

*SOBRE DOS PRÁCTICAS DE RIESGO:
TOROS Y FILOSOFÍA HOY*

Jean Palette Cazajus*

«Antes creo, Sancho – dijo don Quijote–
que te quieres encaramar
y subir en andamio por ver sin peligro los toros».
(Don Quijote de la Mancha. Segunda parte. Capítulo XIV).



I. PASEÍLLO



l etnólogo Louis Dumont (1911-1998) relataba las duras y básicas tareas de su profesión. La de indagar si existen, en las lejanas comunidades estudiadas, formas del saber comparables a las que nosotros practicamos y si existen, entre nosotros, formas del saber identificables con las que ellas practican. La de construir conceptos y valores susceptibles de dar cuenta de tan incierta totalidad de semejanzas y diferencias. Nosotros, occidentales hemos construido un poliedro del saber cuyas caras múltiples cortan de algún modo la realidad de nuestra percepción en rebanadas epistemológicas. Cada categoría o modalidad del saber tiene así su rebanada particular que corresponde, queremos pensar, a una porción del saber total. Solemos hablar así de ciencias duras o exactas, de ciencias humanas, sociales. Y cada una de las citadas ciencias se va ramificando a su vez en otros poliedros sucesivos que funcionan según el conocido modelo de las *matrioshkas* rusas y siguen rebanando la realidad en incontables e interminables lon-

* Filósofo y antropólogo

chas subordinadas. Al final, no sabemos cómo sabemos, no sabemos qué sabemos, ni sabemos si sabemos.

Hubo una época no tan lejana en que se pensaba que esta función totalizadora, esclarecedora, era la que le correspondía a la filosofía. La filosofía era lo que más se asemejaba al saber divino. Esto pensaba Platón. Pero ésto de alguna manera, seguía pensando Edmund Husserl (1859-1938) amparado en su fe en la reducción fenomenológica, en el método de suspensión del juicio, la famosa *epochè*, rescatada de su versión griega original. Su fenomenología trascendental estaba empeñada en creer que, como ocurriera desde Descartes, el esclarecimiento filosófico seguía dependiendo de alguna forma de autoconciencia fundacional. Husserl no podía aceptar que, modernamente, quedase confiado cada vez más a la mirada externa proyectada sobre el sujeto humano por el vertiginoso ensanchamiento del campo de las ciencias. Esta nueva capacidad aportada por la externalización científica de la mirada humana sobre la propia realidad, la asumiremos nosotros plenamente a lo largo de este trabajo. Asumimos que el hombre aprende más de sí mismo como objeto de la mirada científica que como sujeto ebrio de solipsismo. No debería ser necesario añadir que también asumimos entonces el carácter hipotético, la fragilidad y transitoriedad de todo saber humano. Desengañémonos. Ahora la filosofía solo puede ser una actividad espeleológica. Porque solo en los intersticios dejados por las ciencias soberanas, solo en los socavones, profundos como simas, que se abren debajo de las autopistas del tecnouniverso encuentra hoy el alimento de su supervivencia. El filósofo permanece más que nunca en el fondo de la caverna. Filosofar ya no es una evidencia sino que ha vuelto a convertirse en un reto improbable.

Por *Tauromaquia* entenderemos el conjunto de las prácticas taurinas actualmente vigentes. Es decir que hablaremos esencialmente de la llamada «corrida de muerte», osea la habi-

tual corrida de toros pero sin descartar el variopinto conjunto de tradiciones y prácticas populares alrededor del toro bravo. ¿Puede ser la tauromaquia un objeto de la filosofía? Por qué no? ¿Puede ser la filosofía un instrumento para pensar la Tauromaquia? Aquí las cosas se complican. Nos bastará, de paso, recordar que si la filosofía encarnó siempre la pretensión universal de la cultura occidental, la tauromaquia tiene, en cambio, una dimensión profundamente local. Veremos que la Tauromaquia solo es concebible para la mente en tanto que práctica excepcional, en tanto que fenómeno insólito. Es decir problemático. Si la filosofía internacional ignoró las corridas de toros, la filosofía española no le fue, en gran medida, a la zaga. El objeto aparecía particularmente incómodo. Como le pasó a Ortega y Gasset que tras afirmar en numerosas ocasiones la importancia de la tauromaquia en la historia española, tras proclamar su voluntad de dedicarle el texto fundamental que se merecía, dio finalmente lo que los aficionados llamamos familiarmente la “espantá”.

Incontables fueron en la literatura taurina los títulos que recurrían a modo de salvo conducto o de traje de gala, a la palabra “filosofía”. En la primera mitad del siglo XIX, Santos López Pelegrín, taurinamente apodado *Abenamar* publicó una *Filosofía de los toros*; en los años 20 del pasado siglo, el ganadero Felix Moreno Ardanuy se atrevía con su *Filosofía taurina*; diez años más tarde el escritor carlista Torralba de Damas aportaba su piedrecita con una *Filosofía del toreo*. Repetía título el crítico taurino *Giraldillo* en 1951. En 1961, el periodista radiofónico Rafael Campos de España se atrevía con una *Historia crítica de la filosofía del toreo*. Y lo que nos dejamos en el tintero. Digamos de entrada que nada de lo que cuentan interesa nuestro objeto y que la palabra filosofía, en todos los casos citados, es un traje que les viene muy ancho.

No podremos hablar sin duda de verdadera literatura o filosofía taurina si, a la hora de usar la pluma, el autor no se ha

sentido nunca confrontado con «un problema [que] lo atormentaba, le provocaba mala conciencia y le impedía escribir: aquello que acontece en el dominio de la escritura ¿no resulta, acaso, despojado de valor si se queda en lo estético, lo anodino y falto de sanción? ¿Si no hay, en el hecho de escribir una obra, nada que sea un equivalente ... de lo que es, para el torero, el cuerno acerado del toro cuya materializada amenaza es lo único que le confiere su humana dimensión al arte que ejerce, y así le impide ser nada más que fútil gracia de bailarina?» (Leiris, 1946). Las fútiles gracias de bailarinas abundan en la literatura taurina como en los ruedos. Pero en los vastos ámbitos de la tauromaquia considerada como una literatura, algunas obras hallaremos que también nos permitan hablar de “La literatura considerada como una tauromaquia”.

II. ¿CÓMO LIDIAR ESTE TORO?

La Tauromaquia podría ser un excelente objeto para la filosofía. Pero la filosofía no ha encontrado jamás ni la forma ni el lenguaje con que saber hablar significativamente de la tauromaquia. Los aficionados decimos de ciertos toros que son “incierto” es decir que su comportamiento resulta impredecible, generalmente tirando a peligroso, con arreglo a los criterios generales de la etología comportamental del animal durante la lidia. Digamos que la Tauromaquia es un objeto fundamentalmente incierto. Una gema de particular brillo y dureza que ha roto sistemáticamente los dientes de quien intentara hincárselos. En realidad podríamos afirmar que solo se empezó a reflexionar “seriamente” sobre toros a partir de la segunda mitad del siglo XX. Salvando a algún que otro francotirador, el citado Michel Leiris (1901-1990) o José Bergamín (1895-1983). Salvada la publicación, en 1943, del primer tomo de *Los Toros. Tratado técnico e histórico* bajo la dirección de José María de Cossío (1892-1977), el futuro y mítico *Cossío*.

Veremos que intentar reflexionar seriamente sobre los Toros difícilmente se conseguirá si no recurrimos en algún momento a las ciencias sociales y humanas. Entenderemos que la filosofía es hoy tanto madre de aquellas ciencias como hija suya según los casos de lo que se asemeja a un verdadero intercambio dialéctico. Y entenderemos sobre todo que su actual carácter errático le sigue otorgando un estatuto libre e independiente. Por fin, no echaremos en saco roto la frase de Claude Lévi Strauss (1908-2009): «Las “ciencias humanas” solo son ciencias mediante una halagüeña impostura». Para el gran etnólogo no se trataba de desvalorizar sino de tener siempre presente la posibilidad de la refutación. Aquí no vamos a tratar de demostrar nada sino de sugerir que la excepción táurica suscita ecos y armonías bastante más complejas que las de un monótono lamento fúnebre. Modernamente se ha intentado hablar de toros desde una perspectiva ética, estética, metafísica, ontológica, axiológica, simbólica, sociológica, etnológica, sicoanalítica, lúdica... podríamos seguir. La primera tentativa en ese orden fue seguramente la de Michel Leiris con su insólito *Espejo de tauromaquia* publicado en 1938. Nada gratuito resultaba el hecho de que Leiris uniera en su persona el espíritu de los surrealistas y la voluntad etnológica. Desde entonces cabe contemplar seriamente la hipótesis de que las mejores reflexiones sobre la tauromaquia hayan ocupado siempre un espacio incierto entre el rigor y el delirio.

Deberemos preguntarnos en algún momento si puede hablarse, en el caso de la tauromaquia, de «hecho social total» según la definición que diera Marcel Mauss. Parece que el enfoque adquiere nitidez, que la tauromaquia se desvela con menor reticencia cuando el prisma es etnofilosófico. Lévi Strauss, de inicial formación filosófica, terminó concluyendo que ni la filosofía contestaba las preguntas que ella misma suscitaba, ni todas las preguntas necesarias cabían en la filosofía. En los mismos años en que Lévi Strauss lidiaba con las dudas que iban a deter-

minar su itinerario intelectual, despuntaba en Alemania una corriente del conocimiento que, a su manera, reflejaba las mismas preocupaciones. Me refiero a la llamada “Antropología filosófica” alrededor de Arnold Gehlen y Helmut Plessner. Aquellos hombres trataban de integrar a la reflexión filosófica no solamente las aportaciones de la etnología sino también las de la biología, de la zoología, de la nascente etología, de la paleoantropología. Es decir que anticipaban prácticas epistemológicas hoy habituales. Exponían un ser humano carencial y excentrado por definición. Le buscaban un suelo naturalista al peregrinaje óntico de Heidegger. Pero donde ellos privilegiaban un arquetipo humano etnocentrado en la propia cultura, la alemana, llegando en algún caso, particularmente el de Gehlen, a coquetear con el nazismo, Lévi Strauss trató de intuirlo en la diversidad de las culturas, «observando las diferencias para descubrir las propiedades». A esta filiación añadiremos el nombre de Philippe Descola (París 1945), heredero directo y prestigioso de Lévi Strauss, cuya voluntad de pensar las categorías de las culturas humanas *Más allá de naturaleza y cultura*, título de su libro crucial, ayuda quien quiere intentar pensar los toros a pertracharse con conceptos eficientes y esclarecedores y a superar las vanas miserias del actual enfrentamiento entre partidarios de la tauromaquia, demasiado retóricos y sus adversarios, siempre lacrimosos.

Hoy la tauromaquia atraviesa una situación de absoluta emergencia. Padece un acoso despiadado por parte de poderosos grupos de opinión. Si los activistas antitaurinos siguen siendo minoritarios, la mayoría de la sociedad oscila entre la indiferencia y la hostilidad. No nos hagamos ilusiones, “es la lucha final” y los aficionados a los toros son minoritarios y se encuentran solitarios frente a una configuración ideológica de alcance mundial definitivamente instalada en el corazón de las mentes posmodernas. Dicho de otra manera, cualquier reflexión sobre los

Toros se ha convertido en una actividad bélica, en una experiencia de la trinchera. Cualquier aproximación distanciada a la tauromaquia aparece irrisoria, impracticable, por no decir aporética. El problema es que razonar en situación de emergencia no es bueno ni para la calidad del pensamiento ni para la lucidez del pensador.

La gran etnóloga británica Mary Douglas, escaldada por los hábitos mentales heredados del estructuralismo, desconfiaba profundamente de todo pensamiento binario y de «aquellos que declaran que existen dos clases de gente o dos clases de realidades o de procesos». Sin embargo, vemos hoy que los sistemas binarios son esenciales en las ciencias de la computación y muestran asimismo su importancia, en ramas esenciales del saber, desde la biología evolutiva hasta los avances de las neurociencias. La tauromaquia es incomprensible para quien no asuma que solo constituye uno de los términos de un binomio. El otro es su antítesis negativa, el mundo de sus constantes enemigos que la acompañaron con histórica fidelidad. Creo así que toda tentativa de aproximación filosófica a la tauromaquia exige hoy verse completada por un conocimiento mínimo de las fuentes y fundamentos del actual pensamiento filoanimalista y antitaurino. De lo contrario, sencillamente no nos enteraremos del objeto de nuestra reflexión. Al final nos encontraremos con que la reflexión sobre la tauromaquia y sus prácticas, asociada con la reflexión sobre las ideologías y prácticas antagónicas, de periférica en los reinos de la filosofía está en vías de convertirse en un nudo reflexivo crucial, en el envite de las preguntas más urgentes sobre la identidad y la continuidad de la especificidad humana.

III. ENTRE METAFÍSICA E INVENTARIO

Metafísica taurina es un sorprendente libro de Cecilio Muñoz Fillol. Iniciada en fecha muy anterior y concluida en 1950, la obra iba a quedar inédita hasta 2009. El autor era un

curioso sabio enciclopédico, un humanista digno del Quattrocento, resurgido en el pueblo de Valdepeñas (Ciudad Real) donde naciera en 1909 y falleció en 1979. Licenciado en veterinaria y luego en filosofía y letras, simultaneó el ejercicio de su profesión inicial con la docencia, dejando aparentemente un hondo recuerdo entre su alumnado. Hombre activo e incansable, encontró tiempo para escribir 30 obras de teatro, 11 novelas y 30 ensayos. Abnegado y desinteresado, fue el primero en despreocuparse del destino editorial de muchas de sus producciones.

La *Metafísica taurina* de Cecilio Muñoz Fillol es un objeto altamente inusitado y significativo. Admito la absoluta arbitrariedad de mi elección a la hora de buscarle un prototipo a la reflexión moderna sobre los toros. Digamos que esta curiosa obra anticipa y de algún modo sintetiza, todo el repertorio temático que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días irán abordando los posteriores estudiosos de la tauromaquia. En lo mejor y en lo peor. En lo ambicioso y en lo verboso. En lo luminoso y en lo nebuloso. Lo evoqué hace un rato: aquí hallaremos, como en botica, mitología y simbología, psicología y estética, ecología y etología y para liar la salsa, una buena dosis de metafísica en el sentido más rutinario de tan peligrosa categoría filosófica. Los años de redacción, los de una dura y provinciana posguerra civil, marcan indudablemente el sino de la obra. Cecilio Muñoz Fillol tampoco era un especialista de las plurales ramas del saber que se atrevía a manejar con torera vergüenza y las imprescindibles fuentes de documentación bibliográfica no abundarían en la Valdepeñas de los años cuarenta.

La obra resulta hoy un extraño y fascinante objeto arqueológico. Bastantes páginas conservan cierto interés. Pero, al final, domina la sensación de obsolescencia y a veces se impone cierto desasosiego ideológico durante los numerosos momentos en que la mirada etnológica queda empañada por la retórica: «La crueldad –leemos por ejemplo– es innata en el hombre y no ha

podido contra ella nada la civilización [...] en todo hombre palpita un coeficiente de crueldad de carácter atávico más o menos pujante, más o menos dormido, más o menos latente, porque es la herencia de Caín, el superviviente del primer crimen». O también: «Lo más turbio de las almas turbias y lo más turbio de las almas limpias, que en estas duerme en la infraconsciencia sin emerger jamás, brota en la fiesta de los toros como descarga que exonera la infectada maraña de la humana maldad. Y queda el alma purgada, de momento, de malos instintos ...». Pesa una inclinación declamatoria posiblemente incapaz de librarse de la presión ideológica y de los tics retóricos de aquel momento histórico. Estilo y construcción dan idea de la tonalidad general de la obra. Reciente la tragedia del cañinismo nacional, tenía Don Cecilio sobradas razones para dar rienda suelta a un derramamiento pesimista. Pero ciertamente el supuesto aspecto catártico de las fiestas de toros dio mucho juego en los años posteriores, con menos ingenuidad y más pedantería. En esto, Cecilio Muñoz Fillol fue realmente un pionero.

Parece que conocía varias obras de Ortega y Gasset y se infiere que tenía un conocimiento más o menos rudimentario de Freud y de Nietzsche. No sé si fueron tales fuentes las que le impulsaron a proclamar una muy peculiar teoría sobre la existencia en la humanidad de un universal “sentido taurino” predefinido por un supuesto “instinto taurino”, sobre cuyas modalidades y factores de transmisión glosa abundantemente frente, todo hay que decirlo, a nuestra dubitativa perplejidad. “Excéntrico” en el sentido más etimológico, y ello por su carácter ciegamente etnocéntrico, es un adjetivo que le viene como anillo al dedo a este extraño libro, aunque solo fuese por la manera tardía y periférica en que ha llegado a nuestras manos. Cabe pensar que el erudito manchego tuviese en mente, cuando se lanzó a la redacción de *Metafísica taurina*, la reciente publicación, en 1943 y 1947 de los primeros tomos, de la gran obra

impulsada por José María de Cossío. Con *Metafísica taurina* Cecilio Muñoz Fillol asumió la misión de añadir al seco *Tratado técnico e histórico* de Cossío, su propio tratado dictado desde la desbordante subjetividad.

En el origen del enciclopédico proyecto pilotado por Cossío estuvo Ortega y Gasset. Por primera vez, los toros se convertían en objeto de reflexión, de totalización y de recapitulación. Hay razones para pensar que tal proyecto habría sido impensable si no hubiese habitado en el espíritu de sus iniciadores el sentimiento de una decadencia. Cuesta hablar de decadencia en un período inmediatamente posterior a la llamada «edad de oro» del toreo, la que viese el *acmé* de los legendarios José Gómez Ortega, *Joselito el Gallo* (1895-1920) y Juan Belmonte (1892-1962), la rivalidad del último clásico y del primer heterodoxo ante plazas llenas como en pocos momentos históricos. Un buen conocedor del filósofo observa que el Ortega posterior a *La rebelión de las masas*, coherente con el propio pensamiento, «bajo la introspectiva posición de afrontar lo taurino, había creído reconocer tras un momento climático en el duelo entre Belmonte y *Joselito*, un momento de madurez que si no podía sostenerse llevaría la Fiesta a un estadio de éxodo y putrefacción» (González Alcázar, 2008). Huelga añadir que los movimientos sísmicos que por aquellos años estremecían la sociedad española no podían dejar de repercutir en el porvenir de las corridas de toros. La tauromaquia era inseparable y sintomática del latido general del país. Bien lo sabía y repetía Ortega.

IV. ENTRE INVENTARIO Y DECADENCIA

El sentimiento de decadencia ha acompañado la tauromaquia desde sus inicios. Siempre ha sido la tauromaquia una extraña “anomalía” en el sentido que le dan a la palabra los astrofísicos. Porque ha sido siempre un objeto celeste difícilmente identificable. En el momento en que se configura la pro-

tocorrida moderna, toda Europa parecía inscribirse en el “Proceso de la civilización” tal como lo exponía la obra de Norbert Elías (1897-1990), es decir el proceso paulatino de expulsión, fuera del paisaje social, del espectáculo de los humores del cuerpo lo mismo que de los humores y las aristas de la mente. Y sobre todo la expulsión fuera del paisaje social del espectáculo de las emociones más invasivas, a *fortiori* aquellas vinculadas con la violencia y la muerte. Entonces es cuando aparece la corrida de toros que se complace en exhibir y potenciar estéticamente un espectáculo que gira alrededor del sacrificio público de un ser vivo. El rico manantial semántico y axiológico de la tauromaquia se desarrollará pues en absoluta contraposición con la normativa del “Proceso de Civilización”.

José Gómez Ortega, *Joselito* muere trágicamente en Talavera en 1920. Juan Belmonte se retira de los toros en 1922, con 30 años, para regresar a los ruedos dos años después. El período que sigue, hasta la Guerra Civil resultará efectivamente más grisáceo. La Segunda República, salvo excepciones, es poco taurófila cuando no antitaurina y el propio Azaña confesaba que los toros «le aburrían una barbaridad». El fútbol y el cine llevan camino de convertirse en las grandes pasiones populares. Y a partir de 1928, con la progresiva implantación del llamado “peto” destinado a proteger el caballo de las cornadas del toro, irrumpe una innovación de consecuencias trascendentales para la identidad, el equilibrio y el porvenir de la tauromaquia.

Anteriormente, durante la llamada suerte de varas, cada toro despanzurraba entre dos y cinco caballos, a veces más. Aquellos despojos despiadadamente llamados “sardinas” sembraban los ruedos durante todo el espectáculo. Es decir que a lo largo del siglo XIX y prácticamente del primer tercio del XX finaron infinitamente más caballos que toros. Zuloaga quiso ser torero antes que pintor y mantuvo toda la vida su gran afición. Pero pintó en 1910 un cuadro, hoy en la Hispanic Society de Nueva York, que muestra un

picador a lomos de un penco esquelético y ensangrentado y lo tituló *La víctima de la Fiesta*. Los tristes rocines que arrastraban por la plaza el sórdido bulto negro del mondongo eran los residuos escuálidos y crepusculares, desechados por edad o condiciones, de las labores del campo y del transporte público, en una época en que apenas existía la motorización. El peto que aparecía como un progreso ético era también e inicialmente el simple epifenómeno determinista de una mutación histórica y ecológica, un cambio de paradigma en la historia de las fuentes de energía. El tránsito de la energía animal a las energías fósiles. Aquello resultará trascendental para la posterior percepción de nuestra relación con los animales. Para muchos humanos, el animal empezó de repente a “ser” porque estaba dejando de “hacer”.

Curiosamente, entre muchos aficionados, no forzosamente perversos ni fascinados por el desparrame de vísceras caballunas, la imposición legal del peto fue acogida como una auténtica desgracia. Para muchos iba a ser la puntilla que acababa con la “Fiesta”. «Ni petos ni corazas. La única defensa del caballo debe ser el brazo del hombre, manejando bien las riendas y la puya o vara de detener» escribiría así en 1926, el político republicano Rafael Sánchez-Guerra (Mac Kinty, 2015). Miguel, el hijo primogénito de Ortega y Gasset, le oyó decir a su padre «...que entonces existía un equilibrio entre la fuerza del picador y la del toro; que al imponer los petos, ese equilibrio había desaparecido al hacerse fuerte el picador con el caballo protegido, con lo cual el toro quedaba deshecho» (González Alcázar, 2008). Se ha podido hablar de “influencia anglosajona” cultural en la adopción del peto (Mac Kinty, 2015). La reina Victoria Eugenia de Battenberg (1887-1969), nieta de la reina Victoria, criada en el tradicional filoanimalismo británico, llevaba, dicen, gafas opacas cuando tenía que acudir a la Plaza de Toros.

Otros muchos, entre los cuales estaban los promotores y redactores del *Cossío*, conscientes de los motivos que imponían

poner fin a una situación demasiado polémica, también intuyeron que la corrida de toros se estaba enfrentando a una ruptura epistemológica de impredecibles consecuencias. Tal ruptura epistemológica afectó por igual la estructura histórica de la corrida de toros y la estructura mental de muchos aficionados. La nueva situación fue vivida, incluso por sus partidarios, sin duda mayoritarios, no como un progreso civilizador sino como un síntoma preagónico. El singular Ignacio Sánchez Mejías no concebía que la suerte de varas sobreviviera a las medidas de protección del caballo: «Estoy conforme con que el espectáculo de los caballos en la plaza es repugnante y habrá que evitarlo. Pero como suprimir la suerte de varas sería suprimir la fiesta, no habrá que pensar en ello» (Mac Kinty, 2015). Los primeros petos fueron minimalistas e insuficientes. El torero, escritor y futuro protagonista del poema lorquiano no podía ni imaginarse el advenimiento de la coraza actual. Hoy, el aficionado sigue considerando la suerte de varas como fundamental probación de la bravura del toro, mientras su práctica se mueve entre fosilización, ortopedia e impostura. Solo pueden surgir serias dudas sobre las posibilidades de supervivencia de un organismo, en este caso la corrida de toros, cuando es así parcialmente parapléjico.

Hasta la llegada del peto, el primitivismo de aquella “Fiesta” le confería, podríamos pensar, una vitalidad casi “pre-cultural”, la situaba en los márgenes de la historia. Tal vez sirva aquí el unamuniano concepto de “intrahistoria” para referir la compleja y contradictoria presencia de la tauromaquia en los tejidos orgánicos de ciertos estratos –nunca fueron todos– de la sociedad española. Algo como si la tauromaquia anterior a la imposición del peto, con toda su crudeza, se dirigiera a esa dimensión de la vivencia social que Durkheim calificaba de «efervescencia comunitaria». Toda la realidad social, desde el paleolítico y durante muchos miles de años, fue orgánica. La artificialización de la vida humana mediante el artefacto técnico

era mínima. Milenarias percepciones y representaciones emocionales, mentales, vivenciales, desaparecieron con el maquinismo y la motorización. Nunca llegaremos a saber cómo eran ni volveremos a tener acceso a ellas. Creo que era lo que intuía y expresaba Ortega y Gasset cuando, agradeciéndole a Gregorio Marañón el envío de unas fotos del malogrado Espartero (1865-1894), le escribía: «Lo que ha cambiado por encima y por debajo de todo eso es la zona del alma de qué todavía vivía el toreo» (González Alcázar, 2008).

La enciclopedia dirigida por José María de Cossío inauguró para los aficionados a los toros los tiempos del acceso a una práctica reflexiva. Transformó de alguna forma la tauromaquia en un objeto social y cultural sometido a la racionalidad, la reflexión y la distancia que proporcionan las fuentes escritas y el rigor de los documentos. La tauromaquia se convirtió en un objeto moderno y marcado por la temporalidad. Es decir transitorio; es decir mortal. De modo que el singular libro de Cecilio Muñoz Fillol pueda tal vez considerarse como un apéndice existencial al *Cossío*, y a la vez una protesta contra su empirismo descriptivo. Es un escrito que aparece hoy como nostálgico y litúrgico, premonitorio y obsoleto.

V. EL PLANETA DE LOS TOROS

A todos aquellos, la gran mayoría, que no son moradores de lo que Antonio Díaz Cañabate llamaba “planeta de los toros”, les asombrará el carácter profuso de la literatura taurina. Incluso en el difícil momento actual siguen proliferando los títulos. Pero cualquiera que se asome a su feraz hojarasca pronto se dará cuenta de que en ella sobra el casticismo trasnochado, la retórica obesa, las consideraciones polvorientas y las anécdotas triviales. Un riguroso trabajo de clasificación e interpretación de los tropos y los semantemas que alimentan generosa y reiterativamente la “doxa” taurina proporcionarían una excelente radio-

grafía de un mundo donde imperan la onfalofilia, la esterilidad y la ceguera frente a lo que pasa dentro y fuera de aquel microplaneta. El pensamiento taurino parece haber sido siempre aquejado de temor e impotencia frente a las exigencias filosóficas y éticas de su propio objeto.

La propensión al vacío retórico y al cartón piedra dialéctico que lastra buena parte de aquella literatura tiene, lógicamente, su absoluto equivalente en los ruedos actuales. Algo que se puede ejemplificar mediante la diferencia entre toreo “pa fuera” y toreo “pa dentro”, entre toreo exterior y toreo interior. La diferencia entre los dos está al alcance del más profano. Está basada en el etograma fundamental de los herbívoros que huyen de sus predadores o los embisten si no queda más remedio. La intensa selección ganadera practicada con el toro de lidia desde el siglo XVIII ha potenciado la dimensión acometedora y reiterativa de la embestida hasta niveles asombrosos. Pero siempre queda presente en el etograma del animal la tentación atávica de romper el enfrentamiento, la de irse «por sus terrenos», se dice taurinamente. Conocido por torear “al alimón”¹, en fiestas camperas y en el estrado de las conferencias con Ortega y Gasset, el diestro Domingo Ortega (1906-1988) decía que torear era conseguir que «el toro vaya por donde no quiere ir». Ni más ni menos. Hablar de toreo interior quiere decir lo mismo. Hablar de toreo exterior supone, lo habrán deducido, pactar de forma más o menos descarada con las peores tendencias del toro y las más cómodas para el torero. Para que se vaya por sus terrenos, por donde quiere ir, por donde “coge” menos por sentirse menos exigido. Paradójicamente, el resultado, un toreo rectilíneo o apenas arqueado, suele ser más largo, más espectacular, más fácil de “ligar” que el auténtico y encandila al “espectador” mientras el afi-

¹ Al alimón: Modalidad del toreo en que dos lidiadores asen cada uno el extremo de un solo capote para citar y pasar el toro, con mayor frecuencia una vaquilla.

cionado se desespera. En cambio el toreo interior es curvo, sobrio, intenso, “pisa” el terreno del toro, “obliga” su naturaleza y se practica en el espacio de la “corná”. Nada más concreto, más etológico, más prosaico si cabe. Conseguir de forma metódica, armónica, rítmica y de principio a fin que el toro vaya por donde no quiere ir es la definición de la faena perfecta. No se torea enarbolando a Heidegger y citando *Ser y tiempo*. Se torea “citando” al toro, conociendo y forzando su etología comportamental. Entonces sí cabe la posibilidad de que, alguna vez, milagrosamente, surjan y se conjuren ser y tiempo. Siempre que el toro sea “bravo”.

Los toros antiguos embestían menos, eran, con frecuencia, más mansos pero también, paradójicamente, más bravos. El profano pocas veces sabe hasta qué punto la indudable genialidad selectiva de la mayoría de los ganaderos dichos “de bravo” ha sido capaz de independizar la embestida de la bravura. Tal vez lo que sigue diferenciando al aficionado del “espectador” es la idea de que un toro no puede ser calificado de bravo si no es peligroso, si no queda en él ningún rastro de fiereza. Si no manifiesta lo que, de forma antropomórfica, llamaríamos combatividad. En ciertas circunstancias, el dominio psicológico del torero sobre el toro llega a ser real y se podría decir que lo está, literalmente, “desbravando”. Pero muchas faenas actuales semejan ejercicios de amaestramiento. Curiosamente, al que manifiesta un mínimo de inteligencia, con el consiguiente peligro, llamamos negativamente “toro de sentido”. Pero ponderamos como “noble” al que el gran veterinario y escritor taurino, Ramón Barga Bensusán, mostraba científicamente ser un toro tonto. No nos cansaremos de repetirlo, la indudable profesionalidad y admirable competencia genética de los ganaderos actuales han resuelto la cuadratura del círculo y creado un toro que embiste sin crear apenas peligro. Hoy, para muchos cerebros crepusculares el toro ideal es el que combina movimiento y docilidad. Entre lo mecánico y lo doméstico.

Bien pocos son ya los toros bravos que salen de toriles. Cuando irrumpe uno, el aficionado cabal dice sobriamente: «hoy salió el toro». El torero podrá optar entonces entre exteriorizar el peligro o interiorizarlo. Podrá elegir entre la permanencia del “Ente” o la arriesgada posibilidad del “Ser”. Cuando coinciden en el ruedo toreo interior, es decir etimológicamente “egocéntrico”, y toro bravo, el “ser hacia la muerte” accede a la plena conciencia de sí. Surge entonces una inesperada forma de *ereignis*, de advenimiento numinoso que fusiona verdad del espacio, verdad del tiempo y, si nos gusta jugar con la palabra, verdad del “Ser”. De alguna manera se habrá representado en la arena la alegoría de la constitución ética de la propia conciencia. Pero, en la plaza, como en la vida, lo más habitual es que la inercia de la existencia se complazca con los encantos de *Eigentlichkeit*, la diosa Inautenticidad. En la plaza como en la vida, las tramposas manifestaciones del simulacro bastan para complacernos. Optar por *Eigentlichen Seinkönnens*, por la propia capacidad de acercarse a la autenticidad, optar por buscar el “Ser” en la cara lívida de la muerte, es privilegio de muy pocos.

VI. UN ARTÍCULO DESENVUELTO Y PREMONITORIO

«Los toros son un sacrificio, un rito ancestral, no sanguinario, pero sí ineludiblemente sangriento. Hay que ligarlos con raíces micénicas, ibéricas y romanas de razas fuertes y solares. ... Y ya colocado el problema en ese terreno –sacrificio y rito entre toro y público– todo se aclara y se tranquiliza. Ese rito no existe casualmente desde el Ródano hasta las desembocaduras del Betis y el Tajo, salpicando a América, por casualidad. Existe como atávico rito de purificación y liberación de la crueldad animal y nativa, de esas ardientes razas solares. ... Pero estoy dispuesto a admitir que de no matar tantos toros, nos hubiéramos matado unos a otros. ... Realmente, si se fija uno un poco, toda la crueldad del público de toros se dispara hacia el ruedo; en las gradas, salvo alguna bronca leve, hay

mucha más guasa, risa, puros, novias y refrescos. De una corrida de toros sale el público tranquilo y sedante. Nunca sé que de una corrida saliera la gente para asesinarse o quemar conventos². Para estas cosas se ha salido de los Ateneos, de los mítines y aún de las cátedras. Es la inteligencia la que, cuando es cruel, lo es definitivamente, porque no se libera a sí misma tan estética y fácilmente como el instinto».

La cita es de José María Pemán (1897- 1981). En la “tercera” del diario ABC del 23 de agosto de 1951 y viene dedicada al ya citado libro del crítico taurino *Giraldillo*, uno de tantos atrevida e impropriamente titulados *Filosofía del toreo*. Toda la página interpreta en modo ameno la melodía ideológica y taurina de una época. Al mismo tiempo su recurso, nada gratuito, a dos palabras tan significativas como “sacrificio” y “rito” anticipa la temática que resultará dominante durante medio siglo en las reflexiones “serias” sobre la tauromaquia. Pemán, como hiciera Fillol, se acuerda de la crueldad y también él proclama su convicción de una función catártica de la corrida de toros. La última frase de la larga cita es particularmente llamativa, fascinante y tristemente lúcida. El pesimismo cultural que trasluce, la advertencia que contiene y el tipo de individuos a que alude brotan sin duda del conocido posicionamiento ideológico del autor. Pero la lucidez y la eficacia con que Pemán señala aquí, burla burlando, los mecanismos de la violencia totalitaria ocultos detrás del teórico propósito emancipador, nos impone una pequeña apostilla: de círculos ideológicos sin duda propensos a reproducir así inexorables violencias “emancipadoras” se nutre a menudo el antitaurinismo militante, el mismo que piensa que la tauromaquia añade

² Pemán parece ignorar que tras una mala corrida en la plaza del Torín de Barcelona, "El día de Sant Jaume del any trenta-cinc" (25 de Julio 1835), en un contexto anticarlista y anticlerical, se escibió «això va ser la causa de cremar els convents».

violencia a la vida social. Siendo más probable –nosotros no afirmamos– que en realidad la conjure y la minore.

En ambos autores, en Pemán y en Muñoz Fillol, la palabra “crueldad” parece dictada por el contexto cronológico posguerracivilista y la memoria escaldada de la irracionalidad de las turbas. No obstante la totalidad del artículo no puede librarse del tono ligero y de la desenvoltura de que alardeaba un autor en las antípodas de la obsesión doctrinal y del ideólogo que «ha salido de los ateneos». Más cosas interesantes nos deparaba no obstante la lectura de aquella sugerente “tercera” de ABC. Los Toros se postulaban entonces como “La Fiesta Nacional”. Pero al amparo de la retórica ampulosa y apologética, el “trapío” del animal había quedado reducido y sus defensas solían mermarse de manera fraudulenta y sistemática con el florecimiento del “afeitado”. Frente a quienes se atrevían a protestar, estaban los que temían que el regreso a un toro más voluminoso y mejor armado tuviese consecuencias sangrientas. El eco de la muerte de *Manolete* (1947) no se había apagado. El artículo de Pemán intervenía en tal polémica y, de alguna forma, indicaba que ya existía en 1951 la divisoria entre autenticidad y simulacro, riesgo e inocuidad, profundidad peligrosa y espectacularidad conformista. Mostraba como ya existía en las plazas de toros, un fuerte sector del público que, anticipando los actuales tiempos, rechazaba la posibilidad del drama y privilegiaba el esparcimiento y la despreocupación. Los toros habían entrado plenamente a formar parte del espectáculo de masas moderno al lado del cine, del fútbol y, pronto, de la tele. La futura irrupción de un personaje como *El Cordobés* dio la medida de la mutación sociológica que venía subvirtiendo las mentes del público taurino. Por no quedar no quedaba ya ni la coartada estética. Por estos sectores acomodaticios parecía decantarse Pemán en su página.

Tal período histórico constituyó una travesía del desierto para la reflexión sobre la tauromaquia. Brilla como un diamante

aislado el bellissimo libro de Angel Alvarez de Miranda (1915-1957), *Ritos y juegos del toro*, publicado en 1962. El investigador escribe el libro fundacional sobre mitos, magia y religi3n del toro, primero en la península ibérica, despu3s en el 3rea mediterránea, en otras religiones antiguas de Egipto, de Asia Menor, del Mediterráneo Prehelénico y de Creta. Para los aficionados result3 particularmente reveladora la importancia concedida a las pr3cticas asociadas al rito del llamado “toro nupcial”. Están documentadas desde la 3poca de Alfonso *el Sabio* y aparecen fecundas y sugestivas a la hora de rastrear las premisas del toreo moderno. En puridad es un brevísimo capítulo, “Elementos rituales del toro nupcial en las corridas modernas”, pero su impacto ser3 profundo y duradero, como todo el libro que respira densidad, lucidez y modernidad investigadora. Tanto es así que todos los que escribirán sobre toros a continuaci3n, tendrán metida la obra en un rinc3n de su mente, cual norte de la aguja de marear. Pero tambi3n nos veremos en la obligaci3n de comentar el c3mulo de ambigüedades y malentendidos que desde entonces no dej3 de obliterar las relaciones entre antiguas mitologías del toro y la tauromaquia moderna.

Muerto el dictador, los toros recobraron por un tiempo cierta frescura, se renov3 y rejuveneci3 la afici3n, subi3 el nivel de exigencia y tambi3n la altura del debate taurino. Porque el advenimiento de la democracia estimul3 a la vez el pensamiento taurino y su inseparable discurso inverso, el discurso animalista y antitaurino. Todo el mundo sabe que el discurso antitaurino ha sido una constante hist3rica desde la misma Edad Media. Pero solo en los 3ltimos decenios acab3 de centrarse en la exclusiva dimensi3n filo-animalista. Tradicionalmente, las razones invocadas para el rechazo cabían en la expresi3n «pan y toros», t3pico que lleg3 a simbolizar la “alienaci3n” oscurantista y popular contrapuesta a las exigencias regeneracionistas que caracterizaban al ciudadano ilustrado. Como *Pan y toros* se hizo famoso un panfleto de 1812, largo

tiempo atribuido a Jovellanos pero cuya autoría se asigna hoy a León de Arroyal (1755-1813). En realidad e irónicamente titulado *Oración apologética en defensa del estado floreciente de España*. Las razones de la hostilidad hacia los toros podían ser religiosas a veces, pero eran esencialmente de índole económica, política y social. Muy pocos se preocupaban por la muerte del toro. Recordábamos hace un instante que la mortandad en el ruedo era así mucho más caballuna que taurina.

VII. SÍMBOLOS DEL SACRIFICIO

En mayo de 1984 la *Revista de Occidente* publica “El sacrificio del Toro”, de Julian Pitt-Rivers (1919-2001), etnólogo británico un tiempo afincado en Grazalema (Cádiz). El artículo se convertirá en uno de los míticos textos de referencia. El texto va a inaugurar una temática –correcto sería decir también una moda– en el tratamiento de la tauromaquia, cuya onda de choque se hace sentir hasta nuestros días. La cuestión de saber si la corrida de toros es un rito, o un sacrificio, o ambas cosas a la vez, se va a convertir en ineludible para toda reflexión que aspire a ser tenida en cuenta. Aquella hoguera ya había empezado a prender con el libro de Álvarez de Miranda. Libro por otra parte fragmentario, inacabado, publicado por su viuda, Consuelo de la Gándara, posteriormente a la muerte prematura de su autor. Con anterioridad, ya habían aparecido signos precursores. El novelista y dramaturgo francés Henry de Montherlant (1895-1972), más que aficionado, taurófilo de altura, publicaba en 1926 una autobiografía novelada –de recomendada lectura– donde narraba sus pinitos toreros en Andalucía. La tradujo posteriormente al español Pedro Salinas. El propio título nos ponía sobre aviso: *Los bestiaros*³. En varias ocasiones el narrador ponía la tauromaquia bajo la

³ Parece que el primero en usar la palabra "bestiario" para referirse al torero fue el ciertamente incomparable, truculento y antitaurino Eugenio Noël, ya citado en el apartado segundo.

advocación y el recuerdo fundacional de los antiguos ritos mitraicos y de la religión tardorromana del “Sol invicto”. El escritor francés había contraído la pasión por estas cuestiones al contacto de un personaje singular, el marqués de Baroncelli-Javon (1869-1943), legendario inventor, más que defensor, de lo que hoy se consideran tradiciones de aquella marisma del Sureste francés llamada Camarga. El fue quien se dedicó a institucionalizar y dotar de un zócalo histórico los dispersos juegos de riesgo que se solían practicar con el ganado autóctono.

Conviene guardar en mente este concepto de “Invención de la tradición”, conocido título de una obra de Hobsbawm y Ranger que fue pionera en mostrarnos que las tradiciones pretendidamente más inmemoriales fueron habitualmente inventadas, reinventadas, remendadas o restauradas en fechas asombrosamente recientes. Es el caso de las tradiciones taurinas. En el actual “momento de la verdad” que ve el progresivo acorralamiento de las fiestas de toros por grupos de presión cada vez más poderosos y en un contexto ideológico y axiológico de las sociedades siempre más hostil, produce desazón comprobar como el argumentario de muchos de sus defensores se reduce al vetusto y pueril sonajero de la tradición. Por más contraintuitivo que les parezca a las mentes rutinarias, el estado actual de las prácticas taurinas populares y de la propia corrida de toros, lo veremos también a través de las tesis de Manuel Delgado Ruíz, es el resultado de la modernidad histórica y política. En cuanto al recurso a la antigüedad de los consabidos cultos, ritos y sacrificios del toro en el área mediterránea, con sus sempiternas referencias a las categorías de fertilidad, de fecundidad o de virilidad, a lo cósmico y lo ctónico, éste muestra toda su deuda histórica con Álvarez de Miranda. Desde entonces tales invocaciones han pasado a formar parte de la panoplia y de la munición polémica de muchos aficionados.

Un ejemplo ha sido la difusión en Canal Plus Toros, el 25 de febrero de 2016, de un largo documental de André Viard, (Mirande, Francia, 1955), torero de alternativa, universitario, escritor y pintor además de conocido y pugnaz defensor de las tauromaquias. El polifacético personaje está muy obsesionado con las citadas referencias arqueo-culturales y les dedicaba un espacio importante en su película. Nosotros siempre hemos valorado el profundo e incuestionable interés antropológico e histórico de estas antiguas categorías míticas o religiosas. Resulta no obstante que las citas, afirmaciones y conclusiones de André Viard al respecto son con frecuencia ingenuas, apresuradas y discutibles. Finalmente es lo de menos. Porque no le debería caber duda a nadie de que la relación de aquellas antiguas culturas con los contenidos de la tauromaquia moderna, sus retos y los problemas que la acucian es absolutamente tangencial. La necesidad de acopiar munición para la batalla polémica no puede cegarnos. La ruptura histórica, semántica y vivencial de la corrida de toros moderna con aquel universo mítico y ritual es hace tiempo definitiva.

Retrospectivamente, no deja de ser sorprendente el éxito de la publicación de Julian Pitt-Rivers, cuya tonalidad general era la de un trabajo pensado para el lectorado británico y profano en cuestiones españolas y taurinas. Tampoco contiene nada susceptible de enganchar al aficionado práctico a los toros. La interpretación está basada en los conocidos polos de interés del etnólogo británico, es decir los valores tradicionales de las sociedades mediterráneas y en particular la *Antropología del honor o política de los sexos* como reza el título de una de sus obras más conocidas. Pitt-Rivers aplica a la corrida de toros una mayéutica basada en el método estructuralista donde la deuda con los brillantes análisis de Lévi Strauss parece obvia. A partir de ella, pretende extraer una construcción simbólica, transitiva e inobjetable.

Para Don Julián, la corrida de toros es una representación «de la modalidad andaluza de relación entre los sexos».

Inicialmente femenina al comienzo de la lidia, la figura del torero termina interiorizando la virilidad del toro en el momento en que da muerte al animal mediante el explícito símbolo fálico del estoque. «A través de la representación de un intercambio de sexo entre el torero y el toro así como la inmolación de este último, que transmite su capacidad de engendrar al vencedor, se efectúa un trasvase entre la Humanidad y la Naturaleza: los hombres sacrifican el toro y reciben a cambio la capacidad sexual de aquél» argumenta Pitt-Rivers. Añade que el rito solo puede entenderse cabalmente si contempla «el peligro de la sangre menstrual conjurado por el sacrificio de un animal con cuernos». Objetivo cumplido mediante una particularidad de la muerte del toro que consiste, se atreve Pitt-Rivers, en que el diestro reasume plenamente su masculinidad cuando hunde el estoque en «esa vagina que le ha abierto el picador sobre el *mons veneris* de su lomo». La audacia y la originalidad de la comparación, la coherencia de su enunciado, pueden fascinar y estimular la reflexión. También pueden producir desconcierto, duda y perplejidad.

VIII. SACRIFICIO DE LOS SÍMBOLOS

La técnica interpretativa es conocida y consiste en practicar, con más o menos acierto, talento y coherencia, un particular juego de “Lego” que manipula los elementos simbólicos según un método, el estructural, basado en jugar con las oposiciones, inversiones, sustituciones y transformaciones. El resultado resulta a menudo muy espectacular sin que estemos siempre en condiciones de establecer si se trata de hipótesis rigurosas y plausibles o de simples juegos malabares más o menos deslumbrantes. La brillantez y sobre todo la aparente lógica de la demostración actúan como factores inconscientes de convencimiento y veracidad. Pitt-Rivers se cura en salud y cita a Víctor Turner para recordarnos que «el significado de los símbolos nunca es evidente para quienes los emplean y sólo aparece ante

el que los observa desde fuera». El problema es que ninguna coherencia o lógica interna del discurso simbólico extraído de unos hechos contingentes –aquí el rito o sacrificio taurino– garantiza que la interpretación del observador sea la adecuada. Nos acordamos en seguida de los términos *emics* y *etics* tan de moda hace ya decenios en la antropología cultural anglosajona, precisamente porque permitían nombrar la oposición entre las



Fig. n.º 9.- Mosaico del toro alado, símbolo que representa el sacrificio, del evangelista San Lucas. Iglesia de San Manuel y San Benito, Madrid. Todas las imágenes de este artículo son referencias electrónicas de Flickr.

categorías de pensamiento indígenas (*emics*) y las categorías de pensamiento del antropólogo (*etics*).

No lo olvidemos, la construcción de cadenas simbólicas, lógicas e interpretativas, es un puro producto de la antropología occidental y de sus protocolos, caracterizados por la continuidad discursiva y transitiva. En cambio, las sociedades tradicionales, rituales, no “construyen” símbolos interpretativos, “producen” símbolos usuales en su vida cotidiana y ello de forma básica-

mente discontinua. La “vividura” –hablando como Américo Castro– de los toros es un sentimiento interior, su interpretación etnológica siempre una exterioridad. Mitos y símbolos en las pequeñas sociedades tradicionales aparecen bajo la forma de unidades discretas, a menudo antagónicas o contradictorias. No dudemos de que aquellos mitos y símbolos tengan una transparencia para quienes los producen pero posiblemente inconmensurable con los criterios interpretativos del etnólogo. Recordaré que las primeras líneas del presente ensayo se referían a esta ambigüedad crucial de los saberes.

Las pequeñas sociedades tradicionales eran unánimes. No podían permitirse el lujo de ser contradictorias, como las nuestras. El conflicto solo podía ser con la alteridad exterior so pena de suicidio colectivo. Eran sociedades “frías”, decía Lévi-Strauss, cuya temporalidad era determinada por los mitos originarios y el culto a los antepasados. Su relación con el tiempo puede entenderse como una tentativa de abolirlo. El autor de *El Pensamiento Salvaje* consideraba que el tiempo de tales sociedades no era el de la historia. Hoy asumimos que ninguna sociedad puede librarse de algún régimen de historicidad. El punto importante es que tal historicidad puede seguir escapando a la conciencia y en todo caso abrirse camino contra la voluntad consciente de sus miembros. Nuestras sociedades, ellas, son plurales, contradictorias, movidas por el antagonismo, conscientes de ser arrastradas por el tiempo. Las sociedades tradicionales eran sociedades de la “duración”, en el sentido bergsonian, duración engendrada desde la vivencia. Las nuestras son las de un tiempo productivo, instrumental, mecánico, medido e impuesto desde fuera.

En 1983, cuando se publica *El sacrificio del Toro*, las relaciones entre los sexos en España o en Grazalema nada tenían que ver con los valores susceptibles de legitimar la construcción simbólica llevada a cabo por Pitt-Rivers. Incluso en 1954, fecha de

publicación de su controvertida obra emblemática, *The people of the Sierra*, Grazalema no era una micro sociedad tradicional de Amazonia o del Pacífico sino un pueblo anclado a su manera, por más que de forma parcial y rezagada, en la historicidad y la modernidad occidental. Hacía siglos que había dejado de pertenecer al tipo de sociedad “fría”. El gran Julio Caro Baroja (1914-1995) era amigo íntimo de Pitt-Rivers pero mostraba cierta perplejidad ante este exotismo fundamental de la mirada y dudaba de la pertinencia del entramado simbólico extraído de la corrida de toros. En realidad nunca hay que olvidar, en filigrana de lo que escribe Pitt-Rivers, las huellas del capítulo del libro de Alvarez de Miranda titulado “Elementos rituales del toro nupcial en las corridas modernas” y sobre todo, como veremos, la impronta fundadora de Michel Leiris en *Espejo de Tauromaquia*.

Creo sin embargo que hasta hace tres siglos, desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XVII, habría sido posible encontrar todavía en las comunidades rurales españolas, rasgos de las pequeñas sociedades tradicionales del tipo “frío”. En este sentido es probable que la famosa comedia de Lope de Vega, *Peribañez y el comendador de Ocaña* lejos de reflejar lo que era todavía la realidad etnológica profunda de aquel ambiente rural, solo proyecte sobre él las preocupaciones estatutarias y estamentales de la minoría cortesana. Fue probablemente el último siglo en el que los valores rurales eran todavía claros, identificables y plenamente asumidos por el campo de la conciencia social. Cuando se usaba en el toro nupcial, a efectos lúdicos o rituales, un lienzo blanco del ajuar de la novia, cuando el novio –a veces la novia desde su ventana– clavaba al toro ensogado unas banderillas, los participantes no podían dejar de tener claro en ambos casos –la albura del lienzo y la sangre producida por las banderillas– la presencia inmanente de una evidente connotación virginal y sexual. Pienso que aquellas prácticas eran todavía transparentes para la conciencia cultural de sus autores y que

esta conciencia solo empezará a desdibujarse a partir de finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII.

La producción de trabajos casi miméticos, a veces hasta el esperpento, engendrada por el artículo de Pitt-Rivers fue notable. Lo más importante es entender las razones de semejante éxito. Inicialmente, son años en que coexiste cierta bonanza de la tauromaquia con alguna forma de interés y de benevolencia hacia ella por parte del mundo intelectual. Al mismo tiempo, los grupos animalistas hostiles a las fiestas de toros empiezan a movilizarse de forma cada vez más eficiente y organizada, en particular a través de un inteligente aprovechamiento de la esfera mediática. Los aficionados más lúcidos entienden que ese momento relativamente dulce para la tauromaquia no puede ocultar la transición hacia una actitud cada vez más defensiva. A partir de Pitt-Rivers, las referencias al espesor histórico-cultural o simbólico que sustenta la tauromaquia se van a utilizar como estrategia de legitimación, y como coartada para defender la importancia y originalidad del espectáculo y su derecho a la continuidad.

Lo malo es que las reflexiones sobre la tauromaquia inspiradas en la “escuela” ritual y sacrificial adoptan en el fondo cierto carácter de autopsia. Parece que pretenden honrar y engrandecer la tauromaquia para mejor despedirse de ella y acelerar su agonía. Proceden a la disección de un precadáver que no obstante se sigue moviendo demasiado. Sin duda el *rigor mortis* les facilitaría el análisis científico y arqueológico. Bien podría ser este el propósito profundo del libro de Manuel Delgado Ruiz, *De la muerte de un dios*, original y contradictorio, que comentaremos más adelante. En consecuencia la tauromaquia se ha convertido en un pretexto para la práctica de ejercicios intelectuales más o menos brillantes que usurpan literalmente su realidad existencial. El cuerpo todavía vivo de la tauromaquia concreta, el que se expresa día a día en los ruedos, es lo único que parece no interesar a nadie en la ruidosa traca heurística de los que pre-

tenden pensarla. Sin duda con algunas excepciones, en aquellos años, alrededor del baluarte de la Universidad de Sevilla y de personas como Pedro Romero de Solís y Víctor Gómez Pin.

IX. LA TAUROMAQUIA, UN DIVORCIO ENTRE SIGNIFICANTE Y SIGNIFICADO

En realidad Pitt-Rivers no era tan ingenuo como piensan algunos y mantenía la lucidez: «la significación simbólica que daré en este ensayo –escribía– queda completamente escondida a la conciencia del público taurino, el cual se contenta con comprender la corrida únicamente al nivel práctico». Pero no puede dejar de apostillar el etnólogo: «Es un ejemplo de lo que se entiende por represión colectiva». No es tan fácil para el intelectual renunciar al convencimiento de su superioridad teórica e interpretativa. Ahonda aquí en la herida crucial, en el malentendido que preside siempre la relación entre las prácticas taurinas y toda reflexión de ellas emanada. Cualquier epistemología apunta al establecimiento de una mayor y mejor intelección, primero de su objeto, después del propio sujeto reflexivo. Tratamos siempre de disminuir el eterno hiato entre el hombre y el mundo. En el caso de las prácticas taurinas, la reveladora frase de Pitt-Rivers muestra todo lo contrario, una profundización del hiato, un divorcio entre el objeto y la reflexión. La reflexión aparece aquí como un pretexto intelectual antes que como un proceso de esclarecimiento.

Debemos buscar la raíz del problema en la ambigüedad fundamental que caracteriza la corrida de toros. Por un lado es un rito y una liturgia caracterizados por su repetición periódica e inmutable. Al rito pertenecen la estructura de la corrida, su organización, sus fases, sus actores, sus reglas preceptivas, sus elementos litúrgicos. Por otro lado, sobre esta base ritual, emerge en cada ocasión la cualidad de un evento contingente, un tipo de representación dramática, efímera e irrepetible, dotada de un eminente carácter aleatorio. El transcurso de esta representación

debe cumplir con obligaciones preceptivas de carácter deóntico y axiológico y su finalidad no es otra que el juicio del aficionado sin cuya presencia el ritual carece de sentido. El contenido cabe, nos atreveríamos a decir, en tres valores griegos clásicos, Primero el más cercano al cuerpo, *Andreía*, ciertamente el valor físico, pero sobre todo la hombría de bien (singularmente glosada por Gómez Pin). Luego *To Kalón*, lo bello. Espero que hayamos alcanzado a mostrar, en el apartado V, que lo bello no aparecerá en su dimensión estética si no se ha nutrido primero de la voluntad ética; si en sus dominios no aletea *Aletheia*, más que la verdad, la mostración del esfuerzo sincero hacia ella. Por esto nada será posible sin la presencia, en tercer lugar, de *Areté*, la “Virtud” en sentido griego, es decir la suma de fuerza, de excelencia y de voluntad de superación. Todo ello debe configurar el camino de la Autenticidad.

Notemos que los tres valores comparten todos ellos, elementos de sus respectivas semánticas. Antes, también había que incluir en la representación el colgante triperío de los caballos. Lo sublime convivía con lo inmundo. Hoy estos valores han cambiado como lo han hecho la sociedad y las costumbres y solo se aguarda diversión y esporádicos destellos de una plástica liviana. Resulta casi siempre cursi, pretencioso y abusivo en estos casos, el uso de la palabra “estética”, con su enorme carga entre razón, emoción y reflexión, para referirnos a las habituales faenas exitosas. El público –entiendo por él el conjunto de espectadores que no asumen las exigencias que suelen definir al aficionado– no lo suele ocultar cuando sale de la plaza congratulándose con palabras terribles: «¡Ha sido muy bonito!». No debería ser necesario recordar que, mientras tanto, el aficionado camina cabizbajo, y aburrido. Él sabe que la tauromaquia solo se justifica si nos acerca, por más que en ocasiones excepcionales, a la categoría kantiana de lo sublime.

La dimensión ritual de la corrida de toros solo aparece como un espectáculo para quienes son profanos o asistentes muy ocasionales. Para el aficionado habitual a los toros, la dimensión litúrgica se ha terminado volviendo más implícita que visible. Al revés, el neófito, que descubre y observa fascinado el desarrollo del rito, suele carecer de claves para interpretar y valorar lo que acontece en el ruedo. El contenido particular de la corrida se le hace poco comprensible hasta hacerse casi invisible. Dicho de otra forma: en los toros la continuidad iterativa de los elementos rituales, común a todas las corridas, es el continente formal. El evento siempre nuevo y efímero, cada corrida particular, es el contenido. El rito es el significante en tanto que permanencia. La novedad, la calidad aleatoria de cada festejo, es el significado en tanto que transitoriedad y excepcionalidad. En términos lingüísticos, significante y significado son siempre las dos caras inseparables de una misma moneda. En el uso que hacemos aquí de ellas, paradójicamente, nos damos cuenta de que es imposible pensar simultáneamente ambas categorías. Hasta el punto de que los antitaurinos están obsesionados por acabar con lo permanente, lo institucional, el significante. Al fin y al cabo un espejismo. Mientras los aficionados viven siempre pendientes de la emergencia improbable del significado.

Esta excepcionalidad, un significante permanente y un significado aleatorio, muestra los toros como una preocupación obsesiva por *Areté*, por la “Virtud”, por la infrecuencia de la excelencia. Los toros se definen así en prioridad como una exigencia moral. Pero pensar los toros como una realidad escindida, un improbable divorcio entre sus propios significante y significado, da ciertamente una idea de la realidad de un fenómeno fundamentalmente desgarrado, interrogativo, inestable, arraigado en las ambigüedades de la condición humana, en la postulación de lo que llamaremos, más adelante, la emergencia de la «anomalía» humana.

X. UNA PARTICULAR TRINIDAD

Tres años después de la publicación de *El sacrificio del toro* por Julian Pitt-Rivers, sorprendía en 1986 la originalidad de un libro del antropólogo Manuel Delgado Ruiz (Barcelona 1956), titulado *De la muerte de un dios* y subtítulo *La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. De alguna forma, la obra venía a culminar el momento sociocultural y el tipo de pensamiento simbólico/sacrificial que venían reinando. *De la muerte de un dios* también recorre los itinerarios del simbolismo taurino pero los diversifica y los socializa de forma más próxima al cuerpo de las comunidades estudiadas. Evidentemente Delgado Ruiz tiene un conocimiento de la historia y de la sociedad española más profundo y menos exótico que Pitt-Rivers. La originalidad del libro, aparte de su generoso y muy interesante aparato de citas textuales, es su continuo recurso al caudal de las coplas y los cantares populares como vehículo semántico de sus hipótesis. Coplas y cantares desempeñan aquí un papel parecido al relato mítico en la obra de Lévi Strauss. Es decir que más allá del inmediato frescor de las letras, exponen, no la opinión consciente de los actores, sino el significado inconsciente de las estructuras mentales legadas por la cultura.

Veremos que Delgado Ruiz se mueve de manera a la vez más selectiva y radical dentro del universo simbólico y sacrificial. El etnólogo catalán privilegia la manifestación discursiva de las estructuras inconscientes de la vida social, tal como aparecen en la diversidad de las prácticas taurinas locales y en la riqueza y fertilidad del acervo lírico popular. Más que por una consideración rutinaria sobre los roles sexuales tradicionales, Delgado Ruiz se interesa particularmente por la nupcialidad. Huelga decir que el recuerdo de Álvarez de Miranda es manifiesto. Sobre esta base Delgado Ruiz desarrolla una interesante parábola donde la muerte del toro sirve para simbolizar e ilustrar la progresiva renuncia cristiana al carácter instintivo y socialmente peligroso de la sexua-

lidad masculina indómita. Tradicionalmente, el único momento en que el joven varón español podía dar rienda suelta a su reprimida sexualidad, y ello con la aquiescencia de la sociedad, era durante la noche de bodas, con una novia preferentemente virgen. Pero a partir de aquella noche, se produce una turbadora y progresiva inversión de los papeles. La sexualidad varonil empieza a ser domesticada y reconducida hacia la moderación y la finalidad reproductiva de la familia y de la sociedad. La novia se convierte en madre, con el tiempo cada vez menos tentadora y deseable, pero definitivamente poseedora, al fin y al cabo, del pene paterno, dueña y administradora pues del potencial genésico del núcleo familiar. En cambio, el varón domesticado por el matrimonio y la sexualidad socializada, de alguna forma queda equiparado al principio de dependencia y pasividad femenina tradicionales. De nuevo reaparece aquí, pero de forma inesperada y paradójica, la habitual inversión de los roles sexuales.

Para Delgado Ruiz, la muerte del toro refleja el encauzamiento y la domesticación de la sexualidad masculina juvenil, socializada en beneficio de todos. Ahora bien, no existe mejor arquetipo del hombre en la flor de la edad y obligado a sacrificar su potencia sexual en beneficio de la comunidad que la vida y muerte de Cristo. El etnólogo muestra cómo las tradiciones populares españolas, las coplas y los cantares multiplican los ejemplos de fusión y confusión entre las dos figuras míticas, la del toro y la de Cristo. Ya lo hiciera Unamuno con su *Cristo español*, en 1909. La fusión es sin duda tan armónica como antagónica y convendrá aquí recordar el genio de Marcel Mauss: «El dios sacrificado es el dios y el enemigo del dios». Esta transformación permite a Delgado Ruiz introducir el fundamental papel, en esta epifanía, de la Virgen María, mujer joven a la vez que madre del hombre joven sacrificado a la Comunidad. Nadie puede ignorar la abrumadora presencia en fiestas locales y de toros de la figura tutelar de la Virgen Madre en sus incontables

advocaciones españolas. La tesis sorprendente de Delgado Ruiz es que tras la consunción, en el sacrificio taurino, del Toro-Cristo, la que sobrevive y se impone es la religión de las mujeres, la de la diosa madre. El binomio Toro-Cristo se convierte entonces en sorprendente trinidad coronada por la diosa-madre.

A las fiestas taurinas, Delgado Ruiz las llama «taurolatrías». La palabra también la utilizará Pitt-Rivers en sentido etimológico, cuatro años más tarde, en 1990, para encabezar otro interesante trabajo titulado *Taurolatrías: “La Santa Verónica” y “El Toro de la Vega”*. En cambio, el etnólogo catalán fuerza un poco el campo semántico del vocablo para adaptarlo a lo que ha venido teorizando. Bajo el término de «taurolatrías» entiende reunir exclusivamente las manifestaciones tradicionales, callejeras y populares de las prácticas taurinas. Exceptuando el espectáculo clásico, el más visible y concurrido, la corrida formal que se ve drásticamente descartada. Para Delgado Ruiz la corrida de toros no es más que un epifenómeno histórico de procedencia borbónica, artificial, encorsetado por las reglas, las normas y los preceptos, producto de una nefasta concepción paternal y dirigista, la del estado moderno y ...masculino. «Hoy – escribe, de forma, todo hay que decirlo, algo prolija y confusa– el combate contra las taurolatrías cobra esa misma dirección: la de la destrucción de la vieja religión de la madre y el hijo, de la casa, de la comunidad reconocible y la imposición, también entre las clases populares, las más reacias a ello, de un único modelo de orden y poder, que no es otro que el patriarcal, naturalmente adecuado [...] a las grandes sociedades jerarquizadas y estratificadas, sometidas al control estatal». Taurolatría y cristolatría son una misma cosa. Y ambas se funden en una mariolatría que no es más que el disfraz cristiano del eterno culto mediterráneo a la diosa-madre. Y de allí se termina desembocando en «Lo femenino radical como sedición» dice el autor, porque «El reino de la madre está en las antípodas del reino del Estado...».

Si la entendemos correctamente, toda la argumentación de Delgado Ruiz parece presuponer la persistencia, en 1986, de un “pueblo” etnológicamente puro, naturalmente llevado a seguir expresándose mediante los valores orgánicos del viejo paganismo transhistórico, todavía vivo en los intersticios de la religión oficial. El viejo paganismo se colaría así con mucha espontaneidad en el vehículo de la mitología y los dogmas cristianos. La brillante exposición, argumentada, ejemplificada con abundancia de citas, referencias, coplas, cantares, que ha venido realizando Manuel Delgado Ruiz, parece resumirse y concluirse de pronto en la postulación de una utopía político-social apoyada en valores premodernos. Así nos parece al menos. En este sentido Pitt-Rivers y Delgado Ruiz llevaban camino de encontrarse. El pueblo que describen se parece mucho más al fantasma idealizado de tan seculares como improbables comunidades rurales que a su realidad sociológica moderna. La descripción que José María de Cossío hacía de las *capeas* rurales y del pueblo beodo que las protagonizaba, por su severidad la podría haber firmado un radical antitaurino. El libro de Delgado Ruiz aparece en cambio como una paradoja reactiva y *demófila*, una exaltación de las manifestaciones más primarias y *tumultuarias* de la tauromaquia callejera. Pero hoy los actuales actores de encierros, toros en la calle, *correbous* y otros *toros al carrer* constituyen un público muy heteróclito y nos tememos que muy poco acorde con el «pueblo» transhistórico postulado en la obra y los sueños del etnólogo catalán. Me atrevería a categorizarlos entre una “élite” de corredores taurófilos y militantes, concienciados y casi profesionalizados, luego una mayoría de jóvenes aculturados a lo más tóxico, artificial y masificado de las culturas posmodernas a lo que hay que añadir el residuo de una minoría primaria y algo bárbara empeñada en darle la razón a Cossío.

XI. PERO EN EL PRINCIPIO ERA MICHEL LEIRIS

Muy poca gente leyó la primera edición francesa, en 1938, del *Miroir de la Tauromachie*. Entre aquella fecha y la publicación, en 1995, de *Espejo de Tauromaquia*⁴, su muy digna traducción española, habían transcurrido cincuenta y siete años. Estábamos coronando todavía la cresta de la ola de las teorías rituales, sacrificiales y simbólicas. El lector interesado estaba preparado para descubrir entonces la magnitud de la deuda que todos los prosélitos de dichas teorías tenían contraída con el escritor y etnógrafo Michel Leiris (1901-1990), ya evocado al principio del presente trabajo. Particularmente Julian Pitt-Rivers, pero también Manuel Delgado Ruiz.

Leiris vio su primera corrida en 1926, en compañía de Picasso. Interesará su posterior comentario: había presenciado «una fea mascarada» de la que había sido «a pesar de todo, testigo deslumbrado». Para quien fuera discípulo de los surrealistas, la corrida de toros era una tragedia donde hacía irrupción lo Sagrado. Lo sagrado venía engendrado por la presencia, en el ruedo, del erotismo a través de la contraposición de los dos principios sexuales. El masculino actuaba como “sacrificador”, el femenino como “víctima”. Que una relación sacrificial estuviese en la base de toda relación erótica y que la corrida de toros fuese un escaparate simbólico para ella, era lo que ya esbozaba, años antes, en 1928, de los elementos rituales, común a todas las corridas, el tortuoso y torturado Georges Bataille (1897-1962) en su crudísima *Historia del ojo*. Inspirado por la terrible muerte en Madrid, en 1922, de Manolo Granero, el relato exaltaba la percepción del acto sexual y erótico como algo “destrutivo”, pero solo se publicaría en 1967, tras la muerte de Bataille. Recordemos también de entrada que la mutación e intercambio de los roles sexuales, la idea de que el torero encarna el princi-

⁴ Editorial Turner, 1945

pio femenino hasta el momento en que, mediante el estoque fálico, el sacrificio del toro le devuelve la preeminencia masculina, está perfectamente expuesta en *Espejo de Tauromaquia* cuarenta y cinco años antes de reaparecer en Pitt-Rivers. También se entenderá mejor, en el anterior capítulo, la importancia del papel otorgado por Manuel Delgado Ruiz a la muerte del toro en tanto que vector de la necesidad social de desbravar la sexualidad, si recordamos esta referencia insistente de Leiris a la sexualidad transgresiva y destructora encarnada por el animal. Leiris asume que en el erotismo humano la fuerza del principio masculino tiene vocación jerárquica para dominar un principio femenino considerado como más débil⁵. Pero en la corrida de toros –observa– nos encontramos frente a un escenario paradójico que muestra cómo la debilidad viene subyugando la fuerza.

Leiris fue muy influenciado en su momento por un texto del etnólogo Robert Hertz (1881-1915) cuya obra, que se presagiaba esencial, quedó trágicamente truncada por la Primera Guerra Mundial. El texto se titulaba *Preeminencia de la mano derecha* y era el primero en establecer una axiología del cuerpo humano basada en la dicotomía izquierda/derecha. Leiris aprovecha las reflexiones de Hertz, para desarrollar una atrevida reflexión sobre aquel dualismo cosmológico y axiológico aplicado a la corrida de toros. «El diestro –escribe Leiris– (es el lado) de la belleza inmortal, soberana, plástica. Luego el elemento siniestro, (está) situado del lado de la desgracia, del accidente, del pecado». Aquí “diestro”, en traducción española, es adjetivo y califica el lado derecho. Pero bien podría usarse como sustantivo en el sentido taurino. Porque el diestro es efectivamente el lado del “diestro”, y el siniestro el del toro.

Para referirse a las herramientas de la lidia, al capote, a la muleta, la jerga de los aficionados suele hablar, en colectivo, de

⁵ Apresurémonos a recordar que el texto se publicó en 1938.

“los engaños”. Y así Leiris afirma que el proceso que culmina, en el momento de la estocada, con la plena recuperación de la virilidad por parte del torero, no da cuenta de todo el espesor del acontecimiento. Previamente a la muerte del toro –considera– las prácticas formales de la faena, basadas en el uso de “los engaños”, equivalen a un proceso de persuasión y seducción del astado. Los métodos del torero lo asemejan así a la figura y a los métodos, engañosos, de la prostituta. De allí que el torero aparezca en definitiva como una figura profundamente ambigua y contradictoria, como un ser andrógino, entre lo diestro y lo siniestro, entre heroicidad y artificio, entre pureza y pecado.

Sobre esta base Leiris puede ahondar en la importancia capital de la dimensión especular generada por el “coito sacrificial” en la corrida. En un vertiginoso juego de espejos, los antagonismos duales dibujan el paisaje de nuestras ambigüedades fundamentales. Si la corrida es un espejo que coloca al hombre frente a sus emociones más ocultas, el libro de Leiris aparece como el espejo de un espejo. En la doble imagen especular que ve al torero reflejado en el toro y al toro en el torero, el toro, encarnación de lo telúrico, lo sexual y lo irracional permanece ciego frente al espejo del torero mientras el torero descubre en el toro su propio lado “siniestro”.

De esta asimetría entre lo animal y lo humano brota la noción fundamental del “hiato”, de la fisura inherente al drama de toda existencia humana y que la corrida escenifica como no lo hace ningún otro espectáculo. En los toros, el hiato, la fisura, es la grieta fundadora de toda existencia humana. Es la expresión del vértigo carencial que define nuestra condición. No hay *fusión* posible del torero con el toro, sino una *fisión* que desaparece con la muerte de uno de los dos. En realidad solo con la muerte del torero desaparecería la fisura porque, con él habría desaparecido la humanidad. Por esto la labor del torero le exige el esfuerzo de preservar su vida y así mantener abierta la fisura

angustiosa inherente a la condición humana. En cambio, muerto el toro lo que desaparece es el espejo de lo siniestro, de modo que el triunfo del torero anula por un momento en el espectador la angustia de la fisura y le proporciona un sentimiento efímero de “completud” humana. El sentimiento del hiato, de la fisura es inseparable del acto de torear. En la fisura se expresa la vulnerabilidad humana. Y la verdad, llega a comprender Leiris, no es más que la evidencia de la vulnerabilidad. «El hombre es aquello que le falta» resumía Bataille.

Asumo la dificultad de dar una visión coherente y transitiva del libro de Leiris. En parte porque mi adhesión a las demostraciones del autor de *La Regla del Juego* es tan cautelosa como intermitente. Su exuberancia metafórica es asombrosa y también exasperante. Es un texto irreplicable y anclado en su momento y lugar histórico, el París postsurrealista y protofreudiano a punto de ser engullido por la Segunda Guerra Mundial. Su lectura coquetea, pienso, con la argucia y el riesgo de la saturación semántica. Michel Onfray, filósofo francés tan popular como controvertido, no oculta su odio por la tauromaquia. Recientemente, le ha dedicado un trabajo poco ameno precisamente titulado, banderilleando de paso a Leiris, significativamente titulado: *Espejo roto de la tauromaquia*. Recuerda entre otras cosas que en sus obras más importantes como *La edad de Hombre* y *La Regla del Juego*, el escritor se complace en confesar sus problemas, fobias y deficiencias sexuales. Tiene derecho el filósofo francés a interpretar *Espejo de Tauromaquia* desde las carencias y frustraciones sexuales de su autor. En realidad esto es lo de menos. Como lo comentábamos a propósito de Pitt-Rivers, la tauromaquia es aquí particular pretexto y pre - texto para engendrar un texto. O mejor dicho, como toda la literatura taurina, más y mejor tal vez que ninguna de sus producciones, *Espejo de Tauromaquia* practica un metalenguaje paroxístico suscitado por un tipo de impotencia que no es la sexual sino la que

experimentan las palabras frente a la irreductibilidad de otro tipo de lenguaje realmente denotativo y peligroso: el que se enuncia paladinamente en la práctica de los ruedos. Si alguien ha sabido expresar el posible sentimiento de inautenticidad que puede padecer la literatura frente al lenguaje de la tauromaquia este fue Leiris cuando hablaba de «La literatura considerada como una tauromaquia»⁶. Pero nadie puede restarle al autor de tan extraño objeto como es *Espejo de Tauromaquia*, el mérito de ser el primer escritor en considerar la tauromaquia como una práctica humana axial y usarla como fuente inagotable de inspiración simbólica.

En el fondo, toda la intencionalidad del presente trabajo podría caber en la consideración que hace Leiris –heredada de Georges Bataille– de una condición humana fundada en el “hiato” y la fisura. Aceptar que el hombre no tiene esencia sino la de sus propias preguntas. Recordar que el toro “en sí” pertenece al silencio indiferenciado del mundo. Que anexionado al mundo del hiato y de la fisura por la tauromaquia, se convierte en objeto de preguntas y respuestas que solo deberían referirse al hombre. Este es el malentendido fundamental que nos tiene aquí.

XII. LA TENTACIÓN DE RENDIRSE

Situada y recordada la enorme deuda con el gran precursor, el libro de Delgado Ruiz, aparecía como la exasperación y la agonía de la “coartada simbolista” con sus adicciones a la vez conceptistas y culteranas. Con su coherente desarrollo, perturbado por enigmáticas conclusiones, fascinaba, desconcertaba, exasperaba. Sus inferencias finales extrañaban, perdían a veces –pensamos– el hilo de la coherencia epistemológica. Creo que algunos datos sobre la trayectoria posterior del autor ayudarán a poner las cosas en su sitio. En la actualidad Delgado Ruiz es profesor de antropología religiosa de la Universidad de Barcelona.

⁶ Recuerden la cita de Leiris con que cerrábamos el primer apartado.

Es hombre comprometido en política y veterano militante de EUiA (Esquerra Unida i Alternativa). Son particularmente reconocidos sus numerosos trabajos sobre el uso y la ideología del espacio urbano. *De la muerte de un dios*, en 1986, fue su primer escrito de importancia. No ha vuelto a tocar ni mencionar el tema taurino en su vida ni se espera que lo haga. Su libro puede considerarse como el ocaso de una literatura que, en el fondo, aparece como dilatoria. Agotado el material en las vetas minerales de la edad interpretativa, a partir de entonces nadie ya podrá rehuir el retorno a la realidad concreta y polémica de la tauromaquia y a la necesidad de un posicionamiento ético de supervivencia.

Posteriormente, la grata tentación de los juegos formales, a veces irrisorios, a que dio lugar la simbología taurina sacrificial tenderá pues a retraerse. Porque la sombra de los batallones filoanimalistas en orden de batalla empieza a planear definitivamente sobre el paisaje intelectual. Por esto, a partir de los años 90, no hay reflexión medianamente seria sobre la tauromaquia que no aparezca condicionada por el problema, en adelante crucial, de su legitimidad ética. En 1998, el etnólogo francés Frédéric Saumade publica *Las tauromaquias europeas: la forma y la historia, un enfoque antropológico*. Con el prólogo, llega el ajuste de cuentas: «De modo que tenemos que admitir que la teoría sacrificial no es más que la proyección intelectual de un arquetipo etnológico sobre una realidad que aparece así más sugestiva, cuando lo que requería era una explicación realmente convincente». La ruptura con el período anterior es tajante.

El libro ejerce una minuciosa descripción sociológica de las variadas prácticas que Frédéric Saumade coloca bajo la etiqueta de «tauromaquias europeas». Desde el soporte material que permite la realización del espectáculo, siguiendo con el entorno humano, social y económico que le da vida y terminando con las consideraciones etnográficas que diferencian, contrastan u oponen cada una de las tauromaquias descritas. Estas

son, además de la llamada por Saumade “corrida andaluza”, o sea la que nosotros llamamos lisa y llanamente “corrida de toros”, la corrida portuguesa, las corridas navarra y aragonesa, entendiendo por ellas desde el encierro pamplonica hasta las muy variadas modalidades de saltadores y recortadores, la corrida landesa y la corrida camarguesa, estas dos últimas en suelo francés. Desde un principio, el etnólogo galo tiene una idea detrás de la cabeza. La comentaremos en su momento. Para sostenerla tiene que poder demostrar la perfecta autonomía y la originalidad contrastada de cada una de las tauromaquias propuestas. En apoyo de su demostración, recurre, siempre que la realidad le parezca brindar la ocasión, al método estructuralista de oposiciones e inversiones binarias.

Nos encanta así que Saumade explique que la nefanda práctica del “afeitado” se convierte en una forma de castración metafórica que hace del noble toro de lidia un buey metafórico. Nos encanta que llame nuestra atención sobre la inversión de valores que caracteriza la comparación entre el torero español y la cuadrilla de *forçados* portugueses encargados de inmovilizar al toro. Siendo el primero generalmente de extracción popular, pero “aristocratizado” por su prestigio individual. Al revés, los segundos suelen ser más bien de elevada procedencia social pero su actuación en el ruedo se rige por una solidaridad igualitaria. En la corrida camarguesa los “toros” de raza autóctona son llamados en provenzal, *bidous*, o sea bueyes, ya que son castrados, sin que quede por ello afectada su capacidad de embestir incansablemente durante muchos años. Estos bueyes son pues –concluye Saumade– toros metafóricos. En la *course* camarguesa, los llamados *raseteurs* provistos en la muñeca de un gancho especial, tratan de arrancar de la testuz del toro una *cocarde*, escarpela o lazo, premiada con más o menos dinero según la dificultad y el prestigio del toro perseguidor cuya “carrera profesional” puede llegar a los catorce años. La permanencia y la

fama del individuo destacado la ostenta pues aquí el toro, frente a la diversidad efímera de los *raseteurs*. Nos encanta que Saumade concluya así que en la corrida camarguesa, el toro es un torero metafórico.

No oculto mi admiración por la riqueza descriptiva y etnológica del libro de Frédéric Saumade. La dimensión que abordaremos ahora me merece en cambio muchas más reservas, puesto que la verdadera finalidad de la obra, la idea detrás de la cabeza, acorde con el nuevo clima ético y zoófilo, parece ser la de cuestionar la muerte del toro. La recensión efectuada por el autor habla de cinco, seis tauromaquias “europeas”. Son en realidad ibéricas, a las que hay que añadir las practicadas en una estrecha franja meridional francesa. De todas ellas, solo la modalidad que el autor designa como “corrida andaluza” acaba con la vida del toro. Dicha excepción se convierte pues en sospechosa y cuestionable. Para Saumade, la “corrida andaluza” lleva la marca indeleble de su origen en el seno de lo que califica de “imperialismo cultural andaluz”. Debe entenderse como la perpetuación, en el tiempo y en los valores, de las prácticas aristocráticas. El auge del toreo a pie, arguye Saumade, fue encuadrado desde mediados del siglo XVIII, por las Reales Maestranzas de Caballería de Sevilla y Ronda, cuyos valores nobiliarios heredaron hasta nuestros días los arrogantes e individualistas toreros. La cría del toro de lidia se rigió por parecidos valores y criterios. A continuación –prosigue imperturbable el etnólogo galo– el «imperialismo cultural andaluz» impuso a España su tauromaquia como le impuso su folklore. Sabemos –añade– que los primeros rudimentos del toreo a pie no tienen más utilidad que la de facilitar la estocada. Ahora bien, en la actualidad, el público solo le concede importancia a la faena de muleta y ha dejado de valorar la estocada. La conclusión de Saumade es que la muerte del toro solo constituye ya una rutina prescindible. Arrastrado por la inercia dualista, Saumade aprovecha la existencia del lla-

mado “indulto”, excepcionalmente concedido a los toros particularmente bravos, para inferir la arbitrariedad de su muerte habitual. El etnólogo francés es demasiado diestro en las prácticas binarias para no comprender que las cosas suceden al revés: si el indulto es la excepción es precisamente porque la muerte del toro es la regla. Una regla necesaria. La muerte del toro halla su exigencia a través de todo el desarrollo ético-práctico de la lidia y de sus valores.

Lo más grave del asunto es la evidente precariedad de la tesis que pregona la existencia autónoma de variadas tauromaquias europeas. El propio Saumade en su muy interesante descripción de los orígenes y desarrollo de cada una de ellas no tiene más remedio que poner en evidencia la absoluta relación de filiación histórica y de causalidad que las une a la llamada “corrida andaluza”. No nos engañemos, si lo que Saumade discrimina como “corrida andaluza” se enfrenta a una evidente crisis de supervivencia, aquellas llamadas «otras tauromaquias» no son más que sus modestos y declinantes satélites semiapagados. En Francia el espacio de la modesta *course landaise* se puede calificar de menguante. La *course* camarguesa mantiene cierto arraigo popular pero la afluencia de público no sostiene la comparación con las corridas de muerte clásicas. Dejaremos que Saumade las siga llamando “andaluzas” por su cuenta y riesgo. A la corrida camarguesa, Frédéric Saumade la considera histórica e ideológicamente “republicana”. Esta, el encierro pamplonica y las tradiciones tumultuarias parecidas –dice– están marcadas por un prurito antiautoritario. En cuanto a la corrida portuguesa es “igualitaria”. Todos pues, quedamos así debidamente aleccionados para inferir el carácter básicamente “reaccionario” de la corrida ex andaluza, desde sus orígenes y hasta la muerte del toro. La crisis es general, pero cuesta pensar que Saumade no perciba la enorme diferencia entre la fuerte presencia y la vitalidad, por más que amenazadas, de la corrida de

muerte y la pálida situación de las otras tauromaquias, que vegetan a su sombra. Lejos de erigirse como sustitutos, solo aparecen como discretos territorios periféricos.

XIII. UN PASO AL FRENTE

En 2002, cuatro años después de *Las tauromaquias europeas* aparece en las librerías *La escuela más sobria de vida*, del filósofo Víctor Gómez Pin (Barcelona 1944). El título procede de una frase de Marcel Proust en *El tiempo recobrado*: «Por lo que el arte es lo más real que existe, es la escuela más sobria (“austera” dice literalmente el texto francés) de vida y el verdadero Juicio final». “Tauromaquia como exigencia ética” reza el subtítulo. Ya llegamos al corazón de la batalla. Conocido el enemigo definitivo, Víctor Gómez Pin da el paso al frente. A partir de ahora, los estudios sacrificiales o simbólicos sobre tauromaquia deberán considerarse como material bélico obsoleto, propio de la guerra de los Cien Años, o como confesión impúdica de que su autor ha decidido resguardarse al amparo de un cómodo burladero. Desde el principio, en cuanto se empezaron a correr toros en España, sin duda mucho antes del siglo XIII, surgieron enemigos acérrimos de tales prácticas. La Iglesia condenó esta muestra impía de juego gratuito con la vida humana como un desprecio a su Creador: acordémonos del Padre Mariana. Los economistas y los ilustrados deploraron los quebrantos infligidos a la agricultura y a su modernización. Los regeneracionistas renegaban de costumbres que parecían apartar a España del “Proceso de la Civilización”. Hoy todo discurso histórico, etnológico, simbólico, estético sobre las fiestas de toros es literalmente inaudible para la sensibilidad animalista: la vida del toro es la única obsesión. Gómez Pin es el primero que empieza a entender la nueva regla del juego.

Entre la publicación de *El sacrificio del Toro*, de Pitt-Rivers, en 1983 y la de *La escuela más sobria de vida* transcu-

rrieron diecinueve años. Desde 2002 hasta hoy, ya han transcurrido dieciseis. Hoy la ofensiva animalista es general, poderosa, implacable, apoyada en una opinión pública mayoritaria, particularmente la juvenil. La zoofilia constituye uno de los elementos estructurales de la posmoderna ideología dominante. La producción de literatura animalista es masiva en todos los países occidentales particularmente los anglosajones. Cuando salió el libro, la batalla ya era porfiada pero no había alcanzado el actual grado de ferocidad y las posiciones de los defensores de la tauromaquia eran menos precarias. Aquello puede contribuir a explicar la excesiva dispersión del fuego de salvas de Víctor Gómez Pin y su falta de intensidad. Desde un principio el autor entiende bellamente, con ecos fenomenológicos, que si el hombre «es cuerpo atravesado por el lenguaje y lenguaje llamado a asumir la finitud que marca el cuerpo» las diferencias con el animal no humano aparecen desde un principio difícilmente salvables. Habría necesitado más desarrollo e intensidad la posterior disertación sobre la polaridad *animal-lenguaje-muerte* potencialmente sugeridora de muy sólidas inferencias.

La polémica sube de tono cuando Gómez Pin elige enfrentarse a la ortodoxia animalista del filósofo Jesús Mosterín (1941-2017), recogida en un libro que hemos hojeado superficialmente, sin que supiera retenernos y programáticamente titulado *Vivan los animales*. La argumentación pretende apoyarse en lo último de las neurociencias no siempre ni mucho menos, nos parece, con criterio y propiedad. No creemos pecar de simplismo afirmando que Mosterín pretende, lisa y llanamente, borrar toda frontera entre humanos y animales. El problema es que, donde esperábamos una actitud ofensiva, Gómez Pin elige, de alguna manera, la vía de la autojustificación defensiva aceptando que el adversario elija el terreno y dicte los términos de la contienda. Cuando algo parecido ocurre en la plaza decimos que «es el toro el que dicta la faena». Gómez Pin acierta en demostrar en más de

una ocasión la angelical ingenuidad de Mosterín que, en buena lógica continuista, opta por atribuir una posible dimensión simbólica a los más rudimentarios “lenguajes” o códigos animales, por ejemplo a la conocida “danza” laboral de las abejas. Nada demuestra efectivamente, en este caso como en casi todos los casos parecidos, la existencia de otra cosa que no sea expresión de un código funcional determinado por factores bioevolutivos.

Por esto, cuando Gómez Pin, con buen criterio, pretende oponer a Mosterín la inconmensurabilidad entre el potencial simbólico del lenguaje humano y cualquier sistema de señales procedente del mundo animal, él, como todos los que lo precedieron, como todos los que vendrán después, no tiene más remedio que caer –paradójicamente– en la trampa comparativa. La vida humana ha quedado sumergida por la riada de las significaciones acumuladas en la relación hombre-mundo desde hace cientos de miles de años y sedimentadas en el lenguaje. Este es tan proliferante que está condenado a engendrar metalenguajes siempre insuficientes para poder hablar de sí mismo. Aceptar el principio de una comparación con los “lenguajes” animales supone atarse dialécticamente de pies y manos. No hay posibilidad de confrontación entre sistemas de signos, limitadísimos en su amplitud y manifestaciones, abarcados con toda facilidad por el estudioso o el observador, y la realidad del lenguaje humano cuyo exceso de símbolos y significaciones es, al revés, el que siempre nos viene abarcando y desbordando.

Se sabe que las larvas de algunos parásitos, colonizan el cerebro del animal huésped, llegando a cambiar sus comportamientos naturales por aquellos que favorecen las necesidades vitales del desarrollo de dicha larva. Por ejemplo, una de ellas, *Toxoplasma gondii* parasita el cerebro del ratón hasta el punto de que le pierde todo miedo al gato. De la misma manera, la larva

animalista coloniza nuestro cerebro y nos sugiere como legítimo el debate sobre la porosidad de las fronteras entre hombre y animal. Para desacreditar la “obsesión sacrificial” en los toros, Saumade, dijimos, la calificaba de arquetipo etnológico. La negación, o cuando menos relativización, de las fronteras entre hombre y animal procede ella, como veremos, de la reactivación atávica del “arquetipo animista”, o antropomórfico, presente en toda mente humana pero invasivo en las mentes zoófilas.

Seguidamente, Gómez Pin renuncia a la batalla principal para dedicarse, durante un largo capítulo, a establecer “La auténtica jerarquía entre arte y tauromaquia”. Capítulo muy subjetivo donde el autor recurre a lecturas históricas: la de la ópera por ejemplo, o actuales: la lectura de las creaciones asépticas e insípidas de ciertas modalidades del arte contemporáneo, para convencernos de que la tauromaquia no puede entrar en las categorías, por muy flexibles que sean, que definen las artes convencionales. Comparto su criterio. El último capítulo, “La animalidad perdida y asumida” vuelve a la trinchera y adopta cierta coloración fenomenológica pero predominan las referencias a la paleontología y la etnología. Extrañamente los autores elegidos son caducos. Desconcierta la referencia a las tesis obsoletas desarrolladas por Sigmund Freud en *Tótem y Tabú*. El cuento freudiano sobre el animal sacrificado y símbolo del padre resulta un poco polvoriento tras los trabajos de Lévi Strauss y de los que vinieron después. Recordemos que para el gran etnólogo francés, el totemismo solo era una ilusión de los antropólogos del siglo XIX. Él lo consideraba esencialmente como una lógica de clasificación que sirve para articular una relación entre series naturales y series culturales. Esta lógica clasificatoria aplicada al papel moderno del toro sería, no cabe duda, infinitamente más productiva que la referencia a Freud.

Es más acertado Gómez Pin cuando incide en la fundamental dialéctica entre individuo y especie que en el caso huma-

no se traduce en colisión. Esta es la vía por donde trataremos de caminar en su momento. La individuación del ejemplar humano de la especie aporta con ella la conciencia de la muerte. «Hablar es dejar de ignorar la dialéctica muerte-vida» dice Gómez Pin. Así comprenderemos que «La muerte es un concepto del cual los animales carecen. De ahí que [...] los animales sencillamente no maten». Irrumpe entonces una aprehensión final de la tauromaquia, luminosa y productiva, que la proyecta como «un reflejo de esa codificación entre registro de la animalidad y registro de la racionalidad» que se convierte en «memoria profunda» alimentada a través de la «fertilización del lenguaje». La lección de la corrida es evidente: «Así, respecto a la muerte, lo adecuado... [es]... contemplarla no como lo que amenaza la realidad presente, sino como lo que posibilita la presencia de tal realidad». No es el menor acierto de esta lúcida proposición el de llevarnos a la consideración de que la singularidad transgresiva de la corrida de toros y su familiaridad con la muerte golpean nuestras facultades sensoriales con una intensidad inaudita. De modo que, adversarios o partidarios, todos la percibimos, no como una realidad, sino como un espacio de hiperrealidad.

XIV. EN EL FRAGOR DE LA BATALLA

Francis Wolff (Ivry-sur-Seine 1950) es un reputado filósofo y universitario francés. Es el director del departamento de filosofía de la prestigiosa ENS (Escuela Normal Superior) de París, donde anima los inestimables “lunes de la filosofía”, inestimable espacio de debate y confrontación. Reconocido especialista en filosofía antigua, particularmente en Aristóteles, es también aficionado a los toros e incansable defensor de la tauromaquia. Publicó en 2007 *Filosofía de las corridas de toros*. Título ambicioso. El propio autor se encarga de relativizar: «Tranquilícense los no filósofos o aquellos a quienes la palabra filosofía asusta o aburre...no hay que tomarla aquí al pie de la

letra». El libro es un tratado ameno que se propone abarcar la globalidad de la corrida de toros, empezando con la definición de sus protagonistas, toro y torero, pasando por los problemas suscitados, la legitimidad de la muerte del toro, la especificidad ética del improbable individuo al que llamamos torero y la determinación de la propia naturaleza del espectáculo, ritual, sacrificial, ética, estética o... sublime en sentido kantiano como sugiere en algún momento el filósofo. La obra se despliega como una glosa prolija, que no siempre consigue evitar el pecado de toda literatura taurina, el énfasis un punto redundante. Va dirigida lo mismo al aficionado curtido que al profano ilustrado. Aquí el filósofo viene a poner sobre todo la destreza y la agudeza de su “gesto técnico”, profesional y la calidad de la expresión textual.

El segundo y tercer capítulo, “Sobre nuestros deberes hacia los animales en general” y “Por qué muere el toro” tejen una apretada red argumental que se desarrolla, intuimos, mirando de reojo hacia la presencia del enemigo. No estoy seguro de que la definición antropomórfica del toro como un «ser activo, resistente, combatiente», dueño aparentemente de su destino, que «realiza su esencia cuando combate» o el concepto, muy aristotélico, de *toreidad*, constituyan el mejor acceso posible a la ética y la realidad del toro de lidia en el actual contexto. En este tema, toda argumentación eficiente debe externalizarse y exhibir una rotunda e independiente definición de los conceptos, no lo que parece aquí un discurso justificativo, acoquinado bajo la presión de la ideología adversa. En este sentido el extraño concepto, casi aristotélico, de *toreidad* me parece demasiado apañado a medida para contrarrestar el animalismo desde su propio terreno antropomórfico. La empresa parece suicida.

Los capítulos sobre la ética y el ser del torero le deben mucho a la inspiración estoica y se nutren de referencias a Marco Aurelio, Séneca o Epicteto. «¡Locura es que haya todavía quien quiera ser torero!» se admira Wolff con toda razón. La

exclamación del filósofo ayuda a considerar la tauromaquia desde el ángulo que nunca debería faltar, el de un espectáculo entre lo enigmático y lo improbable. Por supuesto Wolff echa su cuarto a espadas y también nos ofrece su personal disertación sobre el estatuto artístico de la corrida. Tiene el impagable mérito de destacar su carácter también impuro, su frecuente “fealdad”, sus bandazos desde lo horrible a lo sublime. Como nada hay comparable con los toros para estimular el verbo y la tentación lírica, como el libro está sembrado de referencias a toros, toreros y faenas concretas, el resultado coquetea con la idealización. Ciertamente el filósofo es lúcido, nos ha avisado de que la corrida de toros puede ser muy desabrida. Suele ser lo más frecuente. Pero nada en su libro permite hacerse una idea de los funestos síntomas actuales de degradación interna. Obvia el autor la polémica esencial sobre la definición de la bravura del toro y su necesario grado de peligrosidad y fiereza. Silencia la indignancia ganadera predominante. Finge ignorar la victoria definitiva del público de espectadores sobre el público de aficionados, es decir la del papanatismo sobre la exigencia crítica. Nada tampoco sobre el alarmante proceso de retraimiento de los públicos taurinos. Ni sobre las constantes corruptelas y trampas del “mundillo” de la profesión. Wolff sabe, pero no lo dice, que el enemigo interior se llama tentación del simulacro.

Por esto, no lo dudemos, a la postre el único filósofo taurino válido será siempre un filósofo colectivo, la afición asidua y exigente. Sus conocimientos taurinos no han de ser enciclopédicos como piensan los profanos. Lo primero es la exigencia ética del hombre de bien. Luego se requiere saber algo de la etología elemental del toro en el ruedo así como las mínimas reglas de geometría de los terrenos invocadas por Bergamín y Ortega y Gasset⁷. El resultado no será tanto la búsqueda del disfrute esté-

⁷ Ver apartado V, y más adelante, apartado XVI.

tico como la de cierta forma de confluencia entre la exigencia externa y lúcida y la coherencia interna de lo que acontece en el ruedo. Lo que puede considerarse como una infrecuente forma de madurez filosófica.

(La intensificación del fragor de la batalla llevó el filósofo francés a publicar posteriormente un libro más modesto, en gran parte nutrido del anterior, *50 razones para defender las corridas de toros*).

No podemos despedirnos de Wolff sin volver sobre el muy turbador concepto de *toreidad* mediante el cual el toro de lidia «realiza[ría] su esencia». Cuesta imaginar de qué manera podemos suponerle al toro de lidia una casi elección y asunción del propio destino sin convertirnos en rehenes del desastroso subjetivismo antropomórfico privilegiado por los animalistas. Poco importa finalmente que el antropomorfismo esté en los conceptos o en su expresión. Creo que un mínimo aprovechamiento de los saberes mejor contrastados en el campo de la etología, de la paleontología y de la historia evolutiva del toro de lidia dará mejor resultado. La fuerte perplejidad experimentada frente a este improbable concepto de *toreidad* contribuyó a reforzar mi conciencia definitiva de que no habrá salvación en la cada vez más frágil defensa de la tauromaquia fuera de un aparato conceptual próximo al naturalismo evolutivo. Este será nuestro cometido en los últimos apartados.

XV. SOBRE SAVATER Y LA ALTERNATIVA FUNDAMENTAL

En 2010, al calor de la polémica suscitada en Cataluña y que terminaría con la prohibición de las corridas de toros, Fernando Savater (San Sebastian, 1947) escribía un librito de 96 páginas, *Tauroética*. Su contraportada es un excelente resumen: «El libro de Fernando Savater no es un alegato a favor de las corridas de toros, sino contra las argumentaciones moralistas de quienes quieren suprimirlas. Sobre todo, es una reflexión sobre

nuestras relaciones con los animales y la diferencia esencial entre los miramientos que debemos tener con ellos y las obligaciones éticas que tenemos con los humanos». Poco podremos añadir en materia de ambigüedades. No me consta que Fernando Savater sea un aficionado a los toros particularmente apasionado y asiduo. Creo que en aquel momento tan desagradable, que vio la fiesta de los toros atenazada por la improbable pinza bífida del



Fig. n.º 10.- Portada del libro *Tauroética*, de Fernando Savater. Ediciones Turpial, 2010.

animalismo y del catalanismo político, incomodado por unos y otros, el filósofo quiso reaccionar contra la confluencia de la mala fe. La argumentación se quiere didáctica, minuciosa, caso por caso, pero a la postre termina siendo relativista y errática. Es el posicionamiento preferido, en sus adversarios, por el animalismo radical que lo considera, con toda razón, como éticamente inseguro y propio de quien no las tiene todas consigo y se bate en retirada.

En su momento, las incontables páginas animalistas y antiespecistas de Internet se recomendaban unas a otras el comentario crítico de cierto universitario americano que, según ellos, desbarataba la argumentación de Savater. Encontré el comentario y lo leí. Solo se trataba de una crítica lógicamente argumentada desde la vulgata animalista pero de tono tan escolar como alicorto. Desde la creencia autosatisfecha, el texto daba previamente por buena la superioridad moral de los zoófilos. Pero coincido con él en una cosa: Savater parece desconocer los grandes autores de la literatura animalista. Nadie debe sentirse obligado a leer las casi 700 páginas de la biblia de Tom Regan sobre derechos animales pero es un deber conocer básicamente los fundamentos de un ideario activo y en constante evolución, sólidamente afianzado en las más prestigiosas universidades, sistemáticamente reforzado por la adscripción de nuevos intelectuales y universitarios. Desespera toda comparación con el aldeanismo y la producción casposa y enfática tan habituales en las respuestas procedentes del bando adverso, se supone que el nuestro. La subestimación del potencial del enemigo es la antesala de la derrota suelen enseñar en todo ejército serio.

Admito no haber profundizado nunca lo suficiente en la teoría memética, defendida por el biólogo Richard Dawkins (Nairobi, 1941). Los *memes*, equivalente cultural de los genes, serían unos replicadores susceptibles de explicar la expansión rápida de ciertos comportamientos culturales, expansión que solemos calificar también, de forma parecida, con el rutinario adjetivo “viral”. Son términos que parecen reflejar a las mil maravillas la manera con que una exasperada sensibilidad relativa al mundo animal ha venido a ocupar en los últimos años, viene a invadir día tras día, de la manera más variopinta, los primeros planos mediáticos. Trátese del consumo de carne, de la realidad de los mataderos, de la cría industrial de animales de

granja, del maltrato o del bienestar en el mundo animal, de la revelación de sus prodigiosas capacidades intelectuales, o trátase de edificantes anécdotas heteróclitas, por no mencionar siquiera el ominoso tema taurino. La benévola placidez del libro de Fernando Savater delata tal vez la ausencia de una real conciencia trágica de la situación. Si damos fe al mensaje que tratan de inculcarnos los animalistas, borrar las últimas fronteras que nos separan de los animales sería eliminar el último obstáculo que aparta la humanidad, en todo caso su minoritaria y precaria subespecie occidental, del definitivo acceso hegeliano a la conciencia reconciliada.

Adelantando acontecimientos y reflexión ulteriores, el arrollador éxito actual de las ideologías animalistas muestra la terrible dificultad para muchas conciencias modernas de renunciar a las facilidades de los espejismo teleológicos, a la creencia infantil en un *happy end* de la historia humana que estuviera al alcance de la mano. La ideología animalista de alguna forma viene a sumarse a las pasadas utopías de la ingenuidad para completar una nueva e irénica ideología salvífica. Personalmente desconfiamos de la consistencia de los “progresos humanos” cuando no nos exigen ni renuncia ni sufrimiento, cuando coinciden confortablemente con el “amor propio” en sentido etimológico, es decir el disfrute complacido de la propia calidad moral, el colchón mullido en que descansan quienes se significan pensando «¡Qué cómodo resulta en el fondo formar parte de los elegidos, y qué grato en medio de tanto malvado retrógrado!». Nosotros contemplaremos desde aquí una alternativa algo menos candorosa: lejos de avistar la próxima reconciliación de la humanidad consigo mismo y de paso con sus supuestos hermanos zoológicos, o lo que queda de ellos, consideraremos que tal perspectiva es ajena a la propia realidad de la condición humana, a su incongruencia en tanto que “anomalía evolutiva”, concepto que trataremos de explicitar.

El Hombre, al menos en su versión occidental convendría otra vez precisar, nunca llegó a reposar en su «esencia» como él mismo trató de convencerse durante cerca de dos mil años. La realidad de su especificidad histórica es la de un constante divorcio interno, un perenne desgarrón entre lo que va dejando de ser y lo que va empezando a ser. Nuestra única mismidad es la de ir deviniendo otros. Nuestra modalidad de ser es por definición angustiada, excéntrica, carencial, en proceso perpetuo de autoabandono y mudanza. Fueron sin duda sus primeras vivencias taurinas las que, perturbando sus certezas, las que, sembrando preguntas devastadoras sobre su percepción del acto de vivir, las que, desvelándole territorios ignotos de las posibilidades del ser, llevaron el inolvidable Georges Bataille a ofrecer la definición lapidaria que no nos cansamos de interrogar: «El hombre es aquello que le falta». Lo que siempre le falta, no lo que cree venir sumando como confortables dividendos del capital progreso.

XVI. LA OLVIDADA VERDAD DE LOS GEÓMETRAS

Los textos elegidos aquí, al margen de su posible arbitrariedad, lo fueron porque muestran la evolución convergente de dos estados de la opinión sobre la tauromaquia durante los últimos cuarenta años: la opinión intelectual y la opinión pública. La perspectiva del objeto taurino fue siempre azarosa, aventura extraña entre la grandeza y el naufragio. Se pudo hablar de una época áurea del toreo. No cabe hablar de plenitud para la atmósfera ideológica o intelectual que la envolviera históricamente. Nunca fue serena, siempre inestable y con aviso de tormentas. Quienes fueron los precursores y avisadores de la complicada contemporaneidad fueron también los que más se acercaron a la plenitud por la originalidad de la reflexión. Retrospectivamente, en claro contraste con las enjundiosas lecturas anteriores, casi medio siglo antes del período que abarca este trabajo, irrumpió un extraño meteoro, un pequeño diamante negro, un breve obje-

to literario deslumbrante y arbitrario. En 1930, las 72 páginas de *El arte de birlibirloque* de José Bergamín (1895-1983) revelan la Tauromaquia y vuelven casi redundante mucho de lo que pudo escribirse después. Se admiraba Azorín en *ABC*, el 31 de enero de 1930: «Friedrich Nietzsche tiene una frase, dos palabras, en que se resume todo su concepto de la vida y del arte: “Energía ligera”. Y esto es lo que en el arte de torear y en la literatura propugna José Bergamín; la energía ligera, en oposición a la pesadez, a la pedantería, a la presuntuosidad, a la hinchazón y la redundancia». Nada tenemos que añadir.

¿Qué aficionado, qué escritor taurino se atrevería hoy a escribir que «una corrida de toros es un espectáculo inmoral, y, por consiguiente, educador de la inteligencia»? Son textos breves, aforismos, sentencias, simples jaculatorias. Todo es incisivo, perentorio, revelador, arbitrario, convincente...o no. Bergamín, por aquel entonces vivía en el culto y el recuerdo de Joselito *el Gallo* quien fuera el *acmé* del toreo tradicional. Rechazaba la rompedora heterodoxia de Belmonte, a la que tachaba de «feísmo» y veía en el trianero prognato el iniciador de la decadencia: «El predominio de la línea curva y la rapidez son valores vivos de todo arte (*Joselito*). El de la lentitud (morosidad) y la línea recta, son valores muertos invertidos (Belmonte)». La cita es turbadora, sugiere un momento crucial de la tauromaquia, el de un nuevo paradigma y de un momento de basculación de los valores. Más tarde Bergamín hizo público su mea culpa con Belmonte. Lo que importa aquí es que *El arte de birlibirloque* no oculta la tauromaquia bajo el alud parasitario de la digresión más o menos ambiciosa. No usa la tauromaquia como pretexto ni como pre-texto. En la obrita habla el ruedo, la perspicacia y la intuición del ruedo. Debajo de las palabras, vivas y escurridizas como peces, late el ingenio de un escritor incómodo e inclasificable que también fuera un aficionado entregado y asiduo.

Porque aficionados entregados y asiduos no eran todos los autores que hemos ido visitando. Del aficionado asiduo dijimos en el apartado anterior que él era el único y verdadero filósofo taurino. Un filósofo “práctico”, así como se dice “aficionado práctico” al que de vez en cuando tiene el indudable mérito de pegarle cuatro trapazos a un eral. Pero el aficionado asiduo es sobre todo un soldado en la trinchera, un centinela vigilante cuya presencia en el frente de la plaza sirve para retrasar, más que prevenir, la progresión de la mentira y del simulacro. El filósofo taurino, ciertamente, lo será solo en cuanto lo sea primero del mundo. En cuanto sea escuetamente filósofo. De lo contrario el adjetivo prevalecerá sobre el sustantivo y será un especialista miope y minúsculo. Su relación con la tauromaquia no puede ser excesivamente promiscua. Pensemos en el caso de Ortega y Gasset que no dudó en confesar: «No soy un aficionado a los toros. Después de mi adolescencia son contadísimas las corridas de toros a las que he asistido; las estrictamente necesarias para poder hacerme cargo de cómo iban las cosas...». Sin duda lo anterior nos ayude a entender la contradicción entre su interés por los toros, ampliamente documentado, manifestado durante toda su vida, y la promesa, siempre dilatada y definitivamente abortada, de redactar su prometido *Paquiro, o de las corridas de toros*. Nada como este fracaso biográfico, esta fisura fatal, para simbolizar la difícil conexión entre la descripción “fenoménica” de los Toros y las dudas de todo aquel que trate de acercarse a su comprensión íntima, a su realidad “nouménico”, recurriendo a la famosa distinción kantiana. Dificultad que sin duda atraviesa la totalidad del presente trabajo y explica sus penosas incertidumbres.

Una frase famosa, dicen, presidía el frontispicio de la Academia platónica en Atenas: Bergamín deseaba verla inscrita en la entrada de las plazas de toros: «El que no sepa geometría no puede entrar». Entendió Ortega y Gasset que iba a ser difícil mejorar el acierto enunciativo. En *La caza y los toros*, donde

recoge sus reflexiones taurinas más agudas, sin duda elaboradas al alimón con Domingo Ortega, se contentó con explicitar un poco más:

«Es extraño que no se haya compuesto nunca una geometría y cinemática taurina, cuando todo el que ha querido explicar una suerte ha tenido que tomar el lápiz de dibujar líneas que simbolizan movimientos [...] Toro y torero constituyen lo que los matemáticos llaman grupo de transformaciones geométricas [...] En la terminología taurina en lugar de espacios y sistemas de puntos, se habla de terrenos y esta intuición de los terrenos - toro y torero- es el don congénito y básico que el gran torero trae al mundo [...] Todo lo demás, aún siendo importante es secundario».

Al escritor José López Pinillos, *Parmeno* (1875-1922), que le preguntaba, en 1917, por el secreto de su toreo, Juan Belmonte contestaba con su habitual desparpajo:

«¡Si no sé! ¡Palabra! Yo no sé las reglas, ni creo en las reglas. Yo siento el toreo, y sin fijarme en reglas, lo ejecuto a mi modo...Eso de los terrenos, el del bicho y el del hombre, me parece una papa. Si el matador domina al toro, todo el terreno es del matador. Y si el toro domina al matador, todo el terreno es del toro. Esa es la fija».

¿Debemos entender que les lleva aquí la contraria el gran torero a los escritores? ¿Acaso nos enfrentamos a un nuevo ejemplo del consabido divorcio entre experiencia práctica del profesional y liviana y pretenciosa cháchara del intelectual mundano? Cabe pensar que Belmonte, más que hacerse el paradójico, más que desconocer las reglas y despreciar los terrenos, tenía unas y otros tan interiorizados, tan somatizados, que había perdido la necesidad de una conciencia reflexiva y enunciativa de ellos. Pero es lo de menos. Aunque lleguen a estar equivocados, ambos escritores, Bergamín y Ortega, hablan realmente de toros, desde el flujo del compromiso personal, orgánico, desde la

vivencia y la inteligencia esclarecedora. No los difuminan bajo la hojarasca de consideraciones sin duda sugestivas, a veces apasionantes, pero timoratas y a la postre evasivas. Hasta aquí tenemos la sensación de haber leído glosas, escolios, exégesis. En comparación Bergamín y Ortega parecen devolvernos el acceso directo al texto original de la tauromaquia. Puede acosarnos una terrible tentación: la de pensar que Bergamín y Ortega iluminaban la comprensión de la Tauromaquia. La de pensar que muchos de los que vinieron después, si no la oscurecieron fue porque eran, en el fondo, indiferentes al problema fundamental de su supervivencia. Se contentaron en gran parte con disfrutar de las rentas y tesoros intelectuales brindados por el universo excepcionalmente sugestivo de la tauromaquia. Como si fueran los usufructuarios de una veta aurífera.

XVII. EL HOMBRE NO ES UNA “EXCEPCIÓN”

A escala internacional, es posible que la tauromaquia no aparezca siquiera como un objetivo prioritario para la militancia animalista. Pero es indudable que se la considera también como el caso más emblemático de maltrato animal ya que desde su punto de vista, la visibilidad pública del “crimen” lo hace particularmente cínico y provocativo. «*La mise à mort*» dice el francés. ¡La escenificación pública del acto de matar! En una época en que los niños urbanos saben de los peces y los pollos lo que les cuentan filetes y rodajas congeladas procedentes del “super” o del “hiper”. En una época en que los telediarios se cuidan muy mucho de retransmitir los consabidos vídeos de atroces decapitaciones o crucifixiones, ni tampoco los espeluznantes escenarios de mutilaciones tras las bombas y atentados rutinarios. Las razones por no hacerlo se sostienen. Pero tenemos que asumir también que la cultura occidental se ha extraviado en un terrible *impasse* en sus relaciones con la muerte. Frente a ella nuestra actitud se parece cada vez más a un negacionismo tan cobarde

como absurdo. «No solo se mide la fuerza de una ideología por las respuestas que da sino también por las cuestiones que es capaz de silenciar» decía el filósofo Gunther Anders (1902-1992). La corrida de toros se ha convertido así en el frente filosófico de una cuestión fundamental: la de saber si la naturaleza de las diferencias biológicas y cognitivas entre hombre y animal permite considerar la muerte de este último como algo tolerable o algo inaceptable.



Fig. n.º 11.- *Imagen utilizada en la convocatoria de una manifestación antitaurina.*

Continuidad o discontinuidad. Toda la polémica cabe en esta disyuntiva. Si el señor Mosterín, filósofo animalista parece que dispuesto a borrar toda frontera entre especies, tiene razón, la corrida de toros es moralmente injustificable. Si puede demostrarse que existe una discontinuidad fundamental entre las especies animales y el género humano, la trinchera de la afición a los toros debe estar en condiciones de resistir el asedio. La tesis de

la discontinuidad ontológica entre humanos y animales suele ser ajena a las llamadas sabidurías o espiritualismos orientales, cuya manifestación más llamativa es sin duda el Jainismo con su absoluta exigencia de *ahimsa*, de respeto de toda vida. En cambio, tal discontinuidad ha sido asumida por el pensamiento occidental durante muchos siglos. Discontinuidad basada históricamente en la asunción de una dualidad ontológica entre hombre y animal, la que enuncia el Génesis, la que pertenece a las raíces de la tradición religiosa occidental. Más tarde la ruptura filosófica con el dictado de las ortodoxias reveladas se expresará mediante la falla epistemológica representada por el cartesianismo. Este sostiene la precedencia de la razón frente al empirismo de los sentidos, favorece la práctica del autoescrutinio, de la duda metódica y la entronización del carácter fundacional de la propia conciencia. La confluencia de estos criterios dará lugar a la emergencia del sujeto moderno y autónomo. La gran paradoja reside en el hecho de que las filosofías críticas de la conciencia, con su rigurosa separación entre “sustancia pensante” y “sustancia corpórea”, no disminuirán sino que acentuarán la discontinuidad y profundizarán en el dualismo ontológico entre hombre y animal. Hasta el punto, como recordábamos al inicio de este trabajo, de que cabe rastrear así la persistencia de alguna forma de dualidad ontológica en la fenomenología, el último gran sistema filosófico, y hasta en los escritos del propio Husserl. Pero conviene siempre recordar que al mismo tiempo y hasta nuestros días –nos contentaremos con evocar al Poverello de Asís o a Jeremy Bentham– en el Occidente cristiano la creencia en una dualidad ontológica ha coexistido a menudo con la presencia de una sensibilidad paralela convencida de una continuidad espiritual y compasional con el mundo animal .

Son muchos los que hoy siguen asumiendo la tesis de la dualidad ontológica. La mayoría lo hacen de forma inconsciente e irreflexiva, simplemente porque las rutinas del hábito men-

tal serán siempre muy resistentes a la acción del pensamiento activo. Pero también siguen siendo numerosos aquellos a quienes atenaza el miedo oculto a asumir las consecuencias del mensaje que lleva decenios transmitiendo el corpus cada vez más espeso de las Ciencias Evolutivas. Aquellos a quienes los aterra resignarse a la terrible herida narcísica infligida por la perspectiva de *El fin de la excepción humana*. Con este título el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer (1952) pretendió, en 2007, reintegrar definitivamente al ser humano en el seno del cosmos. Más que de una obra original, se trata de un balance de la filosofía occidental sobre la cuestión. Tras una especial atención inicial a los discursos de Descartes y Husserl como significativos de dos formas de dualismo ontológico, Schaeffer procede a un nuevo examen de las raíces del concepto de cultura en la antropología del siglo XX. Seguidamente expone un documentado estado de la cuestión de la genética y de las teorías de la evolución en los primeros 2000 antes de apuntar sus consecuencias filosóficas. Once años después de publicada la obra, siguen proliferando los avances en las ciencias de vanguardia que vienen completando y confirmando las demostraciones de Schaeffer.

El libro postula un naturalismo evolutivo apoyado en un tipo de conciencia mesocósmica. Contra el dualismo ontológico, se recuerda que ninguna definición de esencia puede adscribirse al hombre, una criatura cuya única identidad es «la cristalización genealógica, provisional e inestable de una forma de vida en evolución». Hace ya muchos años que convivimos con la evidencia definitiva de que el ser humano se inscribe en una absoluta continuidad, genómica, biológica, evolutiva y ambiental, con todas las especies vivas. En este sentido, el hombre es pues un animal como los demás. La primera consecuencia es la desaparición de la tradicional dicotomía hombre-animales que solo cobraba significación en referencia a un ser humano ontológicamente desgajado y entronizado. La postulación de un “colectivo

animal”, exterior a nosotros, era la consecuencia lógica de aquel pasado etnocentrismo, ontológicamente anclado. “Animal” era cualquier ser vivo que no fuese humano.

Hoy solo tenemos derecho a seguir usando la palabra siempre y cuando nos incluyamos en tan vago concepto. Que el concepto genérico de «animal» sea, al menos en parte, una consecuencia del dualismo ontológico occidental viene a confirmarlo de forma comparativa el hecho de que, por dar un ejemplo, la lengua de los antiguos egipcios, con sus numerosas divinidades zoomórficas, carecía de palabra para expresarlo. Lo realmente importante es que el uso indiscriminado de la palabra “animal” como genérica nos ocultó lo fundamental, a saber que cada especie es efectivamente, valga la redundancia, un mundo específico, autosuficiente y solo relacionado con otras especies a través de las prácticas de predación o, en el mejor de los casos, de comensalismo. Fuera de ello, lo normal es que reine entre especies el autismo, la incomunicación, la indiferencia y el silencio del mundo. Hablamos, por supuesto, de los animales llamados “salvajes”. Los particulares comportamientos de las especies domésticas son ellos, peor todavía, el resultado de su total artificialización y antropización.

XVIII. EL HOMBRE ES UNA “ANOMALÍA EVOLUTIVA”

Durante muchos años a ningún etólogo occidental se le ocurrió aplicar los protocolos de las ciencias humanas al estudio e interpretación de los comportamientos animales. Quienes rompieron el tabú fueron los etólogos japoneses. No nos extrañará a poco que nos acordemos de la dimensión animista y continuista asumida tanto por el Budismo como por el Shintoísmo en relación con el mundo animal. En este contexto se hicieron importantes y ya clásicos descubrimientos como fueran la práctica del lavado y “salado” de patatas en el mar por parte de los macacos japoneses de la isla de Koshima (1953), así como su proceso de

difusión en el seno del grupo, divulgados en un famoso artículo de 1965. Se trataba del primer comportamiento animal oficialmente repertoriado como cultural. Es decir no genéticamente heredado sino individualmente aprendido y transmitido. Hoy la expresión “culturas animales” ha pasado a formar parte de la rutina. Aceptado el criterio, y por no salir del mundo de los mamíferos⁸, los más “cultos” son los chimpancés, particularmente en su variante bonobó. Se hablaba hace poco de unos sesenta, setenta “gestos” considerados culturales sumados por nuestros “primos” evolutivos. Todos ellos relacionados con actividades muy elementales.

Los chimpancés suelen recoger cantos que les sirven para partir distintos tipos de nueces. Hábito considerado “cultural” por los especialistas. Golpear los cantos unos contra otros, para romperlos es un gesto muy elemental que permite obtener unas toscas aristas susceptibles de facilitar primitivas operaciones de corte o desgarro. Gesto que se considera el modestísimo inicio de una actividad técnica. Hasta la fecha, nadie ha observado nunca la más mínima tentativa de este tipo entre aquellos miembros de la supuesta élite de las culturas animales. Para establecer un orden de comparación, recordemos que los paleontólogos atribuían tradicionalmente el “invento” de los primitivos cantos arreglados, conocidos como *choppers*, a *Homo Habilis* hace algo más de 2 millones de años. Hoy se considera cada vez más la posibilidad de que la autoría corresponda a ciertas especies de parántropos o australopitecos y se remonte a unos tres millones de años, es decir un millón de años antes de la aparición de las primeras ramas consideradas propiamente humanas. Esto supone que dichos parántropos y australopitecos habían alcanzado entonces un nivel cognitivo superior al de los actuales chimpancés.

⁸ *Psittacus erithacus*, el loro gris del Gabón es famoso por sus capacidades cognitivas. Del raciocinio del pulpo cuentan maravillas los especialistas.

Por esto podemos considerar que la aparición de los primeros bifaces líticos, hace más o menos un millón y medio de años, anunció realmente el inicio de la hominización. Incluso aquellos bifaces inaugurales, todavía muy toscos, no pudieron realizarse sin la noción de un proyecto finalizado y la implementación de la técnica para realizarlo. La generalización complacida de la expresión culturas “animales” durante los últimos años, resulta pues particularmente perversa porque pretende asentar en nuestras cabezas una imposible y torticera analogía con las culturas humanas. Cabe preguntarse por la legitimidad de reunir bajo el vocablo común de “cultura” prácticas tan inconmensurables.

Si entendemos perfectamente, desde la continuidad evolutiva, la coherencia epistemológica de quienes aplicaron a los grupos sociales de primates los criterios tradicionalmente propios al estudio de las sociedades humanas, tan necesario y coherente aparece el proceso inverso. A cada especie la caracteriza y la define el llamado etograma de sus comportamientos. En tanto que genómica y biológicamente inseparable de la evolución general de las especies, debe considerarse que la suma de los comportamientos humanos constituye pues el etograma de nuestra especie. Excepcionales fueron los factores, aleatorios, teleonómicos, emergentes u otros, que marcaron el ritmo de la evolución humana. Enumeremos, sin que la lista sea exhaustiva, las mutaciones favorables, el papel de la mano, de la bipedia y de la técnica, las consecuencias de la neotenia⁹, del desarrollo cortical, del control del fuego, de la evolución cultural y finalmente el fatídico lenguaje. De modo que el etograma humano se caracteriza por su excepcional capacidad de innovación, acumulación, significación, abstracción y simbolización. El etograma de nuestra especie lo mismo produjo en su momento el bifaz que viene produciendo

⁹ Persistencia de caracteres juveniles después de haberse alcanzado el estado adulto.

ahora la física cuántica, la inteligencia artificial o los asesinos en serie. Todo saber humano por muy sofisticado o aberrante que sea es lógicamente producto de la etología de la especie.

Esto nos aboca a dos fuertes paradojas. La primera nos dice que el hombre es así el único animal que sabe que lo es. La segunda, corolario de la primera, dice que en un mundo sin presencia humana, en ausencia pues de la única especie capaz de nombrarlos y categorizarlos, no habría, nominalmente, “animales”. Existiría la carne pero no el verbo. El resultado nos lleva a otra nueva paradoja, a la que podemos llamar Gran Paradoja. Los timoratos que siguen agarrándose, como a un clavo ardiendo, al postulado de la dualidad ontológica ante la perspectiva de verse “retrocedidos” al reino animal, pueden respirar. Porque la Gran Paradoja nos dice que el ser humano, ese animal genética y biológicamente como los demás, ha venido a ocupar, entre las especies, una nueva posición preferente, referencial y culturalmente autopoiética. Y esta se muestra más radicalmente diferenciadora y productora de jerarquía de lo que fuese jamás el “humanocentrismo” tradicional, basado en la caduca dualidad ontológica. La secular tesis de la excepción humana ontológica queda así sustituida por la de una absoluta especificidad evolutiva y cultural que no le debe nada a la trascendencia. Algo que nunca podremos resumir mejor de cómo lo hiciera Friedrich Schelling (1775-1854): «Con el Hombre, la naturaleza abre los ojos y se da cuenta de que existe».

Apostar por el etograma humano nos permite por otra parte obviar el enojoso tema de la conciencia humana, con sus pueriles preguntas accesorias acerca de la existencia de una parecida “conciencia” animal. Lo que solemos entender por conciencia, la capacidad de un yo autofundado, exterior al mundo y exterior a nosotros mismos, es un artefacto que solo pudo ser confeccionado tras la invención de Dios. Lo que llamamos conciencia humana aparece así como un modelo reducido, de juegue-

te, de la que atribuimos a Dios. Es decir que se trata de un arquetipo de dudosa existencia, sin duda heredado de la era metafísica. En cambio sabemos que existen “estados conscientes”. Debemos interesarnos exclusivamente por el contenido particular y discontinuo de aquellos estados conscientes y por la cuestión de saber si los compartimos con alguna otra especie. Resumiendo: de lo anterior se infiere que asumimos tranquilamente nuestra condición mesocósmica, la de ser determinados por nuestra exterioridad, por el mundo que nos preexiste y nos sobrevivirá. Spinoza ya lo había enunciado antes y mejor que nosotros. La mayor grandeza del Ego humano es la de un sujeto que emerge sabiéndose pura ilusión. Pero hablar de “especificidad evolutiva”, como antes se hablaba de “excepción ontológica”, implica de nuevo el riesgo de cierta recuperación teleológica por parte de las cabezas frágiles. Las que siempre estarán dispuestas a perderse en sempiternas derivas narcóticas o en agarrarse de cualquier principio de salvación, sea religioso o ideológico. Preferiremos por ello hablar más adecuadamente del género humano en tanto que absoluta “anomalía” evolutiva. Y en este anómalo etograma humano la mayor anomalía la constituye la conciencia de la muerte.

XIX. MORIR, UN PRIVILEGIO SELECTIVO DE LA
"ANOMALÍA" HUMANA

Ningún animal tiene la más mínima conciencia de la muerte. Ni siquiera el chimpancé pese a los vanos y esforzados intentos de gente como el conocido primatólogo Franz de Waal para reconducir en este sentido la observación e interpretación de muy discutibles comportamientos. Ninguno de ellos fehaciente. Conciencia de la muerte y conciencia correlativa del tiempo son dos categorías emergentes exclusivas de la condición humana. Creadoras de la especificidad humana. La evolución cultural del Ser Humano fue un proceso autopoiético y autocatalítico precipi-

tado por la conciencia de la muerte y la emergencia de su expresión en el lenguaje. Por eso no debemos dudar de que el contenido existencial de cada especie reside entero en lo que cada ejemplar sea capaz de decir de sí mismo. La conciencia de la muerte aparece así como la matriz de la posibilidad humana, la madre de la individuación y la madrina de las sociedades.

La evolución de una especie no es “teleológica”, sino “teleonómica”. Esto quiere decir que en ausencia de cualquier finalidad venida del exterior, la evolución tiende a seleccionar primero, fijar después, entre sus ejemplares y en función de las condiciones y presiones del entorno, las mutaciones aleatorias que, a la larga, terminarán optimizando la perpetuación de dicha especie. Antes de que la palabra humana les diera nombre para desgajarlas y antagonizarlas, “vida” y “muerte” eran las dos caras orgánicas de una única moneda biológica. Eran la tesis y la antítesis dialéctica que culminaban en una síntesis: reproducción y muerte de los ejemplares como condición de perpetuación de las especies. El conjunto de las especies, la llamada biocenosis, encarna la continuación del proceso indiferenciado de lo viviente. Es así de tal calibre la emergencia de la anomalía humana que rompe con el concepto de teleonomía y se constituye como una efracción en la continuidad orgánica. Los especímenes son habitualmente los simples vehículos de los genes de las especies. En la nuestra, el portador de los genes, de simple “carretilla” para transportar y transmitir los ladrillos genéticos destinados a la construcción de la especie, se fue erigiendo paulatinamente en protagonista y finalidad de la función.

En el binomio biológico vida-muerte, toda muerte no es más que una secuencia alternativa en la producción ininterrumpida de la vida orgánica. Lo que era un proceso indiferente y armónico, nuestra progresiva conciencia de la finitud lo transformó en antagonismo esencial. El ser humano se caracteriza pues por la ruptura del binomio y el desplazamiento de la cen-

tralidad del proceso de lo viviente, desde la relativa perennidad inconsciente de la especie hacia el individuo finito y consciente de serlo. Dicho de otra manera, el espécimen humano recorrió un largo camino en el tiempo hasta atreverse a entronizar y personalizar como “su vida” el breve proceso necrótico por el cual, desde la noche de los tiempos biológicos, transitaban antes de desaparecer los ejemplares de todas las otras especies. La transgresión es enorme y el precio a pagar muy alto: lo que era mera disipación de los especímenes en la indiferencia orgánica deviene entre nosotros el horizonte fatídico que define nuestro ser y transforma un accidente biológico en tragedia existencial.

Somos la rotura de la vida dentro de la propia vida. Al romper con la teleonomía bioevolutiva es probable que hayamos sacrificado nuestro porvenir como especie. Hijos de la finitud individualizada ya no podremos librarnos de la precariedad existencial. La persistente tentación humana de las teleologías nunca será otra cosa que un intento de respuesta “adaptativa” frente a esta situación inexorable. Somos así el único “Ser-hacia-la-muerte” y a la vez seguimos siendo el animal humano. Y porque seguimos siendo el animal humano nuestra conciencia de la muerte permanece –afortunadamente– enturbiada, interferida por esta animalidad fundacional. Afortunadamente, sigue siendo parcial, embrionaria. Somos así más conscientes de la brevedad del horizonte que aguarda nuestra especie que de la inmediata brevedad de nuestro horizonte personal. Si la conciencia de la muerte fuese una presencia realmente inmanente a la experiencia del ser, la existencia humana se haría intolerable, de todo punto imposible.

Somos una trágica excepción evolutiva que no acaba de cobrar plena conciencia de sí misma. Si no fuese porque significan la reacción de la vida biológica, inconsciente, frente a la conciencia de la finitud, los contenidos vivenciales vehiculados por palabras como alegría, diversión, placer, bienestar, arte de

vivir, todas aquellas que aluden al enigmático y aberrante concepto de “felicidad”, habrían permanecido inconcebibles e indecibles. Del magma de lo inerte e inexpressado no habrían podido brotar jamás las palabras que sirven para enunciar tales contenidos. Estas palabras y estos estados de la vida solo pudieron surgir, insistimos, porque nuestra conciencia de la muerte es afortunadamente inacabada. Si la conciencia de la finitud fuera realmente plena y absorbente, sería tan nociva para nuestra supervivencia como el hecho de respirar oxígeno puro. Y así la presencia de una conciencia de la muerte incompleta entre nosotros constituye de alguna manera la gran particularidad de nuestro proceso adaptativo al entorno vital. Breves y truncados en la posibilidad de “ser”, nos hemos desahogado en la obsesión acumulativa del “hacer” y “deshacer”.

Pero a poco que dejemos de estar movilizados y absortos por el hacer y el deshacer resurge el problema del ser y con él, el dilema al que se enfrentaba Albert Camus (1913-1960) en *El mito de Sísifo*: «No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio». Solución absurda para un problema absurdo. Reparemos en que la muerte nunca podrá existir como experiencia del yo personal, ni siquiera como proyección solipsista del pensamiento. Conocemos la muerte solamente como espectáculo de la que se lleva “al otro que no soy yo”¹⁰, de modo que solo los demás podrán contemplar la nuestra. Camus considera que renunciar a la racionalidad absurda del suicidio solo deja abierta la alternativa de agotar la vida como potencialidad. La voluntad y la razón se unen entonces para proponer una única escapatoria a la mediocridad y la resignación: la necesidad de optar por la plenitud, por la posibilidad de una vida plena y luminosamente solar. El horizonte absurdo de la muerte es así el que propicia y dota de sentido el transcurso de la existencia humana.

¹⁰ "Te vas a casar con otro que no soy yo", canción de *Los Chunguitos*.

Última consideración importante, tenido en cuenta el objetivo, siempre presente, de este trabajo: esta conciencia incompleta de la muerte también se puede formular a la inversa, es decir en tanto que vestigio de la “inconciencia” original de la muerte. Y así de la misma manera en que el coxis, que termina nuestra columna vertebral, es el testigo residual de la preexistencia evolutiva de la cola que adormaba nuestros lejanos antecesores, de la misma manera nuestra conciencia inacabada de la muerte es lo que subsiste en nosotros de su inconciencia generalizada en el mundo animal y, de paso, la atestigua. Una excelente manera de recordar nuestra ambigüedad fundamental: por un lado somos el resultado de una excepcional construcción auto-poietica. Por otro, nunca dejaremos de ser una rama particularmente quebradiza y amenazada del árbol de la vida.

XX.- EL SER HUMANO, EL “PRIMO” Y EL TORO DE LIDIA

Lo suele recordar el neurobiólogo y morfogenético Alain Prochiantz, particularmente escandalizado por la pretensión animalista de borrar toda frontera con otras especies : la evolución no es convergente sino divergente. Es decir que del chimpancé no nos separan los siete a ocho millones de años de nuestro antepasado común sino los 14 a 16 de respectiva divergencia evolutiva. Habría que añadir que el ritmo evolutivo varía con las especies y que el nuestro, biológico y cultural, ha sido excepcionalmente rápido. Hace unos años se pensaba que los miembros de la subtribu clasificatoria de los panines (*Pan troglodytes*, el chimpancé común y *Pan paniscus*, el bonobo) compartían el 98,7% de nuestro genoma. Hoy se considera que la diferencia gira entre el 4 y el 5%. Poco importa.

Aquella aparente proximidad con el relativamente simpático homínido solo puede impresionar a quien desconozca lo más elemental de la historia del genoma. También compartimos un 70% de nuestros genes con la mosca drosófila y un 80% con el

ratón. En cuanto a *Caenorhabditis elegans*, gusano de 1 mm y uno de los organismos animales más simples, comparte con nosotros el 40% de su genoma. No por ello el elemental bichito es un 40% humano. Por otra parte conviene recordar que el 98% de nuestro genoma es no codificante. Entre los restantes genes, las tasas de evolución y mutaciones, los fenómenos de regulación y de correulación, de conservación o delección de numerosas secuencias, las consecuencias sobre el metabolismo cerebral (que consume el 20% de nuestra energía), el importante papel de las células gliales, son solo algunas muestras de los complejos procesos que han ido excepcionalizando nuestras áreas cognitivas, asociativas y lingüísticas. Todas estas variaciones ayudan a entender las abismales diferencias actuales entre nosotros y el chimpancé. Aquellas centésimas no revelan proximidad cognitiva sino proximidad genética. Indican sobre todo el tardío advenimiento de ambas especies en el larguísimo y frondoso árbol del genoma.

Las diferencias infranqueables con el supuesto “primo” empiezan muy pronto. La fase embrionaria que ve la multiplicación de las células nerviosas y particularmente la proliferación neuronal, dura dos semanas en el feto de chimpancé y ocho en el feto humano. Con un año, el cerebro de la cría de chimpancé ha alcanzado el 70% de su desarrollo final, porcentaje que el bebé humano solo alcanzará a los cuatro años. El desarrollo posnatal de dicho cerebro durará hasta los cuatro años en el chimpancé, hasta los quince, probablemente más, en el ser humano. Para nacer con el mismo grado de desarrollo del cerebro y del propio organismo que el neonato chimpancé, el bebé humano debería llegar al mundo tras 21 meses de gestación. Esto significa que el cerebro del neonato, a imagen de la condición humana, nace pues inmaduro e inacabado. Se construye mediante la sociabilidad humana y cultural y necesita el fértil intercambio con los padres y con el entorno. El destino de la cría de chimpancé lo determinará y lo cerrará muy pronto la “prefabricación” biológi-

ca. El bebé humano es hijo de la complejidad, la del entramado familiar, cultural, social levantado por quienes Homero nombraba “mortales”. Las diferencias en el proceso de desarrollo son tan enormes que obviar la sima cognitiva que fatalmente establecen entre los homínidos (nosotros) y los *panines* (ellos), solo se puede entender desde el primitivismo síquico a la base del antropomorfismo obsesivo de los animalistas. No vamos a eternizarnos. Solo añadiremos, de paso, que el número de neuronas corticales en el chimpancé es 4 ó 5 veces inferior a las del ser humano y que parecida escala de diferencia separa ambas especies en orden al llamado coeficiente de encefalización.

Quien primero echó mano de la estúpida metáfora del “primo” en algún titular periodístico, hizo estragos. Algunas almas cándidas piensan realmente que nuestros supuestos parientes *panines* terminarán “convergiendo” con nosotros. Los más místicos entre los secuaces del unanimismo filoanimalista consideran que ya lo han hecho. No todos llegan a tanta necedad pero la inercia intelectual induce, neblinosa, en sus cabezas una extraña construcción ideológica que podría calificarse de “utopía teleológico-animista”. Prefiero hablar, más prosaicamente, de “metáfora de los cimientos”, más o menos formulable como sigue: según ella, es como si nuestra especie viviera en un alto edificio donde ha venido sumando plantas al ritmo de nuestra evolución cognitiva y simbólica. Los chimpancés vivirían ellos en algo muy parecido a lo que pudieron ser los cimientos iniciales de nuestro edificio. Algunos, acabamos de mencionarlo, piensan que ya están en la planta baja, tal vez incluso más arriba. Para estos optimistas no cabe duda de que los *panines* ya han iniciado el proceso de “ir acumulando plantas”, como lo hicimos nosotros. Conclusión: ya llegó el momento de anticiparles generosamente el crédito de una potencialidad humana. Aquí se junta la candidez con la impostura intelectual. Recordemos que la evolución no es convergente sino divergente. Recordemos que la

evolución de cada especie es aleatoria, personal e intransferible, de modo que el actual estado evolutivo de los panines nada tiene que ver con un posible estado inicial de nuestra especie. Es simplemente otro, es el suyo, y a diferencia de los arrieros del viejo dicho, en el camino jamás nos encontraremos.

Llegados a este punto, cuento con que empiece a entenderse que no nos hemos perdido en veredas digresivas y que el camino elegido era el necesario y el más directo para nuestro objetivo final. Hemos tratado de mostrar que son insalvables las diferencias que nos separan de nuestros más próximos parientes evolutivos. A fortiori resultará cósmica la distancia que nos aleja de la realidad etológica del toro de lidia, allá en los confines de la escala evolutiva. Con él, nuestro UAC (Último Antecesor Común) se remonta a más de 220 millones de años (el doble de evolución divergente). Si las vicisitudes y las exigencias de la caza han contribuido, dicen los especialistas, a mejorar el desarrollo cerebral de los carnívoros, no ocurre lo mismo con la alimentación pasiva de los herbívoros o con su gregarismo inhibitorio de cualquier comportamiento individualizado, allí donde toda chispa de inteligencia tiende a diluirse en el letargo promiscuo del rebaño o de la manada. La larga e inexpresiva cara plana del toro indica la presencia de un córtex cerebral particularmente poco circunvolucionado. Incapaz de expresar emociones, su función evolutiva, por su dura estructura ósea, fue la de sujetar necesariamente los fuertes músculos masticatorios. Recordemos que la reducción de los nuestros contribuyó a liberar la posibilidad de nuestro desarrollo cerebral.

Por no saber, el toro de lidia ni sabe de su espléndida estampa y sobre todo, ni sabe que se la debe a la selección ganadera. El toro dedica casi el 70% del tiempo a pastar o a rumiar. El resto a descansar. En base a 40.000 golpes de mandíbula al día, 10.000 para ingerir, 30.000 para rumiar. La escasa inteligencia de este animal rudimentario es condición *sine qua non* de

su lidia en la plaza. Otra cosa es que la imprudente jerga antropomórfica de los aficionados se haya dedicado, secularmente, a “ennoblecirlo”. Animalistas y aficionados coinciden aquí en el mismo antropomorfismo, el mismo animismo residual de la especie humana. A esta ambulante máquina de digerir y producir metano le ha proporcionado la evolución dos defensas contra los predadores y una dinámica locomotora que la irresistible capacidad humana para producir significación ha puesto al servicio de prácticas culturales y simbólicas tan elaboradas como altamente improbables.

XXI. EL ANIMALISMO COMO PATOLOGÍA DEL ANIMISMO

Convincente o fallida, la demostración anterior le es indiferente al mundo animalista. El antropomorfismo rige todos sus comportamientos. Aparece como una variante del llamado Animismo entendido como uno de los cuatro “esquemas ontológicos de identificación” que, según el etnólogo Philippe Descola (París 1949), permiten categorizar el conjunto de las culturas humanas. Pasadas y presentes. Los otros tres son el Totemismo, el Analogismo y el Naturalismo. De los tres el que nos interesa aquí, además del animismo, es el naturalismo considerado por Descola como el esquema ontológico de identificación de la moderna cultura occidental. La pertenencia a cualquiera de los cuatro esquemas citados se establece a partir de lo que considera Descola una oposición universal e invariante, la que existe entre “Fisicalidad” e “Interioridad”, entre exterioridad física y vida interior. El esquema animista caracterizó y sigue caracterizando la mayoría de las sociedades primitivas, muy concretamente las de cazadores recolectores. Son sociedades que consideran que si el aspecto exterior (fisicalidad) de las especies animales difiere visiblemente del nuestro, su mundo consciente (interioridad) es en cambio idéntico al nuestro: Discontinuidad de la “fisicalidad” pues, y continuidad de la “interioridad”. El

esquema naturalista, el que define la cultura occidental moderna, opone en cambio, dice Descola, un concepto abstracto de unidad de la naturaleza, ejemplificado por el esfuerzo de unificación científica de las leyes con que tratamos de conocerla, y la absoluta discontinuidad de nuestras conciencias individuales, a fortiori las que nos separan de los animales. Es decir, continuidad conceptual de la “fiscalidad”, pero discontinuidad de la “interioridad”. El naturalismo moderno y el animismo son pues dos esquemas ontológicos inversos.

Los pueblos amazónicos son probablemente los representantes más estudiados del “animismo”. Así, entre los Achuar, con quienes convivió Descola, los animales son considerados parientes por alianza y se les pide permiso para cazarlos. Detrás de la fiscalidad distinta del mono lanudo, del tapir, del saíno, del jaguar, piensa el cazador-recolector, hay una interioridad común. Cabe pensar que *Homo Sapiens* fue animista durante muchas decenas de miles de años, posiblemente más. La evolución cultural ha sido infinitamente más rápida que la biológica. Y en este sentido el caso occidental es excepcional. Los adeptos de la psicología evolucionista llegan a considerar que nuestra vertiginosa evolución cultural sigue produciéndose sobre un substrato neuronal propio de los cazadores recolectores. Algo que contribuiría a explicar la persistencia de muchas disonancias y las dificultades de ajuste con nuestro nuevo entorno sociotecnológico.

Entre nosotros, la crisis de la posmodernidad ha generado también una deriva errática entre los dos esquemas ontológicos, el moderno y el fósil, el naturalista y el animista que también sobrevive, latente pero poderoso, en nuestros cerebros. Por esto no diferencian algunos entre un hijo o un perro, cuando no anteponen a veces el segundo. Por esto son tantos, en nuestras sociedades, los que mantienen un grado de dependencia pasmosa con entes insignificantes resumidos bajo el significante de *pet* o de

mascota. Por esto, la tarde del 7 de Junio 2017, en la madrileña plaza de Las Ventas, aplaudí, emocionado como el resto de la afición, la solemne vuelta al ruedo concedida por su bravura a “Liebre”, quinto toro de la ganadería de Rehuelga. En este caso nuestro animismo residual nos inducía a “animar” un animal muerto. Las reacciones animistas básicas son activadas por los más primitivos mecanismos de la percepción. La respuesta instintiva que lleva el toro a embestir contra cualquier cosa que se mueva, atribuyéndole vida, y a no reaccionar, en cambio, frente a lo inerte considerado “inanimado”, ilustra el fundamento arcaico de nuestras propias percepciones. Esto es lo que explica la existencia de los dibujos precisamente llamados “animados”. En ellos, basta dotar de movimiento y sonido simples formas geométricas para suscitar en nosotros reacciones antropomórficas. Estas simples formas nos parecen entonces “animadas”, dotadas de alma. De manera espontánea e irreflexiva, las humanizamos y les prestamos intencionalidad. Por esto Bob Esponja, fue, a partir de 1984, una de las series de dibujos animados más exitosas en todo el mundo.

Cualquier sujeto racional debería conocer, entender y controlar las pulsiones de su substrato animista, con su irresistible tendencia al antropomorfismo. Al contrario, el animalismo moderno exagera la pulsión antropomórfica y se complace en ella. La inteligente organización animalista “PETA” (*People for the Ethical Treatment of Animals*) suele exprimir al máximo, en sus sofisticadas campañas fotográficas, la veta antropomórfica. Llevamos largo rato tratando de mostrar por qué los animales no pueden tener una interioridad parecida a la nuestra, pero la supervivencia en nuestras neuronas del animismo primordial lleva a muchos a comportarse como si creyeran lo contrario. La tentación utópica del “unanimismo”, esta idea de que la “creación”, terminará latiendo un día al unísono viene de lejos. La tenemos documentada por vez primera en la Biblia, Isaías 11:

«6. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá.

8. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano.

9. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte; porque la tierra será llena del conocimiento del Señor».

Las sociedades animistas reales eran, y algunas tratan de ser todavía, sociedades que vivían en ósmosis con el animal, vivo y muerto, porque de él dependía la totalidad de su supervivencia: alimento, vestimenta, herramientas, adornos, medicinas pero también significaciones sociales y cultura simbólica. En cambio la posmodernidad mantiene con el animal una relación inorgánica, aséptica y abstracta, exclusivamente compasiva e ideológica pero expresada con virulencia mesiánica. Es más, el animismo animalista ha invertido la jerarquía tradicional, concediéndole al animal humanidad metafórica mientras le achaca al hombre maldad y animalidad metafórica:

-«Lo que veo es ese aspecto conmovedor del animal que nada posee aparte de la propia vida que tantas veces le robamos. Veo esa inmensa libertad del animal vivo, sin más, sin toda la falsedad que nosotros añadimos a la sensación de existir. Por eso me afecta tanto el dolor de los animales».

O bien...

-«Hoy han asesinado a un ser haciendo correr ríos de sangre inocente, y ese asesinato miserable ha sido haciendo sufrir al máximo a un ser inocente, un ser con sentimientos, que siente dolor y que sufre».

La primera cita es de la excelsa escritora Marguerite Yourcenar. La segunda de una militante animalista con motivo del Toro de la Vega de 2015. Tienen un primer elemento en común. No solamente, una vez más, ha desaparecido totalmente

la frontera entre hombre y animal sino que este aparece, según acabamos de decir, como la verdadera encarnación de una ideal humanidad metafórica, particularmente pura, inocente y victimizada. La propia autora de *Memorias de Adriano* es incapaz de atajar la pueril tentación de contrastar la animalidad mártir con una humanidad comparativamente inauténtica y ontológicamente estigmatizada por el Mal. En la segunda cita, el torrente verbal, torpe y machacón, es la inflada expresión de la eyaculación dolorista y compasional. La realidad del dolor entre los animales está basada, como en todos los seres vivos, en una reacción orgánica de alarma. Pero existe otra noción muy diferente y exclusivamente humana, que es la del “sufrimiento”, alimentada por las capacidades de autorreferencia afectiva del sujeto y por el ineludible trasfondo humano de la finitud. El dolor animal es orgánico y tal vez, en menor medida psíquico, el sufrimiento humano es sensación, sensibilidad y sentimiento. El animalismo aprovecha la ambivalencia con que venimos usando la dos palabras para sembrar la confusión y equipararlas.

Sabe el lector más neutro que perdería el tiempo si tratara de encontrar muestras de similar vehemencia o de parecida efusión hemorrágica referidas a alguna manifestación del sufrimiento humano. Delgado Ruiz, en el apartado XI, veía el toro como un avatar de Cristo Sacrificado. Los animalistas lo ven como la propia encarnación del Hombre Sacrificado. Cuanto más mudo y atarácico es el animal, más le postulan un corazón radiactivo. En ese mundo suyo dominado por la exacerbación convulsa, implosión del sufrimiento y explosión de la compasión convierten el espacio ético en un invierno nuclear, cuyas radiaciones vitrifican los verdaderos afectos y esterilizan cualquier otra forma de sensibilidad, más reflexiva, menos egocéntrica. Frente al sufrimiento y la violencia del mundo, no merece ningún crédito la rutinaria y previsible respuesta que le darán, aque-
llo, tan razonable, de que «lo uno no quita lo otro». No

encontrarán prueba alguna. Cualquiera puede comprobar que la militancia filoanimalista se cuida muy mucho de dispersar sus esfuerzos en el dilatado campo del sufrimiento humano. Al contrario se caracteriza por ser un narcótico de dedicación exclusiva, obsesiva y muy selectiva.

XXII. LOS TOROS, UN ENVITE ENTRE
ARTIFICIALISTAS Y NATURALISTAS

Si las relaciones de una mayoría de especies animales con el hombre son hoy relaciones de dependencia, este es el resultado de la historia evolutiva por un lado, la historia de la domesticación por otro. Cambiar semejante estatuto no será fácil. Porque si el propio sujeto humano se muestra muy iluso cuando cree hablar de sí mismo, más ilusos todavía son todos aquellos que pretenden hablar en nombre de otras especies. El animalista es fundamentalmente un ventrílocuo y un marionetista. Porque el animal es el mismo convidado de piedra para quien lo ofenda y para quien lo defienda. Su manipulable “objectidad” lo expone lo mismo al maltrato que a los exhibicionistas desbordamientos de la bondad autoproclamada. Sobre tal juguete afectivo podemos ejercer sin cortapisas nuestra pulsión de apoderamiento¹¹. En el otro lado, el de la vida real, el entorno civilizacional es bastante más ingrato y él es quien nos maltrata y suele apoderarse brutalmente de nosotros. A diferencia del animal, nuestros congéneres humanos no siempre merecen quererse, no siempre se dejan querer como quisiéramos, menos aún nos quieren como quisiéramos que lo hicieran. En cambio nunca defrauda el amor sumiso, siempre disponible, sin sorpresas negativas ni frustraciones, que nos tributan -o eso queremos creer- nuestros “compañeros” animales.

¹¹. En febrero de 2016, en una playa argentina, una piara de bañistas “enternecidos” mató a una cría de delfín por hacerse selfies con el desdichado animalito.

Cualquiera que sea el animal, ya sea pet, mascota o toro de lidia, actúa como revelador de una característica específicamente humana, el ansia neurótica de suscitar afectos y de controlarlos. Con su contrapunto, el ansia de destruir los afectos que nos contradicen o escapan de nuestro control. Ese suele ser el momento en que la hemorragia compasional puede trastocarse en vesania asesina, en pulsión de destrucción, el momento en que el discurso pasa de la zoofilia a la antropofobia suscitada por los supuestos “verdugos”. Basta asomarse al aluvión de los comentarios atroces, despiadados, que mereció la trágica y hermosa muerte del torero Ivan Fandiño, el 17 de Junio de 2017 en el ruedo francés de *Aire-sur-l'Adour*. Pero esta pulsión de destrucción homicida de los discrepantes con que muy complacida y usualmente suelen desahogarse los animalistas, no se cierne exclusivamente sobre el mundo taurino sino sobre cuantos interfieren en la idílica relación soñada por ese planeta a costa del mutismo animal. Escribiendo estas líneas, la actualidad nos brinda un ejemplo edificante: una de las víctimas mortales del odioso y rutinario atentado islamista del 23 de marzo de 2018, que profanó el sureño pueblo francés de Trèbes, era carnicero. Una muchacha de 18 años opinó en su cuenta Twitter que se lo tenía bien merecido.

Todo ello nos confirma el carácter destructor de las derivas autistas obradas por la mixtura de compasión y autocompasión, con toda su peligrosa ambigüedad nutrida de resentimiento y voluntad de control. “Tarántulas ávidas de venganza secreta” llamaba Nietzsche a esa clase de gente. No seré el primero en observar que una ética fundada exclusivamente sobre comportamientos tanto compasivos como autocompasivos queda atomizada y pierde de vista toda proyección colectiva. Porque vuelve la espalda a la razón analítica, desconoce las complejidades y contradicciones de toda construcción social y se ve abocada al solipsismo. Es más, en el caso de la compasión animalista, la impostura inicial de la homologación con el ser humano, la

trampa mortal del “como si lo fueran” transforman de entrada el solipsismo en desvarío sin anclaje en el espesor de la experiencia humana. El resultado es histérico y devastador.

La tauromaquia pelea por su supervivencia, “arrinconada en tablas”, diría un aficionado. En su relación de gemelidad antagónica, tauromaquia y antitauromaquia ofrecen una relectura lacerante de la leyenda de los Dioscuros, hijos mellizos de Zeus y Leda, el uno inmortal el otro no, donde la antitauromaquia se ampara en la inmortalidad extramundana de las creencias finalistas, mientras el papel de la tauromaquia, al revés, es por definición un *Memento Mori* lúcido e intramundano. Teníamos que pensar muchos mundos si queríamos poder pensar los Toros. Llegados casi al final del camino intuimos que la divisoria entre taurinos y animalistas coincide con la falla fundamental de la posmodernidad occidental que va dejando de separar progresistas y conservadores, para ir discriminando cada vez más distintamente entre “artificialistas” y “naturalistas”.

Por un lado están quienes creen en la ilimitada capacidad de la voluntad humana para modelar, y siempre positivamente, la propia condición. Son los estimables herederos de la ideología de las Luces. Pero piensan el hoy desde aquel ayer, con el mismo estado de ignorancia científica que lastraba tantos textos del ilusionado y sin duda iluso, siglo XVIII. Hoy ya no es perdonable un tipo de razón, que se cree ilustrada y solo es incorpórea, contradictoriamente atascada incluso en el pantano metafísico, ya que sigue ignorando la primera realidad humana, la de su presencia física en el mundo. Para sus valedores, hablar de naturaleza humana equivale a postular inexorables determinismos biológicos, cargados de conclusiones “reaccionarias” e incompatibles con los dogmas de la teleología progresista. Para evitar el supuesto peligro prefieren adoptar actitudes que desconfían de toda intervención de las ciencias biológicas en la comprensión del individuo social, hasta confrontar el riesgo del

oscurantismo anticientífico. Es así desde hace muchos años. Bastará recordar la grotesca satanización ideológica de la socio-biología, que vieron los años setenta del pasado siglo. La novedosa disciplina fue sometida a históricas acusaciones políticas cuando lo que aquellas tesis incómodas, transgresivas, todavía inestables, requerían eran las habituales prácticas de refutación y falsabilidad exigidas por el debate científico.

En el otro lado están quienes no pretenden de ningún modo anteponer la biología a la sociología sino tratar de entender sus evidentes interrelaciones. Quienes, conviviendo todos los días con los asombrosos avances de la genética, de la biología evolutiva, de la paleontología humana, de la etoecología, de las neurociencias, vienen asumiendo que la naturaleza humana no es plastilina. Quienes han entendido que la violencia intraespecífica de los homínidos evolucionados se muestra rebelde a las mejores intenciones. Quienes piensan que los dos siglos y medio transcurridos desde las Luces o la *Aufklärung*, y los menos de tres cuartos de siglo desde la *Shoah*, poco pesan en nuestra historia evolutiva, pero deberían pesar sobre nuestra capacidad de recapacitar. Quienes ni sostienen en absoluto que el peso de la historia natural engendre determinismos inexorables, ni creen que la Historia, a secas, lleve camino de convertirse en un largo río tranquilo. Como nos lo prometían hace unos decenios. Como todavía nos siguen prometiendo algunos, asombrosamente. Queda pues un espacio legítimo para otras hipótesis. El carácter definitivamente problemático de la condición humana y de la vida en sociedad en tanto que resultado lógico de nuestra anomalía evolutiva podría ser una de ellas. «*Quaestio mihi factus sum*» resumió Agustín de Hipona. El horizonte de la muerte es la condición de posibilidad de nuestra condición y su negación alucinada una de las debilidades profundas de nuestras sociedades.

Los grupos animalistas sueñan con un ser humano mondo y lirondo de las adherencias de su historia natural, desposeído de

su espesor sustancial, maleable y convertible a placer en un “hombre sin atributos” como en la novela de Robert Musil. Para que humanidad y “animalidad” conformen el colectivo angelical soñado por quienes viven dominados por la pulsión de retorno a un útero edénico, hay que falsificar la realidad. Pero la animalidad no se define como el arca de Noé sino como la cadena trófica de la predación, de la que formó parte la especie humana durante el 99,7% de su existencia. Fuimos cazadores y presas, devoradores y devorados, a menudo en el seno de la propia especie. Seguimos siendo predadores fundamentales, regularmente de forma homicida, sistemáticamente de forma social. Contemplando el aspecto reiterativo y sin sorpresa de sus tics ideológicos, todo nos induce a pensar que buena parte de la esfera animalista se sitúa en la continuidad de las ideologías salvíficas y de las teleologías que cegaron y ensangrentaron el siglo XX. Aquellas que llevaron al pensador francobúlgaro Tzvetan Todorov, muerto en febrero del 2017, a constatar que «la tentación del Bien había resultado mucho más peligrosa que la del Mal». Al igual que las otras pasiones ideológicas –religiosas o políticas– el animalismo cumple una función “endotélica”. Estabiliza el eje interior del ser humano, le confiere un sentimiento de protagonismo, le brinda la ilusión de la finalidad y permite sobrenadar en un océano embravecido y tumultuoso, sin puerto a la vista.

XXIII. MUERTE, NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Considerada desde el espesor inalterable de la violencia humana intraespecífica, la muerte del toro no resulta particularmente escandalosa. Interpela sobre todo los adeptos de la función endotélica y los similares creyentes en la mutación inminente de una naturaleza humana a punto de cumplir las últimas etapas de su viaje salvífico. Gente incapaz de resistir la tentación totalitaria, gente a la que le resulta «... imposible no

sentir aversión ... por todos aquellos que, por ser algo, nos impiden serlo todo», escribía Jean-Jacques Rousseau. Prohibir las corridas de toros tendría una única ventaja, la de demostrar por fin su absoluta incongruencia con la maldad humana. El mal es precisamente aquello que no puede prohibirse. No ignoramos en ningún momento la gravedad moral de toda relación a vida o muerte con lo que Lévi Strauss llamaba «la sustancia peligrosa de los seres vivos» (Palette-Cazajus, 2011). Grande es la diferencia entre matar o no matar un animal, pero no fue, durante miles de años, una disyuntiva ética. Fue la diferencia entre un acto fundador de la historia humana y su contrario, es decir un “no acto”. Por esto los hombres, en los Vedas, en el Pentateuco, seguramente desde mucho antes, velaron por que fuesen codificadas y culturalizadas «las reglas de la buena muerte animal» (Mechin, 1991). El aficionado a los toros es tan sensible y capaz como cualquiera para valorar la legitimidad y la coherencia –también la incoherencia– de cualquier problemática animal.

Sacaremos del acervo de la tradición filosófica dos conceptos antinómicos que nos ayudarán a entender la excepcionalidad de la corrida de toros: Por un lado la “contingencia”, aquello “que puede ser, o no ser”. Por otro, la “necesidad”, aquello que “no puede no ser”. La corrida es una práctica “contingente”, es decir que siendo, bien podía no haber sido y bien podría no ser algún día. Cuando llega a morir un torero, lo volvimos a leer con motivo de la muerte de Ivan Fandiño (17.VII.2017), uno de los chistes rituales de los animalistas consiste en exclamar: «Toros: equis miles, torero: 1». No por consabida menos indecente equiparación de la vida animal y humana. Muy al contrario, la corrida de toros es un acto performativo que dice que la frontera entre humanos y animales es hermética y debe mantenerse sagrada. Es una liturgia que celebra las jerarquías y la precedencia de valores que permiten construir una ética del respeto humano. La corrida de toros convoca, provoca

e invoca el misterio fundamental: la emergencia improbable del hiato que separó el animal humano del resto de la biocenosis, es decir la conciencia de la “necesidad” de la muerte.

Ya lo dijimos, el universo es concebible sin el hombre. Pero aquello solo es posible a condición de presuponer la existencia del hombre ya que este es el único capaz de plantear la posibilidad de un universo sin su propia presencia. La proposición se vuelve absurda y de aquí no pasa el pensamiento sin darse de cabezazos contra la roca de la caverna. Porque nada en absoluto podemos decir sobre la posible realidad de un universo sin nosotros por más que se empeñen algunos descerebrados. Por esto, aquel universo mudo, ciego, silencioso e impenetrable solo se fue convirtiendo en un “mundo” siempre más denso y expansivo a partir del momento en que fuimos capaces de nombrarlo. Y así venimos acumulando, de forma vertiginosa, la infinitud de los significados. Repitémoslo: en términos evolutivos, para la filogenia de las especies, los conceptos humanos de “muerte” y de “vida” están sumidos en una misma indeterminación funcional. Es la ontogenia del ejemplar humano la que inventa y separa la “vida” de la “muerte”, definiendo así la progresiva emergencia de la anomalía humana en tanto que conciencia de la propia finitud. Antes solo había evolución, mutación, aparición, desaparición y sustitución de especies entre el absoluto silencio cósmico.

El individuo humano emerge contra su propia especie. Luego tiene que vivir con este desequilibrio fundacional, con el vértigo de este excentramiento. Tenemos derecho a pensar que esta anomalía letal es la que induce en el hombre, definitivamente carencial, el sempiterno recurso a los sueños teleológicos. Y esta misma anomalía es la que garantiza inexorablemente que aquellos sueños terminen siempre en fracaso y frustración. Hoy vemos además cómo el hombre ha contagiado la fragilidad de su destino a la mayoría de las restantes especies. Hablar de “vida

individual” es culturalmente rutinario entre nosotros pero –recordémoslo– biológicamente absurdo. Absurda es, pensando con Albert Camus, una existencia humana, definida por el desgaje radical entre el destino del ejemplar humano, sabedor de su terrible precariedad, y el horizonte anómico de la propia especie. Y porque la existencia humana es absurda, pensamos, con el autor de *El hombre rebelde*, que si nos incumbe el riesgo de elegir la aventura del camino cotidiano, conviene considerar como espejismo toda meta anticipada, incluidas las de la ideología animalista.

El conocimiento de que la muerte es “necesaria” en sentido filosófico, es decir inexorable, algo que no puede no ser, es el trágico privilegio y el eje sacro de la condición humana. De principio a fin, dijimos, la práctica del toreo solo cobra sentido con la puesta en riesgo de la vida del torero. Es decir que la conciencia del riesgo asumido por el torero, la conciencia de su muerte potencial, es el instrumento que incorpora en la corrida, no solamente la presencia filosóficamente “necesaria” de la muerte, sino también la presencia de la libertad. Nada como la corrida de toros celebra y recuerda la presencia-conciencia de la muerte como condición de engrandecimiento y dignificación de la existencia humana. Por esto a la infrecuente muerte del torero se opone el infrecuente indulto del toro. Por un lado, el fin trágico del torero, simbólico del sino mortal de la humanidad, debe ser “necesariamente”, pero debe ser excepcional. Por otro, el indulto que libra al toro particularmente bravo de la muerte, le concede así una humanidad metafórica. Por esta razón el indulto debe ser, y por esta misma razón, debe ser excepcional. Hablar de bravura del toro consiste en juzgarlo según los valores de la comentada *Andreia*¹² de los griegos, o de su heredera, la *Virtus* romana. O según los valores castrenses de los caballeros maestranes, preferiría decir Frédéric Saumade¹³. Y así el con-

¹² Ver apartado IX.

¹³ Ver apartado XII.

cepto de “indulto” es antropomórfico como lo es buena parte del vocabulario que sirve para calificar el toro. El indulto al toro bravo bebe en la misma fuente animista que sustenta la sentimentalidad animalista. Pero lo que muestra en filigrana el indulto, al convertir excepcionalmente el toro en humano metafórico, es el indicio, la indicación necesaria de que la muerte del toro nunca es libre de interrogantes. Hacer, excepcionalmente, del toro un humano metafórico es precisamente la mejor manera de recordar, por antífrasis, hasta qué punto no es humano; y también de recordar que toda muerte reviste gravedad.

A quien dudara de la humanidad metafórica concedida al toro indultado, le citaríamos el ejemplo de “Cobradiezmos”, pupilo de la ganadería de Victorino Martín y clamorosamente indultado en Sevilla, el 13 de abril de 2016. La ganadería publicó en las redes sociales vídeos de las curas y cuidados a que fue sometido el toro de regreso a la finca. Quedaba muy explícito el proceso mediante el cual el toro indultado pasaba a ser objeto de una solicitud muy parecida a la que reservamos a los animales de compañía humanizados. Era evidente su acceso a un estatuto intermedio entre la camada de origen y la familia del ganadero. Desde hace algunos años, presenciamos una auténtica proliferación de indultos en la mayoría de las plazas de toros, casi todos ellos absolutamente injustificables¹⁴. No nos quepa la más mínima duda, lo que el fenómeno viene indicando es cómo, entre el festivo público taurino, muchos comportamientos van quedando subrepticamente parasitados e inducidos por la presión animalista¹⁵.

¹⁴ “Orgullito”, de la ganadería de Garcigrande, indultado en Sevilla el 16 de abril 2018, era un toro excepcionalmente noble. Sencillamente, no era un toro bravo.

¹⁵. Sobre animalismo y parásitos, recuérdese lo que comentábamos en el quinto párrafo del apartado XIII.

Por más que sepamos que el único “ser-hacia-la-muerte” es el torero, lo que revela, sin sorpresa, el acontecimiento ocasional del indulto es que los humanos viven su exclusiva conciencia de la muerte de manera universal e indiscriminada y esta sombra trágica no puede dejar de extenderse al resto de los seres vivos. Ni debe ni puede banalizarse pues la muerte del toro sin banalizar al mismo tiempo la grandeza de la corrida de toros. Perfectamente consciente de los trascendentales envites que subyacen a la polémica, el aficionado a los toros ejemplar es aquel que padece en el filo de la navaja de la controversia antes de decantarse por la adhesión a un culto que solo puede significar muy serias convicciones existenciales. De modo que la corrida de toros, “la corrida de muerte”, viene a ocupar un espacio fronterizo entre contingencia y necesidad y termina abriendo en la conciencia un hiato vitalmente transgresivo y ansiógeno. La corrida de toros aparece así como uno de los escasos lugares en que suele producirse efectivamente una exteriorización absoluta del sujeto humano fuera de los aplomos cotidianos de su condición básica.

XXIV. EPÍLOGO: DE COMO LA GEOMETRÍA EXORCIZA EL MAL

A lo largo de buena parte de este trabajo, hemos venido visitando textos que postulaban la dimensión sacrificial de la corrida de toros. En todos ellos el sacrificio no era inmediatamente perceptible sino que aparecía como la interpretación connotada de enunciados simbólicos o metafóricos. No hemos querido ocultar cierta distancia y reserva frente a estos trabajos por otra parte brillantes e innovadores. No creemos que la corrida de toros sea críptica ni que el acceso a sus significados haya de pasar por un proceso iniciático. Ciertamente no es un espectáculo evidente y requiere un aprendizaje. Como todas las actividades específicamente humanas: como el vivir, como el morir, como usar un tenedor o comer con palillos. Pero la corrida de

toros es un espectáculo performativo en el sentido que dan los lingüistas a la palabra, es decir que expone de forma escrupulosa sus propios enunciados. Curiosamente, teóricos del sacrificio y animalistas coinciden en lo que parece una evidencia: al final suele morir el toro, “sacrificado” por el torero.

En realidad, el papel de “sacrificador”, el torero solo lo endosa definitivamente en el momento preciso en que el toro rueda en la arena. Hasta ese segundo concreto, este papel postrero ha quedado totalmente ocultado por el de “sacrificado” potencial. Puesto que, finalmente, nunca es tan indefenso el diestro como en el momento en que, estoque en mano, parece trocarse en sacrificador definitivo. Las reglas preceptivas de la estocada le piden entonces exponerse al máximo riesgo, inmolarse casi en la rectitud de los pitones del toro. Se libra –no siempre– ya sea haciendo trampa, “aliviándose”, ya sea gracias a la perfecta ejecución del complejo gesto técnico que lo preserva. Si en algo han coincidido “simbolistas” y “sacrificiales” es en la indefensión inicial del torero, su “feminización” como insiste mas de uno. Sabemos que el torero es el sacrificador, pero lo percibimos como probable víctima propiciatoria. Sea lo que fuere, si el aficionado acata, con cierta indiferencia, este juego de roles es solo en la medida en que le permitirá contemplar el relato de una fábula moral.

Nos entenderemos mejor recordando previamente algunas banalidades. Básicamente, el toreo supone algo tan improbable y absurdo como el aprovechamiento de la naturaleza poco inteligente y acometedora del toro bravo para la producción de enigmáticas significaciones cinéticas, ello a costa de graves riesgos para la integridad física humana. Lo que se puede hacer con el toro es muy limitado. Las suertes básicas, el pase “natural” y el pase “obligado” o “de pecho”, fueron dictadas por la etología del animal y las sangrientas enseñanzas sacadas de un cúmulo de percances seculares. Son las que se mostraron fundamentales para aprender a librar su acometida. Todas las demás suertes aña-

didadas por la historia no hacen sino completar y adornar las fundamentales, como hacen las miniaturas alrededor de la mayúscula inicial en los códices medievales. Con estas suertes básicas se dibuja, nos contaba Ortega y Gasset en el capítulo XVI, «una geometría y cinemática taurina», hasta el punto, recordarán, que «el que ha querido explicar una suerte ha tenido que tomar el lápiz de dibujar líneas que simbolizan movimientos». El torero no hace sino extraer de las condiciones del toro el mejor trazado posible de líneas y contralíneas, curvas y contracurvas. Cuando el diestro se entrena toreando “de salón”, damos sentido a esta gestual porque sobrentendemos la presencia del toro. En sí, aquellos garabatos carecerían de la más mínima significación.

En cambio, en la plaza, instrumentadas al toro bravo, ejecutadas con arreglo a los preceptos de la máxima dificultad, practicadas en “los terrenos de la verdad”, trazadas con la armonía, cadencia y hondura que permite –o no– la singularidad del torero, aquellas líneas y contralíneas, aquellas curvas y contracurvas, generan una verdadera epifanía (*Epipháneia*), o sea la fugitiva aparición y desaparición de un acontecimiento susceptible de causar un fuerte impacto “estético”. Dicho sea en rigurosa referencia etimológica a la *aisthèsis*, la facultad de la sensación, de la percepción, de la emoción. Nadie busque aquí la menor referencia a la “belleza”. Admitimos que es difícil dar cuenta de alguna experiencia taurina excepcional sin recurrir a ella. Esto es así porque, secularmente, la palabra sirve para un roto como para un descosido y es muy socorrida para calificar toda experiencia que nos parezca rozar lo inefable. Pero asociada a las catastróficas derivas del concepto de la tauromaquia como “arte”, ha venido a comprometerse habitualmente con lo bonito, lo afectado, lo postizo y, con frecuencia, la impostura. Descartemos pues, de momento, este comodín solo susceptible de enredar la recta percepción de la experiencia taurina. En las situaciones privilegiadas, el mensaje del toreo ignora la belleza.

Dice una cosa muy medida y mesurada: esto es lo máximo de lo que permite el encuentro excepcional del peligro, de la geometría y de un don individual. No debería ser normalmente posible contemplarlo. Se trata de algo que pretende acercarse a lo verdadero. Puede que entonces asintieran los griegos: lo verdadero, “*to alêthên*”, es el único camino hacia “*to kalón*”, lo bello.

Porque en la raíz de nuestra fuerte emoción –siempre que surja– subyace la conciencia de que, según va transcurriendo el tiempo, el torero no hace sino sustancializar su papel de víctima inicial. Desde que el toro salta al ruedo, el torero asume una dimensión oblativa. Y ello hasta el último segundo, tratamos de mostrar hace un rato. Pero hasta este gesto final, el transcurso de lo que llamamos lidia significa la coalescencia de la dimensión oblativa del torero con su capacidad agentiva, “dramática” en sentido originario, la de torear. Esta es su gran originalidad: el torero es una víctima proactiva. Amenazado por el telurismo anómico del toro, se reivindica como su inversión absoluta, como el arquetipo de la habilidad humana. Y así, lógicamente, la práctica del toreo se construye sobre los pilares de la acción virtuosa: horizonte del riesgo, tensión ética y voluntad de acción. Todo viene a recordar aquí lo que Aristóteles entendía por “*praxis*”. El torero ilustra singularmente la distinción que hacía el estagirita entre “*praxis*” y “*poiesis*”, entre acción y producción, entre “obrar” y “obra”. Y así el torero no “produce” obra alguna, de su obrar nada queda, pero torear –torear bien, habría que precisar– es un obrar ético en sentido aristotélico: «El hecho de obrar bien es el objeto último de la acción»¹⁶.

¹⁶ (Aristóteles, 2010) El hecho de que, de alguna manera, casi todas las faenas queden ahora técnicamente registradas y su “re-visión” al alcance de todos, altera radicalmente, para actores y espectadores, esta fundamental diferencia entre “obrar” y “obra”. Las consecuencias son sustanciales y habrían necesitado reflexión aparte.

De modo que la mejor faena consiste –sobre la premisa del “obrar bien”, del ineludible cumplimiento de las normas de colocación y ejecución– en una serie de trazos geométricos, engullidos por el tiempo en el preciso instante en que van siendo dibujados en el espacio y que la fuerte percepción del riesgo convierte en impronta poderosa del alma y de la memoria: «Si existe una vida del espíritu, lo debemos a la muerte, que, presentada como fin absoluto, bloquea la voluntad y transforma el futuro en pasado anticipado, los proyectos de la voluntad en objetos de pensamiento y la espera del alma en recuerdo preconcebido» (Arendt, 2014). La frase sobrecogedora de Hannah Arendt no se escribió para ilustrar nuestra definición ¡Y sin embargo! Difícil sugerir mejor la relación del toreo con el ser, con el tiempo y el albur del riesgo.

Hablar de “vida del espíritu” chocará quienes solo pueden pensar la tauromaquia en términos de barbarie. Solo la mala fe puede negar que la corrida de toros sea a menudo aburrida, frecuentemente vulgar, sórdida a ratos. Pero es capaz de ofrecer momentos excepcionales. El simulacro aparece cuando falta el respeto de las normas “práctico-éticas”, o la realidad del peligro, o faltan ambas cosas a la vez como resulta cada vez más habitual. Aceptación del simulacro o incapacidad de percibirlo por un lado, exigencia de autenticidad por otro, trazan la línea divisoria que segrega hoy espectadores y aficionados. Amenazada por los animalistas en su perennidad, la corrida de toros ve socavada su integridad por sus propios públicos meneguantes. La expansión del simulacro introduce las maldades sociales en las plazas de toros. El aficionado, en cambio, va a la plaza acorazado con sus criterios de autenticidad. Son dispares de un individuo a otro. Pero para todos ellos solo el máximo rigor de los principios posibilita la aparición de los contados momentos excepcionales. Como los místicos, aceptan peregrinar largo tiempo por los páramos del aburrimiento con tal de acce-

der a raros momentos de éxtasis. Su presencia en la plaza es pues pura concentración ética, tensa como un arco que no se relaja mientras dure la lidia. Por esto, en una plaza de toros el aire puede ser tan puro y aséptico como el de un quirófano. Si la muerte aparece tan “necesaria” en la corrida de toros es precisamente porque su presencia cumple un papel profiláctico: el aura de su amenaza excluye radicalmente la presencia simultánea del Mal.

BIBLIOGRAFÍA

- Andler, Daniel (2016): *La silhouette de l'humain - quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui?* Gallimard, nrf essais.
- Arendt, Hannah (2014): *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles (2010): *Ética a nicomaco*, Barcelona, Gredos.
- Barga Bensusan, Ramón (1989): *Taurología. La ciencia del toro de lidia*, Madrid, Espasa Calpe.
- Bataille, Georges (1978): *Historia del ojo*, Barcelona, Tusquets editores.
- _____ (1998): *Teoría de la religión*, Barcelona, Taurus.
- _____ (2007): *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- Bennassar, Bartolomé (2000): *Historia de la tauromaquia. Una sociedad del espectáculo*, Ronda Pre-textos.
- Bergamín, José (2008): *Obra taurina*. Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid.
- _____ (2016): *El arte de birlibirloque*, Sevilla, Renacimiento.
- Burkert, Walter (1983): *Homo necans: the anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth*, Estados Unidos, Berkeley.
- Cabrera Bonet, Rafael (editor)(2011): *Tauromaquias vividas*, Madrid, Ceu ediciones.
- Campos Cañizares José (2007): *El toreo caballeresco en la época de Felipe IV. Técnicas y significado sociocultural*, Universidad de Sevilla, Real Maestranza de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- _____ (2009): “De intrahistoria y filosofías taurinas”, en *Encuentros en Catay*, n.º 23.
- Cobaleda Hernández, Mariate (2002): *El simbolismo del toro. La lidia como cultura y espejo de humanidad*. Madrid, Biblioteca nueva.
- Pitt-Rivers, Julian; Romero de Solís, Pedro; Saumade, Frederic; Fournier, Dominicq; Molinié, Antoinette y Martínez de

- Vicente, Patricia (2012): *Ritos y símbolos en la tauromaquia. En torno a la antropología de Julian Pitt-Rivers*, Barcelona, Bellaterra.
- Cossío, José María de (1943-1997): *Los toros. Tratado técnico e histórico*. 12 tomos, Madrid, Espasa-Calpe.
- Damasio, Antonio (2001): *La sensación de lo que ocurre. en el Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, Madrid, Debate.
- _____ (2006): *El error de descartes*, Barcelona, Crítica.
- Delgado Ruiz, Manuel (2014): *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona, Bellaterra.
- Derrida, Jacques (2006): *L'animal que donc je suis*, París, Editions Galilée.
- Descartes, René (2003): *Discurso del método*, Madrid, Tecnos.
- _____ (2005): *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza.
- Descola, Philippe (2005): *Las lanzas del crepúsculo*, Fondo de Cultura Económica de España. (FCE).
- _____ (2005b): *Par delà nature et culture*, París, Gallimard.
- _____ (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*, Madrid, Amorrortu editores.
- De Waal, Frans (2007): *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets.
- _____ (2007b): *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al Hombre*, Barcelona, Paidós.
- Digard, Jean-Pierre (1988): “Jalons pour une anthropologie de la domestication animale”, en *L'Homme*, n° 108, París, Jalou.
- _____ (1993): “Les nouveaux animaux dénaturés” en *Etudes rurales*, n°s 129-130, Ediciones EHEES, Francia.
- _____ (2009): “L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion”, en *Le temps des sciences*, París, Fayard.

- Domecq y Díez, Álvaro (1984): *El toro bravo*, Madrid, Espasa Calpe.
- Donaldson, Sue, Kimlicka, Will (2016): *Zoopolis*, París, Alma editeur.
- Douglas, Mary (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
- Dumont, Louis (1999): *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza Universidad.
- Durand, J.-L. (1986): *Sacrifice et labour en grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- Elias, Norbert (1987): El proceso de la civilización, México, Fondo de Cultura Económica.
- Erikson, Philippe (1987): “De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en amazonie indigène”, en *Techniques & Culture*, n° 9, págs.105-140.
- _____ (1997): “De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en europe”, en *Terrain*, n° 28, Francia, págs. 119-124.
- Ferry, Luc (2002): *El nuevo orden ecológico*, Barcelona, Tusquets.
- Fontenay, Elisabeth de (1999): *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard.
- _____ (2008): *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*. Paris, Albin Michel.
- García-Baquero A. y Romero de Solís, P. (2003): *Fiestas de toros y sociedad*. Fundación de Estudios Taurinos, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Universidad de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- García-Baquero A.; Romero de Solís P. y Vázquez-Parladé, I. (1994): *Sevilla y la Fiesta de toros*. Ayuntamiento de Sevilla. Servicio de publicaciones.

- Gehlen, Arnold (1993): *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós básica.
- González Alcázar, Felipe (2008): “Paquiro o de las corridas de toros. Ortega y la tauromaquia”, en *Revista de Estudios Orteguianos* n^{os} 16/17, Madrid, Fundación Ortega y Gasset.
- Gómez Pin, Víctor (2002): *La escuela más sobria de vida*, Barcelona, Espasa libros.
- Gouyon P.H.; Dessalles J.L., Gaucherel C. (2016): *Le fil de la vie. La face immatérielle du vivant*, Paris, Odile Jacob.
- Halcón, Fátima y Romero de Solís, Pedro (editores)(2016): *Tauromaquia, historia, arte, literatura y medios de comunicación en Europa y América*, Universidad de Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- Heidegger, Martin (2006): *Essais et conférences*, París, Gallimard.
- _____ (2009): *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (editores) (1983): *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press
- _____ (2012): *La invención de la tradición*, Barcelona, Editorial crítica.
- Hugh-Jones, Stephen (1996): “Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande” en *Terrain*, n^o 26, págs. 123-148.
- Illera, J.C.; Gil, F. y Silvan, G (2007): “Regulación neuroendocrina del estrés y dolor en el toro de lidia”, *Revista Complutense de ciencias veterinarias*, n^o2, Madrid, págs. 1-6
- Kant, Immanuel (1970): *Crítica de la razón pura*, traducción y notas de Juan B. Bergua, Madrid, Clásicos Bergua.
- Kupiec, Jean Jacques (2008): *L'Origine des individus*, París, Fayard.

- Leiris, Michel (1946): “De la littérature considérée comme une tauromachie”, en *Les temps modernes*, nº 8.
- _____ (2009): *Edad de hombre*; (precedido de) *La literatura considerada como una Tauromaquia*, Pamplona, Laetoli.
- _____ (1938): *Miroir de la tauromachie*, éditions glm; *Espejo de tauromaquia* (1995), traducción: Pedro Romero de Solís y Álvaro Martínez Novillo, Madrid, Turner.
- _____ (2014) *La règle du jeu*. (4 tomos: 1. Biffures; 2. Fourbis; 3. fibrilles; 4. Frêle bruit), Editions Gallimard. *La regla del juego* (tomo 1, tachaduras). Editorial días contados, 2014.
- Lestel, Dominique (2003): *Les origines animales de la culture*, Flammarion.
- Lévi-Strauss, Claude (1962): *El pensamiento salvaje*. Fce méxico df. (2002)
- _____ 1971. Mitológicas IV. El hombre desnudo. Siglo XXI, 7ª edición, 2000
- _____ 1988. De cerca y de lejos (con didier eribon). Alianza, Madrid 1990
- _____ 1996 la leçon de sagesse des vaches folles. Etudes rurales nºs157/158, 2001,
- Mac Kinty, Marc (2015): “La humanización del toreo: la imposición del peto y su posible influencia anglosajona”, en *Revista de Estudios Taurinos* nº 36, Sevilla.
- Mauss, Marcel: *Lo sagrado y lo profano*. Obras I, Barral editores, Barcelona, 1970.
- Méchin, Colette (1991): “Les règles de la bonne mort animale en europe occidentale”, en *L'Homme*, nº 12.
- Molinié-Bertrand, A.; Duviols, J.P.; Guillaume-Alonso, A. (1999): *Des taureaux et des hommes*, Paris-Sorbonne, Presses de l'université.
- Mosterín, Jesús (1998): *¡Vivan los animales!*, Barcelona, Debate.

- Muñoz Fillol, Cecilio (2009): *Metafísica taurina*. Asociación Cultural Cecilio Muñoz Fillol, Valdepeñas, Ciudad Real.
- Naccache, Lionel (2006): *Le Nouvel Inconscient*. Freud, Christophe Colomb des neurosciences. París, Odile Jacob.
- Nagel, Thomas (2000): What is it like to be a bat? en *Mortal Questions*, 1979. Trad. Española: ¿como será eso de sentirse murciélago?, en *Ensayos sobre la vida humana*, Finfo Cultural Económico, México.
- Ortega y Gasset, José (2007): *Sobre la caza, los toros y el toreo*, Madrid, Alianza editorial.
- Palette-Cazajus Jean Juan (2008): “De Montherlant à Joseph Peyré. Historia, ética y autenticidad en dos novelas taurinas francesas”, en *Revista de Estudios Taurinos*, n°24.
- _____ (2008b): “Guadalquivir de Joseph Peyré. Autenticidad del toro, ética del aficionado” en *Revista de Estudios Taurinos*, n° 25.
- _____ (2011): “Los toros entre reverencia piadosa y ansiedad”, *Revista de Estudios Taurinos*, n° 29.
- Paniker, Agustín (2001): *El jainismo, historia, sociedad, filosofía y práctica, kairos*. Barcelona 2001.
- Pelluchon, Corinne (2018): *Ethique de la considération*. Seuil.
- Pitt-Rivers, Julian (1954): *The people of sierra*; reedición (1994): *Un pueblo de la sierra: Grazalementa*. Alianza editorial.
- _____ (1979): *Antropología del honor o política de los sexos, ensayos de antropología mediterránea*, Barcelona, Editorial crítica.
- _____ (1990): “Traje de luces, traje de lunares” en *Taurologías*, n° 2.
- _____ (2002): “El sacrificio del toro”, en *Revista de Estudios Taurinos*. N° 14/15, Sevilla 2002.
- _____ (2002b): “Taurolatrías: `la Santa Verónica´y `el toro de la vega´” en *Revista de Estudios Taurinos*, n° 14.

- Prochiantz, alain (2012): *Qu'est ce que le vivant?, les livres du nouveau monde*, Seuil.
- Proust, Joëlle (2003): *Les animaux pensent-ils?*, Bayard.
- Regan, Tom (2017): *En defensa del derecho de los animales*. Fondo de cultura económica 2017
- Reichel-dolmatoff, G. (1971): *Amazonian cosmos*. Chicago university press.
- Rémy, Catherine (2004): “L'espace de la mise à mort de l'animal. Ethnographie d'un abattoir” en *Espaces et sociétés* n° 118, 3/2004,
- Romero de Solis, Pedro (ed.) (1995): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*. Universidad de Sevilla y Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- Roussillon, René, dir. (2007): *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*. Masson.
- Rudhart, J. (1992): *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la grèce ancienne*, Picard.
- Sanz Egaña, Cesáreo (1958): *Historia y bravura del toro de lidia*, Barcelona, Austral.
- Savater, Fernando (2010): *Tauroética*, Barcelona, Turpial.
- Saumade, Frédéric (2006): *Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico*, Fundación Real Maestranza de Caballería, Universidad de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- _____ (2001): *L'obsession sacrificielle, Ethnologie Française* (vol.31), pág. 337-341. (Respuesta al artículo de: Fournier Dominique (2001): *Les spectacles tauromachiques naissent aussi de l'histoire*. Ethnologie Française (vol.31).
- Safran Foer, Jonathan (2012): *Comer animales*, Barcelona, Seix Barral.
- Schaeffer, Jean-Marie (2007): *La fin de l'exception humaine*, París, Nrf Essais, Gallimard.

- _____ (2009): El fin de la excepción humana. Fondo de cultura económica.
- Scheid, John (2005): *Quand faire, c'est croire. les rites sacrificiels des romains*, Aubier (Collection historique).
- Shubert, Adrián (2002): *Una historia social del toreo*, Barcelona, Turner.
- Sigaut, François (1988): “Critique de la notion de domestication” en *L'homme*, número 108, París, Ecole des hautes. Etudes en Sciences Sociales
- Singer, Peter (1999): *Liberación animal*, Madrid, Trotta.
- Todorov, Tzvetan (2002): *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx*, Península,
- Varela, Francisco y Maturana, Humberto (1990): *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate.
- Vialles, Noélie (1987): *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'adour. Ethnologie de la France*, París, Maison des Sciences de l'Homme.
- _____ (1993): “La mort invisible”, en *Terrrain* n° 20, Lodel ediciones.
- Vidal-Naquet, Pierre (1975): “Bêtes, hommes et dieux chez les grecs”, en Poliakov, Léon (dir.) *Hommes et bêtes: entretiens sur le racisme*, París-La Haya, Mouton.
- _____ (1983): *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, Ed. Península.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011): *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires, Katz editores.
- Von Uexküll, Jakob (1945): *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Madrid, Espasa- Calpe.
- _____ (2010): *Milieu animal et milieu humain*, París, Rivages.
- Wolff, Francis (2007): *Philosophie de la corrida*, París, Fayard.
- _____ (2011): 50 razones para defender la corrida de toros, Córdoba, Almuzara.

_____ (2008/2013): *Filosofía de las corridas de toros*,
Barcelona, Bellaterra

_____ (2017): *Trois utopies contemporaines*, París, Fayard.

Zumbiehl F. (1987): *Des taureaux dans la tête*, París, Autrement.

