

## EL SUJETO HUMANO EN EL DEBATE *MIND Y BRAIN* Y LAS CATEGORÍAS DE CREACIÓN Y DE PECADO

Por MICHAEL SCHULZ  
*Universidad de Bonn*

¿Quién soy? Soy mi estómago o mi intestino, o mejor: ¿soy mi cerebro? ¿Quién es el que hace investigaciones empíricas acerca de sus condiciones evolutivas? ¿Qué es el hombre?<sup>1</sup>

El debate sobre mind y brain, espíritu humano y cerebro, o el reciente debate sobre la evolución del hombre provocado por el artículo *Finding Design in Nature* del arzobispo de Viena, el cardenal Christoph Schönborn, publicado el 7 de julio de 2005 en la *New York Times*, y la discusión sobre la antropología de la sociobiología tienen un foco: siempre plantean la pregunta de si hay un sujeto y una libertad humana que son más que cerebro y más que las reacciones determinadas por la selección del ambiente y por las condiciones biológicas. Es evidente que cuestiones como éstas deciden, además, sobre la posibilidad de una justificación racional de la fe cristiana, es decir, sobre el carácter científico de la teología.

En este artículo estudio unas tesis filosóficas de la socio- y neurobiología sobre la esencia del ser humano y su libertad. Mi intención no es favorecer una conflictividad entre fe, teología y filosofía, por un lado, y

---

<sup>1</sup> A esta pregunta del hombre por sí mismo se dedica el pensamiento de Ramiro FLÓREZ FLÓREZ; él estudia las respuestas de la tradición filosófica y teológica para llegar a la conclusión de san Agustín: «el hombre es cuestión inacabada, anhelo por el reencuentro de su identidad, conflicto interior “de sí mismo contra sí mismo”»: *Flecos de teoría*, Madrid 2006, 33. Este artículo se dedica al mismo problema en el contexto de la sociobiología y de la neurociencia.

ciencias naturales, por otro. Por el contrario, prefiero una visión integral, en la que las distintas ciencias naturales y las ciencias del espíritu, las humanidades, se presentan como accesos —todos ellos legítimos— al mismo objeto que, en realidad, es sujeto: la persona humana.<sup>2</sup>

## I. ¿QUIÉN SOY? RESPUESTAS DE LA SOCIOBIOLOGÍA, LA ETOLOGÍA, LA ÉTICA EVOLUTIVA Y LA NEUROBIOLOGÍA

Somos vehículos de los genes, proclamó el norteamericano Richard Dawkins en su libro bien conocido *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, versión española de la obra *The selfish gene*, publicada por primera vez en 1976.<sup>3</sup> Dawkins actualiza en esta obra, de manera ideológica, la tesis del norteamericano Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis* (1975),<sup>4</sup> según la cual todo el pensar y el actuar del hombre procede del código genético. Este código genético está programado para mejorar cada vez más la posibilidad de supervivencia en la lucha evolutiva de las especies. A partir de esta posición el pensar y actuar del hombre —y, por tanto, la filosofía y la religión— obedecen completamente a la estrategia de la supervivencia.<sup>5</sup>

El etólogo alemán Konrad Lorenz, conocido por sus investigaciones sobre el comportamiento de los ánsares comunes, reduce en su libro *La otra cara del espejo* las categorías trascendentales y a priori de la epistemología de Immanuel Kant a categorías a posteriori, adquiridas en la

---

<sup>2</sup> Cf. Josef QUITTERER / Edmund RUNGALDIER (ed.), *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999; Günter RAGER (ed.), *Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft*, Freiburg – München 2000; Keith T. MASLIN, *An introduction to the philosophy of mind*, Cambridge <sup>3</sup>2003, 2001; Günter RAGER – Josef QUITTERER – Edmund RUNGALDIER, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002; Josef QUITTERER (con Markus MOLING), «L'anima umana: illusione o realtà neurobiologica? Un contributo all'attualità del concetto di anima», en: *Rivista Teologica di Lugano*, 8 (2003) 217-231; Michael SCHULZ, «L'epistemologia evolucionista e l'uomo come essere della trascendenza», en: *Rivista Teologica di Lugano*, 8 (2003) 317-332; Peter NEUNER (ed.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (Quaestiones disputatae 205), Freiburg 2003.

<sup>3</sup> Richard DAWKINS, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona 2000 (The selfish gene, Oxford 1976, <sup>2</sup>1989)

<sup>4</sup> Edward O. WILSON, *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona 1980 (Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge/Mass - London 1975). Un estudio crítico de la sociobiología presenta Andrea KNAPP, *Soziobiologie und Moralthologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim 1989.

<sup>5</sup> Cf. Gerhard SCHMIED, *Religion – eine List der Gene? Soziobiologie contra Schöpfung*, Zürich – Osnabrück 1989.

lucha de la vida con motivo de la supervivencia<sup>6</sup>. En el mismo sentido, el norteamericano Georg Gaylord Simpson acuñó el dicho de que el mono que no entendió el principio de la causalidad y finalidad saltando de árbol en árbol no pudo ser nuestro antecesor; éste se extinguió, despeñándose de los árboles.<sup>7</sup>

En su libro *Das sogenannte Böse (El pretendido mal)* Lorenz define, dentro del marco de la imagen naturalista de la realidad, las cualidades tradicionales de «mal» y «bien» como resultados de la evolución: lo que sirve a la supervivencia Lorenz lo llama bien/bueno, lo que contrarresta el proceso de la adaptación lo califica de malo/mal.<sup>8</sup> La agresividad, por ejemplo, la podemos considerar como algo bueno porque es de utilidad en la lucha de las especies, y no representa una realidad pecaminosa. Si el amor al prójimo sirve a la persistencia de la tribu, sin la cual la propia existencia es puesta en peligro, se puede afirmar que el amor al prójimo es una función positiva. Pero si la subsistencia de la tribu lo exige, los miembros débiles o de una edad avanzada pierden el derecho de ser respetados y queridos.

Dentro de este mismo marco de ideas, la religión también es considerada como producto de la evolución. Así lo afirma, por ejemplo, el filósofo y biólogo austriaco Franz Michael Wuketits.<sup>9</sup> La religión sirve, según él, a la supervivencia dado que ayuda a dominar el miedo a fenómenos naturales, como a los truenos y relámpagos, o a la muerte. A la metafísica y a la religión le compete la función del dominio de la contingencia (finitud y mortalidad) de nuestra existencia. Quien no tiene miedo a un animal u otro competidor en la búsqueda de los recursos naturales, vence a sus enemigos y mejora sus condiciones vitales así como la posibilidad de

---

<sup>6</sup> Cf. Konrad LORENZ, *La otra cara del espejo*, Barcelona 1979 (Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München – Zürich 1973).

<sup>7</sup> Cf. Georg Gaylord SIMPSON, *Biology and the Nature of Science*, in: *Science* (139) 81-88.

<sup>8</sup> Cf. Konrad LORENZ, *Sobre la Agresión. El Pretendido Mal*, Madrid 1971 (Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, München <sup>20</sup>1995, 1974); Franz Michael WUKETITS, *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*, München – Zürich 1993; DERS., *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusion der Moral*, Stuttgart – Leipzig 2000.

<sup>9</sup> Cf. Franz M. WUKETITS, *Evolutionäre Wurzeln der Metaphysik und Religion*, in: Rupert RIEDL – Elfriede Maria BONET (ed.), *Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie (Wiener Studien zur Wissenschaftstheorie 1)*, Wien 1987, 217-227. Cf. el numero 1-2 2005 de la revista *Gehirn & Geist* que discute la cuestión *Wozu Religion?* (¿Para qué religión?) desde una perspectiva neurofisiológica. En esta revista el teólogo protestante Ulrich Eibach insiste en la naturaleza superflua de la religión, que no sigue un objetivo biológico, que —en su forma perfecta— consiste en la veneración y adoración de Dios sin intenciones particulares.

transmitir su código genético a la próxima generación. Tanto en el caso del bien y del mal como en el campo de la religión, no es la cuestión de la verdad la que se plantea con respecto a las categorías éticas y religiosas, sino únicamente la pregunta por su funcionalidad en el contexto de la supervivencia. Y ¿qué es la verdad? Ésta no se reduce a una correspondencia funcional entre el ser humano y las exigencias ambientales que deciden sobre su futura existencia biológica.<sup>10</sup> También mi artículo hay que evaluarlo según su funcionalidad con respecto a la supervivencia biológica del estimado lector. Por otro lado está claro, que las verdades filosóficas, éticas y religiosas siempre tienen una dimensión funcional y no sólo una dimensión ontológica. Dichas verdades tienen que servir a la vida, pero, precisamente, porque son verdades ontológicas.

En los últimos años surgió otra vez un debate —más bien en el público alemán— sobre una interpretación neurobiológica del ser humano. El tema del debate en sí no era nuevo, lo novedoso era su grado de divulgación. Los protagonistas de la discusión son el director del Max Planck-Institut de neurociencia en Frankfurt, Wolf Singer, y Gerhard Roth, director del Instituto de neurociencia en la Universidad de Berlín.<sup>11</sup> El aspecto provocador de sus tesis consiste en la extensión del reduccionismo metódico de la neurobiología, con el resultado de un reduccionismo universal. El reduccionismo metódico caracteriza el proceder de las ciencias: éstas reducen estructuras complejas a unidades simples, primarias. Conociendo las unidades últimas se comprende una realidad compleja. Mientras la física reduce la materia a partículas elementales para entender su estructura, la biología reduce los organismos vivientes a los genes; la neurobiología reduce las funciones mentales a áreas cerebrales y a interconexiones entre las unidades neuronales, resultando de ello una topogra-

---

<sup>10</sup> Contra estas tendencias se opone, de una manera auto-crítica, Gerhard VOLLMER, *Was Evolutionäre Erkenntnistheorie nicht ist*, en: Rupert RIEDL - Franz M. WUKETITS (ed.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen - Lösungen - Kontroversen. Mit Beitr. v. William W. Bartley u.a.*, Berlin - Hamburg 1987, 140-155, 149: «Die Evolutionäre Erkenntnistheorie benutzt das Überleben oder den evolutiven Erfolg nicht als Wahrheitskriterium. Tatsächlich sind diese dafür weder notwendig noch hinreichend.»

<sup>11</sup> Cf. Wolf SINGER, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt / M 2002; DERS., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt / M 2003; Entrevista con Wolf Singer «*Un cerebro que conoce es diferente de un cerebro ignorante*», en: El País, 30-01-2002. Gerhard ROTH - Mario F. WULLIMANN (ed.), *Brain, Evolution and Cognition*, Berlin 2001; Gerhard ROTH, *Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise? en Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen*, en: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, ed. Christian GEYER, Frankfurt / M 2004, 66-85; 218-222.

fía cada vez más detallada de las distintas actividades mentales. Los trastornos en determinadas partes del cerebro explican, por ejemplo, deficiencias en el comportamiento social. Frente a estas posiciones un grupo de neurobiólogos han reconocido que mediante este reduccionismo metódico no se puede reducir toda la conciencia humana a procesos neurobiológicos, dada la diferencia entre categorías empíricas y mentales. En tanto que aparece otro grupo pretendiendo poder demostrar la posibilidad de reducir todas las actividades y fenómenos mentales a una secuencia de acontecimientos neuronales. En esta última posición, conceptos como sujeto, libertad, dignidad, responsabilidad y moral no serían más que una ilusión sin corresponderse con ninguna realidad. La idea del alma o de Dios tampoco se refiere, según esto, a una dimensión real. Wolf Singer y Gerhard Roth reconcilian este reduccionismo naturalista con la experiencia contraria de un sujeto humano que se sabe como un Yo, al distinguir la perspectiva del sujeto (perspectiva del yo) de la perspectiva del objeto. Mientras en la perspectiva del sujeto existe un Yo como origen de intencionalidad y de acciones libres, en la perspectiva del objeto el sujeto no existe. En lugar de ello únicamente podemos observar reacciones neuronales que son determinadas por el ambiente y el cerebro. A la luz de esta determinación del hombre, Singer y Roth piden una revisión de la praxis legislativa. Un comportamiento irregular no surge, según ellos, de una decisión puesta o de un descuido social, sino de una determinación correspondiente en la corteza cerebral. Una lesión de la corteza orbitofrontal, donde se sitúan nuestras convicciones éticas, acarrea graves problemas en el comportamiento social.

En los dos últimos años, el periódico de Frankfurt, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, publicó durante meses varios artículos de Singer y Wolf así como las réplicas de otros, defendiéndoles o criticándoles. Finalmente, el periodista Christian Geyer publicó un libro entero que contiene todos los artículos publicados anteriormente en el periódico.<sup>12</sup> No obstante, siguen apareciendo nuevos argumentos y la discusión continúa.<sup>13</sup> ¿A qué se debe este interés inquebrantado? ¿Y por qué también nosotros estamos interesados?

---

<sup>12</sup> Cf. la nota anterior.

<sup>13</sup> Salen nuevos artículos con aportaciones al respecto, p.ej. Christian GEYER, *Schöne neue Neuro-Welt. Zutiefst zweideutig: Hirnforschung als Hirnpolitik*, en: FAZ 03-11-2004, p. N3; Jens JOHLER – Christian STAHL, *Die falsche Warnung der Forscher*, en: FAZ 22-11-2004, p. 38; Christian GEYER, *Hört auf mit der Effekthascherei! Ein Konflikt bricht offen aus: Psychologen wehren*

Parece que tenemos la intención de comprendernos cada vez más a nosotros mismos de modo que nos son de utilidad todas las informaciones válidas sobre nuestra existencia. Queremos saber qué y quiénes somos.

Para entrar en la discusión de las tesis esbozadas de la neurobiología, vamos a reflexionar exactamente sobre este deseo de saber qué somos y sus implicaciones.

## II. EL PRESUPUESTO INNEGABLE DE LAS CIENCIAS: EL SUJETO HUMANO COMO PREGUNTA

¿Qué somos? La primera respuesta muy simple, pero muy esencial a esta pregunta puede ser: somos seres que quieren saber qué son. Es decir: Nosotros somos para nosotros mismos una gran pregunta.<sup>14</sup> Por este motivo realizamos investigaciones en múltiples y variadas formas. Queremos conocer las condiciones de nuestra existencia: condiciones físicas, evolutivas, biológicas, sociológicas, psicológicas, culturales, lingüísticas, etcétera. Todas estas condiciones aclaran partes y aspectos de nuestra realidad concreta. Ahora, los sociobiólogos y neurobiólogos pretenden poder reducir todas estas distintas condiciones a una única condición o aspecto. Wilson habla de la unidad de la conciencia a nivel biológico,<sup>15</sup> de acuerdo con ello, hay una condición última de nuestra conciencia a manera de unidad, que acompaña todos los actos interiores y exteriores del sujeto. Sin embargo, esta condición última es una condición del todo condicionada: condicionada por el proceso de la evolución que hizo desarrollar el código genético y las neuronas las cuales constituyen la unidad insuperable de la conciencia. Pero, ¿cómo es posible que yo pueda entender que esta condición última de mi auto-comprensión es una realidad

---

*sich gegen die überzogenen Ansprüche der Hirnforschung*, en: FAZ 16-06-2005, p. 40; Johann HINRICH CLAUSSEN, *Das lange Sterben der Seele. Die Leerstelle*, en: FAZ 26-06-2005, p. N3.

<sup>14</sup> Cf. Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 51: El hombre «es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente.» Cf. ya Karl RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Tomás de Aquino*, Barcelona 1963, 76s. (El hombre «existe como “pregunta por el ser”», *ibid.*, 73 – esta frase clara la escribí, sin embargo, Johannes Baptist Metz, quien revisó la segunda edición de la obra *Espíritu en el mundo.*)

<sup>15</sup> Cf. Edward O. WILSON, *Consilience. The Unity of Knowledge*, New York – Toronto 1998; cf. la discusión de la tesis de Wilson por Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wer oder was handelt? Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik*, en: *Ich und mein Gehirn* (cf. nota 1), 239-287, 242s.

condicionada y, por eso, superable? Más aún: ¿cómo puedo captar que todos los aspectos y las condiciones de mi vida son también unidades condicionadas? Comprendo también que las condiciones que condicionan las condiciones de mi vida son condicionadas igualmente, etcétera. Finalmente, ¿cuál es la condición que me hace comprender la naturaleza general de lo condicionado?

La respuesta es fácil: sólo lo incondicionado o lo absoluto me abre un saber de lo que significa lo condicionado y relativo, lo dependiente. En consecuencia, es mi Yo, mi subjetividad (libertad) que posee una idea de lo incondicionado o de lo absoluto y, por eso, entiende la naturaleza condicionada de todas las condiciones de mi existencia y conciencia. Debido a esta idea de lo incondicionado nuestra subjetividad es la condición última para que podamos hacer investigaciones acerca de nuestro cerebro, nuestras neuronas y nuestros genes. Pero lo que nos permite hacer tales investigaciones no puede ser, al mismo tiempo, un caso o un objeto de estas investigaciones. Sólo la subjetividad que trasciende lo condicionado constituye lo que llamamos objetividad. Sin sujeto no hay objeto. Sin la perspectiva del sujeto no existe tampoco la perspectiva del objeto. Todos los científicos que investigan las condiciones de nuestra existencia física y mental presuponen necesariamente su subjetividad, que trasciende lo condicionado y permite poner lo condicionado como un objeto de sus investigaciones. Por tanto, un reduccionismo total que reduzca también la subjetividad del hombre a simples condiciones condicionadas se enreda en una auto-contradicción. Quien (como Roth y Singer) declara que el sujeto es una ilusión pone una ilusión como condición última de la perspectiva del objeto; también lo objetivo no es más que una ilusión. De ello se deduce que el precio es alto si se pretende reducir el sujeto a una ilusión: el científico mismo desaparece con sus datos objetivos. La conciencia es el presupuesto de la ciencia y no un resultado del explicar científico. Quien afirma que las convicciones no son estados mentales con realidad propia, rechaza también la existencia de argumentos y causas que conducen a sus convicciones, y admite únicamente acontecimientos neuronales que, sin embargo, siguen un determinismo preestablecido y no siguen reglas mentales lógicas.

Sólo la subjetividad, que conoce reglas lógicas y sabe distinguir entre aspectos determinados y libres, puede ser el principio que nos permite entender las categorías de causalidad y finalidad. Konrad Lorenz, quien

tiene la intención de reducir estas categorías exclusivamente a un efecto de la evolución empírica, presupone ya en su argumentación estas reglas y categorías antes de probarlas. Pues él presupone de forma pragmática una relación causal entre ambiente y organismo al afirmar que el ambiente tiene una influencia en el organismo, causando en éste la evolución de la categoría de la causalidad. En consecuencia, está presuponiendo su subjetividad y su capacidad de conocer la causalidad para explicar la evolución del conocimiento de la causalidad. Se trata del paralogismo clásico: presupongo en mi prueba lo que propongo probar. La teoría de la evolución nos puede explicar la emergencia de nuestro aparato sensorial, que nos permite estar en contacto con el ambiente, y otras condiciones neuronales del conocimiento, pero el conocer mismo es distinto de sus condiciones empíricas.

Además de estos argumentos de corte lógico hay argumentos basados sobre datos empíricos que muestran la imposibilidad de afirmar una correspondencia exacta entre el complejo contenido proposicional de una afirmación y una secuencia neuronal<sup>16</sup>. Los estados de excitación en partes del cerebro se corresponden sólo de manera general a las emociones o actividades mentales.

Conclusión: Una disolución del sujeto humano que lo reduzca a impulsos neuronales no es posible sin caer en una auto-contradicción. Todas las ciencias presuponen la subjetividad como condición última de la dimensión de lo objetivo, a la que se refieren las investigaciones. Por eso, el sujeto que hace posible la “objetividad”, no puede ser un caso de lo objetivo, y tampoco puede ser algo sólo condicionado al igual que las condiciones diversas que son objeto de las investigaciones empíricas. De ello se deduce que el sujeto se distingue de lo condicionado, es algo incondicionado, un fondo último. Con eso nos situamos en la realidad de la libertad humana: el hombre es libre porque no pertenece enteramente a lo condicionado y determinado. Transcendiendo lo condicionado el hombre puede determinarse a sí mismo y elegir entre cosas distintas. Aunque la subjetividad y la libertad apunten a una dimensión última, incondicionada, el hecho innegable de que somos, al mismo tiempo, condicionados y seres que preguntan, que investigan, muestra nuestra finitud y relatividad – una finitud que, sin embargo, sólo podemos captar porque la excedemos.

---

<sup>16</sup> Cf. SCHOCKENHOFF, *Wer oder was handelt?* (cf. nota 14), 257ss.

## III. EL SUJETO HUMANO COMO PREGUNTA Y SER DE TRASCENDENCIA

Proseguimos en nuestra reflexión. El hecho de que somos condicionados y que hacemos preguntas e investigaciones, revela que lo incondicionado de nuestra subjetividad no explica definitivamente nuestra existencia. No somos autosuficientes, más bien somos seres no-necesarios, cuya existencia presupone una libertad o subjetividad absoluta que quiere la realidad de lo no-necesario. Esta subjetividad absoluta es también el punto de referencia de nuestra subjetividad trascendiendo lo condicionado y trascendiéndose a sí misma debido a su incondicionalidad, pero no absoluta.

Hay una objeción contra esta argumentación: Puede ser que tengamos que pensar un punto de referencia del sujeto que se trasciende, puede ser que tengamos que pensar un absoluto como causa suficiente de la existencia no-necesaria del sujeto humano, pero estas condiciones sólo dicen algo acerca de nuestro modo de pensar, y de ello no es deducible algo respecto a la realidad. Tal y como lo muestra Immanuel Kant en su obra *Crítica de la razón pura*, tenemos que pensar la idea de lo incondicionado, de Dios, para que podamos entender lo condicionado y finito, pero de esta necesidad del pensamiento no podemos deducir una realidad correspondiente a la idea de lo incondicionado.<sup>17</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel replicó a tal crítica diciendo que una simple idea de lo incondicionado o de Dios no explica el hecho de la trascendencia de lo condicionado, porque una simple idea no es nada más que otro condicionado – condicionado por la diferencia entre idea y realidad<sup>18</sup>. Quien, como Kant, pretende demostrar la necesidad de pensar a Dios, no puede reducir a Dios a una idea pura, condicionada por su diferencia de la realidad, más bien tiene que pensar a Dios de un modo adecuado, más allá de la diferencia entre idea y realidad. Además, una pura idea de Dios encierra al sujeto sobre sí mismo y, de este modo, absolutizaría el pensar humano de manera contradictoria. Finitud significa, sin embargo, apertura real — también a nivel mental. Quien piensa verdaderamente la finitud y la condicionalidad del hombre, tiene que afirmar la apertura real del sujeto humano a lo incondicionado y divino.

---

<sup>17</sup> Cf. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 378-398, 600-697; (Werke in zehn Bänden), Darmstadt 1975, 327-340, 515-582.

<sup>18</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft* §§49-54 (Werke in zwanzig Bänden), Bd. 8, Frankfurt / M 1986, 130-139; Bernd BURKHARDT, *Hegels Kritik an Kants theoretische Philosophie dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis*, München 1989, 187, 190, 211, 217, 222, 225, 227s., 231, 255s.

Conclusión: la subjetividad y la libertad humanas exigen la afirmación de lo divino como subjetividad absoluta y libre. Por eso, el jesuita Karl Rahner define al hombre como ser de trascendencia.<sup>19</sup>

Entre paréntesis es interesante anotar que los paleoantropólogos utilizan el criterio «religión» y «subjetividad con relación a la trascendencia» para identificar la aparición del ser humano en la historia de la evolución de las especies y distinguir al hombre de todos los animales que, por lo menos en parte, disponen de auto-conciencia, pero siempre sin relación a la trascendencia.<sup>20</sup> Por lo tanto, los animales no tienen rituales que expresen una relación activa para con a el destino o la mortalidad. Si la subjetividad humana no es pensable sin referencia a lo absoluto real que llamamos Dios, y si las ciencias presuponen la subjetividad, podemos concluir que sin Dios no hay ciencias. Si Dios fuera una ilusión, lo sería también la última condición de las ciencias, lo que reduciría las ciencias mismas a una ilusión. Así la teología es la ciencia de las ciencias, pone el fundamento y el presupuesto de cada ciencia particular.

Con nuestras reflexiones hemos encontrado también un acceso filosófico y racional a la fe en la creación del hombre —una fe cuyo contenido experimentamos inmediatamente cuando somos conscientes de nuestra subjetividad y de su relación constitutiva con la trascendencia. También es evidente que la fe en la creación no se contrapone a las ciencias. Igualmente, tampoco hay un motivo válido para una oposición por parte de las ciencias contra la fe en el creador del sujeto humano. El conflicto surge o bien de un reduccionismo naturalista, o bien de una interpretación bíblicista de la narración yahvista o sacerdotal sobre la creación en el libro del Génesis. Podemos añadir que la irreductibilidad de nuestra subjetividad y libertad al nivel de lo condicionado puro revela que nos debemos a un acto particular del creador que pone en el hombre una imagen de su incondicionalidad absoluta, dándonos una incondicionalidad relativa. La teología clásica afirma que cada alma humana es debida a una acto particular del creador, porque lo condicionado de la materia no puede producir lo incondicionado del alma o de la subjetividad.

---

<sup>19</sup> Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (nota 13), 50.

<sup>20</sup> Cf. Ulrich LÜKE, «*Als Anfang schuf Gott...*» *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 242-295.

## IV. ¿MAL RADICAL O PECADO ORIGINAL? – I. KANT Y SAN PABLO

Avanzamos otro paso en nuestra reflexión. La sociobiología, la mencionada etología y la neurobiología nos pueden hacer comprensible la evolución y el carácter de nuestro comportamiento. En primer lugar, todas nuestras acciones son determinadas esencialmente por la ley de la supervivencia. Por esta razón no se puede distinguir entre egoísmo y altruismo, o entre bueno y malo. Por otro lado, también los científicos exigen justicia, por ejemplo, a la hora de la distribución del dinero para las investigaciones dentro de la universidad. En el caso de una justicia condicionada y manipulada en el reparto de recursos suele haber reacciones masivas y nadie se da por satisfecho con el argumento de que en un mundo determinado por la evolución no existe lo justo y lo injusto, sino únicamente la estrategia de mejorar la ventaja de la propia supervivencia en el campo universitario, en mi mundo. Por el contrario, sin justicia incondicionada, no-manipulada, la supervivencia es puesta en peligro. Vivimos y sobrevivimos esencialmente gracias a principios éticos incondicionados que, por lo tanto, surgen de nuestra subjetividad y del reconocimiento de la realidad incondicionada de otra persona. Una ética evolutiva nos puede aclarar el desarrollo de un sistema moral, pero no el principio y la condición de tal sistema, que es la subjetividad, capaz de captar valores y de comprometerse.

Pero queda el problema de que el hombre sabe muy bien, qué es bueno y qué es malo, y, no obstante, no realiza siempre y en todas las partes lo que es bueno. Una vez más la ética evolutiva nos propone una solución. Son los instintos y los impulsos heredados del mundo animal por vía de la evolución los que influyen en nuestro actuar y obrar. Y estos instintos no los podemos dominar. O, en términos de Immanuel Kant: es la sensualidad que se opone a la moralidad.<sup>21</sup> Entonces, ¿somos seres contradictorios, en parte todavía animal, en parte ya humano, espiritual? Kant, por su parte, está convencido de que lo que debemos hacer lo podemos hacer.<sup>22</sup> No habría un deber sin un poder correspondiente. Kant reduce la frecuente superioridad de la sensualidad sobre la moralidad a una decisión falsa a favor de la sensualidad en contra de la moralidad. De

---

<sup>21</sup> Cf. Immanuel KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* A 5ss (Werke in zehn Bänden), Bd. 9, Darmstadt 1975, 83-102, 87s.

<sup>22</sup> Cf. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 76 (Werke in zehn Bänden), Bd. 7, Darmstadt 1975, 645-879, 714: «Wir sollen ihr [razón moral] gemäß sein, und wir müssen es daher auch können.»

este modo la máxima de mi actuar no es el deber, que significa la necesidad de una acción por respeto a la ley moral, sino una simple inclinación sensual. Pero Kant reconoce que, de hecho, todos los hombres toman esta decisión falsa y por eso todos los hombres son pecadores, dominados por el mal radical.<sup>23</sup> Afirma que es un proceso largo, interminable en esta vida, el de superar esta errónea elección del principio de actuación. Para salvar la plena libertad del hombre, Kant no admite ningún recurso a un motivo fuera de la libertad del individuo. El mal es una posibilidad insondable, inescrutable y abismal de la libertad, que carece de motivos lógicos, dado que es la ausencia de toda lógica y de todo sentido.

Queda, no obstante, la siguiente pregunta: ¿por qué todos los hombres, sin excepción, prefieren el mal al bien, la sensualidad a la moralidad? Esta necesidad de hecho, que todos los hombres son pecadores por su propia libertad, exige otra explicación - ¿una explicación que ofrece la sociobiología y su ética evolutiva con la referencia al resto animal e instintivo en el hombre? ¿Quizás seamos ángeles caídos en la sucia materia?

San Pablo nos propone una alternativa. Él también conoce bien esta experiencia extraña que describe en su carta a los Romanos: quiero realizar lo que es bueno, pero no lo hago, realizo lo que odio (Rm 7,15). ¿Por qué?

Para entender y poder estimar su respuesta, necesitamos profundizar en nuestras reflexiones sobre el sujeto humano.

Hemos visto que la relación del sujeto con Dios es esencial también para la libertad. El hombre es ser de trascendencia. Sólo porque trascendemos lo condicional hacia lo incondicionado absoluto, hacia Dios, somos seres libres. Pero es también evidente que esta relación entre la libertad humana y la libertad divina, que quiere y constituye nuestra libertad, no es una relación estática, fijada, inmóvil. Todo lo contrario: Donde se encuentran las libertades, acontece historia, que consiste en la definición concreta de la relación entre las libertades. Dado que el hombre se define contra el principio de su libertad, que es la libertad y voluntad de Dios, él pone una contradicción en el centro de su subjetividad y de su libertad. En consecuencia, él mismo está en peligro de ser una única contradicción. Así, el mundo se le manifiesta siempre de manera contradictoria e incluso la historia humana se transforma en una historia de muchas contradicciones. Si es verdad que la subjetividad y la libertad del hombre

---

<sup>23</sup> Cf. KANT, *Die Religion* B 44 (Werke, nota 21) 7: 691.

dependen de la relación con Dios, pierden su integridad y armonía. Un efecto de la pérdida de la integridad es la pérdida de la armonía entre deber y volición, entre la referencia a lo bueno y la inclinación a lo malo, entre moralidad y sensualidad. Perdemos el dominio en nosotros, el dominio sobre todos los impulsos e instintos. Estos instintos, en realidad, son fuerzas positivas, pero una vez desencadenados y sin orientación ordenada se convierten en manifestación de una curiosa concupiscencia<sup>24</sup>.

Y si esta problemática del ser humano no pertenece a la naturaleza de su libertad, sino que se trata de una problemática adquirida por un acto histórico de la libertad; y si esta problemática representa algo universal, sin excepciones, tenemos que concluir que esta problemática surgió en el principio de la historia humana y marca toda la historia siguiente — independientemente de cómo proyectemos en detalle la unidad de la humanidad desde su origen filogenético. Pero es también evidente que todos los hombres pertenecen a una única historia, porque la historia sólo existe debido a la relación de todos los sujetos humanos con el único Dios. Y Dios tiene sólo una relación con toda la humanidad que es su voluntad creadora y — como lo dice la teología — su voluntad salvífica.<sup>25</sup>

Estamos acercándonos ahora a un concepto casi filosófico, a saber, a lo que la teología paulina denomina pecado de Adán y san Agustín nombra el pecado original<sup>26</sup>. El acceso filosófico muestra la racionalidad de esta doctrina de fe. En su Encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II anima a los filósofos cristianos a que planteen una mediación filosófica de este dogma de fe para mostrar su pensabilidad y lógica.<sup>27</sup> Lo que no hemos tratado es la gracia, la santidad y la justicia, en las que Dios creó al hombre, como lo dice el concilio de Trento (DS 1511). La teología presupone que el hombre está sólo en una relación con la voluntad creadora de Dios,

---

<sup>24</sup> Cf. Karl RAHNER, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en: *Escritos de teología I*, Madrid 2000, 349-383.

<sup>25</sup> Cf. Karl Rahner, «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en: *Escritos de teología I*, 233-298, sobretodo 273.

<sup>26</sup> Cf. Luis F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* (Sapientia Fidei), Madrid 1993, 69-91; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica* (Amatea 6/15), Milán 2000, 225ss, 235-258.

<sup>27</sup> Cf. *Fides et ratio* (14-09-1998) n. 76: «Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional.»

pero además con la voluntad de Dios que se auto-comunica como misterio de gracia. La filosofía, sin embargo, puede mostrar —así lo afirma también la *Fides et ratio*— que el hombre está esencialmente orientado a la gracia, que el hombre tiene una única vocación a lo sobrenatural.<sup>28</sup> Es la apertura del hombre a lo incondicionado la que se manifiesta en una aspiración o *desiderium* que sólo Dios puede colmar comunicándose de manera incondicionada y libre al hombre. Santa Teresa de Ávila expresa la misma idea en sus palabras bien conocidas: «Quien a Dios tiene, nada le falta: Sólo Dios basta».<sup>29</sup> Menos de un Dios dándose libremente no le corresponde al hombre.<sup>30</sup> Por otra parte, la consecuencia de rechazar no sólo al Creador, sino también la auto-comunicación de Dios es manifiesta: el hombre pierde su finalidad última, el «centro de gravedad» de su existencia. Por ello, otros «centros de gravedad» atraen la atención y fijan al hombre en lo condicional, de modo que el hombre pierde la actualidad de su libertad.

Esta teología del pecado universal y no individual surge de un gran optimismo antropológico, justificado por el acontecimiento Cristo, el nuevo Adán. La teología del pecado declara que la contradictoriedad del ser humano no es naturaleza o esencia sino una característica accidental, adquirida históricamente y por eso superable por una nueva iniciativa de la libertad divina. Esta iniciativa une la libertad humana con la divina, capacitando al hombre para minimizar y relativizar esa falta de integridad y ese desorden en su existencia. En esto consiste el programa de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola *para vencerse a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima». Las cosas de la tierra han de ayudarle para conseguir este fin. De donde se sigue que «tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello le impiden» (n. 23). Por eso hay que adoptar una actitud de indiferencia, lo que presupone que la gracia haya reconquistado el centro de gravedad en la propia vida y garantice una nueva libertad.

<sup>28</sup> Cf. nota 26; cf. *Gaudium et spes* 22: «La vocación última del hombre es realmente una sola, es decir la vocación divina.»

<sup>29</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas* (BAC 212), ed. por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid 1997, 667.

<sup>30</sup> Es decir, Dios no puede ser una simple función de los deseos humanos para ser el Dios verdadero y vivo del hombre, cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Dios* (Verdad e imagen 165), Salamanca 2004, 255.

Sin la teología del pecado original sólo nos queda acusar a Dios de haber creado al hombre como ser contradictorio, lo cual en último término pondría en duda todo el concepto de Dios creador; Dios mismo sería el origen de algo malo. Y la superación del hombre contradictorio implicaría en realidad una superación del hombre mismo. Una redención y salvación del hombre actual no sería pensable.

A veces los representantes de una ética evolutiva esperan un perfeccionamiento moral del hombre actual. Pero una descripción puramente funcional de lo que es bueno y malo se opone a esta esperanza. Tampoco un crecimiento evolutivo de la capacidad cerebral e intelectual podría resolver automáticamente el problema moral, porque el mal no es un problema de la inteligencia. También los espíritus angélicos, que son inteligencias puras, pueden oponerse a Dios.

La alienación entre Dios y hombre explica también, como ya he insinuado, que el mundo y la vida del hombre aparecen de manera extraña y alienada: sobre todo los aspectos que indican la finitud del hombre: el sufrimiento, el dolor, la muerte. Lejos de Dios, la fuente de sentido, la vida puede ser ensombrecida por la insensatez y por lo absurdo. La muerte como pura destrucción de la vida únicamente parece sellar una vida ya arruinada por contradicciones destructoras. Pablo define de manera irónica y casi sarcástica la muerte como recompensa y premio del pecado (Rm 6,23). Cristo cambia los símbolos reales de la alienación humana. Su muerte sella su entrega total a Dios en favor de todos los hombres. «Sabemos —escribe Pablo en su carta a los Romanos— que para los que aman a Dios, todas las cosas cooperan para bien» o «los ayudan a bien» (Rm 8,28). Éste es el programa de la teodicea paulina: unido a Dios en el amor como don del Espíritu, todas las cosas, también el dolor y la muerte, ayudan a bien, no expresan una alienación del bien supremo. «Nada ni nadie podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro», afirma Pablo (Rm 8,39).

## V. CONCLUSIÓN

La antropología teológica cuenta con la evolución histórica del hombre en su relación con Dios. Esta perspectiva dinámica del ser humano es filosóficamente justificable. La antropología teológica sabe integrar en sí misma los aspectos de las ciencias empíricas, criticando un monismo

metódico y un reduccionismo naturalista. La antropología teológica propone —como respuesta al hombre que se descubre en las ciencias como una gran pregunta— el acontecimiento de Cristo que, según el Concilio Vaticano II, esclarece el misterio del hombre: su vocación final, el pecado, su contradictoriedad y su salvación.