

VI

La cuestión del origen: el hombre, ser creado

Bibliografía: FEINER, J., «El origen del hombre», en *MystSal II*, 467-485; FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 173-195; FRAINE, J. de, *La Biblia y el origen del hombre*, Bilbao 1966²; LADARIA, L., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 129-140; OVERHAGE, P. - RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961² (hay trad. esp.); VV.AA., *Evolución y Biblia*, Barcelona 1965.

Que el hombre sea creación de Dios es, tanto lógica como cronológicamente, la primera afirmación de la antropología bíblica. Convenía, sin embargo, por razones de método y comodidad expositiva, tratar antes que ésta otras cuestiones que nos suministran el bagaje conceptual y terminológico precisos para abordar con solvencia el problema del origen del hombre.

Este problema cobró candente actualidad con las tesis darwinianas sobre el origen de las especies, y más concretamente de la humana, a través de un proceso evolutivo que abarca a toda la biosfera¹. La reacción de la mayoría de los teólogos cristianos a estas tesis fue, de entrada, durísima y constituye una de las páginas menos gloriosas

(1) Y que se extiende además al entero universo; sólo que este aspecto no nos interesa ahora; cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Santander 1987², 119ss.

del pensamiento teológico de todos los tiempos. Como la historia es maestra de la vida, no estará de más abrir este capítulo con un apartado que recuerde, siquiera sea sumariamente, el desarrollo de la crisis en torno al transformismo, con la esperanza de que la lección del pasado sirva para evitar errores análogos en el futuro. Veremos a continuación cuál es la respuesta de la teología actual a la pregunta sobre el origen del hombre y cómo tal respuesta puede ser compatible con el punto de vista evolutivo. Habrá que tocar también el problema monogenismo-poligenismo, objeto, hasta no hace mucho, de arduos debates en el marco de las explicaciones teológicas sobre el pecado original.

Por último, nuestro tema se relaciona estrechamente con la dialéctica hombre-animal. El evolucionismo, en efecto, ha preparado el terreno para el surgimiento de una antropología biológica, según la cual el hombre sería, en último análisis, un producto exclusivamente biológico, y entre la hominidad y la animalidad se daría una diferencia gradual o cuantitativa, no esencial o cualitativa. Sobre esta cuestión versa el apartado final de nuestro capítulo.

1. La crisis del transformismo

En 1859 aparece la primera obra importante de Charles Darwin, *On the Origin of Species by means of natural Selection*. Doce años más tarde ve la luz *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*². El impacto producido por estas obras, no sólo entre los científicos e intelectuales, sino también entre el gran público, fue inmenso. Es conocida la *boutade* de una elegante dama inglesa al oír que el hombre descende del mono: «¡Dios mío, no puedo creerlo! Pero, si es cierto, Dios quiera que el rumor no se corra». Realmente, la revolución darwiniana era mucho más traumática que la revolución copernicana; la dimensión *tiempo* afecta al hombre más directamente que la dimensión *espacio*, y el antropocentrismo queda más seriamente cuestionado por el evolucionismo que por el heliocentrismo³.

(2) LEONARDI, P., *Carlos Darwin y el evolucionismo*, Madrid 1961; RUISE, M., *Tomándose a Darwin en serio*, Barcelona 1986; ALTNER, G., «El giro evolucionista», en *Conc* 186 (junio 1983), 337-347; ID. (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981.

(3) En 1864, doscientos diez naturalistas ingleses votaron contra Darwin, porque su teoría atentaba contra la dignidad humana: ALTNER, «El giro...», 338. El propio A. R. Wallace, amigo y colaborador de Darwin, mostró públicamente su

Con todo, la repulsa de las posiciones darwinianas desde la óptica creyente no fue ni unánime ni indiscriminada, aunque sí largamente mayoritaria⁴. El mismo año de la aparición de *The Descent of Man*, un biólogo inglés católico, St. G. Mivart, publicaba un libro en el que se proponía lo que no tardaría en llamarse un «evolucionismo mitigado» (*On the Genesis of Species*): el cuerpo humano procedería de padres no humanos; el alma, de una intervención creativa inmediata de Dios. La acogida del libro entre los teólogos fue, en general, muy negativa, pero las autoridades eclesiásticas no reaccionaron.

Pasados unos años, comienzan a hacerse oír voces teológicas que sostienen un punto de vista análogo al de Mivart; en esta línea se inscriben sendos libros de M. D. Leroy y J. A. Zahm⁵. Especial mención merece una serie de artículos del prestigioso teólogo dominico francés A. Gardeil⁶, quien formula así sus intenciones: «el objeto de este estudio es mostrar la posibilidad de una conciliación y de debatir las condiciones de una alianza entre la teoría de la evolución y la filosofía tomista»⁷.

Parece haber sido precisamente esta intervención de los teólogos en el debate lo que motivó la primera reacción romana: en febrero de 1895, el P. Leroy fue requerido por el Santo Oficio para que rectificase su postura. Idéntico requerimiento le fue hecho al Dr. Zahm cuatro años más tarde, así como a dos obispos, el italiano Bonomelli y el norteamericano Hedley. Con todo, la Santa Sede no juzgó necesario dar publicidad al asunto, que se ventiló, por tanto, en el ámbito puramente privado y sin la intervención del magisterio doctrinal.

Existía, sin embargo, un antecedente magisterial sobre el problema del evolucionismo: en 1860, un concilio provincial de Colonia había declarado «absolutamente contraria a la Escritura y a la fe» la tesis que asigna al cuerpo humano un origen animal, por transformación espontánea de lo menos perfecto a lo más perfecto. Se trataba,

desacuerdo con él a raíz de la aparición de *The Descent of Man* (LEONARDI, 48). Debe advertirse que Darwin no albergó nunca el *pathos* antirreligioso tan frecuente entonces entre sus colegas científicos (LEONARDI, 63ss.).

(4) Vid. para cuanto sigue JUSTE, R., «La teología católica y el problema de la evolución humana», en *RET* (1965), 393-414; ALSZEGHY, Z., «El evolucionismo y el magisterio de la Iglesia», en *Conc* 26 (junio 1967), 366-373.

(5) LEROY, M. D., *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, Paris-Lyon 1891; ZAHM, J. A., *Evolution and Dogma*, Chicago 1896.

(6) «L'évolutionisme et les principes de S. Thomas», en *RTh* (1893), 27-45, 316-327, 725-737.

(7) *Ibid.*, 30s.

como es obvio, de una declaración no vinculante, al haber sido emitida por un órgano local; ningún otro concilio provincial ratificó tan categórica toma de postura. No obstante, la intervención de Colonia no pasó desapercibida para las comisiones preparatorias del Vaticano I. Se barajó incluso la posibilidad de un pronunciamiento conciliar solemne contra el evolucionismo materialista y contra el poligenismo; la peligrosidad de este último se relacionaba no sólo con la doctrina del pecado original, sino también con las tendencias racistas que, en última instancia, cuestionaban la unidad del género humano para dar así apariencia de legitimidad a una apreciación desigual de sus miembros. La interrupción del Concilio impidió que estos proyectos prosperaran⁸.

La primera manifestación eclesíástica de carácter oficialmente doctrinal sobre nuestro tema es de 1909 y procede de la Comisión Bíblica; a propósito de la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis, se menciona «la peculiar creación del hombre, la formación de la primera mujer a partir del primer hombre, la unidad del género humano» (*DS* 3514 = *D* 2123). Aunque la expresión «peculiaris creatio hominis» parecería de suyo compatible con un evolucionismo moderado, la fórmula siguiente sobre el origen de la mujer no facilita esta interpretación. De todas formas, el alcance de este documento era limitado y más bien de orden práctico; se refería a lo que en aquel momento se consideraba como doctrina segura, sin cerrar el paso a ulteriores indagaciones; así se declaró autorizadamente por la propia Comisión Bíblica en 1948 (*DS* 3862 = *D* 2302).

Entretanto, menudeaban en los manuales las censuras teológicas al transformismo mitigado. La creación inmediata del cuerpo de Adán es considerada por lo menos como doctrina católica, y no faltan quienes la reputan de fe, calificando consiguientemente la tesis de Mivart, Leroy y Zahm como herética. Las razones que se esgrimen son diversas: una lectura literalista del Génesis —sobre todo de la perícopa yahvista sobre la creación de Eva—, el carácter materialista de no pocas versiones del evolucionismo y, muy principalmente, el temor a que las tesis evolucionistas den al traste con el primado ontológico y axiológico del hombre frente a los seres infrahumanos.

De todas estas razones, la que más pesaba era, sin duda, la exegética; en el estado en que se encontraban los estudios bíblicos, cual-

(8) DE FRAINE, 114s.; RAHNER, K., «Consideraciones teológicas sobre el monogéismo», en *ET* I, 271-275.

quier interpretación alternativa a la literal estaba condenada de antemano a quedar bloqueada. En este sentido, es significativo que la oposición al evolucionismo fuese más fuerte entre los escrituristas que entre los propios dogmáticos⁹.

Hay que esperar a la segunda década del siglo XX para asistir a los primeros síntomas de un reblandecimiento en esta oposición a toda forma de evolucionismo. El canónigo H. de Dordolot publica en 1921 su *Darwinism and Catholic Thought*, del que se ha dicho que era «el primer libro de un teólogo que se mostraba excepcionalmente favorable al tema de la evolución»¹⁰. Diez años más tarde ve la luz otro libro que se convertiría en clásico; se trata de la obra de E. C. Messenger, *Evolution and Theology*. Por entonces, un jesuita francés, P. Teilhard de Chardin, comienza a ser conocido; la influencia que ejercerán sus escritos, divulgados privadamente entre un círculo cada vez más amplio de amigos y admiradores, será decisiva para aclimatar la cosmovisión evolutiva en la esfera de una interpretación cristiana de la realidad.

En noviembre de 1941, Pío XII se dirige a la Pontificia Academia de las Ciencias con un discurso que tuvo amplias repercusiones. El papa sostenía, de un lado, que la diferencia esencial entre lo animal y lo humano prohíbe considerar padre de un hombre a un ser no humano: «solamente del hombre podía venir otro hombre que le llamase padre y progenitor». Añadía el pontífice que «la ayuda dada por Dios al primer hombre [la mujer] viene también de él». Por otra parte, empero, Pío XII parecía dejar una puerta abierta al reconocer que en este problema restan aún muchas investigaciones por hacer: «no queda, pues, sino dejar al futuro la respuesta a la cuestión de si un día la ciencia, iluminada y guiada por la revelación, podrá dar resultados seguros y definitivos sobre argumento tan importante»¹¹.

Nueve años más tarde, el mismo pontífice abordaba de nuevo nuestro tema en la encíclica *Humani Generis*. En comparación con el discurso de 1941, el texto papal representa un significativo avance. Se alaba a aquellos («no pocos») que «ruegan que la religión católica

(9) Vid., por ejemplo, PIROT, L., «Adam», en *SDB* I, 91-95; cf. JUSTE, 394ss.

(10) EWING, F. J., «What about Evolution?», en *The Catholic Mind* (1960), 388-401; la cita es de la p. 394. La apreciación es probablemente exacta referida a un libro; recuérdese, con todo, el trabajo de Gardeil.

(11) *AAS* 33 (1941), 506s.

atienda lo más posible a los resultados de las disciplinas (científicas)», aunque se aconseja moderación y cautela allí donde se trate de «hipótesis» o «conjeturas». Tras este exordio, la posición oficial del magisterio viene fijada en los puntos siguientes:

a) El magisterio de la Iglesia no se opone a la doctrina del evolucionismo (es la primera vez que aparece el término en un texto papal), si por tal se entiende el origen del cuerpo humano de una materia ya existente y viviente.

b) La tesis evolucionista es inaplicable al origen del alma; en cuanto a ésta, la fe católica obliga a retener que es creación inmediata de Dios.

c) En cualquier caso, los cristianos deben estar prontos a acatar el juicio de la Iglesia, intérprete auténtico de la revelación, sobre estas cuestiones.

En resumen, la postura papal reproduce con asombrosa similitud la que Mivart había sostenido casi un siglo antes: nada parece oponerse a considerar el cuerpo humano como originado por evolución de organismos no humanos; el alma, en cambio, es inmediatamente creada por Dios. El evolucionismo mitigado adquiere al fin derecho de ciudadanía en el pensamiento católico; se da un importante paso en el diálogo fe-ciencia con la admisión de la legitimidad del discurso científico para contribuir al esclarecimiento de la imagen del hombre y con el reconocimiento (implícito) de las limitaciones del discurso teológico para confeccionar en exclusiva tal imagen. A partir de aquí, queda expedito el terreno a la reflexión teológica, que es la instancia a la que compete ahora explorar las posibilidades abiertas por el magisterio.

2. El origen del hombre: evolución y teología¹²

La Biblia afirma reiteradamente que el hombre es creación de Dios. La afirmación se refiere, como hemos advertido en otro lugar

(12) BRUNNER, E., *Dogmatique II*, Genève 1965, 49-52; SCHILLE-BEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 379-383; THIELICKE, H., *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 411-450; MOLTSMANN, J., *Gott in der Schöpfung*, München 1985², 193-221; McMULLIN, E. (ed.), *Evolution and Creation*, University of Notre Dame Press, Indiana 1985; PEACOCKE, A., *God and the*

de este libro (*supra*, cap.I, 2.3a), no sólo a los comienzos de la especie humana; allí donde surge un ser humano, ello acontece como efecto de esa acción peculiar y exclusiva de Dios que llamamos «creación».

Por otra parte, tanto las ciencias como el lenguaje ordinario estipulan que el ser humano es el producto de una causa intramundana, sea ésta la hominización (en el caso de los primeros hombres), sea la generación (en los casos restantes).

A la pregunta por el origen del hombre cabe, pues, responder de dos maneras: el hombre es efecto de una causalidad trascendente (creación); el hombre es efecto de una causalidad inmanente (evolución, generación). ¿Son compatibles ambas respuestas? Como acabamos de ver, la *Humani Generis* apostaba por la compatibilidad; más aún, formulaba concretamente tal compatibilidad según el modelo (que podríamos llamar «salomónico») del reparto de competencias: la cuestión del origen del cuerpo es entregada a la jurisdicción de las ciencias, mientras que la fe se reserva el pronunciamiento sobre el origen del alma. Con otras palabras, la afirmación científica atañe a la parte corporal de la estructura humana; la afirmación creyente, a la parte espiritual.

La glosa que acaba de ofrecerse de la solución propuesta por la encíclica de Pío XII es, admitámoslo, un tanto malévola, pero tiene la ventaja de alertar de inmediato acerca de sus limitaciones. La primera y más obvia es que dicha solución no responde, en rigor, a la pregunta planteada. La pregunta versa, en efecto, sobre el origen del *hombre*; la encíclica, en cambio, nos habla del origen del cuerpo y del alma, no del hombre. Con ello corre el riesgo de no satisfacer a ninguna de las dos afirmaciones antes reseñadas; la fe sostiene que el hombre —no el alma— es creación de Dios; el saber profano y el lenguaje ordinario estiman que el hombre —no el cuerpo— es hijo de sus padres o efecto del proceso evolutivo de hominización. Añádase todavía que la interpretación propuesta por Pío XII no resulta fácilmente integrable en el dogma mariológico básico de la maternidad divina de María. María es madre de Dios en cuanto que es madre del *hombre* Jesús, que es personalmente Dios. Si fuese madre del *cuerpo* de Jesús, sería harto dudoso que se le pudiera reconocer la dignidad de madre de Dios.

new Biology, London 1986 (sobre todo las pp. 73-102), BOSSHARD, S. N., *Erschafft die Welt sich selbst?*, Freiburg i.B. 1987², principalmente las pp. 26-51, 64-78, 144 *ad fnem*.

La solución papal adolece, en suma, de un cierto dualismo antropológico (al menos al nivel de la terminología utilizada), no resuelve la cuestión planteada, que sustituye por otras cuestiones (del origen del hombre se pasa al origen de dos partes del hombre), y no da razón ni de la afirmación bíblica ni de la afirmación científica, habida cuenta de que ambas se refieren al hombre, no a uno u otro de sus componentes¹³. Cuando Mivart la propuso, esta explicación podía ser útil para iniciar el diálogo entre la fe y las ciencias; un siglo más tarde resulta anacrónica y es escasamente operativa.

Un planteamiento correcto de la cuestión debe partir de uno de los datos básicos de la antropología bíblico-teológica: el hombre es unidad sustancial de espíritu y materia. Ambos principios, siendo esencialmente diversos, están intrínseca y mutuamente referidos, y ello significa que lo que se diga de cualquiera de los dos se dice, *eo ipso*, de la unidad sustancial por ellos constituida. Si se dice que el cuerpo procede de una causa intramundana, se está diciendo lo mismo del hombre. Si se dice que el alma es creada por Dios, se está diciendo que el hombre es creado por Dios. Cuerpo y alma no existen por sí mismos: existen en y por el hombre.

Corresponde a Rahner el mérito de haber profundizado en este planteamiento para elaborar una respuesta a nuestra cuestión que ha logrado la adhesión de una amplísima nómina de teólogos¹⁴. He aquí una síntesis de su explicación:

Preguntarse por el origen del hombre equivale a preguntarse por el modo como Dios actúa en el mundo. Nuestro problema no es, por tanto, sino un aspecto local de una cuestión más general: cómo concebir la creación en el ámbito de una cosmovisión evolutiva¹⁵. Dios

(13) «¿Se puede repartir así al hombre entre teólogos y científicos, el alma para los unos, el cuerpo para los otros, o es tal cosa inaceptable para unos y otros?»; de este modo se expresa RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 152.

(14) OVERHAGE, P. - RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg I.B. 1961² (hay trad. esp.); cf. RAHNER, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *ET V*, 181-220; ID., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *ET VI*, 181-209. BOSSHARD (*o.c.*, 191-199) ha mostrado, a mi juicio convincentemente, que el concepto rahneriano de *autotranscendencia activa* es la versión teológica del concepto científico de *autoorganización*. Vid., en fin, las observaciones de LADARIA, 138, a la tesis de Rahner. Una explicación semejante a la de éste había sido esbozada por Bultmann años antes, a propósito de la concepción no mítica de la acción divina en la historia; vid. la referencia en BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado*, Madrid 1978, 77s.

(15) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 119-124.

no es una parte del mundo; no es un factor de la realidad mundana. El mundo se desarrolla a través de una cadena de causas intramundanas; Dios no es un eslabón de esa cadena (resultaría degradante para él el serlo). No se ve actuar a Dios; el obrar divino no es detectable fenomenológicamente, *ni puede serlo*.

Y, sin embargo, Dios actúa en el mundo; no como parte de él, ni como eslabón intercalado en la cadena de las causas creadas, sino *como fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano*. Con otras palabras: Dios actúa siempre *mediante* las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, *desde la raíz del ser creado*.

¿Qué efecto produce esta causalidad trascendental divina?: posibilitar la autotranscendencia activa de la criatura; hacer que ésta pueda rebasar su propio límite y así generar algo distinto y superior, mayor y mejor que lo que ella es, y no sólo una mera replicación de algo ya existente. Si hay realmente una evolución, ello quiere decir que el mundo progresa ontológicamente, va de menos a más; que en él aparece de vez en cuando algo que supera el nivel entitativo hasta entonces alcanzado; que el devenir evolutivo es, en realidad, un plus-devenir. Si esto ocurre, ello sólo es posible porque la causalidad divina está actuando desde dentro sobre la causalidad finita, dinamizándola, elevándola y potenciándola para que traspase su umbral ontológico por su propio pie. Lo más surge de lo menos, pese a que nadie da lo que no tiene, porque lo menos se autotransciende merced al impulso creador divino¹⁶.

Hasta aquí, la teoría general sobre el obrar creador de Dios en el mundo. Apliquémosla ahora a nuestro asunto¹⁷. Dios y los padres —o los prehomínidos— son *causa* del hombre. No causa parcial; Dios crea al hombre entero, y los padres lo son del hombre entero. Ninguna de las dos concausas anula a la otra; ninguna basta por sí misma

(16) Naturalmente, caben otras explicaciones del devenir evolutivo en lo que tiene de plus-devenir; una ontología materialista no admitirá la necesidad de la idea de creación para dar razón del fenómeno. Vid. una evaluación de estas interpretaciones en RUIZ DE LA PEÑA, *ibid.*, cap. 9.

(17) RAHNER (*Das Problem...*, 79) advierte que, cuando se plantea la cuestión del origen, el caso del hombre número 1 y el del hombre número *n* no difieren metafísicamente tanto que no valga la misma explicación para ambos. De ahí que en su propuesta no se distinga entre hominización y generación.

de hecho¹⁸; las dos terminan en el hombre entero, no en una parte del mismo¹⁹.

Pero estas dos causalidades son distintas; a la causalidad trascendental de Dios la llamamos «creación»; a la causalidad categorial de la criatura la llamamos «generación» u «hominización». Siendo ambas diversas, podrá distinguirse lo que es peculiar de cada cual, incluso en el hombre uno²⁰. De un lado, el ser humano es individuo de una especie; en cuanto tal, es edición repetida de algo ya existente, de lo que sólo se diferencia numéricamente. Como miembro de la especie humana, el hombre procede de un acto biológico generativo cuyo fin es, justamente, la multiplicación de la especie; la lógica de la generación tiende a la re-producción, esto es, a la replicación de estructuras orgánicas dadas²¹.

Por otra parte, el hombre es más que mero numeral de un colectivo específico; *cada hombre es persona*, algo totalmente nuevo, singular, irrepetible; dotado de un valor absoluto, no relativo; querido como fin en sí, no como medio para la prolongación de la especie. En cuanto persona, el hombre no es producto de la biología, que sólo puede repetir lo existente, ni puede ser re-producido; el hombre-persona se eleva por encima de la cadena biológica de la reproducción;

(18) *De hecho*, a saber, en el orden concretamente querido por Dios; en absoluto, podría pensarse en otra economía en la que Dios se bastase a sí mismo para producir un ser humano.

(19) Un espíritu tan avisado y tan impregnado del pensamiento tomista como el de SERTILLANGES había anticipado cuanto aquí acaba de exponerse: «no se deben prever para el hombre, mixto ontológico esencialmente uno, dos acciones constitutivas de su ser, por más que sea preciso un doble principio. No hay acción de la naturaleza por una parte, y acción divina por otra. No hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar, que es corriente incluso en Sto. Tomás, es una concesión al lenguaje antropomórfico... En realidad hay generación del compuesto, y el término de esta generación es el compuesto mismo, y no sólo el cuerpo. *Homo generat hominem*» (*L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, París 1945, 121). La inspiración tomista de este pasaje es indiscutible: «In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante quasi corpori adquiratur esse separatim a generante et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam» (*De Potentia*, q.3, a.9 ad 20).

(20) SMULDERS, P., *La visión de Teilhard de Chardin*, París 1965², 86-89.

(21) De todas las viejas nociones biológicas, acaso la única cuya validez continúa admitiéndose es la clásica definición de la generación: *origo viventis a vivente in similitudinem naturae*.

es más que hijo de sus padres y miembro de su especie; es *creación inmediata de Dios*, que lo llama por su nombre, que lo quiere en su peculiaridad irreductible y lo elige como interlocutor de un diálogo permanente. Cada realidad personal es hasta tal punto nueva y distinta de todo lo demás que, en su señera singularidad, no se deriva de *nada* y sólo puede surgir como *creación*, esto es, como *producción desde la nada*. La emergencia del yo personal sería, así, «el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible»²².

Si ahora volvemos a la formulación de Pío XII («animas a Deo immediate creari, catholica fides nos retinere iubet»), tal formulación puede estimarse válida en la medida en que por *alma* se entienda lo que en otro lugar (*supra*, cap.III, 3.1 y 3.4) se ha dicho que era: no *una parte* del hombre, física y adecuadamente distinta de otra, sino el coprincipio espiritual en el que radica el núcleo del ser personal humano. Que el alma es creada inmediatamente por Dios significa, entonces, que el hombre uno, en cuanto persona, procede enteramente de un acto creador, el único que puede poner en la existencia una entidad absolutamente nueva y definitivamente válida en sí misma.

Un teólogo tan poco sospechoso de conservadurismo como Schillebeeckx²³ continúa por ello empleando una terminología afín a la de la encíclica en la cuestión que nos ocupa: «el espíritu humano constituye un caso especial. Como espíritu, no se puede, en efecto, hacerlo derivar de una estructura intramundana; es un comienzo absoluto; si no, no sería libre, sino más bien el resultado de un acontecimiento natural, lo que excluye de suyo la libertad. El que Dios cree al hombre de una manera particular significa sencillamente que crea un ser cuya espiritualidad no puede ser efecto de los antepasados o de la naturaleza». Así pues, «no es que sea falsa la afirmación de que el alma es infundida directamente por Dios... No podemos escaparnos de esta manera humana de hablar de una infusión del alma si queremos salvar la libertad humana». Pero sin olvidarse de que «la *humanidad* del cuerpo es algo de la misma alma, la autocomunicación del alma al cuerpo, de donde resulta precisamente que el hombre es hombre»²⁴.

(22) MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 38.

(23) SCHILLEBEECKX, 380s.

(24) Sería útil y sugestivo cotejar la explicación de Rahner que hemos venido siguiendo con la que ZUBIRI pergeñó primero («El origen del hombre», en *Revista de Occidente* [1964], 146-173) y perfiló después (*Sobre el hombre*, Madrid 1986, 455-476). La exposición del filósofo español supera en rigor y precisión a la del teólogo

Para terminar este apartado, permítanse todavía tres observaciones. Ante todo, que no convendría interpretar cuanto antecede como una «demostración teológica» de la doctrina de la evolución. Ni los teólogos están habilitados para conferir credibilidad al evolucionismo, ni los científicos precisan en absoluto de tal aval. La teología haría bien en atenerse al discreto papel de espectadora en eventuales contenciosos sobre la validez científica de las teorías evolucionistas²⁵. De otro modo, podría reeditar el error cometido cuando caucionó la cosmovisión fixista. Lo que sí compete a la teología —y eso es lo que hemos tratado de hacer— es mostrar la validez y significatividad de la afirmación de fe sobre el origen del hombre, independientemente de que el marco cosmovisivo dominante sea fixista o evolucionista.

La segunda observación se refiere al curioso fenómeno denominado «creacionismo científico», que en Norteamérica ha generado ríos de tinta y considerable revuelo en los *mass media*²⁶, aunque en nuestro continente ha pasado prácticamente inadvertido, acaso porque la vieja Europa alberga un poso de secular sabiduría que la inmuniza contra el pintoresquismo intelectual. Tal fenómeno se obstina en reverdecer, a finales del siglo XX, la antinomia creación-evolución que floreció a finales del siglo XIX. Es como entrar en el túnel del

alemán, si bien ambos participan de la misma intuición de fondo; «no hay dos génesis, una material y otra psíquica, sino que hay una sola génesis psicósomática» que hace que «lo material mismo sea más que material». Y ello porque las estructuras de la célula germinal «hacen desde sí mismas la psique; no la hacen ni la pueden hacer por sí mismas», sino «porque algo 'las hace que hagan'» (*Sobre el hombre*, 465, 473).

(25) De tales contenciosos parece ser síntoma la aparición en los últimos años de una bibliografía científica que cuestiona, *por motivos estrictamente biológicos*, las bases del discurso evolucionista en lo tocante al surgimiento y desarrollo de las diversas formas de vida; BOSSHARD, 145s., con la literatura de las notas 2 y 3. No obstante, la inmensa mayoría de los científicos actuales conviene en atribuir al punto de vista evolucionista el rango de verdad científicamente consolidada, sean cuales sean las teorías explicativas que se elaboran para articular los datos de hecho. A este consenso ha de atenerse la teología.

(26) Para una primera aproximación, vid. GILKEY, L., «La cuestión creacionista vista por un teólogo», en *Conc* 186 (junio 1983), 389-412; SHAPIRO, R., *Orígenes*, Barcelona 1987, 235-251. Una información más completa y una discusión crítica en MONTAGU, A. (ed.), *Science and Creationism*, Oxford 1984 (en este libro vid., sobre todo, MILLER, K. N., «Scientific Creationism versus Evolution», 18-63, y STENT, G. S., «Scientific Creationism: Nemesis of Sociobiology», 136-141).

Este sedicente «creacionismo científico» made in USA ha sido historiado por NUMBERS, R. L., «The Creationists», en (Lindberg, D.-Numbers, R. L. [eds.]), *God and Nature*, Berkeley 1986, 391-423.

tiempo; el anacronismo es tan flagrante que termina resultando cómico. Con todo, la inesperada emergencia de este movimiento (que ha llegado hasta las cámaras legislativas y los tribunales supremos de varios estados norteamericanos) confirma algo dicho anteriormente: es preciso que teólogos y creyentes aprendan las dolorosas lecciones del pasado; la más importante (por lo que a nuestro tema concierne) es que no podemos comprometer la credibilidad de la fe involucrándola en cosmovisiones cerradas y excluyentes. Cuando esto ocurre, no sólo se presta un flaco servicio a la causa que pretende defenderse, sino que en muchos casos se opera un estrechamiento nocivo de las mismas nociones teológicas en juego.

Y así (ésta sería la tercera observación), en la polémica contra el evolucionismo se recorta indebidamente el concepto de creación, haciendo de ella un evento exclusivamente *protológico* e ignorando que, en el uso bíblico del concepto, tiene también un contenido *histórico-salvífico* y *escatológico*. No es correcto, por tanto, limitar el alcance de la idea de creación al problema de los orígenes; lo único que se consigue con ello es desfigurar su sentido. La acción creadora de Dios no es un gesto aislado, reducido a la marginalidad del extremo inicial del proceso mundano. Es más bien la iniciativa que acompaña permanentemente el devenir de lo real, que irrumpe constantemente en la historia, enderezándola hacia un horizonte de ultimidad, y que, en fin, consumará el entero proceso en la nueva creación²⁷. Quien sea sensible a este carácter dinámico y procesual del concepto revelado de creación, no podrá menos de mostrarse (en principio) receptivo, antes que suspicaz, frente a las lecturas evolutivas de la realidad creada.

3. ¿Monogenismo o poligenismo?

Una de las derivaciones del evolucionismo que más contribuyó a granjearle la enemistad de la clase teológica fue que en la lógica de su discurso sobre los orígenes de la especie humana se incluía el poligenismo, esto es, la aserción de que la humanidad procede de una pluralidad de parejas²⁸. Ahora bien, la tesis poligenista creaba una situa-

(27) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 124-128.

(28) En el lenguaje científico se distingue entre monogenismo-poligenismo y monofiletismo-polifiletismo; el monofiletismo sostiene que el hombre procede de un único *phylum*, aunque da por supuesta la pluralidad de parejas (*poligenismo*); el polifiletismo conjetura una pluralidad de *phyla* y, a *fortiori*, de parejas. A nuestro objeto, estas matizaciones no juegan ningún papel.

ción sumamente embarazosa a las presentaciones tradicionales de la doctrina del pecado original, en las que la historización de Adán y Eva y la imagen yahvista del paraíso desempeñaban un importante papel. La premisa monogenista ofrecía, en cambio, un aceptable fundamento a la solidaridad de todos los hombres con el pecador originante: todos quedamos afectados por el pecado de Adán, *porque todos somos hijos suyos*. La capitalidad natural del primer pecador, el vínculo genético que nos uniría a él, hacía más plausible el nexo causal entre su pecado y nuestra nativa condición pecadora.

Por estas razones, la *Humani Generis*, que, según vimos, dio luz verde al evolucionismo (mitigado), se manifestaba contraria al poligenismo; éste no resulta admisible para los fieles cristianos, «porque en modo alguno se ve cómo puede conciliarse esta sentencia con lo que las fuentes... proponen sobre el pecado original» (*DS* 3897 = *D* 2328).

Volveremos luego sobre el real alcance de estas frases; baste señalar ahora que, según se ha indicado antes, no se puede admitir el evolucionismo, aunque sea el mitigado, y rechazar el poligenismo sin incurrir en una manifiesta incoherencia. La evolución, en efecto, se produce merced al juego combinado de dos factores: la mutación cromosomática, suceso aleatorio responsable de la variación genética, y la selección natural, que opera como filtro de la población mutante, eliminando a los individuos menos aptos o a las variantes no viables, y permitiendo la supervivencia de los individuos mejor adaptados o de las variantes más ajustadas al medio²⁹. Para que la hominización tuviera éxito era, pues, preciso contar en el punto de partida con un colectivo mutante suficientemente extenso como para superar la presión selectiva. Una especie surgida de una sola pareja no tiene posibilidades reales de afianzarse y desplegarse; la paleontología conoce muchos casos de ramificaciones evolutivas que no han prosperado.

Así las cosas, a nuestro objeto no interesan diversas cuestiones que hoy debaten los paleontólogos: monofiletismo-polifiletismo; lugar(es) y época(s) en que se registran procesos de hominización; continuidad o discontinuidad en la línea evolutiva que conduce al actual

(29) Vid. un buen resumen de los mecanismos evolutivos, con la discusión de las diversas teorías, en AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980, sobre todo los tres primeros capítulos.

*Homo Sapiens sapiens*³⁰; posibilidad de la hipótesis de una neo-Eva de quien descenderíamos todos los seres humanos actuales³¹; etc., etc. Nos importa tan sólo determinar si el monogenismo ha de ser considerado como doctrina vinculante, bien porque sea enseñado por las fuentes de la revelación, bien porque venga exigido por la doctrina irreformable de la Iglesia.

Adviértase, además, que el concepto *teológico* de hombre no tiene por qué coincidir necesariamente con el concepto homónimo manejado por las ciencias de la naturaleza; para la teología, hay hombre sólo allí donde se da un ser personal, capaz de responsabilidad ética, apto para el diálogo histórico-salvífico con Dios; puede haber habido, por tanto, individuos que cumplan los requisitos estipulados desde las ciencias naturales para ser considerados como humanos y que, sin embargo, no contarían todavía con el grado de desarrollo suficiente para ser tenidos por tales desde el punto de vista teológico³².

Planteado el problema en estos términos, la encuesta se circunscribe a aquellos contados textos de la Escritura y el magisterio donde la teología creía encontrar la tesis monogenista. Como se verá, ninguno de ellos es resolutorio y, por consiguiente, la cuestión debe solventarse, en principio, con un *nihil obstat*; el estudio de la doctrina del pecado original la zanjará definitivamente cuando muestre cómo tal

(30) AYALA, cap. 5; RUFFIÉ, J., *De la biología a la cultura*, Barcelona 1982, 161-216; OVERHAGE, en *Das Problem...*, 91ss.; LAVOCAT, R., «Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel», en *NRTh* (1967), 582-600; MARCOZZI, V., «I problemi dell'origine dell'uomo e la paleontologia», en *Greg* (1978), 175-189, 511-535; ID., «Teorie evoluzionistiche attuali», en *Greg* (1981), 51-73.

(31) Paleontólogos y genetistas de las universidades de Berkeley y Emory vuelven a tomar en consideración la idea de que todos los actuales miembros de *sapiens sapiens* seamos hijos de la misma madre; todos parecemos tener el mismo ADN mitocondrial. LEJEUNE, J. lleva al menos veinte años defendiendo —por razones científicas: en nombre de la genética— esta teoría; vid. su «Adam et Ève ou le monogénisme», en *NRTh* (1968), 191-196, con la contrarréplica de Lavocat. De confirmarse este punto de vista (lo que, por ahora, no parece ser el caso), habría que retocar lo dicho más arriba sobre los mecanismos evolutivos. Vid., para toda la cuestión, CANN, R. - STONEKING, M. - WILSON, A. C., «Mitochondrial DNA and human evolution», en *Nature* 325 (enero 1987), 31-36.

(32) La tesis de los preadamitas, que en algún momento fue tenida por extravagante o incluso herética (AMANN, E., «Préadamites», en *DTC* XII, 2793-2800) no es, pues, desdeñable sin más. AYALA, 141, observa que, de los cuatro linajes diferentes de homínidos, tres se extinguieron, mientras que sólo el cuarto (procedente del *homo erectus*) puede considerarse como antepasado del hombre moderno.

doctrina puede explicarse sin dificultades *también* desde el supuesto de un origen poligenético de la humanidad³³.

Respecto a Gn 1, se ha dicho ya en su momento que el autor está hablando de la creación de la humanidad; *adam* es un colectivo, no el nombre propio de una persona singular. El nulo interés que P prestaba a nuestra cuestión se evidencia en Gn 5,1-3, donde el sustantivo *adam* funciona indistintamente como colectivo y como singular; en un autor tan preocupado por la precisión terminológica y la corrección doctrinal, esta oscilación es significativa.

El relato yahvista de Gn 2-3 presenta a Adán y Eva como individuos singulares. Lo que está por ver es que tal presentación infiera necesariamente el monogenismo como doctrina revelada. Para responder a la pregunta sobre el origen del mal, el autor ha redactado una escena dramática, en la que necesita personajes concretos; con ellos monta la escena de la caída, como antes montó la del Dios alfarero o la de la mujer saliendo del costado de Adán. Si se arguye desde la literalidad del texto, había que considerar revelado no sólo el monogenismo, sino también el origen del hombre a partir de una figura de barro, la realidad histórica del paraíso, la extracción de la mujer del cuerpo del varón, etc.

De ninguno de los dos relatos de creación puede, pues, deducirse exegéticamente el carácter revelado del monogenismo. La irrelevancia de nuestra cuestión para la teología veterotestamentaria se confirma en el texto, relativamente tardío, de Si 17,1-14. En él se encuentran fundidos elementos de los relatos sacerdotal y yahvista, *y el hombre es entendido como colectivo*: el ser humano, la humanidad.

Por lo que toca al Nuevo Testamento, se han esgrimido en favor del monogenismo dos pasajes: Hch 17,26 y Rm 5,12ss. En cuanto a Hch, se ha observado ya que la expresión «de uno solo» es ambigua;

(33) Vid. para cuanto sigue, además del libro de de Fraine, RAHNER, «Consideraciones...», en *ET I*, 253-324, espléndido ejemplo de hermenéutica del magisterio... y de argumentación tortuosa en favor del monogenismo; ID., «Pecado original y evolución», en *Conc 26* (junio 1967), 400-414; WEGER, K. H., *Theologie der Erbsünde*, Freiburg i.B. 1970, especialmente las pp. 42-75 y el *excursus* de Rahner «Erbsünde und Monogenismus», 176-223; MARTINEZ SIERRA, A., *Poligenismo y teología católica en el siglo XX*, Madrid 1966; GRELOT, P., «Réflexions sur le problème du péché originel», en *NRTh* (1967), 337-375, 445-484; ID., *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968; SALGUERO, J., *Pecado original y poligenismo*, Guadalajara 1971.

ex henós puede entenderse: «de un solo padre (u hombre)», pero también «de un solo principio», «de una sola sangre», «de un pueblo»³⁴.

La exégesis de Rm 5,12ss. es objeto de estudio en los tratados sobre el pecado original. Por el momento es suficiente notar que: a) Pablo no *historiza* a Adán; éste le sirve como contrapunto dialéctico a la persona de Cristo, que es la que realmente interesa al apóstol; b) la solidaridad de *todos* con *uno* formulada en el texto no depende del vínculo genético de la descendencia física; todos somos solidarios de Cristo y no descendemos de él; dado que el paralelo antitético Adán-Cristo es riguroso, el papel asignado a Adán en el texto no exige la paternidad biológica, como no la exige el asignado a Cristo; c) en el contexto inmediatamente anterior, Pablo menciona otra paternidad, la de Abraham, que se extiende incluso a los que no proceden de él por la vía de la descendencia biológica (Abraham es «padre de todos los creyentes», incluidos «los incircuncisos»: 4,11). Con estos antecedentes, deducir de Rm 5,12 una prueba estricta del monogenismo es, por lo menos, sumamente aventurado³⁵.

Si de la Biblia pasamos al Magisterio, el primer documento a considerar es un inciso del canon tercero de Trento, en su sesión sobre el pecado original, del que afirma que «es uno en su origen y, transmitido por propagación (= por generación), ...es inherente a todos y a cada uno como propio» (*DS* 1513 = *D* 790)³⁶. El canon enseña la universalidad del pecado y de la redención en Cristo. A tal fin, precisa que el pecado original se transmite por generación, es decir, que allí donde surge una existencia personal humana, allí se da una transmisión del pecado. El modo común de transmisión de la naturaleza humana —el único entonces conocido— es la generación; luego ésta será también vehículo transmisor del pecado. Adviértase que el Concilio no dice que la generación sea *el único* medio de propagación del

(34) De FRAINE, 99s.; RAHNER, «Consideraciones...», 289ss.

(35) De FRAINE, 88ss.

(36) «...Origine unum est et propagatione... transfusum omnibus inest unicuique proprium». De notar que *omnibus* va con *inest*, no con *transfusum*, como incorrectamente traduce la versión castellana del Denzinger. El Concilio, en efecto, tenía en su punto de mira un error, atribuido a A. Pighius, según el cual el pecado original era propio y afectaba interiormente sólo a Adán; al resto de los hombres se nos imputa extrínsecamente. Contra este error, el texto sostiene que el pecado original es propio de (e inherente a) *todos y cada uno*; esta aparentemente nimia cuestión gramatical tiene su importancia para la exégesis del inciso, como se verá a continuación.

pecado, ni que éste se transmita por generación a *todos*³⁷. Ver, pues, en esta frase una sanción autorizada del monogenismo es ir más allá de su contenido objetivo.

Nótese, en fin, con Rahner³⁸, que «no todo aquello que... sabemos que los definidores pensaron, está por lo mismo definido»; al tratar el tema del pecado original, los padres conciliares (como, por lo demás, toda la cultura, eclesiástica o secular, del tiempo) pensaban indudablemente en monogenista, sin que ello signifique que definieran el monogenismo. Casos análogos son muy frecuentes en el magisterio eclesial; los padres del concilio IV de Letrán eran seguramente geocentristas cuando definieron el dogma de la creación (*DS* 800 = *D* 428), pero a nadie se le ocurriría sostener que definieron el geocentrismo; los padres de Vienne utilizaron el esquema hilemórfico al definir la unidad sustancial de espíritu y materia en el hombre (*DS* 900-902 = *D* 480), pero está fuera de duda que no definieron el hilemorfismo; Benedicto XII asumió la representación del alma separada y el estado intermedio al definir la inmediatez de la retribución esencial (*DS* 1000-1002 = *D* 530-531), y es altamente improbable que esta representación haya sido también objeto de su definición.

Nos hemos referido anteriormente a la *Humani Generis*. La formulación sobre el poligenismo que aparece en el texto definitivo («en modo alguno se ve cómo puede conciliarse...») corregiría, según parece, una redacción más categórica (el poligenismo «en modo alguno se puede conciliar»)³⁹. En cualquier caso, tal y como está redactada la frase en cuestión, en ella se contiene un juicio subjetivo y condicionado, no objetivo y absoluto. Si «se viera cómo» compatibilizar la teología del pecado original con el poligenismo, la prohibición contenida en el texto habría dejado de estar en vigor.

Esto es justamente lo que sucedió en los años siguientes a la publicación de la encíclica. Las elaboraciones teológicas del pecado original fueron efectuando el trasplante de la doctrina desde la premisa monogenista a la poligenista, sin que se manifestaran síntomas de rechazo en la doctrina misma. En julio de 1966, y organizado por la Universidad Gregoriana, se celebró en Roma un simposio sobre el

(37) Vid. nota anterior.

(38) «Consideraciones...», 226.

(39) Se dice que fue el propio Pío XII quien introdujo de su puño y letra en el texto un «appareat quomodo» intercalado entre el «cum nequaquam» y el «componi queat», al tiempo que comentaba que «para casos Galileo, bastaba uno».

pecado original, que se abrió con una alocución de Pablo VI en la que el pontífice animaba a los teólogos a «ilustrar las verdades de la fe divina con conceptos y en términos más comprensibles a los espíritus formados en la cultura filosófica y científica actual». Del poligenismo no se decía, como lo había hecho la *Humani Generis*, que no se podía sostener, sino que era «un supuesto no demostrado» (lo mismo que la *Humani Generis* había dicho del evolucionismo: *DS 3896 = D 2327 ad finem*)⁴⁰.

El simposio había sido precedido por un artículo de Flick en *La Civiltà Cattolica*⁴¹, en el que se mostraba la compatibilidad del poligenismo y la doctrina del pecado original⁴². Dado el carácter oficioso que entonces se reconocía a la revista en cuestión, a nadie se le ocultó que el trabajo de Flick suponía, de hecho, la aceptación de la premisa poligenista en la esfera de la teología católica, máxime cuando la posición del profesor de la Gregoriana era compartida por un número creciente de teólogos⁴³.

Se cerraba así un capítulo singularmente tenso y difícil del diálogo entre la fe y la cultura, la teología y las ciencias. No estará de más recordar, a guisa de observación final, algo ya dicho más arriba a propósito del evolucionismo; la admisión del poligenismo por parte de los teólogos no significa su canonización, que en ningún caso compete a la teología, sino la constatación de la nula relevancia que la alternativa monogenismo-poligenismo reviste para los creyentes. De suerte que si, por ejemplo, la hipótesis de la «nueva Eva» alcanzara algún día verosimilitud científica, el discurso teológico podría manifestarse discretamente interesado en el asunto por razones de cultura general, pero no tendría por qué proceder a nuevos y engorrosos reajustes de sus propias posiciones.

4. La reducción biológica de lo humano

Se ha notado anteriormente que en el fondo de la oposición teológica a las teorías evolucionistas latía el temor de que éstas propicia-

(40) Cf. *NRTh* (1966), 1091-1093.

(41) «Peccato originale ed evolucionismo. Alla ricerca di una soluzione» (1966/2), 440-447; (1966/3), 15-26.

(42) Cf. la versión ampliada del mismo: FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., «Il peccato originale in prospettiva evolucionistica», en *Greg* (1966), 201-225.

(43) Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «El pecado original. Panorámica de un decenio crítico», en *Lumen* (1969), 403-426; ID., «La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el pecado original», en *Burgense* (1972), 325-363.

sen la nivelación de lo humano con lo animal. Que ese temor no era infundado lo ponen de manifiesto los ensayos de interpretación del fenómeno humano en clave exclusivamente biológica. Dichos ensayos tienden a identificar las afirmaciones genéticas con afirmaciones ontológicas⁴⁴; una tendencia de este género es claramente perceptible en textos como el siguiente: «las implicaciones totales de la revolución de Darwin no han sido comprendidas todavía en toda su amplitud... La filosofía y las materias conocidas como ‘humanidades’ todavía son enseñadas como si Darwin nunca hubiese existido»⁴⁵.

Así pues, a la vieja —y desacreditada— teoría dualista, según la cual el hombre es un ángel que ha sufrido un traspies, o un espíritu venido a menos, se opone desde acreditadas tribunas académicas una lectura del ser humano en términos biogenéticos; la tesis darwiniana sobre el devenir (el hombre procede del animal) ha de ser prolongada con una tesis correlativa sobre el ser: el hombre es (sólo) un animal. Pero, eso sí, lo suficientemente astuto para inventar el infundio de la pirámide biótica y encaramarse arteramente en la cúspide de la misma.

La versión aristocrática del hombre se topa así con la versión democrática; nada de singularidades, fuera los prejuicios elitistas, midamos a todos los vivientes por el mismo rasero. A lo sumo, se concede que el hombre pretende ser el rey de la selva; pero, en cualquier caso, *todo es selva*, y el ser humano es uno más de sus inquilinos.

4.1. *La posición biológica: primatología y sociobiología*

A decir verdad, los intentos de reducir lo humano a lo animal son muy antiguos; las analogías morfológicas y funcionales entre hombres y animales han hecho cavilar siempre a filósofos y científicos. Pero quizá la primera formulación sistemática de esas analogías sea la de Linneo, quien redacta en su *Systema Naturae* (1735) un inventario de las especies vivientes entonces conocidas, estableciendo unos criterios de clasificación y una nomenclatura que todavía hoy siguen siendo útiles. Empalmando con una tradición que se remonta a Aristóteles, Linneo reintrodujo al hombre en la escala zoológica (de

(44) THIELICKE, 413s.

(45) DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Barcelona 1986, 2; la idea no es nueva: estaba ya enunciada en el programa de H. Spencer.

donde lo habían extraído las antropologías dualistas y la doctrina cristiana del *homo imago Dei*) como el ejemplar más notable del grupo de los primates.

Las doctrinas evolucionistas popularizaron esta ubicación taxonómica, a la vez que confirmaban la idea de la afinidad hombre-animal con el añadido de un nexo genealógico entre ambos. Por fin, en nuestros días la bioquímica descubre las asombrosas semejanzas genéticas entre los diversos organismos, y concretamente entre el hombre y los grandes monos: aquél y éstos tienen en común más del 98 % de su patrimonio genético.

Sobre estas bases, dos grandes líneas de investigación convergen hoy en la ecuación hombre-animal: la etología y la genética comparada. La primera (más precisamente, uno de sus sectores: la primatología) detecta las analogías constatables entre el comportamiento animal y el humano. La segunda pone al descubierto los mecanismos genéticos en que se fundan esas analogías. La primatología, una ciencia joven que ha conocido un auténtico *boom* en los últimos veinte años, ha dado origen a lo que E. Morin llama «la revelación etológica». Contrariamente a lo que se venía creyendo hasta ahora, en algunas especies animales se daría toda una vasta gama de capacidades, conductas y aptitudes secularmente reservadas al hombre: comunicatividad, socialidad jerárquica, comportamiento simbólico y ritual, creatividad técnica, propensión al juego...

Particularmente sugestivos a este respecto son dos rasgos que la primatología adscribe a ciertas especies de primates: el empleo y confección de útiles y la aptitud para el lenguaje. En cuanto al primero, se destaca la pericia del chimpancé en el uso de bastones para alcanzar viandas o como armas de defensa y ataque, así como en la modificación artificial de objetos para convertirlos en herramientas. Por ejemplo, una rama puede usarse como caña de pescar termitas y como palanca para forzar una cavidad rocosa en busca de alimento; un puñado de hojas sirve para fabricar una esponja absorbente, que restaña la sangre de una herida o que recoge el agua estancada en una piedra cóncava. El comportamiento del chimpancé en el uso de estos y otros útiles estaría liberado del carácter estereotípico, instintivo, característico de las industrias de otros animales (el trazado de canales por el castor, la construcción de nidos por las aves, etc.). Esta emancipación del chimpancé frente al instinto en la invención y

confección de útiles se pone de relieve, además, por el papel que en ella juega el aprendizaje, tanto individual como social⁴⁶.

En lo tocante a la aptitud para el lenguaje, causaron un notable revuelo los experimentos de los Gardner y los Premack sobre los chimpancés hembra Washoe y Sarah, respectivamente⁴⁷. Washoe aprendió a usar los signos que utilizan en Norteamérica los sordomudos; con Sarah se emplearon fichas de colores y formas diversas para representar palabras y conceptos que el chimpancé ordenaba sobre una superficie plana. Con ambos métodos se obtuvieron resultados muy parecidos: los monos asimilaron de 120 a 150 palabras y una sintaxis elemental. Washoe llegó además a identificar su imagen, reflejada en un espejo, consigo misma. Todos estos datos movieron a los adiestradores a conferir a sus animales una capacidad de comunicación conceptual que alcanzaría el nivel de lo abstracto. Comentando la anécdota de Washoe y el espejo, Morin llega al colmo de la euforia etológica y ve en dicha anécdota la versión simiesca del *cogito* cartesiano.

La «revelación etológica» de la primatología conduciría, en suma, a la ruptura de la compartimentación estanca entre lo humano y lo animal y a la consiguiente soldadura epistemológica entre antropología y zoología, cultura y naturaleza⁴⁸.

La otra línea de acceso a la ecuación hombre-animal añade a los hallazgos de la etología las investigaciones realizadas en el campo de la genética comparada. Sus resultados sientan las bases de lo que algunos consideran como una nueva ciencia, síntesis de los conocimientos ecológicos, etológicos y biológicos: la sociobiología. También aquí el objetivo propuesto consiste en cerrar la brecha abierta entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, poniendo en evidencia el sustrato biológico de todo comportamiento social, sea cual sea el organismo vivo al que pertenezca, desde el insecto hasta el hombre.

(46) GOODALL, J., *En la senda del hombre*, Barcelona 1986.

(47) GARDNER, R. A. - GARDNER, B. T., «Teaching sign language to a chimpanzee», en *Science* (1969), 165ss.; PREMACK, A. - PREMACK, D., «Language in chimpanzee?», en *Science* (1971), 172ss., 808ss.; ID., «The Education of Sarah», en *Psychologi Today* 4 (1970), 55-58. Cf. HASENSTEIN, B., «Animal y hombre», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* III, Madrid 1984, 151-184.

(48) MORIN, E., *El paradigma perdido; el paraíso olvidado*, Barcelona 1978², 54.

Ya conocemos a la figura más representativa de la sociobiología: E. O. Wilson⁴⁹. La lectura meramente zoológica del fenómeno humano permitirá a Wilson concluir que el comportamiento sociocultural del hombre, incluidas las actitudes éticas y religiosas, está determinado genéticamente; la conducta de todo ser vivo es una respuesta biológica a las demandas del medio: tanto a escala individual como —y sobre todo— a nivel social, está regulada por instancias adaptativas, en el sentido ya señalado por Darwin (búsqueda del programa conductual más favorable a la supervivencia), y se transmite con el código genético. Ninguna especie, ni siquiera la humana, cuenta con un propósito situado más allá de los imperativos que surgen de su herencia genética.

La contumacia con que el hombre se confiere a sí mismo un rango singular en la jerarquía zoológica está, pues, desprovista de razones científicas. Compartimos con los monos el 99,5 % de nuestra historia evolutiva y más del 95 % de nuestro equipamiento genético. De modo que el antropocentrismo es, en opinión de Wilson, un «vicio intelectual» tan gratuito como nocivo. Frente a los pertinaces ensayos para hacer del hombre un producto predominantemente cultural, hay que ver en él un producto predominantemente genético. Si la etología ha socavado ya el dogma venerable de la unicidad de lo humano en lo que atañe a la conducta y las aptitudes funcionales, la sociobiología puede aportar «pruebas decisivas» en favor de la tesis, más radical, de que el comportamiento humano social está troquelado genéticamente. En realidad, las analogías conductuales entre el hombre y ciertos primates se deben a que, en ambos casos, las pautas de comportamiento son organizadas por un código genético común.

Examinemos más detenidamente dos factores críticos del hecho humano: la inteligencia y la dimensión ético-religiosa. Respecto al primero, Wilson defiende (junto a los teóricos fisicalistas de la identidad psiconeural) el carácter físico del cerebro (de la mente) y su finalidad exclusivamente biológica: la mente (o el cerebro) existe porque promueve la multiplicación de los genes y opera como mecanismo de supervivencia y reproducción; la racionalidad es una técnica más

(49) WILSON, E. O., *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge (Mass.); ID., *On Human Nature*, Cambridge (Mass.) 1980; ambos libros han sido traducidos al castellano. Para las citas literales de los mismos, cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1983, 99-106.

—aunque, claro está, altamente sofisticada— con vistas a ese mismo y único objetivo.

En cuanto a la dimensión ético-religiosa, Wilson sostiene taxativa y reiteradamente su naturaleza estrictamente biológica. Como ilustración de esta tesis se aducen tres hechos. Primero, el tabú del incesto; al imponerlo, los seres humanos se han guiado exclusivamente por el puro instinto genético, habida cuenta de que el apareamiento entre consanguíneos depara una notable merma de capacidad genética y toda vez que sólo en épocas muy recientes se han poseído conocimientos científicos serios para fundar racionalmente el antedicho tabú.

En segundo lugar, prosigue Wilson, está la explicación *real* de la conducta altruista. Tradicionalmente interpretada como cualidad «trascendente», la sociobiología descubre que no es sino una forma refinada de egocentrismo; si mi sacrificio individual salva de la muerte a dos hermanos o a ocho primos hermanos con los que comparto mi dotación genética, el sacrificio es biológicamente productivo; el supuesto altruismo es un tortuoso egoísmo. En cuanto tal, se encuentra en muchos animales, sobre todo en los insectos (Wilson se ve obligado a conceder que el fenómeno es mucho más raro en los mamíferos). El hombre que defiende con su vida el territorio o el bienestar de los suyos es un ser que se defiende en realidad a sí mismo, esto es, a sus genes, para los que se afana en lograr, con su sacrificio, condiciones óptimas de asentamiento o expansión. El altruismo, pues, no es tanto una opción libre y meritoria cuanto una pulsión genética, eficaz en ciertas circunstancias para favorecer la supervivencia del patrimonio biológico específico. Incluso la santidad («¿y qué hay de la madre Teresa?», se pregunta el propio Wilson) sería «una hipertrofia del altruismo humano»... «alegremente subordinada a los imperativos biológicos».

Esta última observación nos conduce al tercer dato que Wilson esgrime en pro del carácter biológico de la ética. En su opinión, la causa de los derechos humanos es comúnmente aceptada, «porque somos mamíferos». Dentro del plan mamífero, el individuo, tras luchar por el éxito reproductivo de sus genes, ha de pactar compromisos que garanticen la estabilidad social. A la larga, resulta más provechoso biológicamente consensuar unas pautas de conducta equilibradoras del *status* social, razonablemente igualitarias y desactivadoras de conflictos, que enzarzarse en querellas violentas de grupos o de clases.

En resumen: *los genes sostienen la cultura, la cultura es función de los genes*. Y lo mismo se diga de esa parcela de lo cultural que es la ética: «no es posible —estipula categóricamente Wilson— demostrar otra función definitiva de la moral». Las formas superiores de la praxis religiosa y de la ética son incorporadas al repertorio conductual humano, «porque confieren ventajas biológicas»⁵⁰. El programa de reabsorción de la cultura en la naturaleza, de la antropología en la biología, alcanza de este modo su techo óptimo. Hombre y animal están ahora alineados sobre el mismo eje y, por cierto, a muy escasa distancia.

4.2. *La réplica: el planteamiento antropobiológico*

La homologación del hombre con el animal que acabamos de reseñar ha provocado —y sigue haciéndolo— una ola de rechazos: biólogos (Jacob, Ruffié), filósofos de la biología (Gehlen, Ruse, Portmann), etólogos (Thorpe, Eibl-Eibesfeldt), genetistas y teóricos de la evolución (Dobzhansky, Ayala, Lewontin), por no hablar de filósofos, teólogos y psicólogos, señalan en el hombre una originalidad estructural, funcional y ontológica que, sin derogar su insoslayable dimensión biológica, lo hace irreductible a la animalidad químicamente pura.

No es posible exponer aquí pormenorizadamente los argumentos opuestos al reduccionismo biologista. Hemos de contentarnos con cotejar brevemente los datos reseñados antes en pro del reduccionismo, tanto los procedentes de la etología como los desplegados por la sociobiología, con los puntos de vista de algunos de los autores que se acaban de nombrar⁵¹.

El contraataque antropobiológico a las posiciones reduccionistas parte de una convicción base: *ya en el nivel estrictamente biológico se*

(50) De notar que otros sociobiólogos no están tan bien dispuestos como Wilson a extender el determinismo genético a todas las manifestaciones de lo humano. Así, DAWKINS, 298, concluye su libro con este párrafo significativo: «tenemos el poder de desafiar a los genes egoístas de nuestro nacimiento... Incluso podemos discurrir medios para cultivar y fomentar deliberadamente un altruismo puro y desinteresado: algo que no tiene lugar en la naturaleza, algo que nunca ha existido en toda la historia del mundo... Nosotros, sólo nosotros en la Tierra, podemos rebelarnos contra la tiranía de los reproductores egoístas».

(51) Vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 71-130, donde se trata la cuestión con más amplitud y el lector encontrará las referencias bibliográficas precisas de cuanto sigue.

da en el hombre una peculiaridad excepcional. El modo humano de encarnar la biología es único. El hombre es, en su estructura biológica, un ser carencial, inacabado, espectacularmente no especializado (Gehlen). La forma de los órganos humanos es geológicamente antigua, delata un carácter extrañamente embrionario (Gehlen, Portmann, Ruffié); el ser humano sería, así, «el único mamífero superior embiónico» (Gehlen). Con tales premisas, el análisis biológico del hombre, más que conducir a la homologación de su *physis* con la del chimpancé, lo que hace es plantear la pregunta: ¿cómo un ser así, desesperadamente inadaptado, de una mediocridad biológica única en su género, ha podido no ya sobrevivir, sino dominar hegemónicamente sobre el resto de la realidad ambiente?

Los ensayos tendentes a amortizar este desnivel biológico vigente entre lo humano y lo animal enfatizan lo que los animales *pueden* hacer. Pero tal enfoque de la cuestión constituye una sutil *petitio principii*: opera con el supuesto de que bastarán simples incrementos graduales de animalidad para alcanzar la hominidad. La perspectiva correcta es otra; más decisivo que señalar hasta dónde puede llegar el animal resulta constatar hasta dónde *no puede* llegar, qué es lo que de ningún modo puede hacer. En efecto, los límites operativos del animal están fijados constitucional y cualitativamente; no derivan tan sólo del nivel de su «inteligencia» o de su instinto, sino de la totalidad de su patrimonio sensomotor, de su entero equipamiento biológico. Las islas de comportamiento semihumano en tal o cual animal no son, pues, un comienzo; representan más bien el tope máximo alcanzable por el animal en cuestión.

Esta limitación constitutiva del animal se pone ya de manifiesto en los dos datos manejados por la etología reduccionista: uso y confección de útiles, asimilación del lenguaje humano. En cuanto al primero, conviene apelar a un testimonio tan poco sospechoso como el de Jane Goodall: la ausencia en la «cultura» del chimpancé de útiles secundarios —los que sirven para fabricar otros útiles— y de útiles ociosos —los que no sirven para cubrir necesidades biológicas— la hace observar que es precisamente estudiando aquellos aspectos en que el chimpancé se asemeja al hombre como emergen los aspectos en que ambos difieren irremisiblemente⁵².

(52) *En la senda...*, 216s.

Por lo que toca al lenguaje, un etólogo tan reputado como Thorpe (especialista además en el campo de la comunicación animal) estipula como característica exclusiva del lenguaje humano la «reflexividad», o capacidad de comunicar algo acerca del propio sistema de comunicación. Esta nota es «peculiar del habla humana» y «no se encuentra en ningún otro sistema comunicativo del reino animal», de forma que «el lenguaje humano es único». Por lo demás, Washoe y Sarah pueden, en el mejor de los casos y en condiciones de laboratorio, «aprender» el uso de un número hartamente escaso de símbolos, pero no crearlos ni usarlos para comunicarse entre sí (Ayala).

En realidad, los dos casos aducidos (técnica y lenguaje en el hombre y en el animal) apuntan a la frontera infranqueable que separa al animal del hombre: éste, y sólo éste, posee conciencia reflexiva (o autoconciencia) y capacidad simbólica: dos caras de la misma moneda (Gehlen, Dobzhansky, Ayala, Thorpe, Ruffié). Como advierte Ruffié, un hombre y un chimpancé situados en el mismo lugar perciben más o menos lo mismo. *Pero no del mismo modo*: «mientras el animal sabe, el hombre sabe que sabe, y puede considerarse a sí mismo como objeto de su propia reflexión».

Así pues, el debate entre reduccionistas y antirreduccionistas se emplaza no en el nivel de los datos, sino en el de su interpretación. Los datos etológicos disponibles son comúnmente aceptados; la explicación que se dé de ellos es lo que se discute. Se constata una vez más, en suma, cuán ilusorio puede revelarse en una discusión científica el fetichismo del *nudo dato*, la presunta objetividad de los hechos, y hasta qué punto la lectura que de ellos se hace está sesgada siempre por una concreta precomprensión⁵³.

Pasemos ahora a la sociobiología. El impacto producido por las tesis de Wilson fue considerable; sus ecos traspasaron ampliamente el ámbito académico para instalarse en las páginas de los periódicos y las pantallas de la televisión. No era para menos; la sociobiología, con su reducción de la ética a genética, incidía directamente en la es-

(53) CASSIRER, E. (*Antropología filosófica*, México 1945, 63s.) observa, a propósito de la discusión sobre el lenguaje animal, que «la interpretación de los hechos experimentales depende siempre de cierto concepto fundamental que debe ser esclarecido antes de que el material empírico dé su fruto»; este concepto fundamental es (en nuestro caso) «la determinación conceptual del lenguaje».

En ZUBIRI, X., (*Inteligencia sentiente*, Madrid 1980) se encuentran lúcidas formulaciones de las diferencias estructurales y ontológicas en la posición ante la realidad del hombre y el animal.

fera sociopolítica, ofreciendo —seguramente bien a su pesar— una cobertura científica al neorracismo y al darwinismo social. De ahí que sus más furibundos detractores proceden de las ideologías políticas progresistas. Pero, al margen de esta derivación del debate, el núcleo teórico de las posiciones de Wilson ha sido objeto de severas refutaciones desde una perspectiva estrictamente científica⁵⁴. Recordemos sucintamente las observaciones críticas más importantes.

a) *Confusión entre presupuestos y causas*. Una cosa es que los genes condicionen ciertos comportamientos humanos, y otra que *todo* el comportamiento humano esté genéticamente condicionado. Ruse nota que los genes marcan el campo de juego, nos confieren aptitudes y proclividades: son *el presupuesto*. Luego otras instancias modelan, colorean e impregnan todo esto, especificando las capacidades genéticas, *causando* en último análisis el comportamiento humano.

Jacob⁵⁵ denuncia esta última confusión entre presupuestos y causas en las afirmaciones sociobiológicas sobre la ética: «no hay más motivo para buscar en la evolución una explicación de los códigos morales que una explicación de la poesía o la matemática»; esta «biologización de la ética», añade, «deriva ideológicamente del cientismo».

b) *Mitificación de los genes*. Uno de los más eminentes genetistas actuales, R. C. Lewontin, acusa a la sociobiología de reificar burdamente los genes, suponiendo un inexistente isomorfismo entre genes y caracteres físicos. Para ello se despieza la conducta humana en fragmentos arbitrarios, se les llama «órganos de comportamiento» y se postulan tras ellos los correlativos genes. Toda esta construcción, sentencia Lewontin, es gratuita y altamente inverosímil⁵⁶.

(54) La literatura es extensísima. Vid., entre otros, SAHLINS, M., *The Use and Abuse of Biology*, University of Michigan 1976; VV.AA., *The Sociobiological Debate*, New York 1978; RUSE, M., *Sociobiology: Sense or Nonsense?*, Boston 1979; AYALA, *Origen...*, 169-188; ID., «De la biología a la ética: una excursión filosófica en torno a la naturaleza humana con reflexiones sobre la sociobiología», en *Revista de Occidente* (noviembre 1982), 163-183; JACOB, F., *Le jeu des possibles*, París 1981; RUFFIÉ, 278-291; BARASH, D. P., *Soziobiologie und Verhalten*, Berlín 1980; PEACOCKE, *o.c.*, cap. 8 («God and the selfish genes»).

(55) *O.c.*, 51-53.

(56) LEWONTIN, R. C., *Sociobiology. A Caricature of Darwinism* (cit. por RUSE, *o.c.*, cap. 6, *passim*); cf. ECCLES, J. C., *La psique humana*, Madrid 1986, 213.

c) *Magnificación de los comportamientos innatos sobre los adquiridos.* Ruffié nota repetidamente que, privilegiando lo innato sobre lo adquirido, los sociobiólogos olvidan que «somos más el resultado de la educación que de la herencia biológica», y que «con la aparición del hombre lo adquirido supera definitivamente a lo innato». Tras mostrar su acuerdo con tales afirmaciones, Ayala las extiende al campo de la ética: «las normas morales están basadas en consideraciones y principios culturales..., no en principios biológicos».

Por otra parte, Sahlins cree que con esta hipertrofia de lo innato la sociobiología involuciona fatalmente hacia «concepciones conductistas ingenuas», largamente rebasadas por la psicología actual.

d) *Abuso del argumento de analogía.* ¿Hasta qué punto —se pregunta Ruse— puede uno pasar lícitamente del mundo animal al humano, transfiriendo comportamientos de aquél a éste con el argumento de analogía (los animales están determinados genéticamente, luego también el hombre)? Dado que las bases empíricas de su teoría son muy endebles, Wilson se ve obligado continuamente a extrapolarlas con este tipo de argumento, manifiestamente débil y aquejado de una petición de principio. Hay aquí —reitera Sahlins— un antropomorfismo acrítico que aplica al comportamiento animal una terminología tomada del humano (se habla de una «cultura», una «agricultura», un «chauvinismo familiar» animal; se dice que los animales «tienen impuestos», «hacen inversiones», etc.), para así proceder más fácilmente a la reducción en sentido inverso (de lo animal a lo humano).

Todo lo cual es aún más llamativo cuando se confrontan las sociedades animales y la humana; aquí los sociobiólogos echan el resto, apurando al máximo las analogías e ignorando las diferencias. Pero éstas existen, señala Ruffié, y son muy importantes: las sociedades animales son rígidas; en ellas las relaciones individuales permanecen invariadas. En una colmena, escribe el biólogo francés, «no existe ningún peligro de golpe de estado que amenace a la reina»; que entre los humanos las cosas no funcionan así, nos lo notifica regularmente la prensa diaria.

e) *Desprecio sistemático de la dimensión simbólica del hombre.* Tocamos aquí el auténtico nervio de nuestro asunto. El hombre es el único animal simbólico, el único dotado de conciencia reflexiva. En esta apreciación converge una larga nómina de biólogos, etólogos y

genetistas, de Dobzhansky a Ayala, pasando por Ruffié, Thorpe, Eibl-Eibesfeldt y un largo etcétera⁵⁷. De esta dimensión simbólica procede la cultura y su obvia primacía sobre la *natura*, cuando del hombre se trata, con los fenómenos concomitantes de la autoconciencia, el lenguaje y la creatividad técnica, estética y ética.

A este respecto, Sahlins constata cómo lo simbólico reabre la brecha entre naturaleza y cultura que la sociobiología creía soldada. Ruse es aún más categórico: «en aspectos significativos, los humanos se libran de sus genes mediante la cultura»; cuando los sociobiólogos pugnan por explicar ésta biológicamente, tales explicaciones «parecen cada vez más *ad hoc*». Si bien —prosigue Ruse— la cultura opera desde un innegable soporte biológico, «es más que una espuma epifenoménica en la superficie de la biología», como pretende Wilson.

f) *Explicación errónea de la ética*. El determinismo genético de la sociobiología patrocina una concepción biológica de la moral cuya pieza de convicción sería la explicación que del altruismo humano da Wilson. Ruffié y Ayala dedican un capítulo íntegro de sus respectivos libros a manifestar su desacuerdo, también en este punto, con el etólogo norteamericano⁵⁸.

Tras afirmar que «sólo hay ética a nivel humano», Ruffié analiza críticamente el fenómeno del altruismo, «norma fundamental de la ética», para concluir en el carácter singular del mismo en el hombre y en su práctica inexistencia en el resto de los mamíferos. Por su parte, Ayala cree que resulta obvio negar a los animales capacidad ética; para adquirirla, en efecto, es preciso haber franqueado «un umbral evolutivo», lo cual —por hipótesis— no se verifica en el caso del animal. Ya Dobzhansky había señalado que en los animales puede constatar el respeto a unas pautas de comportamiento biológicamente rentables; en el hombre, en cambio, hay un extenso elenco de valores, universalmente reputados por tales, que no dispensan ventajas genéticas; más aún, que pueden revelarse genéticamente desventajosos. Ayala ratifica este punto de vista: el «amarás a tu prójimo» es la quintaesencia del altruismo y no tiene eficacia biológica. En realidad —añade— la justificación sociobiológica del proceder altruista es con-

(57) Prefiero remitir de nuevo al lector a *Las nuevas antropologías...*, en vez de abrumarlo con un largo rosario de citas.

(58) RUFFIÉ, *o.c.*, cap. 10 («Moral y biología»); AYALA, *o.c.*, cap. 7 («La ética y la religión»); cf. ECCLES, 208ss.; CELA CONDE, C. J., *De genes, dioses y tiranos*, Madrid 1985, 19ss.

fusa, y cuenta con un muy endeble soporte empírico. Lo mismo piensa Ruse: hacen falta estudios más serios «para mostrar que el altruismo humano se halla bajo el control de los genes», puesto que «la evidencia directa [ofrecida hasta aquí por Wilson] es escasa, cuando no totalmente inexistente».

En conclusión, «no parece fiable la sugerencia de basar la ética en la evolución» (Ruse); hemos llegado a la ética por evolución, pero eso no significa que las razones de la ética sean evolutivas (biológicas), como no lo son las razones de la matemática, la música barroca o el gótico flamígero (Ruse, Ayala). «Querer fundar la ética en las ciencias de la naturaleza es confundir lo que ya Kant consideraba como dos categorías bien distintas», estima Jacob⁵⁹.

* * *

El crónico destino de las antropologías extrabíblicas parece ser la oscilación perpetua entre el angelismo de los dualismos y el animalismo de los biologismos. Ni que decir tiene que ninguna de estas alternativas pendulares dejan al hombre ser lo que es. El hombre no es ni un ángel degradado ni un animal optimizado. Casi dan ganas de recrearse en la tautología y afirmar perogrullescamente que el hombre es... el hombre. Ni más ni menos.

Por otra parte, esa doble y permanente tentación no será superada con sólo refutar sus respectivos excesos. Únicamente una antropología con capacidad propositiva será capaz de resituar al hombre en el fiel de la balanza. En esa antropología es esencial el estudio de la corporeidad, de la condición encarnada del ser humano. Quizá el secreto del éxito obtenido por los reduccionismos biólogos se deba a que aún no existe ni una filosofía del cuerpo ni una teología de la encarnación del hombre —y no sólo del Verbo. Hay, sí, valiosos materiales disponibles: piénsese en Marcel, Merleau-Ponty, Gehlen, Zubiri y otros. Pero se precisa todavía una sistematización más rigurosa y una reflexión más atenta a los resultados de un diálogo interdisciplinar, en el que son indispensables las aportaciones al tema desde la biología, la etología, la genética, la psicología y la sociología. Después de todo, el programa de la sociobiología («una nueva síntesis») no es malo; la sociobiología es una mala realización de un buen programa de investigación.

(59) *O.c.*, 52.

En todo caso, no debería olvidarse que, según la Biblia, la peculiaridad de lo humano no se debe a que Adán esté *por encima* de los animales, sino a que está *por debajo* de Dios⁶⁰. Y que es éste *por debajo* lo que, paradójicamente, funda y garantiza aquel *por encima*. Ningún análisis cuantitativo (del material genético, por ejemplo, o del repertorio de gestos y habilidades comunes) puede reflejar este dato; por ello, lo que en el fenómeno humano hay de cuantitativamente mensurable no esclarecerá nunca su *cualidad*. Esta no es algo aditivamente yuxtapuesto a lo cuantitativo; se remonta al designio por el que el creador ha puesto en la existencia una criatura que es «imagen y semejanza» de su propio ser. .

(60) THIELICKE, 445.