmente en el pasaje del estado de inocencia al estado de naturaleza caída. La naturaleza lapsa, prosigue Briguglia, cambia la expresión del poder humano sobre los animales y lo vuelve más violento. Despues de la caída su sujeción se esclerotiza, se endurece, en un cierto modo se distorsiona y asume el aspecto de explotación. En primer lugar, los animales salvajes ya no son mansos, pero es sobre todo la debilidad del hombre postlapsario lo que vuelve indispensable el ejercicio de un dominio distinto. Después de la caída los seres humanos se visten con las pieles de los animales, los hacen trabajar y se sirven de ellos. Es cierto que existe también una relación de placer con algunas especies, como ciertos pájaros, o con algunos cachorros, pero la dominación es ahora desequilibrada: los seres humanos usan a los animales para sus propias necesidades primarias (Briguglia, 2017: 48-49).

Volviendo a Minnis, otro tema de importancia que presenta es el de la muerte del animal. John Wyclif (1330-1384) sostiene que los animales habrían muerto también en el estado de inocencia. Sus vidas en el Edén habrían sido mejores que después de la caída, ya que habrían vivido más tiempo y morirían sin sufrir. Pero sus muertes no son resultado del castigo, ya que los animales carecen de la capacidad de actuar voluntariamente, lo que constituye la base de la moralidad y, por consiguiente, del castigo. No todo dolor, entonces, es punitivo, sino solo el de las criaturas racionales. Para Wyclif, una diferencia fundamental entre hombre y animal es que el hombre posee un espíritu inmortal que forma la totalidad de su persona, mientras que el alma del animal se adhiere a la materia, y muere con ella. En la idea de que la muerte, en el caso de los animales, no es un castigo por el pecado, como sí lo es en el caso de los hombres, Wyclif sigue a sus predecesores, entre ellos a Tomás de Aquino (Minnis, 2015).

En cuanto al pasaje final del capítulo primero del Génesis, que declara que toda la vida animal y vegetal fue dada para uso del hombre, la idea se expresa en los siguientes términos: “He aquí, te he dado toda hierba que lleva semillas sobre la tierra, y todos los árboles que tienen en sí semillas de su propia especie, para que sean tu alimento: a todas las bestias de la tierra, a todas las aves del aire, y para todos los que se mueven sobre la tierra, y donde hay vida, para que tengan que alimentarse. Y así se hizo” (Gén. 1:29-30). Aquí podría decirse, sostiene Minnis, que Dios impone el vegetarianismo a todas sus criaturas, y así era como los pensadores medievales leían frecuentemente este pasaje. Grosseteste explica el cambio en la alimentación en relación a la caída con el argumento de que el comer carne fue otorgado a la naturaleza en virtud de la debilidad, como una medicina necesaria debido al deterioro de los cuerpos postlapsarios. Parece haber un consenso casi general de que los humanos prelapsarios se habrian abstenido de comer carne. Pero muchos sostuvieron que al menos algunos animales del Edén eran presas unos de otros. Por otra parte, también era ampliamente compartida la idea de que el mandato divino contenido en el Génesis en relación al dominio del hombre sobre los tipos inferiores de la creación incluía el emplearlos como alimentación. Así, indica Buenaventura, sirven al hombre no solo a través de sus vidas, sino también a través de sus muertes (Minnis, 2015).

Otra explicación recurrente sobre la muerte de los animales radica en que, para volver al célebre *contrafáctico*, si la primera pareja humana no hubiera pecado, los cuerpos humanos se habrían desarrollado hasta convertirse en los cuerpos de los bienventurados y trasladarse a la Jerusalén celestial. Los animales, al carecer de almas racionales, no pueden ser transferidos al cielo. Pero tampoco pueden permanecer perpetuamente en la esfera corruptible. Habiendo sido creados para servir a la humanidad, luego del traslado de los cuerpos humanos en estado de incorruptibilidad al cielo, los animales ya no tendrían razón de ser. Tomás de Aquino y otros llegaron a la conclusión de que, al cesar el movimiento celestial, cesará también la generación en este mundo inferior. El mundo, para el cristianismo, no es eterno. Wyclif afirma que no hay lugar reservado para la vida animal o vegetal luego del Juicio Final, ya que nada de lo corruptible puede ser parte del mundo celestial (Minnis, 2015).

Para poder comprender mejor la relación del hombre con los animales, y como introducción al artículo de Lynn White que comentaremos al final de este trabajo, es necesario presentar los dos modelos principales que rigieron en la Edad Media. Michel Pastoureau habla de “dos corrientes de pensamiento y sensiblidad en apariencia contradictorias”. Por un lado, se intenta oponer lo más claramente posible “el hombre, creado a imagen de Dios, a la criatura animal, sumisa e imperfecta, si no impura”. Por otra parte, varios autores muestran “la existencia de un vínculo entre los seres vivos y de un parentesco –no sólo biológico, sino también trascendente- entre el hombre y el animal” (Pastoureau, 2006: 28-29).

La primera corriente es la dominante y explicaría la continua aparición del animal en documentos medievales de todo tipo. La oposición sistemática del hombre respecto al animal y la presentación del animal como una criatura inferior lleva a pensarlo simbólicamente. También lleva a reprimir severamente todo comportamiento que permita confundirlo de alguna manera con el ser humano. De ahí provienen las reiteradas prohibiciones de disfrazarse de animal y, más aún, de mantener relaciones inadecuadas con él, las que van desde el afecto excesivo a determinados animales domésticos hasta crímenes juzgados como diabólicos e infames, entre ellos la brujería y el contacto sexual (Pastoureau, 2006: 29).

La segunda corriente es a la vez aristotélica y paulina. De Aristóteles proviene la idea de una comunidad de los seres vivos, que fue heredada por la Edad Media en diferentes etapas, siendo la última -la del siglo XIII- la más importante. La asimilación de esta herencia –sostiene Pastoureau- se vio facilitada por la existencia de una actitud similar hacia el reino animal en la tradición cristiana, aunque por razones diferentes a las de Aristóteles. Dicha actitud encontraría su ejemplo más célebre en Francisco de Asís. Proviene quizás un fragmento de la Epístola que Pablo dirigiera a los romanos: “La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom. 8:20-21). “Esta frase –sostiene el medievalista francés. ha marcado intensamente a todos los teólogos que la comentaron”, comenzando por el propio Tomás de Aquino. Unos “se preguntan si Cristo vino realmente a salvar a *todas* las criaturas y si *todos* los animales son realmente ‘hijos de Dios’. El hecho de que Jesús haya nacido en un establo parece ser, para algunos autores, la prueba de que el Salvador bajó a la tierra para salvar *también* a los animales”. Los escolásticos se hacen preguntas relacionadas con aspectos filosóficos, teológicos, escatológicos, referidas a la posibilidad o no de una vida más allá de la muerte. Y también otras sobre la vida terrenal de los animales: si deben trabajar los domingos, si deben ayunar y, especialmente, si tienen responsabilidad moral[[4]](#footnote-4) (Pastoureau, 2006: 29-30).

Así, Pastoureau marca un quiebre en la actitud hacia el animal antes y después de la difusión del cristianismo: “La Antigüedad bíblica y grecorromana lo ignoraba, lo despreciaba o lo sacrificaba; la Edad Media cristiana, por el contrario, lo coloca al frente de la escena, lo dota de un alma más o menos racional y se pregunta si es o no responsable de sus actos. El cambio es notable” (Pastoureau, 2006: 30).

Finalmente, comentaremos brevemente la propuesta ecologista de Lynn White, expuesta en un artículo publicado por primera vez en el año 1967. El autor comienza por registrar la preocupación creciente por el problema ecológico en el momento en el que redacta su trabajo. Hace una síntesis de la ecología y su desarrollo, en la que recuerda la primera aparición del término en lengua inglesa en 1783. Luego asegura que, hacia fines del siglo XV –que coincide con el fin de nuestro período de estudio, la Edad Media- “la superioridad tecnológica de Europa era tal, que sus pequeñas y mutuamente hostiles naciones pudieron expandirse al resto del mundo conquistando, saqueando y colonizando”. Por ello es que propone “examinar los supuestos y desarrollos medievales fundamentales” (White, 2007).

En razón de las limitaciones de espacio, pasaremos rápidamente a las conclusiones y la propuesta de White, quien sostiene que, si bien “las formas de nuestro lenguaje y pensamiento han dejado de ser cristianas […], la esencia permanece asombrosamente similar a aquella del pasado” . Persiste la fe en un progreso perpetuo, que tiene sus raíces en la teleología judeocristiana. A continuación, el medievalista estadounidense recuerda los relatos de la creación, y sostiene que el cristianismo, especialmente en su forma occidental, “es la religión más antropocéntirca que el mundo ha conocido”. Llega hasta el extremo de compartir, “en gran medida, la superioridad de Dios sobre la naturaleza”, insistiendo en “que era la voluntad de Dios que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio” (White, 2007).

Antes de proponer “una visión cristiana alternativa”, White indica que, desde hace más de un siglo, la ciencia y la tecnología “se unieron para darle a la humanidad poderes que están fuera de control”. En esto, “el cristianismo conlleva una inmensa carga de culpa”. Es interesante, agrego yo, que el autor hable en términos de culpa, siendo este uno de los signos distintivos de la tradición judeocristiana, que indudablemente nos sigue marcando. “Lo que hagamos por la ecología –alerta White- depende de nuestras ideas acerca de la relación hombre-naturaleza”. Y es aquí donde comienza a introducir su propuesta, invitando a “reflexionar más sobre el más grande de los radicales de la historia cristiana después de Cristo: San Francisco de Asís”. La clave la encuentra en “su fe en la virtud de la humildad, no solamente para el individuo, sino para el ser humano como especie. Francisco intentó deponer al hombre de su monarquía sobre la creación y fundar una democracia entre todas las criaturas de Dios” (White, 2007).

White nos indica que el que la mayoría de la gente no crea que nuestras actitudes sean cristianas resulta irrelevante. “Nuestra sociedad –sostiene- no ha aceptado ningún nuevo sistema de valores para para desplazar aquellos del cristianismo. Por lo tanto, continuaremos agravando la crisis ecológica hasta que rechacemos el axioma cristiano de que la naturaleza no tiene otra razón de ser que la de servir al hombre” (White, 2007). La tentativa de Francisco de “sustituir la idea de la autoridad humana sin límites sobre la creación por la idea de la igualdad entre todas las criaturas, incluyendo al hombre”, indudablemente fracasó. White concluye asegurando que, en razón de que “la raíz de nuestro conflicto es tan profundamente religiosa, el remedio debe también ser esencialmente religioso, llamémoslo así o no”. Propone entonces “repensar y resentir nuestra naturaleza y nuestro destino. El sentido profundamente religioso pero herético de los primeros franciscanos por la autonomía espiritual de todos los componentes de la naturaleza, puede indicarnos una dirección”. Como punto final, y con una delicada ironía, propone “a Francisco como el santo patrono de los ecólogos” (White, 2007).

Desde mi punto de vista personal, y como no creyente, comprendo la propuesta de Lynn White como un ejercicio teórico de teología política, que tal vez necesite urgentemente ser llevado a la práctica. Pero considero abierto el tema, ya que no cuento con los conocimientos necesarios como para adherir y menos aún fundamentar una “cruzada ecológica”.

**Bibliografía**[[5]](#footnote-5)

Briguglia, Gianluca (2017) *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*. Roma: Carocci editore.

Minnis, Alastair (2015) *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*. Pennsylvania: University of Pennsylvania.

Pagels, Elaine (1998). *Adán, Eva y la serpiente. Sexo y política en la antigua cristiandad*. Barcelona: Crítica.

Pastoureau, Michel (2006) *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz.

White, Lynn, Jr. (2007) “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”. *Revista Ambiente y Desarrollo*. 23 (I): 78-86.

1. Esta presentación forma parte de una investigación más amplia emprendida en una tesis en elaboración en el marco de la Maestría en Filosofía Política (FFyL-UBA), titulada *Pecado original y dominio político en el Tractatus de statu innocencie de John Wyclif*, bajo la dirección de la Dra. Carolina Julieta Fernández. [↑](#footnote-ref-1)
2. Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires, con especialización en Historia Medieval. [↑](#footnote-ref-2)
3. Los pasajes bíblicos son tomados de la que se conoce como Biblia de Jerusalén. [↑](#footnote-ref-3)
4. En relación a la responsabilidad moral de los animales, Pastoureau aborda el fascinante tema de los juicios llevados a cabo a partir de mediados del siglo XIII, que los tienen por protagonistas (Pastoureau, 2006). [↑](#footnote-ref-4)
5. Se incluye solo la bibliografía expresamente citada. [↑](#footnote-ref-5)