

Sánchez Sorondo, Marcelo

*El estatuto del ser humano en la época de la
ciencia*

Sapientia Vol. LXIV, Fasc. 224, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sánchez Sorondo, Marcelo. "El estatuto del ser humano en la época de la ciencia"[en línea]. Sapientia. 64.224 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/estatuto-ser-humano-epoca-ciencia.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Ciudad del Vaticano

El estatuto del ser humano en la época de la ciencia

Quiero agradecer a mi querido amigo, el Decano de la Facultad de Filosofía de la UCA, Prof. Néstor Corona, por haber cometido el error de invitarme otra vez a hablar en este famoso centro de la Universidad. Estamos aquí con Monseñor Ricardo Ferrara que fuera mi profesor, entre otras cosas, del tratado de la gracia divina. Es un buen momento este para expresarle públicamente mi gratitud por cuanto le debo a sus importantes lecciones. Hoy él es un destacado pensador, miembro además de la Comisión Teológica Internacional. Estamos aquí para celebrar los diez años de la Encíclica *Fides et ratio*, tal vez la más importante del pontificado de Juan Pablo II, el grande, y sin duda su testamento espiritual. Por mi parte, no voy a emprender un comentario de dicha Encíclica, lo que ya he hecho en varias oportunidades, especialmente cuando la Encíclica fue promulgada. En la actual oportunidad quisiera en cambio, partiendo de algunas intuiciones presentes en ella, afrontar el problema del estatuto del ser humano en una época dominada por la ciencia. Me inspira particularmente el siguiente texto de la Encíclica: “la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica” (§ 83).

Al final de su laborioso camino en la *Crítica de la razón pura* que gira en torno al yo trascendental, Kant confesaba, con la sinceridad de un antiguo estoico, un profundo sentimiento de expectación: “Todo el interés de la razón (el especulativo lo mismo que el práctico) se concentra en las siguientes tres preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?”¹. Cuando luego retoma esta temática en la tardía *Logik*, agrega una cuarta pregunta: “¿Qué es el hombre?”. En efecto, Kant añade —y la puntualización es una novedad de valor fundamental— “todo esto podría atribuirse a la antropología ya que las tres primeras preguntas se relacionan con la última, es decir, ¿qué es el hombre?”².

Estas preguntas, que hacen de la antropología el lugar privilegiado de la búsqueda de la verdad, convierten a Kant en uno de los pensadores modernos más radicales y geniales, y al mismo tiempo en uno de los más problemáticos.

¹IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 805. B 832 (ed. Reclam Leipzig 1956, p. 818); *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1979, vol. II, p. 381.

²IMMANUEL KANT, *Werke*, hrsg. von E. Cassirer et al., XI Bände, Berlin 1912-22, Bd. VIII, p. 343 y ss.

Los análisis laboriosos de la *Kritik der reinen Vernunft*, que el autor intenta hacer pasar por “metafísica”, lo han perdido en un laberinto que termina en más preguntas que respuestas. Sin embargo, no baja la guardia y recurre —probablemente bajo el influjo del sentimiento (*feeling*) de Hume que confiere vitalidad y valor a las *impressions*— a las convicciones y a la experiencia profunda. Así, es capaz de afirmar en el famoso texto de la *Kritik der praktischen Vernunft*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”³. Sobre esto, nuestro filósofo no tiene ninguna incertidumbre ni duda: “las veo ante mí y las enlace directamente con la conciencia de mi existencia”⁴. Dos experiencias fundamentales y, así, dos vías de apertura hacia el Infinito: cada una con el mismo punto de partida antropológico, pero con una orientación distinta, que hoy adquieren, con el desarrollo de la física, la astrofísica, la biología y la neurología contemporáneas, particular significado y actualidad. Sigamos aún las indicaciones de Kant.

La primera vía —explica el filósofo de Königsberg— arranca del sitio que yo, con mi cuerpo y mi cerebro, ocupo en el mundo sensible externo y ensancha la conexión, en la que me encuentro, hacia “lo inmensamente grande, con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico”. Esta experiencia es el camino de la reflexión sobre la naturaleza, que conduce al espíritu más allá de la tangente del mundo visible, admirado y extraviado, aunque orgulloso de su conciencia de lo infinito.

La segunda vía, o sea la experiencia de la ley moral, arranca desde “mi yo invisible, de mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene [¡advírtase bien!] la verdadera infinitud, pero que sólo es captable por el intelecto, y con el cual (y, en consecuencia al mismo tiempo también con todos los demás mundos visibles) yo me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquél [en la experiencia del “cielo estrellado que está sobre mí”], sino universal y necesario”. En el ser humano el punto de intersección entre las dos experiencias o espectáculos —como quieran llamarse— es impresionante y revelador de la infinitud real, si bien por participación, del espíritu humano, es decir, del alma intelectual que constituye su centro.

El primer espectáculo, explica Kant, está conformado por una cantidad innumerable de mundos, cuya dimensión se traduce en medidas que, según nos informa la astrofísica contemporánea, ascienden a millones y cientos de millones de años luz (un año luz es igual a 9.460 millones de kilómetros), siendo análogo por oposición al propuesto por la microfísica de las partículas subnucleares que nos hace considerar la duración en medidas de centésimo de milésimo de miles de milésimo de milésimo de segundo y a las energías de miles de millones de millones de electronvoltios.

Por lo tanto, Kant bien puede decir que semejante espectáculo de magnitudes infinitas “aniquila, por así decir, mi importancia como siendo criatura ani-

³IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, (ed. Felix Meiner, Hamburg 1990, p. 289); *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1961, p. 171.

⁴Loc. cit.

mal, que debe devolver al planeta⁵ (un simple punto del universo) la materia de donde salió, después de haber estado provisto durante un breve lapso (y no se sabe cómo) de energía vital⁶.

El segundo espectáculo, en cambio, “eleva infinitamente mi valor, en el sentido de una *inteligencia*, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad y también de todo el universo sensible, al menos respecto de lo que puede inferirse de la determinación conforme a los fines de mi existencia en virtud de esta ley, cuya determinación no está restringida a las condiciones y a los límites de esta vida, sino que se extiende al infinito”⁷.

Tal es para Kant la grave e insustituible tarea de la filosofía como “sabiduría” (*Weisheit*): interpretar, en lo exterior, la verdad del ser de la naturaleza en continua expansión y de la vida, y en lo interior, o sea en lo profundo de la libertad, la verdad del ser humano. De este modo surge el alma como sujeto que se posee y se antepone como yo, como sí mismo; y así, se presenta como espíritu, a partir del cual el sí mismo o mismidad (Ortega) puede denominarse agente y paciente.

El primer espectáculo o experiencia es el camino de la ciencia, en especial a partir de la “revolución copernicana” como la llama el mismo Kant bien al corriente de la nueva orientación determinada por Copérnico y por Galileo; la otra vía es la del “conócete a ti mismo” que Heráclito vislumbra en el *Logos* y Aristóteles individualiza en el intelecto humano “capaz de devenir y de hacer todas las cosas”⁸, como superación del fisicismo naturalista de los presocráticos. Los dos espectáculos o experiencias se encuentran y se entrelazan en el ser humano.

A partir de estas dos experiencias retomadas por Kant y siempre presentes desde el inicio del pensamiento, resulta que el conocimiento del hombre no se juega en un solo plano o nivel, o sea el de la observación, la explicación y la experimentación exterior (como reproducción de los fenómenos) que es el camino de la ciencia moderna. Tal conocimiento se debe abrir a la interacción entre la observación natural de la ciencia y la comprensión reflexiva de la filosofía. El ser humano es al mismo tiempo un ente observable, como todos los seres de la naturaleza de la cual participa, y es un ser que se conoce a sí mismo como exigía Heráclito y luego Sócrates; o bien un ser que se interpreta a sí mismo (*Self-interpreting being* empleando la definición de Charles Taylor o de Paul Ricœur).

Esta afirmación de dos niveles objetivos diferentes del conocer que se hacen presentes en el hombre, o sea el exterior del mundo que es el objeto de la ciencia y el interior del sí mismo, que se refiere al espíritu presente en el yo, puede ofrecer una respuesta de reconciliación y de pacificación a la cuestión planteada por el estatuto del ser humano en el campo del saber en la época del predominio de la ciencia, a menos que la ideología positivista no pretenda elimi-

⁵ Obviamente con la muerte: aquí el pensamiento kantiano refleja la sentencia bíblica “¡polvo eres y en polvo te convertirás!” (Gen 3, 19).

⁶ IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, (ed. cit., p. 289); *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 171.

⁷ Loc. cit.

⁸ *De anima*, III, 5, 430 a 14-16.

nar la frontera entre las ciencias naturales y las ciencias humanas y anexar las segundas a las primeras.

Con este espíritu podemos dirimir un conflicto como el que plantea la ciencia ligada a las mutaciones genéticas y a las leyes de la herencia, que si bien no debemos olvidar que fueron descubiertas por el monje agustino G. Mendel, luego de Darwin la mayoría de las veces se relacionaron con las teorías evolucionistas. No puede imponerse límite exterior alguno a la hipótesis según la cual “variaciones aleatorias” y “modificaciones acaecidas” se fijaron y reforzaron en el “corredor estrecho de evolución” a fin de asegurar la supervivencia de la especie y, en consecuencia, también la del género humano. Hasta ahora disponemos de pruebas históricas y quizás filogenéticas (biológicas), es decir, algo más que una mera hipótesis, al decir de Juan Pablo II, respecto de lo cual las ciencias experimentales deberán efectuar verificaciones más estrictas con el rigor del método galileano de la formulación matemática y de la reproducción de la hipótesis en un experimento concreto y veraz.

La filosofía por su parte, y también las ciencias sociales abiertas a los conocimientos de las ciencias naturales, no deben emprender una batalla perdida de antemano por establecer los hechos naturales. La filosofía debe interrogarse sobre cómo encontrarse con el punto de vista naturalista partiendo del presupuesto que el ser humano ya es un ser hablante y cuestionante. Ser humano, por tanto, que se ha dado respuestas que son indicio de su reino de libertad frente a la naturaleza dada. Mientras el científico sigue el orden descendente de las especies y resalta el aspecto aleatorio, contingente e imprevisible del resultado aparentemente evolutivo del ser humano, el filósofo inicia su travesía a partir de la autointerpretación de la propia situación intelectual, moral y espiritual, y prosigue en sentido ascendente remontando el curso de la evolución hasta alcanzar las fuentes de la vida y del ser que el hombre mismo es. El punto de partida aún puede ser la cuestión originaria, siempre latente con una especie de autorreferencialidad de principio: la ley moral para Kant es aquello que marca la diferencia, la libertad es aquello que Hegel llama “la esencia del espíritu”.

El ser humano, una vez que se descubre y se reconoce ante sí mismo como moral y libre, puede preguntarse con legitimidad cómo se viene preparando en su naturaleza animal. Por consiguiente, la mirada es retrospectiva ya que remonta la cadena de las mutaciones y de los cambios. Este enfoque retrospectivo se cruza con el progresivo, descendiente el río de las “descendencias” del ser humano, hombre y mujer. Las dos miradas se entrecruzan en un punto: el nacimiento de un mundo simbólico y espiritual donde el conocimiento, la ley moral y la libertad realizada configuran la humanidad del hombre.

La confusión que debe evitarse reside en los dos sentidos que es posible asignar al término “origen”, el relativo a la derivación filogenética u horizontal y el correspondiente a la fundación ontológica o vertical. El primero se refiere al origen de la especie en la sucesión en el espacio y en el tiempo a partir de un dato ya originado; mientras que el segundo se plantea el interrogante sobre la aparición del ser participado a partir del Ser por esencia. Aquí se trata del origen primigenio del ente que es el “pasaje” del ente desde la nada hacia el ser, que no es estrictamente un movimiento sino más bien el origen prima-

⁹ *Enz.*, § 482.

rio del ente que surge de la nada gracias al acto de ser participado: “ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio”, o sea, “por lo mismo que algo es ente por participación, se sigue que ha sido producido por otro”¹⁰. De ello resulta la fórmula completa de la creación como participación (pasiva en la criatura y activa en Dios): “Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse”, o sea, “Es necesario afirmar que todo ente, que de cualquier modo es, procede de Dios”¹¹. Lo esencial en este “origen” vertical es la descentralización analógica hacia lo profundo, o sea, hacia el sí mismo de cada uno, y la recentralización analógica hacia lo alto, o sea hacia Dios. Afirma lo mismo el último Santo Tomás: “Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essenziale”, o sea, “Dios es, y tú: pero tu ser es por participación, el suyo por esencia”¹².

El “pasaje” del mero ser como *criatura animal*, para emplear la expresión kantiana, hacia la dignidad metafísica de ser espiritual análogo a Dios, se funda en la dignidad del hombre como “*forma per se subsistens*”, o sea, alma intelectiva, yo trascendente, gracias a la pertenencia directa, es decir, necesaria, que el alma intelectiva tiene del ser (*esse*) o acto de ser (*actus essendi*) participado¹³. Santo Tomás es muy determinado en este punto, que constituye la originalidad de su antropología, poco conocido por la filosofía moderna: “cuando falta el fundamento de la materia —como ocurre en las sustancias espirituales y en el alma humana— la forma que queda de una naturaleza determinada, una naturaleza subsistente por sí misma, se relaciona con su ser (*esse*) como la potencia al acto. No digo como potencia separable del acto, sino como aquella que está siempre acompañada del propio acto”. Así el Angélico puede afirmar que incluso en las criaturas espirituales “hay una composición de potencia y de acto”¹⁴.

La conclusión que puede lograrse de esta altísima reflexión especulativa del Aquinate es que la dignidad de ser espíritu está caracterizada por Kant, Hegel y otros, luego de la revolución galileana, en convergencia con Santo Tomás: en el pensamiento moderno a través de la trascendentalidad del conocimiento, de la libertad, de la ley moral que giran en torno al yo; mientras que en Santo Tomás estas trascendentalidades como el yo mismo, el sí mismo, la mismidad, se fundan en el acto de ser, y su pertenencia necesaria al espíritu (finito) se tiene por directa participación de Dios. Así cada individuo singular subsistente, como también demostró Kierkegaard, tiene su origen vertical como Persona creada. Por ello, el hombre es *capax Dei*, capaz de Dios, como justamente se afirma en la apertura del *Compendio del Catecismo* promulgado por el Papa Benedicto XVI.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 44, a. 1 ad 1.

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 44, 1.

¹² Santo Tomás de Aquino, *In Psal.* 34, 7. Santo Tomás sostiene que es en virtud del alma espiritual que el intelecto humano puede elevarse a Dios: “etiam ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit”, o sea, “el alma misma, por cuyo intermedio el intelecto humano asciende al conocimiento de Dios” (*S. c. G.*, I, 3).

¹³ “Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse”, o sea, “Dios mismo, que sólo es ser, es de cierto modo la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser y no son su ser” (Santo Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 6, a. 6 ad 6).

¹⁴ Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 1.