

¿FIN DE LA ANTROPOLOGÍA ALMA-CUERPO?

A propósito de un libro de Nancey Murphy*

“It is difficult to think of Plato & Sócrates, when discussing the Immortality of the Soul as the linear descendant of “Mammiferous” <vert> animal, which World find its place in the Sistema Naturae”. (Charles Darwin, Notebook E, 76).

RESUMEN

Las ciencias naturales están obligando a pensar nuevamente la clásica cuestión de la naturaleza del hombre. En particular, la composición “alma-cuerpo” es puesta en tela de juicio por los datos de la biología evolutiva y la neurobiología. La teóloga norteamericana Nancey Murphy propone en una obra reciente una postura fisicalista como manera de resolver el dilema al que llevan las perspectivas de la ciencia del cerebro y las múltiples ramas de la biología que tienen como objeto de estudio al fenómeno humano. En el artículo se sintetizan algunas de las bases del planteo de Murphy así como ciertos temas que ineludiblemente habrán de ser trabajados por la antropología cristiana.

Palabras clave: Nancey Murphy, ciencias naturales, antropología, alma-cuerpo.

ABSTRACT

Natural sciences are forcing us to re think the classical issue of man's nature. Neurobiology and evolutionary biology now question our understanding of body-soul composition. Nancey Murphy, an American theologian, suggests a physicalist approach in order to solve this dilemma posed by brain science. This article is a summary of Murphy's basic assumptions, as well as the statement of some issues to be considered by Christian anthropology.

Key Words: Nancey Murphy, natural sciences, anthropology, body-soul.

* El texto de este artículo ha sido presentado originalmente como comunicación en el I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas y editadas en *Actas del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas “Biografías, Instituciones y Ciudadanía”* en Soporte CD-ROM, ISBN 978-987-24250-0-5. El mismo ha sido revisado por el autor para su publicación en esta revista.

1. Introducción: el impacto de las ciencias sobre la teología

El encuentro –o desencuentro– entre las visiones de la realidad abiertas por las religiones, por una parte, y por las ciencias, por otra, ha cobrado notable interés en los últimos años. El tópico “ciencia y religión” ocupa un espacio creciente en varios ámbitos académicos. Una dimensión particular de este encuentro es la incorporación de puntos de vista nuevos para la teología cristiana. La teología, en cuanto *fides quaerens intellectum*, encuentra en la racionalidad científica nuevos modos para acceder a la revelación.

1.1. Repensar la antropología dualista

1.1.1. Uno de los ámbitos donde se produce un impacto de la visión abierta por las ciencias contemporáneas es el de la antropología, especialmente el de la clásica relación entre cuerpo y alma. Éste es precisamente el tema del libro de la teóloga Nancey Murphy:¹ *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*²

La autora señala en el prefacio que su propósito es repensar la cuestión cuerpo-alma en la perspectiva conjunta de tres disciplinas: teología cristiana, ciencias –especialmente las neurociencias cognitivas– y filosofía. Su tesis central consiste en tres puntos: 1. el ser humano es cuerpo y no existe un elemento metafísico adicional como una mente (*mind*) o alma (*soul*) o espíritu (*spirit*); en esto consiste la llamada “posición fisicalista” (“*physicalist*” *position*). 2. Esto no significa negar que somos seres inteligentes, morales y espirituales, sino que somos organismos físicos, imbuidos con el legado de miles de años de cultura, y 3. lo más importante, por el aliento del espíritu de Dios: somos *cuerpos espiritualizados* (*spirited bodies*).

Presentaré en este artículo únicamente la estructura del razonamiento de Murphy, deteniéndome en algunos puntos.

La teóloga norteamericana sistematiza la cuestión de la composición de la naturaleza humana en cuatro grandes opciones: a. el “fisicalismo” o “materialismo”, consistente en la admisión de una única “parte” en el ser

1. Nancey Murphy es profesora de Filosofía Cristiana en el Fuller Theological Seminary. Entre sus obras hay que citar *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990) y *Religion and Science: God, Evolution and the Soul* (2002).

2. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

humano, el cuerpo físico. La expresión “fiscalismo” es más usada hoy, puesto que “materialismo” ha sido empleada para designar una cosmovisión negadora de lo divino, lo que no quiere sostenerse en esta posición. b. El “dualismo” conoce dos versiones: *cuerpo-alma* y *cuerpo-mente*. En los últimos años, *alma* (*soul*) ha adquirido una connotación religiosa que *mente* (*mind*) no tiene. c. el “tricotomismo”, la visión paulina (1 Tes 5, 23) que entiende al hombre como compuesto por cuerpo, alma y espíritu. d. Aunque no muy vigente en la actualidad, el “monismo” entiende que el ser humano está integrado por un único tipo de substancia, ya sea material ya sea espiritual –idealismo monista, “New Age” en el presente–.

Murphy llama la atención sobre la diversidad de opiniones acerca de esta cuestión crucial a lo largo del tiempo, incluso dentro del mismo cristianismo. El motivo radica no sólo en la convergencia sobre el asunto de visiones provenientes de la filosofía, la ciencia y la teología sino, lo que es más importante, en que la Biblia no es clara en este punto.

En un primer momento, presentaré el plan del libro, para detenerme después en algunos temas en particular. El plan es el siguiente:³

En el capítulo 1, Murphy examina los temas bíblicos e histórico-teológicos, incluyendo a la filosofía antigua, sin la cual es imposible comprender la historia de la teología. Esta historia –señala la autora– es compleja, puesto que se han dado numerosas modificaciones en lo que los cristianos han creído a lo largo de los años. Frente a las múltiples interpretaciones de los historiadores sobre ello, Murphy propondrá su propia comprensión de la historia, comenzando con las discusiones contemporáneas, para remontarse posteriormente hacia las filosofías que han contribuido al desarrollo de la doctrina y luego hacia la misma Biblia.

En el capítulo 2, la teóloga propone focalizarse en las teorías científicas que han influido en el desarrollo del tema, especialmente tres: el atomismo en la física moderna, la revolución darwiniana y, finalmente, los desarrollos recientes de las neurociencias cognitivas. Una consecuencia significativa de la física moderna fue la creación de un nuevo dualismo: mente-cuerpo. La teoría evolutiva, con su énfasis sobre la continuidad del ser humano con los animales, radicó la cuestión de cómo hay almas cuando los (otros) animales no la tienen. La importancia de las neurociencias consiste en esto: todas las capacidades que en otro tiempo fueron atribuidas a la mente o al alma ahora aparecen como funciones del cerebro.

3. Cf. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 1-6.

En el capítulo 3, Murphy propone abordar el tema del reduccionismo. Si el hombre es puramente físico, entonces todos nuestros pensamientos y conductas estarían determinadas simplemente por las leyes de la neurobiología. Murphy cuestiona esta afirmación y ensaya una interpretación del modo cómo nuestro complejo equipamiento neuronal, junto con los recursos culturales incorporados durante milenios, da base a nuestras capacidades morales.

En el capítulo 4, Murphy se propone discutir sobre diversos problemas filosóficos. El primero de ellos es si podemos considerar al fisicalismo como una interpretación verdadera. Ella arguye que si es tratado como una hipótesis científica, en lugar de considerarlo como una doctrina filosófica, se ve que ofrece toda la evidencia confirmatoria que uno podría esperar. Los otros dos temas remanentes están dedicados a la diferencia entre las versiones reduccionistas y no reduccionistas del fisicalismo. Si los seres humanos carecen de alma, ¿en qué se distinguen de los otros animales? Murphy se concentra sobre la moralidad y la capacidad para relacionarse con Dios. Señala que nuestra aptitud para la experiencia religiosa está permitida por la cultura y por nuestro complejo sistema nervioso; lo mismo sucede con nuestra capacidad para la moralidad. Finalmente, permanece la pregunta: si no hay alma, ¿qué es lo que permanece de nuestra identidad más allá del tiempo? Más concretamente, ¿cómo podemos decir que la persona después de la resurrección es la misma que antes si el cuerpo resucitado es tan diferente del cuerpo mundano? La teóloga norteamericana define la identidad personal en términos de identidad más allá del tiempo de aquellas capacidades más altas posibilitadas por nuestros cuerpos: conciencia, memoria, carácter moral, relaciones interpersonales y, especialmente, nuestra relación con Dios.

Voy a detenerme en el capítulo 2, especialmente en su abordaje del evolucionismo y de las neurociencias.

1.2. *Evolucionismo*⁴

a. La revolución darwiniana

Murphy destaca que la revolución darwiniana en la época contemporánea fue tan fuerte como lo fueron las producidas por la física y la as-

4. Cf. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 48-55.

tronomía en el momento del nacimiento de las ciencias experimentales modernas. Uno de los numerosos temas que planteó la teoría evolucionista fue el de la continuidad del ser humano con los (otros) animales. Un modo para interpretar esta continuidad consistió en la aceptación de la mera condición material del ser humano, rechazando todo tipo de dualismo –cartesiano o escolástico–.

Muchos pensadores cristianos –entre los evangélicos y también católicos, como el papa Pío XII– intentaron salir de ese materialismo admitiendo que el cuerpo es producto de una evolución biológica pero manteniendo la idea de que Dios crea un alma para cada individuo en su concepción. Esta posición presenta dificultades al momento de explicar la aparición de la *especie humana*. Actualmente, muchos biólogos ofrecen una narración muy compleja de los orígenes humanos, en los cuales no existe mucha diferencia entre el hombre y los animales. El brazo del árbol evolutivo, conduciendo desde nuestros ancestros comunes con los monos hasta los hombres modernos, comenzó hace 5 o 7 millones de años e incluye al menos a tres especies de homínidos como predecesores, así como a otros homínidos que no están en línea directa de descendencia hacia los hombres modernos. No parecen existir muchas evidencias que permitan distinguir a los seres humanos como un grupo de homínidos que recibieron el don del alma espiritual. Por el contrario, cobra mayor fuerza entre paleontólogos y antropólogos la idea de continuidad entre homínidos y hombres modernos.

El desarrollo de la ciencia genética ha complementado la teoría de la evolución. La explicación bioquímica de la herencia ha solidificado la narración evolutiva de los orígenes humanos. Ella ha contribuido a confirmar con nuevos datos la continuidad humana con otras especies: todas las otras especies poseen ADN y no hay ningún gen exclusivo de la especie humana. En términos de la genética, ¡nosotros estamos más emparentados con los chimpancés que ellos con otros de los grandes monos!

b. Nuestros parientes incómodos

Pero, ¿por qué resulta problemática la explicación de nuestra continuidad con los animales? Una explicación que alcanzó adhesión en la historia del pensamiento fue la llamada “gran cadena de los seres”, una teoría que se remonta al pensamiento griego y que fue incorporada en la escolástica medieval. Todo lo que existe forma parte de una cadena jerár-

quica de seres: sustancias inorgánicas, vegetales, animales, seres humanos, ángeles, Dios. Esta visión incluye una división entre materia y espíritu. Los seres humanos serían seres “anfíbios”, porque sus cuerpos son materiales y sus almas pertenecen a un estrato ontológico superior. Esta clasificación implica una connotación moral: los seres humanos son superiores a los animales. Murphy afirma que aquí radica buena parte de la dificultad por asumir la cercanía de los animales a los hombres. Otras teorías, originadas en los tiempos de Darwin, atribuyen a los animales rasgos humanos negativos –ira, conductas despóticas, etc.–. El etólogo Franz De Wall sugiere que la raíz de este pensamiento está en la concepción cristiana de la caída original, la cual implica la idea de una naturaleza corrupta o al menos dañada.⁵

c. Las raíces teológicas del Darwinismo social

Comúnmente se acepta que Darwin comenzó con sus observaciones sobre la naturaleza; en un segundo momento, formuló una teoría sobre la feroz lucha por la supervivencia entre los animales; y, finalmente, a partir de sus ideas, fueron elaboradas teorías morales denominadas genéricamente “darwinismo social”. Éste sostiene, en forma sintética, que lo que entre los animales es natural –lucha y antagonismo– es bueno porque conduce hacia un progreso evolutivo. Por consiguiente, lo que es natural para nosotros, animales humanos, es la competición y la lucha. Ellas conducirán al ser humano hacia un progreso, no ya de carácter natural sino básicamente económico.

En realidad, lo que los estudios históricos señalan es que Darwin estaba ya predispuesto por la teología de su tiempo para ver la naturaleza en términos de conflicto. En efecto, por una parte el naturalista inglés fue influido por William Paley y su argumento del diseño para leer las propiedades, intenciones y actividades de Dios a partir de las características del mundo natural. Por otra parte, y como un segundo ingrediente que influyó en el pensamiento de Darwin, se destaca la obra de Thomas Malthus *Essay on the Principle of Population* (1798). El principio de población declara que su número crecería geométricamente si no fuera por la competición y la lucha. Este principio le sirvió a Darwin para explicar el me-

5. Cf. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, 80.

canismo de cambio de unas especies en otras. Del estudio de la domesticación de los animales, Darwin extrajo la conclusión de que la selección era el principio de cambio. Leyendo a Malthus y aplicando su principio al mundo natural, concluyó que la competición por la comida produce el mecanismo de cambio.

Es interesante notar que Malthus era un sacerdote anglicano que se movía en la tradición teológica del siglo XIX y que en realidad pretendía elaborar una teodicea y no un simple estudio sociológico. Malthus quería reconciliar la bondad de Dios con el mal y el sufrimiento. En lugar de las “miríadas de seres felices” de Paley, Malthus veía lucha, inequidad, sufrimiento y muerte como las características básicas del mundo natural. Y éstas eran interpretadas por él como resultado de la providencia divina. Paley condujo a creer que cualquiera fueran las características del orden natural, ése era el modo como Dios lo había diseñado. Malthus quiso explicar que las características del orden natural eran la competencia y el hambre. Esta ley de la naturaleza, según él, revelaba las intenciones de Dios. Por consiguiente, este orden era algo providencial. Malthus añade que el mal produce esfuerzo, el esfuerzo produce inteligencia y la inteligencia produce progreso. Por lo tanto, la carencia de alimentos, finalmente es un hecho *providencial*.

Por consiguiente, el contexto teológico en el que la teoría del naturalista inglés se desarrolló es ampliamente responsable del lenguaje simbólicamente conflictivo de Darwin. Ahora, ¿también fueron influidas las percepciones de Darwin sobre la naturaleza por estas teorías meta-científicas? Parecería que sí, afirma Murphy, apoyada en trabajos como los de de Wall. Concluye la teóloga:

“...yo estoy sugiriendo algunas posibles fuentes de objeciones morales para el reconocimiento de nuestro parentesco con el resto del mundo animal, pero un estrecho examen las muestra como insustanciales [...] No necesitamos pensarnos como teniendo almas a fin de distanciarnos del resto de las criaturas de Dios clasificados como mamíferos. De hecho, el reconocimiento de nuestros orígenes es profundamente bíblico”.⁶

6. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 55. La autora remite a otra obra suya a fin de profundizar estos argumentos: ver su capítulo “Science and Society” en J. W. McCLENDON, Jr. (ed.), *Witness: Systematic Theology*, Volume 3, Nashville TN, Abingdon Press, 2000, 99-131.

1.3. *Las neurociencias y el alma*⁷

1.3.1. Biología y principio de la vida

Los biólogos hoy en día sostienen que el *minimum* para la existencia de la vida de una esfera de proteínas y otras moléculas es: a. que tenga una membrana que la separa del medio ambiente; b. que esa membrana sea permeable para permitir el paso de sustancias nutrientes; c. que tenga la capacidad de auto-repararse si se daña; d. que tenga la capacidad de reproducirse. Recuerda Murphy que tres de estas cuatro funciones –menos la auto-reparación– eran atribuidas por Tomás de Aquino al alma vegetativa.

Murphy así define la postura del fisicalismo:

“La tesis fisicalista consiste en la afirmación de que en la medida en que uno asciende en el crecimiento en complejidad de los organismos, todas las capacidades atribuidas en otro tiempo al alma son hoy entendidas como productos de una organización compleja, más bien que como propiedades de una entidad no-material”.⁸

1.3.2. La neurociencia y el alma animal

El problema más difícil para las neurociencias es la explicación de cómo la conciencia se origina desde el cerebro. Hay dos posiciones al respecto. Una de ellas es la expresada en el título del libro de Daniel Dennett: la conciencia explicada.⁹ La otra postura es la que sostiene que la conciencia es esencialmente inexplicable, tal como lo proclama Thomas Nagel.¹⁰ Sin embargo, hay espacio para una vía media. La autora explora este tema, retro trayéndose incluso a textos de Tomás de Aquino, pero mostrando novedades en el tema que, por razones de espacio, no desarrollaré aquí.

1.3.3. Investigando el alma racional

Para Tomás de Aquino, el alma racional es lo que confiere la originalidad al ser humano. En ella distingue el intelecto agente y el intelecto

7. Cf. *op. cit.*, 55-69.

8. *Op. cit.*, 57 (trad. nuestra).

9. *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Co., 1991.

10. *Mortal Questions*, London, Cambridge University Press, 1979.

paciente, y la voluntad. El intelecto agente es el poder de la inteligencia humana –no de la animal– de abstraer información a partir de la experiencia y formar juicios. Esta capacidad se expresa primariamente en el uso del lenguaje. El intelecto paciente es una especie de memoria –una memoria de hechos e ideas–. Hay también una memoria sensitiva. Los neurocientíficos distinguen hoy casi una docena diferente de sistemas de memoria. Las dos especies de memoria que Tomás distingue son clasificadas ambas como tipos de memoria declarativa y compromete al lóbulo medio temporal del cerebro. La formación de memoria de largo tiempo requiere el funcionamiento del hipocampus.

Las funciones que Tomás atribuía al intelecto activo –abstracción, juicio, y razonamiento– son menos comprendidas por la neurobiología que las facultades compartidas con animales. De todos modos, todas esas altas capacidades humanas dependen del lenguaje y mucho está ya dado sobre las bases neuronales del uso del lenguaje. Éste es un proceso en dos pasos: primero, las capacidades cognitivas necesitan identificar el uso del lenguaje, tal como el conocimiento de los significados de las palabras y el recuerdo de sus sonidos. En segundo lugar, esta “arquitectura cognoscitiva” necesita ser “mapeada” dentro del cerebro. Dos regiones del cerebro se involucran en el uso del lenguaje: el área de Wernicke y el área de Broca. El tema ha sido profusamente estudiado y muestra la gran complejidad de intervenciones del cerebro en la producción de una simple palabra.

La neurobiología también localiza actualmente en parte del cerebro aquello que Tomás de Aquino designaba con la expresión “voluntad” o apetito por el bien. A partir de algunos estudios –el primero, el de Phineas Gage, quien fue atravesado en su cerebro por un metal y recuperó todas sus funciones intelectuales pero no las así llamadas “morales” como la adaptación al ambiente cultural– se concluyó también que se podían identificar algunas regiones cerebrales relacionadas con aquella potencia por el bien.

Hoy se estudia también el vínculo existente entre las experiencias religiosas y el cerebro. Se han detectado regiones cerebrales que funcionan habitualmente durante meditaciones u oraciones de monjes y personas religiosas.

1.3.4. Retrospectiva parcial

Murphy sostiene que la enorme cantidad de datos acumulados permite pensar que no existe una mente o alma inmaterial agregada al cuer-

po.¹¹ Los estudios bíblicos y la ciencia apuntan hacia una misma dirección: una explicación fisicalista de la persona. Los seres humanos no son híbridos de materia y algo más; ellos son puramente organismos físicos.¹²

De todos modos, la teóloga norteamericana distingue entre un fisicalismo reduccionista y otro no reduccionista. El primero consiste esencialmente en reducir todas las funciones humanas a lo material. El segundo, aun cuando implique una negación de un principio espiritual distinto del cuerpo, mantiene ciertas funciones cerebrales que no pueden reducirse exclusivamente a lo corporal.

2. Líneas de impacto ineludible

2.1. Por razones de espacio, dejo para otro trabajo las propuestas para resolver la cuestión que formula Nancey Murphy, especialmente en los capítulos 3 y 4 de su libro, donde procura describir qué es lo que entiende por “fisicalismo no reduccionista”. Me interesa destacar aquí, siguiendo las reflexiones anteriores, la naturaleza del impacto de los datos de la teoría evolutiva y de la neurobiología.

La teóloga estadounidense pretende regresar a una visión bíblica de la unidad humana, aparentemente más acorde con la ciencia de las últimas décadas. El planteo es muy sugerente y permite abordar más directamente ciertos temas de la ciencia contemporánea, haciendo cobrar conciencia del dualismo implícito –ya sea en sus versiones fuertes, como el platónico o el cartesiano, ya en su versión muy moderada, como el hilemorfismo tomista, de buena parte de nuestras teologías–. Subrayo algunas cuestiones:

2.2. Es evidente que las antropologías dualistas han enrarecido la visión bíblica sobre el ser humano a lo largo de sus dos milenios de historia. El aporte de la conceptualización griega, si bien permitió identificar lo más genuino del ser personal, sólo en contados períodos del pensamiento cristiano mantuvo en un cierto equilibrio las diversas dimensiones del ser humano. La pulida concepción aristotélica de Tomás de Aquino del acto primero de un cuerpo orgánico naturalmente organizado¹³ constituye un

11. Cf. *Ib.*, 69.

12. “Humans are not hybrids of matter and something else, they are purely physical organisms” (*Ib.*, 69).

13. Cf. *Summa Theologiae*, I, 75, 1

modelo de armonización en el que ni el principio espiritual ni el material se disuelven uno en el otro. La misma Nancey Murphy reconoce los méritos de esta antropología –aun cuando no acepte el hilemorfismo y opte por un fisicalismo–. De todos modos, la tentación por acogerse a una versión platonizante –el cuerpo como cárcel del alma– parece reiterarse como una constante en la historia del pensamiento cristiano.

2.3. El fisicalismo no resiste a algunas críticas originadas de la antropología católica, para la cual la cuestión del espíritu no puede reducirse a la de un mero epifenómeno. Sin embargo, es un intento de respuesta a las serias grietas que aparecen en las antropologías clásicas, las que no consiguen dar cuenta de la prodigiosa novedad de las ciencias físico-químicas y naturales acerca de la estructura orgánica del ser humano. En efecto, las bases evolutivas y neurobiológicas del hombre son las que más directamente ponen en cuestión cualquier visión dualista del alma-cuerpo, puesto que presentan una corporeidad que ya viene cargada de formalidad. Ni los elementos físico-químicos ni los componentes genéticos son una “tabla rasa”. Cuando el magisterio católico habla de la creación de un alma humana en un cuerpo evolucionado, debería admitir que la introducción de una forma vital, el alma, en un cuerpo, adviene no en una materia pura sino en una materialidad ya profusamente informada –química, física y genéticamente–. El problema decisivo es aquí pensar al cuerpo –mente, por ejemplo– no como materia pura sino como materia ya informada. Tanto la estructura físico-química como en mucha mayor medida la genética está cargada de información que determina al futuro sujeto.¹⁴

2.4. En lo que hace a la teoría de la evolución, es importante subrayar que no se trata de una teoría prescindible. El razonamiento que parte de que se trata sólo de un paradigma epistemológico histórico –en el sentido de Thomas Kuhn– y que podría ser en el futuro reemplazable proviene de una posición que no se ha dejado informar suficientemente por la ciencia. Basta visitar un museo de ciencias naturales para comprender que las ideas de una historia del cosmos y de la vida no están en el mismo nivel que una teoría filosófica determinada. En efecto, la magnitud de datos recabados por la biología, la paleontología, la geología y otras disciplinas impiden cuestionar seriamente la idea de la dinamicidad

14. Para un desarrollo más elaborado de los fundamentos filosóficos para pensar la antropología en clave evolutiva, cf. C. CASTRO CAMPOLONGO, “Reformular las convicciones. Un materialismo bien recibido en teología para pensar la teología de la creación en clave evolutiva”, en L. FLORIO (ed.), *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, Buenos Aires, Dunken, 2007, 79-115.

y variabilidad tanto del universo como de los seres vivientes. Nadie, en el mundo científico, niega seriamente que haya un pasado inmenso y distinto del universo y de la vida. Otra cosa diferente es la apelación a una teoría interpretativa de tales fenómenos. El “Big-bang”, las diversas concepciones evolucionistas –darwinismos, neo-darwinismos–, etc. están en un plano diverso al del hecho evolutivo. Es por ello que la necesidad de anclar la antropología en una perspectiva evolucionista es una tarea ineludible y que recién se está llevando a cabo. Se trata de una tarea que no se restringe sólo a la antropología filosófica, sino que ha de incluir también a la antropología teológica, en la medida en que el hombre redimido y santificado es ese mismo sujeto heredero de una vasta historia cósmica y vital, la cual se halla inscrita en su misma estructura ontológica.

2.5. La idea del hombre como *imago Dei* debe relacionarse con la del hombre como *imago animalis*. El puesto del hombre en el cosmos es mucho más humilde del que suele él mismo creer que detenta. No solamente es un habitante de un minúsculo planeta de una marginal galaxia en un punto temporal ínfimo –según los cálculos actuales, alrededor de 14.000 millones de años–, sino que además comparte la historia de la vida y el patrimonio informativo genético –así como su estructura morfológica e instintiva– con los animales. Es *imago animalis* en la medida en que, siendo una más de las millones de especies que han existido y existen, tiene la capacidad de expresar a aquellas a través de su lenguaje. En cuanto animal, es preciso reiterarlo, es simplemente uno más entre una pluralidad asombrosa de especies que han habitado y habitan el planeta. Las observaciones acerca de su dimensión intelectual deben apoyarse en la animalidad. Hay que agregar: no se trata de la animalidad expresada por Aristóteles, sino de la dimensión biológica comprendida por la biología, genética, paleontología, etc., que dan un mapa absolutamente más complejo del que Aristóteles disponía. En síntesis: es una “*imago Dei*” desde su condición de “*imago animalis*”.

LUCIO FLORIO

30.09.08 / 20.10.08