

Pasiones animales y ética humana

(versión italiana al final)

Juan José Sanguineti, Roma 2008

El comportamiento tendencial y emocional de los animales en su ambiente “social” puede parecer semejante a la praxis social y ética humana, especialmente cuando entran en juego actitudes intencionales, respuestas emotivas y conflictos en la búsqueda de bienes inherentes al estilo de vida de una especie. En la vida de los animales observamos actitudes como la colaboración, la sumisión, la rebelión, y actos del tipo “robos”, “engaños”, “matanzas”, así como ciertas “reglas sociales” del comportamiento grupal, con “transgresiones” y “castigos”. Como en otros campos (perceptivos, lingüísticos, etc.), corremos el riesgo antropomórfico de confundir ciertos fenómenos complejos de la conducta intersubjetiva de los animales con la praxis ética del hombre. Estos fenómenos constituyen, al menos, como una “base biológica alta” de la moral humana. Los seres humanos estamos sujetos a muchos de estos impulsos animales. En la visión clásica, nuestra racionalidad debería ordenar estos impulsos, como lo hacemos con la educación, la moralidad, las leyes, para así poder vivir una vida digna de la persona humana y no una vida “salvaje”, propia de los animales irracionales.

En ambientes científicos dominados por el materialismo hoy se tiende a mitigar la diferencia entre la vida ética humana y la vida social emotiva de los animales. Fenómenos como la opresión, las injusticias, los abusos, la esclavitud, las luchas, el adulterio, la homosexualidad, estarían presentes entre los animales, sin tales nombres. Pensemos, por ejemplo, en las diversas formas conductuales de la sexualidad de los animales: promiscuidad, encuentros casuales, predominio del más fuerte, abandono y “asesinato” del *partner*, etc. Se delinea fácilmente la idea de que las formas “éticas” inventadas por la sociedad humana para regular estos comportamientos no serían, en definitiva, más que “reglas” sociales destinadas a optimizar las relaciones individuales, probablemente con la finalidad de preservar la supervivencia de la especie, típica finalidad última de la vida en el cuadro bioevolutivo darwiniano. La ética viene así a reducirse a normatividad social, que luego sería “teorizada” por los moralistas. En la búsqueda de la base animal tendencial de la ética social hoy muchos insisten en la existencia de

comportamientos “positivos” casi “pre-éticos” de ciertos grupos de animales, como el cuidado de la prole, el *grooming*, los “servicios sacrificados por el bien común” de las abejas o de las hormigas obreras, o más en general el “altruismo” de algunos animales, aunque también se reconoce, por el lado opuesto, la existencia de comportamientos “egoístas”, duros y agresivos, regulados por “la ley del más fuerte”. La perspectiva de estas investigaciones es, en general, biológica o, para ser más precisos, sociobiológica (como es el caso de Wilson).

Antes estos problemas, se plantean los siguientes interrogantes:

1. ¿Cuál es el elemento específicamente *ético* del comportamiento humano?
2. ¿Cuál es la inteligibilidad de las conductas animales aparentemente “inmorales”, que chocan contra nuestra sensibilidad ética?
3. ¿Por qué nuestra ética tiene que construirse, en apariencia, sobre una plataforma animal a menudo ambigua o poco equilibrada? ¿Cuáles son las relaciones entre estos niveles y el dogma cristiano del pecado original?

I. Elemento ético específico de la conducta humana

Algo esquemáticamente, podríamos decir que este elemento se encuentra en cuatro aspectos co-relacionados: *libertad, persona, justicia, racionalidad*.

Es desorientador, en cambio, situar el horizonte de la moralidad sólo en el plano de las *reglas sociales*, como suele hacerse. También los animales desarrollan ciertas formas de “socialidad reglamentada”. Es cierto que estas reglas no adoptan nunca un patrón jurídico, pues esto supone la capacidad de abstracción. De todos modos, situar la especificidad ética en el Derecho o en el lenguaje es demasiado extrínseco, porque así no hemos llegado aún al corazón de la ética.

Kant pondría la emergencia de la moralidad en los conceptos de deber y persona. Esto es correcto, aunque hoy sería criticado como “poco biológico” o como dualista. En la visión aristotélica y tomista, lo que Kant reivindica no se ve en contraste con la naturaleza sensible del hombre, sino en armonía con una visión antropológica rica, donde la “vida” orgánica e intencional, inherente a los animales, está elevada a una dimensión más alta (vida buena, vida feliz, plenitud de vida intersubjetiva).

a. *Libertad*. El animal mata por instinto, movido por emociones o por la percepción de una utilidad concreta, en la línea de la afirmación de su vida instintiva. Mata por cólera, hambre, hábitos instintivos, defensa, caza, dominio territorial. El hombre, aunque puede tener estas motivaciones, normalmente obra con un pleno señorío de su obrar y así puede reflexionar sobre las “razones” de sus actos, incluso de modo universal.

b. *Persona*. Ningún animal encuentra entre los individuos con los que interactúa un “sujeto digno y absoluto”, una especie de “bien por sí mismo”, también porque el animal no es autoconsciente, es decir, no se toma a sí mismo como un sujeto absoluto.

Por este motivo, la vida de los animales se muestra dominada por la subordinación al bien de la especie y en ella no tiene sentido la “primacía del individuo”. La vida del animal que sufre, se defiende de amenazas, ataca, al fin de cuentas es un medio y no un bien absoluto. La vida de los animales se construye, en buena medida, sobre la base de continuas muertes que debe infligir a otros animales. Jamás encontraremos en el animal el más mínimo sentido de un aprecio del otro como un bien de por sí, es más, esta idea se nos hace ridícula (“nos hace reír”). Los animales no reconocen a la persona y no son personas. La muerte de otros, a los que se tiene afecto en base a relaciones de amistad sensible, puede entristecerles por un tiempo. En cambio, la relación del hombre con sus semejantes, salvo casos de degradación y suma inhumanidad, nace del reconocimiento del otro como un ser digno de respeto de suyo, lo que coincide exactamente con la noción de persona. En las concepciones biológicas del hombre hoy la noción de persona se está presentando como cada vez más problemática y vaga (una “construcción social”).

c. *Justicia e injusticia*. El animal que mata, agrede, “roba”, estará siempre defendiéndose, atacando, buscando conseguir algo, pero no tendrá jamás ni el más mínimo sentido de estar haciendo “algo injusto”. ¿Qué significa “hacer algo injusto”? En el hombre, un acto se percibe como injusto cuando se realiza libre y conscientemente como una opción que provoca un daño a una persona. Puedo sentir una inclinación pasional que me mueve a querer matar o a robar a alguien, por utilidad o por emotividad, pero de todos modos percibo la existencia en el otro de un “bien propio” que he de respetar, con un respeto que depende de mi libertad o de mi elección. Si, a pesar de todo, me decido a provocar ese daño, lo veré como una *injusticia* (quizá lo veré así más claramente si me sucede a mí, es decir, si la víctima del daño que alguien provoca libremente soy yo). Esta percepción de “no tener que hacer algo”, íntima e interior, quizá ligada a una emoción, pero no reducida a afecto emotivo, es precisamente la percepción de la moralidad

de nuestros actos. No es la conciencia de “no tener que hacer algo” porque de otro modo seré castigado, lo cual puede darse entre los animales. La conciencia moral es una percepción intelectual que puede incluir un sentimiento moral.

d. *Racionalidad*. Los animales pueden “sentir” instintivamente que “no tienen que hacer algo” porque está prohibido (por ejemplo, por su “jefe” o su dueño), en tanto que eso supondría un castigo o una situación desagradable. El hombre, en cambio, no sólo siente, sino que advierte, con capacidad de deliberación, que no debe hacer ciertas cosas porque ellas suponen de suyo la fealdad intrínseca de la acción injusta, con relación a otra persona, advirtiendo en este respecto una propia responsabilidad. Esta advertencia o percepción puede atribuirse a la razón, concretamente a la llamada *razón práctica ética* (por definición). Yo no me limito a percibir que mi acto provocará un daño en otra persona, aunque me resultaría útil, sino que capto que “no debo hacerlo” *de modo absoluto*, con relación al otro visto como algo absoluto (como persona). No basta percibir que un acto mío provocará cierto sufrimiento o un daño en otro (algo contrario al bien útil o al bien agradable). Es más, en ciertos casos causar en alguien algún daño útil o algún sufrimiento podría ser hasta una “obligación de justicia”, si eso se ordena al bien de esa persona (por ejemplo, una cura médica). La percepción formal de la injusticia no coincide con ver en el otro la simple privación de un bien agradable o de un bien útil. De lo contrario, el “acto injusto” sería simplemente el acto inconveniente por motivos utilitarios o de agrado, y en consecuencia la justicia se reduciría a una conveniencia técnica (de salud, o económica), algo con lo que podemos contar en nuestras relaciones con los animales. La injusticia, por el contrario, es una relación negativa de cara a los derechos de la persona, es decir, *a su bien como persona*. Ésta y no otra es la base en virtud de la cual podemos matar a un animal para comerlo, y en cambio no podemos hacer eso con un ser humano.

Los sistemas éticos *emotivistas*, o bien *utilitaristas*, justifican el reconocimiento de la moralidad de los actos humanos, respectivamente, sobre la base del sentimiento moral, o por un cálculo de las utilidades de una conducta con relación a ciertos bienes de los demás que de por sí no son morales, como pueden ser el bienestar social o individual (salud, situación económica, libertad). Por lo que acabamos de ver, estos sistemas éticos no siempre serán capaces de dar una justificación convincente de la distinción que aquí estoy discutiendo entre la moralidad humana y la apariencia de moralidad presente en las conductas animales intencionales (esta distinción podría aparecer a lo más sólo en el plano del cálculo de las utilidades sociales, como algo típico de la racionalidad humana, pero esto es insuficiente).

La percepción racional de la injusticia puede resultar oscura y difícil en casos complejos, o en muchos detalles, pero ella es, a la vez, fortísima en su raíz (pues no es sino la actuación del hábito llamado por Tomás de Aquino *sindéresis*, con respecto a los *primeros principios morales*). Los seres humanos, basándose en esta percepción intelectual originaria, poco a poco progresan en su sensibilidad ética gracias a la educación, la religión, el Derecho, los valores morales sociales. En muchos ámbitos (niños, salvajes, pero desgraciadamente también entre gentes de nivel cultural en la ciencia, en la civilización y hasta en la religión), los hombres y mujeres a veces se comportan *de modo salvaje*, “como si fueran animales”, es decir, tratan a las demás personas como si éstas fueran individuos sin derechos, sin personalidad, no-personas (así suele suceder en las guerras). En realidad, en estos casos los hombres son “mucho peores” que animales, porque están usando su racionalidad en función de una criminalidad finalizada, incluso con motivaciones pseudo-morales, lo cual es imposible entre los animales. Por eso, la moralización en las personas tiene que empezar casi siempre desde el principio, lo cual es menos necesario en el campo del progreso técnico o científico. El hombre, por mucho que progrese en la cultura, nunca tiene la garantía de que se está situando en un nivel adecuado de justicia y de moralidad. Siempre puede recaer en los peores crímenes.

En estas reflexiones he tomado las nociones de *justicia* y de *injusticia* en un sentido amplio, dado que en la percepción humana corriente, la falta moral se ve en primer lugar y con gran claridad en el terreno de la injusticia. Naturalmente, la moralidad es más amplia que la justicia. Hay también “deberes morales” en ámbitos como la relación personal con las cosas y con nosotros mismos. E incluso con respecto a los demás, hay “deberes” que están más allá de la justicia tomada en sentido estricto.

II. Inteligibilidad de las conductas animales aparentemente “inmorales”

Tendemos a ver a los animales algo antropomórficamente, sobre todo a los animales superiores, aunque este fenómeno está sujeto a variaciones culturales. En este sentido, quizá nos resulta difícil entender teológicamente por qué los animales tienen que sufrir, según un designio del Creador, o bien cómo puede entenderse un sistema biológico “tan duro”, en el que los animales tienen que edificar su vida a base de una lucha continua, en la que se incluye la necesidad de alimentarse a costa de la vida de otros animales, a los que hay que matar y comerlos. ¿No podría Dios haber hecho un universo “más dulce”?

El materialismo, en el extremo opuesto, responde a esta pregunta eliminando la pretensión de una visión teológica de un Creador sabio, omnipotente y bueno, que luego habrá que “defender” con argumentos de “teodicea” (“justificar el modo de actuar de Dios”). El materialismo acepta, en cambio, como algo inevitable la dureza de las leyes biológicas y evolutivas. Las agresiones y el dolor tendrían un papel necesario y creativo, un poco como Hegel intentaba ver en la contradicción y el sufrimiento un elemento positivo para el progreso orientado a la suprema realización del Espíritu absoluto. En este sentido, las luchas entre los hombres, las tensiones y las muertes provocadas típicamente por las conductas humanas se podrían encuadrar en una especie de lógica biológico-evolutiva y, así, serían realidades humanas inevitables, aunque sean convenientemente dulcificadas con la humanización de las costumbres y la cultura.

Otros autores, más recientes, adoptando una actitud fuertemente antropomórfica, echan la culpa a la especie humana, que sería excesivamente violenta, es más, destructora de la naturaleza. Estos autores a veces suponen la existencia de “derechos” en los animales de otras especies, haciendo hincapié en la primacía del equilibrio ecológico y en la supervivencia de las especies. El hombre, en consecuencia, habría sido el promotor de un empobrecimiento de la vida terrestre, a causa de su excesivo expansionismo debido a una desorbitada racionalidad tecnológica.

Estas posiciones, y otras semejantes, como vemos, intentan dar una respuesta al problema de la inteligibilidad de la naturaleza y al papel de la especie humana en la tierra, en el contexto del frágil mundo de la vida (biosfera). Estamos aquí, sin duda, en el núcleo de un verdadero problema de filosofía de la naturaleza, aunque normalmente no lo toquen los libros de esta disciplina filosófica (al menos de modo sistemático).

Las muertes y daños que se provocan mutuamente los animales con su agresividad innata, la cual se actúa en función de sus fines instintivos (lucha por el alimento, el territorio, la defensa, la reproducción), constituyen un hecho biológico “alto”, absolutamente normal como “lógica de la vida”, desprovisto de todo significado moral. La *dura lex* de la vida es inherente a las condiciones típicas de la realidad material: contingencia, *generatio et corruptio* (según la terminología clásica), y por tanto enfermedad, agresión y muerte. Pensar en un posible “mundo mejor”, en el que se daría una forma de vida animal sin muertes ni enfermedades, sin el segundo principio de la termodinámica, en el que los animales serían siempre “dulces y benévolos”, sin correr peligros ni riesgos, probablemente es una tontería filosófica. No es ni siquiera útil pararse

a pensar si estas condiciones de la vida, en el contexto de un mundo corruptible, son necesarias, es decir, si podrían darse sistemas biológicos “mejores” (con la consiguiente pregunta, quizá “poco sapiencial”, sobre por qué Dios no ha hecho un mundo mejor).

Quizá la “belleza desconcertante” de la vida corruptible estriba en ese entramado “creativo” entre bien y mal físico, entre amor sensible, dulzura y afecto, y a la vez guerra, lucha, agresión, dolor y muerte. En conjunto, todo “funciona bien”, en el beneficio de la totalidad y no demasiado a favor de los individuos. Pero ni siquiera el bien de la totalidad está garantizado, porque incluso el sistema global de la vida, tan improbable cuanto maravilloso, está potencialmente amenazado por catástrofes naturales, climáticas y cosmológicas, que podrían llegar en el momento menos esperado. Aquí estamos tocando el misterio de la naturaleza, si bien con ayuda de la ciencia y la reflexión filosófica podemos comprender algunas cosas.

El antropomorfismo es siempre una tentación al acecho. Decimos que los animales son “cruels”, por ejemplo, porque pueden causar sufrimiento con indiferencia, “despiadadamente”, “con ferocidad”. Pero la categoría de la crueldad tiene connotaciones antropomórficas. Los animales son feroces por utilidad o por inclinación instintiva. La verdadera crueldad, humana, está en hacer sufrir sin misericordia, en cuanto este acto es injusto (no mira a la persona, la maltrata, como si fuera una *no-persona*), o cuando en el sadismo se hace sufrir incluso sin buscar alguna utilidad, por pura malicia, o por placer morboso, como ocurre en el verdadero sadismo.

En definitiva, la inteligibilidad de la “dureza” de la vida corruptible se encuadra en un horizonte donde los valores positivos de la vida física orgánica, también intencionales, como la fuerza, la vitalidad, la juventud, el placer, están acompañados por elementos negativos, como la debilidad, el cansancio, la enfermedad, el sufrimiento, la muerte.

La biología evolutiva a veces descubre aspectos concretos de esta inteligibilidad en los “necesarios mecanismos evolutivos” destinados a favorecer los resultados selectivos, adaptativos y de supervivencia. Estos mecanismos favorecen, dentro de ciertos límites, la prevalencia de lo más adaptado, a la vez que penaliza lo más débil, lo inadaptado, lo enfermo o equivocado, aunque estas categorías “de valor”, en cierto sentido “teleológicas”, son siempre relativas a un contexto. Un “éxito” es tal respecto a ciertas operaciones y en algunos contextos.

La muerte, en este sentido, aunque sea un mal para el individuo, es un bien para la especie y las poblaciones. La reproducción por vía sexual supone un intercambio de información genética favorable a la mayor potencialidad de variaciones genéticas adaptativas de la prole. El

cuerpo individual envejece y acaba por desaparecer con la muerte, pero al mismo tiempo deviene instrumental para la transmisión de una vida renovada a nuevos individuos de la especie. Mucho de la contingencia de la vida orgánica se comprende a la luz de la primacía de la especie con respecto al valor de los individuos que pasan.

En muchos otros ejemplos de carácter biológico y evolutivo podemos encontrar alguna “inteligibilidad” en la existencia del dolor o de los daños, en tanto estos suponen una especie de tributo inevitable que se paga para poder conquistar algunas ventajas. Así suele explicarse, por ejemplo, el parto especialmente doloroso en la mujer, como “precio evolutivo” que se paga para que fuera posible la posición erguida y la locomoción bípeda, fundamental para liberar las manos (que así resultan útiles para la técnica), lo que supone una pelvis estrecha, junto al mayor volumen cerebral del niño, dos circunstancias que implican una mayor dificultad para que el feto salga del vientre materno.

Según Tomás de Aquino y la tradición cristiana, Dios gobierna al mundo con su providencia, haciendo que de algunos males resulten muchos bienes. Así él explica por qué el Creador permite el mal, también físico, presente en el mundo¹. Las “utilidades” de los males, de cara a tantos beneficios resultantes, es un fenómeno real en un mundo contingente, algo que puede explicarse en parte, en términos naturales y también teológicos. Ciertamente el bien no suele ser, en estos casos, de un individuo singular, sino más bien de la totalidad, aunque no siempre es así. Estamos ante el misterio del mal (mal físico y mal moral). Sea como sea, es indudable que la muerte de los individuos es un hecho duro, pero positivo para la evolución de la vida, así como el sufrimiento y el dolor tienen la función de “señalar” el mal, impulsando así a la defensa y a la mejora.

Más misterioso es el mal físico en apariencia “inútil”, como son los dolores ante los cuales no se puede hacer nada y que no sirven para nada, siendo muchos de ellos sencillamente el testimonio de la contingencia de la vida sensible y un signo de que ella se encamina a la muerte. Estos dolores y otros males físicos nos sorprenden todavía más cuando son causados o poco aliviados por los presuntos comportamientos “inmorales” de los animales. Esto es sólo un anuncio del sesgo humano del dolor y del sufrimiento cuando en el horizonte de la vida entra la dimensión moral. Éste es el motivo, digamos entre paréntesis, por el que podemos quitar la vida

¹ Cfr. Santo Tomás, *C. G.*, II, c. 71.

al animal que sufre inútilmente, mientras la conciencia moral nos dice que obrar de este modo con el hombre sería comportarse ante él como si fuera un animal.

III. Causas de la fragilidad moral del hombre. El pecado original

Es de experiencia la fragilidad moral del hombre, relacionada con cierta falta congénita de armonía en su emotividad (pasiones) y conocimientos (ignorancia, prejuicios), un defecto, en definitiva, “de sabiduría”. En cierta manera, parecería que, como seres de la naturaleza, “no estamos del todo conseguidos”, estamos algo “mal hechos”, con la consiguiente tentación de buscar la causa de este defecto en nuestra naturaleza animal o en deficiencias en los mecanismos evolutivos, que “no siempre garantizan la óptima cualidad de sus productos”. La fe cristiana, en cambio, nos habla en este sentido de la *concupiscencia*, estructura tendencial humana no armoniosa, ligeramente desviada, señalando su causa teológica última en el pecado de origen de la humanidad (la muerte y la concupiscencia, según la doctrina católica, son consecuencias del pecado original que afectan a toda la estirpe humana).

Hoy conocemos mejor la base parcial neuropsicológica y evolutiva de esta falta de armonía. Las inclinaciones animales están radicadas en regiones y circuitos cerebrales precisos (especialmente en las áreas paleo-encefálicas relacionadas con la emotividad, teniendo en cuenta también sus conexiones con las regiones vinculadas al control de la emotividad, la planificación de la conducta, la reflexión y las decisiones). Así resulta una visión jerárquica de carácter psiconeural, en virtud de la cual algunas áreas cerebrales (corticales), a las que corresponden las operaciones “altas” humanas (racionales, cognitivas), tienen la función de dominar y controlar áreas más “bajas” subcorticales (afectividad).

La aparición de la moralidad no es, sin embargo, el resultado de un perfeccionamiento evolutivo del cerebro humano. En la concepción antropológica espiritualista, la inteligencia universal y abstracta y la libertad voluntaria y electiva, constitutivas de la persona, inciden sobre el cerebro, pero no son simplemente capacidades psiconeurales. Aún así, el hombre tiene dentro de sí una dimensión “animal” en los estratos de su personalidad (heredada, en la óptica de la evolución). Esa dimensión, de alguna manera “instintiva” y tradicionalmente vista como “rebelde” a los dictados de la razón, tiene que integrarse con la personalidad “alta” (valores antropológicos, moralidad, religiosidad). La parte tendencial “animal” es para nosotros, entonces, fuente de tensiones y problemas morales.

La concupiscencia “no controlada” es causa de innumerables actos de injusticia y mal moral: ferocidad, agresividad, cólera, avidez de bienes sensibles, deseos perversos, apegamientos y verdaderas “dependencias”. De alguna manera, estamos inclinados al mal en cuanto hay en nosotros un desorden afectivo “animal” radicado en el cerebro. Muchos animales tienden a matar fácilmente. Pues bien, el mismo fenómeno se produciría en tantos criminales, tanto que se podría sospechar que, en ciertos casos, la causa de esta conducta perversa sería un defecto de control cerebral.

Este hecho lleva hoy fácilmente a algunos neurocientíficos a explicarse la existencia del mal moral en el hombre casi como *un fenómeno biológico ligado a nuestras circunstancias evolutivas*. Por tanto, los esfuerzos educativos y culturales de la moral y la religión para conseguir que el hombre sea más equilibrado y “bueno” tienden a verse unilateralmente en función de presuntas ventajas evolutivas (de supervivencia). Esta visión es excesivamente reductiva. El mal moral, por parte, no siempre está vinculado a la pasionalidad sensitiva humana descontrolada (como sucede, sin duda, en vicios como la gula o la lujuria, o en conductas agresivas que llevan al crimen) Las injusticias e inmoralidades del hombre no nacen exclusivamente del “triángulo” de la ira, la gula y la lujuria. Otros, mucho más graves, son los males derivados del odio, la soberbia, la autosuficiencia, la malignidad, el afán de poder, la idolatría, vicios “poco animales” (podemos encontrar animales “golosos” y “furiosos”, pero no “soberbios” ni “malignos”, salvo en modo figurado y muy impropio).

La base biológica y evolutiva (parcial) de las conductas inmorales del hombre, a menudo reductivamente interpretadas como una falta de dominio del “cerebro racional” sobre el “cerebro emocional”, ha llevado a algunos autores a la propuesta de una reinterpretación del dogma cristiano del pecado original a la luz de la evolución, con lo que se ha abierto un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre la ciencia y la fe².

La propuesta de estos autores (protestantes) consiste en el rechazo de la tesis católica tradicional de que la muerte y la concupiscencia son una consecuencia del pecado original de Adán y Eva. Se desecha como mitológica la idea de la creación de un estado perfecto de la

² Cfr. Daryl P. Domning y Monika K. Hellwig, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Ashgate, Burlington 2006; G. L. Murphy, *Roads to Paradise and Perdition: Christ, Evolution, and Original Sin*, en *Perspectives on Science and Christian Faith*, 58 (2006), pp. 109-118.

humanidad (el paraíso terrestre), en el que el hombre habría estado dotado de los privilegios de la inmunidad ante la muerte y la concupiscencia. El origen de la muerte y de la falta de armonía moral del hombre habría que buscarlo, como nos enseña la ciencia, en el pasado evolutivo del hombre. El “pecado original” sería más bien la situación general de pecaminosidad del género humano, una situación natural cuando los homínidos habrían llegado al plano de la moralidad. La raíz de esta pecaminosidad estaría en la herencia evolutiva animal. El hombre, apenas comparece en la tierra, sería un ser extremadamente débil desde el punto de vista moral. Dio se propondría educarlo, para así llevarlo a la perfección. Así podría interpretarse el proyecto salvífico de Dios sobre el hombre.

Leemos en el artículo de G. L. Murphy: “Nuestros antepasados prehumanos no podían ser llamados ‘inmorales’, ni mucho menos ‘pecadores’, porque mataban, engañaban, eran promiscuos sexualmente, y hacían tantas otras cosas que serían pecaminosas para sus descendientes humanos. Pero cuando los primeros humanos, como los hemos definido, llegaron a la existencia, debían tener una fuerte propensión a este tipo de comportamientos. Cuando ellos comenzaron a ser conscientes de que tales acciones eran contrarias a la voluntad de Dios, esas criaturas se transformaron en agentes morales, por lo que esos actos eran pecaminosos. Pero a causa de sus tendencias heredadas, les habría resultado difícil evitar tales actos (...) La selección natural presenta un serio desafío a la idea de que los primeros seres humanos hubieran vivido por un periodo de tiempo en un estado de integridad sin pecado. No es difícil pensar que las criaturas evolucionadas a través de la selección natural pudieran pecar. Es más difícil dar un sentido a la idea de que los primeros seres humanos hubieran sido creados en una condición de rectitud inicial, con la real posibilidad de no pecar (...) Estos primeros seres humanos están al comienzo de un largo camino a lo largo del cual Dios quiere conducirles, a ellos y a sus descendientes, a una plena madurez y completa familiaridad con Dios. En principio, ellos pueden seguir ese camino, pero no será fácil. Ellos han heredado características que permitían a sus antepasadas sobrevivir y transmitir sus genes. Estas características, como hemos visto, les habrán predispuesto hacia una conducta egoísta, lejana de ese tipo de comunidad -con Dios, con los demás, con la creación- que Dios quería para ellos”³.

³ G. L. Murphy, *Roads to Science...*, pp. 114-115.

Lo que más bien le resulta difícil de concebir a este autor es, sencillamente, que existiera un *plano sobrenatural*, por encima de lo que conocemos por la ciencia. Estamos ante una interpretación teológica típica de la antigua teoría protestante liberal, hoy renovada con una nueva dosis de fuerza cientista.

Como dice Daryl Domning en el libro citado: “ninguna explicación sobrenatural del origen del pecado (ni siquiera una narración histórica) es lógicamente necesaria”⁴. Más atrás había escrito: “debería resultar claro con todo esto que la raíz común de los actos egoístas de nuestra especie y de otras no puede ser ningún ‘pecado de Adán’ (...) Los comportamientos de los primates semejantes a nuestros pecados humanos no son más que ejemplos especiales (aunque dramáticos) del *egoísmo* que, en su sentido más amplio y evolutivo, es la herencia común de *toda* vida (animales, vegetales, también los microbios más bajos), ¡y suponemos que Adán no pueda ser interpretado significativamente como la primera bacteria! Más bien hemos de concluir que los primeros seres humanos comparecieron simplemente demasiado tarde como para haber dado origen a esos comportamientos claramente desagradables que sólo en nuestra especie, a través de nuestras elecciones, alcanzan el rango de pecados”⁵.

El pecado, en esta versión biologista, pierda su entraña teológica. El pecado original no podía ser, entonces, como lo es en la visión tradicional, un acto de desobediencia claramente consciente ante la voluntad de Dios Creador. Por el contrario, los primeros pecados de los primeros seres humanos debían ser mucho menos conscientes, casi como las faltas morales de los niños, faltas debidas a la irracionalidad no todavía educada de una naturaleza inquieta. Se rechaza la gravedad de tal desobediencia precisamente porque habría surgido en un estado de elevación moral (el estado de “inocencia original”). El pecado original no llevaría, entonces, a un estado de “naturaleza caída”. La situación de pecado, en una visión pesimista donde, si vamos para atrás, siempre hay oscuridad e imperfección, sería la realidad de una naturaleza “mala”, en cuanto así debía ser, inevitablemente, a causa de las exigencias de la evolución, un hecho inevitable ante el cual *Dios nada podía hacer*, sino sólo adecuarse.

⁴ D. P. Domning, M. K. Hellwig, *Original Selphisness...*, p. 190.

⁵ *Ibid.*, pp. 107-108.

Ante todo, la realidad del pecado original, según la enseñanza de la Iglesia, no implica que Dios tendría que haber creado al principio un universo más perfecto, sin muerte ni corrupciones. Ya Santo Tomás de Aquino rechazaba la idea de que antes del pecado original los animales no habrían sido feroces ni matarían, calificándola como de *omnino irrationalis*⁶, sosteniendo en cambio que “por el pecado del hombre no ha cambiado la naturaleza de los animales”⁷. El mundo ha sido creado por Dios como corruptible, y por tanto la mortalidad biológica es un fenómeno completamente natural, así como lo son las tensiones pasionales y emotivas características de la vida animal. Las causas biológicas de estos fenómenos, hoy mejor conocidas, son causas segundas, del todo coherentes con el propósito global del Creador de constituir un mundo contingente.

Según la fe católica, la situación de inocencia original de nuestros primeros progenitores supuso solamente un *don* por encima de lo que sería propio en la órbita de las causas naturales (un don *praeter naturam*: preternatural), más congruente con las exigencias antropológicas y teológicas de la naturaleza humana llamada a la santidad en la comunión con Dios. En esta línea, el hombre tenía la sabiduría suficiente como para dominar la naturaleza y sus propias pasiones, y era además inmune ante la muerte, de un modo concreto que ignoramos en sus detalles. Esto no implica necesariamente una infravaloración de la condición fisiológica natural del mundo de la vida, tal como hoy lo conocemos.

Esa situación comportaba un dominio más natural del alma espiritual sobre el cuerpo animal. La situación original era potencial y no podía haber tenido manifestaciones históricas. El pecado original se produce de inmediato y así Dios *reconduce* al hombre a la “normalidad” de su naturaleza espiritual incardinada en un cuerpo mortal sujeto a las imperfecciones psicológicas propias de los animales. Esas imperfecciones, naturalmente, crean un estado menos congruente de cara a las exigencias de la vida espiritual: deseo de inmortalidad, horror y estupor ante la muerte, situación dramática frente al mal moral que se expande y opera no sólo en el mundo, sino en el interior de nosotros mismos. La naturaleza humana no fue destruida, pero perdió un don gratuito, porque en el nivel de la gracia y la santidad ya no jugamos con exigencias

⁶ Santo Tomás, *S. Th.* I, q. 96, a. 1, ad 9.

⁷ *Ibid.*

naturales, sino con una “lógica del don”. Al no haberse donado en el amor, el hombre en su estado original perdió el don que hacía mejor a su naturaleza.

Por consiguiente, *ver en la situación originaria del hombre en el estado de inocencia una incompatibilidad con la ciencia es consecuencia de un reductivismo cientista*. El cientificismo es una visión *cerrada* de la ciencia, en la que se pretende no sólo que el conocimiento científico sea verdadero, sino que sea *el único conocimiento*, que excluye realidades más altas. La situación de inocencia de Adán y Eva es una realidad metahistórica, pues es imposible someterla a comprobación histórica. Si se la interpreta como mitológica e incompatible con la ciencia, lo mismo habría que decir de la fe cristiana en la resurrección, la cual sin duda “contradice” las leyes biológicas. La interpretación “liberal” propuesta por los autores considerados, de hecho, comporta no un simple “ajuste” bíblico, sino un vaciamiento del tenor teológico del pecado original, y por consiguiente de la obra de la Redención, que ahora se ve más bien como una simple obra educativa de un Dios bueno y no demasiado poderoso. Los autores serían coherentes hasta el final si interpretaran el dogma de la resurrección como una forma simbólica de un futuro más humano de la humanidad.

Ver en el conocimiento científico de las causas de la muerte y de los desórdenes pasionales una incompatibilidad con la tesis teológica de que la muerte humana entró en el mundo a causa del pecado es un sofisma. La inmunidad primitiva respecto a la muerte y a esos desórdenes tenía una causa donante más alta. *Las causas científicas de la muerte y de las faltas de armonía en los apetitos humanos son causas segundas precisas*, que pertenecen de lleno al ámbito de competencia de la ciencia. Desde siempre los cristianos han sabido que la muerte biológica era debida a causas fisiológicas concretas, y no por esto veían difícil el reconocimiento de que la muerte había entrado en el mundo a causa del pecado⁸.

El punto que acabamos de discutir nos demuestra hasta qué punto *la biología evolutiva es insuficiente para darnos a conocer la verdad completa y significativa acerca del origen del hombre*. La compatibilidad entre la fe y la ciencia no se agota en el hecho, hoy pacífico, de que la dimensión biológica humana, aunque en último término ha sido creada por Dios, pueda provenir de la evolución de los primates. El Magisterio de la Iglesia (Pío XII, Juan Pablo II) sostiene, además, la creación divina directa del alma espiritual. Por tanto, la persona humana es

⁸ Cfr. *Rom 5, 12*.

creada por Dios de un modo directo y no es fruto de la evolución, así como no procede directamente ni siquiera del evento biológico de la concepción. Y no todo termina aquí. La intervención creadora especial de Dios sobre el hombre, en un momento histórico “crucial” de la evolución, implica una continuidad, pero también una fuerte discontinuidad con la naturaleza, precisamente porque *el hombre no fue creado sólo como hombre (por tanto, como persona), sino también como hijo de Dios, dotado de una condición antropológica y de gracia que se sitúa en un orden superior a la pura humanidad*. El pecado original es enormemente grave precisamente porque supuso la ruptura de esta situación. La inevitabilidad de la muerte y de los desórdenes tendenciales humanos, raíz de enormes sufrimientos en la especie humana, no es asignable a un Dios Creador impotente, sino que se debe a un cambio de un plan primitivo, provocado por el pecado humano (y naturalmente previsto por Dios Providente).

En las discusiones sobre la armonía de la ciencia y la fe, con relación a los temas de la evolución, con frecuencia se ha subrayado la plena compatibilidad entre la creación y la evolución. Con respecto a la narración del *Génesis* acerca de la creación del hombre, el debate, aún no concluido, tradicionalmente fue llevado a la cuestión del poligenismo y monogenismo. En cambio, como hemos visto, la temática del pecado original, mucho más importante, fue afrontada de modo más directo sólo recientemente. Faltan trabajos importantes de la segunda mitad del siglo XX que supongan una reflexión sobre este punto, en las habituales consideraciones de ciencia/fe con relación a la biología evolutiva.

La cuestión del pecado original empuja hacia una consideración más seria del contenido teológico profundo de la primera creación del hombre. La biología, con relación a este punto, es tan incompetente como lo es para hablar de Cristo y de la resurrección. Por consiguiente, los incompatibilismos y los concordismos con relación a esta temática resultan fuertemente inadecuados.

Passioni animali ed etica umana

Juan José Sanguinetti

Il comportamento tendenziale ed emotivo degli animali nel loro ambiente “sociale” può apparire simile alla prassi umana etica e sociale, specialmente quando entrano in gioco atteggiamenti intenzionali, risposte emotive e conflitti nella ricerca di beni inerenti allo stile di vita di una specie. Nella vita degli animali ci sono fenomeni quali la collaborazione, la sottomissione, la ribellione, e atti come le uccisioni, i “furti”, gli “inganni”, nonché certe “regole sociali” nel comportamento del gruppo, con “trasgressioni” e “punizioni”. Come in altri campi (percettivi, linguistici, ecc.), corriamo il rischio antropomorfistico di confondere certi fenomeni complessi della condotta intersoggettiva degli animali con la prassi etica dell’uomo. Questi fenomeni costituiscono almeno una certa “base biologica alta” dell’etica umana. Gli esseri umani siamo soggetti a molti di questi impulsi animali. Nella visione classica, la nostra ragione dovrebbe ordinare questi impulsi, come facciamo con l’educazione, la moralità, le leggi, affinché possiamo vivere una vita degna della persona umana e non una vita “selvaggia” propria degli animali irrazionali.

In ambienti scientifici dominati dal materialismo oggi si tende a dileguare la differenza tra la vita etica umana e la vita sociale emotiva degli animali. Fenomeni come i soprusi, l’oppressione, la schiavitù, le lotte, l’adulterio, l’omosessualità, sarebbero presenti tra gli animali, senza tali nomi. Si pensi, ad esempio, ai diversi modi in cui la sessualità è esercitata dagli animali: promiscuità, incontri casuali, predominio del più forte, abbandono o uccisione del *partner*, ecc. Facilmente si prospetta l’idea secondo cui le forme “etiche” inventate dalla società umana per regolare questi comportamenti in un certo modo non sarebbero altro che “regole” sociali indirizzate a ottimizzare i rapporti individuali, magari allo scopo di preservare la sopravvivenza della specie, tipica finalità ultima della vita nel quadro evolutivo neodarwiniano. L’etica viene così ridotta a normatività sociale, poi “teorizzata” dagli eticisti. Nella ricerca della base animale tendenziale dell’etica sociale oggi alcuni insistono sull’esistenza di comportamenti “positivi” e quasi “pre-etiche” in certi gruppi animali, come la cura della prole, il *grooming*, i “servizi sacrificati per il bene comune” delle api o delle formiche operaie, o in

generale “l'altruismo” di alcuni animali, pur riconoscendo insieme l'esistenza, al contrario, di comportamenti “egoistici”, duri ed aggressivi, sottoposti alla “legge del più forte”. La prospettiva di queste indagini è, in generale, biologica o, per essere più esatti, sociobiologica (come vediamo nel caso di Wilson).

Dinanzi a questi problemi, poniamoci alcune domande:

1. Quale sarebbe l'elemento specificamente *etico* del comportamento umano?
2. Quale sarebbe l'intelligibilità dei comportamenti animali apparentemente “immorali”, che urtano contro la nostra sensibilità etica?
3. Per quale motivo la nostra etica andrebbe costruita su una piattaforma animale spesso ambigua o poco equilibrata? Quali sono i rapporti tra questi livelli e il dogma cristiano del peccato originale?

I. Elemento etico specifico del comportamento umano

Un po' schematicamente, tale elemento si potrebbe scorgere in quattro aspetti correlati in modo vicendevole: la *libertà*, la *persona*, la *giustizia*, la *ragione*.

Invece è fuorviante situare l'orizzonte della moralità sul solo piano delle *regole sociali*, come si fa spesso. Pure gli animali sviluppano certe forme di “socialità regolata”. È vero che tali regole non si pongono mai su un piano veramente giuridico, il che presuppone la capacità di astrazione. Tuttavia, situare la specificità etica al livello del Diritto o del linguaggio è troppo estrinseco, perché così non si è ancora arrivati al cuore dell'etica.

Kant vedrebbe l'emergere della moralità nei concetti di dovere e di persona. Questo punto è corretto, anche se oggi sarebbe criticato come “poco biologico” o come dualistico. Nella visione aristotelica e tomista, ciò che Kant rivendica viene visto non in contrasto con la natura sensibile umana, ma in armonia con una visione antropologica ricca, dove la “vita” organica e intenzionale, propria degli animali, è elevata a una dimensione più alta (vita buona, vita felice, pienezza di vita intersoggettiva).

a. *Libertà*. L'animale uccide per istinto, mosso da emozioni o dalla percezione di una concreta utilità nella linea dell'affermazione della sua vita istintiva. Uccide per collera, fame, abiti istintivi, difesa, caccia, dominio territoriale. L'uomo, anche se può avere queste

motivazioni, agisce normalmente con una piena padronanza del suo agire e così può riflettere sulle “ragioni” del suo operare, anche in modo universale.

b. *Persona*. Nessun animale trova negli individui con cui interagisce un “soggetto degno e assoluto”, una sorta di “bene per se stesso”, anche perché nemmeno esso -l’individuo animale agente- è autocosciente, vale a dire, non prende se stesso come un soggetto assoluto.

Per questo motivo, la vita degli animali appare piuttosto subordinata al bene della specie e non al primato dell’individuo. La vita dell’animale che soffre, si difende da minacce, attacca, in fin dei conti è un mezzo e non un fine assoluto. In buona misura la vita degli animali è costruita in base a continue uccisioni di altri animali. Non vedremo mai nell’animale un minimo senso di apprezzamento dell’altro come un bene di per sé, anzi questo pensiero ci appare ridicolo. Gli animali non riconoscono la persona e non sono persone. La morte di altri, cari per i rapporti di amicizia sensibile, possono rattristarli per un po’ di tempo. Invece il rapporto dell’uomo con i suoi simili, se non è degradato e disumano, nasce dal riconoscimento dell’altro come essere degno di rispetto di per sé, il che coincide con la nozione di persona. Nelle concezioni biologistiche dell’uomo oggi la nozione di persona appare sempre più problematica e vaga (una “costruzione sociale”).

c. *Giustizia e ingiustizia*. L’animale che uccide, aggredisce, “ruba”, sta sempre difendendosi, attaccando, cercando qualcosa, ma non ha mai il minimo senso di fare una cosa “ingiusta”. E che vuol dire “fare una cosa ingiusta”? Nell’uomo, un atto viene percepito come ingiusto quando è compiuto liberamente, coscientemente, come scelta che provoca un danno alla persona. Posso sentire un’inclinazione passionale ad uccidere o a derubare qualcuno, per emozione e per utilità, eppure percepisco l’esistenza nell’altro di un bene proprio che debbo rispettare, con un rispetto che dipende dalla mia libertà o da una mia scelta. Se mi decido a provocare comunque tale danno, lo vedo come una *ingiustizia* (forse più chiaramente se ciò succede a me, quando cioè la vittima del danno che qualcuno provoca liberamente sono io). Questa percezione di “non dover fare qualcosa”, intima ed interiore, forse legata ad una emozione, ma non ridotta ad affetto emotivo, è proprio la percezione della moralità dei nostri atti. Non è la consapevolezza di “non dover fare qualcosa” perché altrimenti sarei punito, cosa che può essere presente negli animali. La coscienza morale è una percezione intellettuale che può includere un sentimento morale.

d. *Ragione*. Gli animali possono “sentire” istintivamente di “non dover fare qualcosa” perché è proibito (ad esempio, dal proprio padrone), in quanto poi ciò comporterà una punizione o una situazione sgradevole. Invece l’uomo non solo sente, ma percepisce, con la capacità di deliberazione, che non deve fare certe cose perché hanno di per sé la bruttezza dell’azione ingiusta nei confronti di un’altra persona, sentendo la responsabilità nei suoi confronti. Questa percezione si può attribuire alla ragione, anzi alla cosiddetta *ragione pratica etica* (per definizione). Io non mi limito a percepire che questo mio atto provocherà un danno nell’altro, anche se mi sarà utile, ma colgo che “non devo farlo” in maniera assoluta, nei confronti dell’altro visto come assoluto (persona). Non basta percepire che un mio atto provocherà nell’altro sofferenza o altri danni (contrari al bene piacevole o al bene utile). Anzi in alcuni casi causare in altri qualche sofferenza o altro danno utile potrebbe essere un “obbligo di giustizia”, se è orientato al bene della persona (ad esempio, un intervento chirurgico). La percezione formale dell’ingiustizia non coincide con vedere la semplice privazione nell’altro di un bene piacevole o di un bene utile. Altrimenti, l’atto “ingiusto” sarebbe semplicemente l’atto poco conveniente per motivi piacevoli o utilitaristici, e di conseguenza la giustizia sarebbe riducibile ad una convenienza tecnica (di salute, o economica), convenienza che si può esercitare nei confronti di animali. L’ingiustizia invece è un rapporto negativo nei confronti dei diritti della persona, cioè del suo bene come persona. È questa la base per cui possiamo uccidere un animale per mangiarlo, mentre invece non possiamo uccidere un uomo per mangiarlo.

I sistemi etici *emotivisti* oppure *utilitaristici* giustificano l’apprezzamento della moralità degli atti umani rispettivamente in base al sentimento morale o ad un calcolo sull’utilità di un comportamento nei confronti di certi beni che di per sé non sono morali, come il benessere sociale o individuale (salute, stato economico, libertà). Da quanto abbiamo visto sopra, questi sistemi etici non sempre sono in grado di giustificare bene la distinzione qui discussa tra la moralità umana e l’apparenza di moralità dei comportamenti animali intenzionali (tale distinzione potrebbe apparire soltanto sul piano del calcolo delle utilità sociali, più tipico della razionalità umana, ma ciò è insufficiente).

La percezione razionale dell’ingiustizia può essere oscura e difficile in casi complessi o in tanti dettagli, ma al contempo è fortissima nella sua radice (non è altro che l’attuazione dell’abito della *sinderesi* nei confronti dei *primi principi morali*). Gli uomini, in base a tale percezione originaria, a poco a poco progrediscono nella sensibilità etica tramite l’educazione, la religione, il Diritto, i valori morali sociali. In tanti ambiti (bambini, selvaggi, ma purtroppo anche tra gente

di alto livello culturale nel campo della scienza, la civiltà e perfino la religione), gli esseri umani talvolta si comportano *selvaggiamente*, “come se fossero animali”, cioè trattano alcune persone come se fossero individui senza diritti, senza personalità, non-persone (così avviene facilmente nelle guerre). In realtà, in questi casi gli uomini sono “molto peggiori” di animali, perché usano la razionalità in funzione della criminalità finalizzata, anche con motivazioni pseudo-morali, cosa impossibile tra gli animali. Perciò, la moralizzazione tra le persone deve ricominciare quasi sempre daccapo, cosa che invece è meno necessaria nel campo del progresso tecnico o scientifico. L’uomo, pur progredendo nella cultura, non ha mai la garanzia di situarsi in un adeguato livello di giustizia e di moralità. Egli può sempre ricadere nei peggiori crimini.

In queste riflessioni abbiamo preso la nozione di *giustizia* e di *ingiustizia* in un senso largo, dal momento che nella percezione umana abituale, la mancanza morale si vede in primo luogo e con grande chiarezza nell’ingiustizia. Naturalmente la moralità è più ampia del campo della giustizia. Ci sono “doveri morali” anche in ambiti come il rapporto personale con le cose e con se stessi. Pure nei confronti degli altri ci sono “doveri” che oltrepassano la giustizia in senso stretto.

II. Intelligibilità dei comportamenti animali in apparenza “immorali”

Abbiamo la tendenza a vedere gli animali un po’ antropomorficamente, soprattutto gli animali superiori, sebbene questo fatto possieda alcune connotazioni culturali. In questo senso, ci può risultare difficile da capire teologicamente perché gli animali dovrebbero soffrire, secondo un disegno del Creatore, oppure come sia comprensibile un sistema biologico così “duro” in cui gli animali devono costruire la loro vita sulla base di una lotta continua, includendo la necessità di alimentarsi cibandosi di altri animali che bisogna cacciare e uccidere. Dio non potrebbe aver creato un universo “più dolce”?

Il materialismo, nell’estremo opposto, risponde a questa domanda eliminando la pretesa di una visione teologica di un Creatore saggio, onnipotente e buono, che poi bisognerà “difendere” con argomenti di “teodicea” (“giustificazione dell’operato di Dio”). Il materialismo accetta invece come inevitabile la durezza delle leggi biologiche ed evolutive. Le aggressioni e il dolore avrebbero un ruolo necessario e creativo, un po’ come Hegel cercava di vedere nella contraddizione e nella sofferenza un elemento positivo del progresso verso la realizzazione dello Spirito. In questo senso, le lotte tra gli uomini, le tensioni e le uccisioni tipiche del comportamento umano si potrebbero inquadrare nella logica biologico-evolutiva e quindi

sarebbero delle realtà umane inevitabili, magari da addolcire con l'umanizzazione dei costumi e della cultura.

Altri autori, più recenti, in una mossa fortemente antropomorfa, colpevolizzano la specie umana, in quanto sarebbe eccessivamente violenta, anzi distruttrice della natura. Essi talvolta inventano “diritti” degli animali di altre specie, ponendo così l'accento sul primato dell'equilibrio ecologico e della sopravvivenza delle specie. L'uomo invece sarebbe promotore dell'impovertimento della vita terrestre a causa dell'espansione fuori norma della sua razionalità tecnologica.

Queste ed altre posizioni filosofiche cercano, come vediamo, di dare una risposta al quesito sull'intelligibilità della natura e del ruolo della specie umana nella terra, nel contesto del fragile mondo della vita (biosfera). Siamo all'interno di un autentico problema di filosofia della natura, anche se di solito esso non è toccato dai testi di filosofia della natura, perlomeno in maniera sistematica.

Le uccisioni e i danni che si procurano gli animali con la loro aggressività, sviluppatasi in funzione dei loro fini istintivi (lotta per il cibo, il territorio, la difesa, la riproduzione) costituiscono un fatto biologico fondamentale “alto”, assolutamente normale come “logica della vita” e privo di significato morale. La *dura lex* della vita è inerente alle condizioni tipiche della realtà materiale: contingenza, *generatio et corruptio* (in terminologia classica), quindi malattia, aggressione e morte. Pensare a un “mondo migliore” dove ci potrebbe essere il dispiegamento di una vita animale senza morte e senza malattia, senza il II principio della termodinamica, nel quale gli animali sarebbero sempre “dolci e gentili”, senza pericoli né rischi, probabilmente è una sciocchezza filosofica. Non è neanche utile soffermarsi a pensare se queste condizioni della vita nel contesto di un mondo corruttibile sono necessarie, cioè se potrebbero esserci sistemi biologici “migliori” (con la conseguente domanda, forse “poco sapienziale”, di perché Dio non ha fatto un universo migliore).

Forse la “bellezza sconcertante” della vita corruttibile riposa nell'intreccio “creativo” tra bene e male fisico, tra amore sensibile, dolcezza ed affetto, e insieme guerra, lotta, aggressione, dolore e morte. Nell'insieme tutto “funziona bene”, in beneficio della totalità e non troppo degli individui. Neanche il bene della totalità è garantito, perché pure il sistema globale della vita, così improbabile quanto meraviglioso, è potenzialmente minacciato da catastrofi naturali, climatiche o cosmologiche che potrebbero arrivare in qualsiasi momento. Tocchiamo qui il mistero della

natura, anche se alcune cose particolari, con l'aiuto della scienza e della filosofia, le possiamo comprendere.

L'antropomorfismo è sempre una tentazione in agguato. Diciamo che gli animali sono "crudeli", ad esempio, perché possono procurare sofferenza con indifferenza, "spietatamente", "ferocemente". Ma la categoria della "crudeltà" potrebbe avere delle connotazioni antropomorfe. Gli animali sono feroci per utilità o per inclinazione istintiva. Ma la vera crudeltà, umana, sta nel far soffrire senza misericordia, in quanto tale atto è ingiusto (non guarda alla persona, la maltratta, come se fosse una *non-persona*), o quando nel sadismo si fa soffrire addirittura senza cercare alcuna utilità, per "pura malignità", oppure, come succede nel vero sadismo, perché si sente un piacere morboso nel procurare sofferenza agli altri.

In definitiva, l'intelligibilità della "durezza" della vita corruttibile va inquadrata in un orizzonte dove i valori positivi della vita fisica organica, anche intenzionali, quali la forza, la vitalità, la giovinezza, il piacere, sono accompagnati da elementi negativi quali sono la debolezza, la stanchezza, la malattia, la sofferenza, la morte.

La biologia evolutiva talvolta scopre aspetti ancora più concreti di tale intelligibilità nei "necessari meccanismi evolutivi" destinati a favorire i risultati selettivi, adattativi e di sopravvivenza. Questi meccanismi, sia pure entro certi limiti, favoriscono l'imporsi di ciò che è più adatto, mentre punisce ciò che risulta indebolito, inadatto, malato o fallito, pur riconoscendo che queste categorie "valutative" e in un certo senso "teleologiche" sono relative a un contesto. Un "successo" è tale rispetto a certe operazioni e ad alcuni contesti.

La morte, in questo senso, anche se è un male per l'individuo, risulta un bene per la specie e le popolazioni. La riproduzione per via sessuale comporta uno scambio di informazione genetica favorevole alla potenzialità di variazioni genetiche adattative nella prole. Il soma individuale invecchia e finisce per scomparire con la morte, e al contempo diventa strumentale per la trasmissione di una vita rinnovata a nuovi individui della specie. Molto della contingenza della vita organica si comprende alla luce del primato della specie sul valore degli individui che passano.

In molti altri esempi di carattere biologico ed evolutivo possiamo trovare qualche "intelligibilità" nell'esistenza del dolore o dei danni, in quanto essi sarebbero una sorta di "pagamento" inevitabile se si vogliono acquistare nuovi vantaggi. Così ad esempio viene spiegato il parto particolarmente doloroso come fenomeno peculiare della femmina nella specie

umana, quale “prezzo” evolutivo da pagare affinché fosse possibile la posizione eretta e la locomozione bipede, fondamentale per liberare le mani (che così risultano utili per la tecnica), il che tuttavia comporta una pelvi stretta, insieme al maggiore volume cerebrale del bambino umano, due circostanze che impongono una maggiore difficoltà del neonato per uscire dal grembo materno.

Secondo Tommaso d’Aquino, insieme alla tradizione cristiana, Dio governa il mondo con la sua provvidenza, facendo sì che dai mali risultino dei beni. In questo modo egli spiega il motivo per il quale il Creatore permette il male anche fisico nel mondo⁹. Le “utilità” dei mali nei confronti di tanti beni è un fenomeno reale in un mondo contingente, relativamente spiegabile in termini naturali e anche teologici. Certamente di solito il bene non è del singolo, bensì della totalità. Ma neanche è sempre così. Siamo di fronte al mistero del male (male fisico e morale). Comunque è indubbio che la morte degli individui è un fatto duro ma positivo per l’evoluzione della vita, così come la sofferenza e il dolore hanno la funzione di “segnalazione” del male e in questo senso aiutano alla difesa e al miglioramento.

Più misterioso è il male fisico in apparenza “inutile”, come sono i dolori nei confronti dei quali non si può fare niente e che non giovano a niente, alcuni dei quali sono semplicemente la testimonianza della contingenza della vita sensibile e un segno di avviamento verso la morte. Questi dolori e gli altri mali fisici ci sorprendono ancora quando sono procurati o poco alleviati dai presunti comportamenti “immorali” degli animali. Ma ciò è solo un annuncio della valenza umana del dolore e della sofferenza allorquando la dimensione morale entra nell’orizzonte della vita. È questo il motivo, sia detto tra parentesi, per cui possiamo togliere tranquillamente la vita all’animale che soffre inutilmente, mentre la coscienza morale ci dice che agire in questo modo con l’uomo sarebbe comportarci nei suoi confronti come se egli fosse un animale.

III. Le cause della fragilità morale dell’uomo. Il peccato originale

È un fatto di esperienza la fragilità morale dell’uomo in quanto è dovuta ad una congenita mancanza di armonia della sua sfera emotiva (le passioni) e cognitiva (ignoranza, pregiudizi) e, in definitiva, “sapienziale”. In qualche modo sembriamo esseri “non del tutto riusciti”, un po’ “mal fatti”, con la tentazione di assegnare la causa di ciò alla nostra natura animale e ai difetti

⁹ Cfr. San Tommaso, *C. G.*, II, c. 71.

dei meccanismi evolutivi che non sempre “garantiscono” l’ottima qualità dei loro “prodotti”. La fede cristiana, invece, ci parla della *concupiscenza* come struttura tendenziale umana non armoniosa, leggermente deviata, e ne segnala la causa teologica ultima nel peccato originale (la morte e la concupiscenza, nella dottrina cattolica, sono conseguenze del peccato originale che incidono su tutta la razza umana).

Oggi conosciamo meglio la base parziale neuropsicologica ed evolutiva di queste disarmonie. Le inclinazioni animali sono radicate in regioni e circuiti cerebrali precisi (specialmente nelle aree paleo-encefaliche deputate all’emotività e ai loro rapporti con aree collegate con il controllo dell’emotività, la pianificazione della condotta, la riflessione e le decisioni). Ne viene fuori una visione gerarchica di carattere psiconeurale, secondo la quale alcune aree cerebrali (corticali) collegate al comportamento “alto” (razionale, più cognitivo) sono in grado di dominare o controllare le aree più “basse” sottocorticali (emotività).

La comparsa della moralità non è, comunque, il risultato di un perfezionamento evolutivo del cervello. Nella concezione antropologica spiritualista, l’intelligenza universale ed astratta e la libertà di volizione e di scelta, costitutive della persona, incidono sul cervello, ma non sono capacità semplicemente psiconeurali. Tuttavia, l’uomo trova in se stesso una dimensione “animale” negli strati della sua personalità (ereditata, nell’ottica dell’evoluzione). Tale dimensione, in qualche modo “istintiva”, tradizionalmente vista come “ribelle” ai dettati della ragione, va integrata con la personalità “alta” (valori antropologici, moralità, religiosità). La parte tendenziale “animale” è in noi una fonte di tensioni e di problemi morali.

La concupiscenza “non controllata” è causa di innumerevoli atti di ingiustizia e di male morale: ferocità, aggressività, collera, avidità di beni sensibili, desideri perversi, attaccamenti o vere “dipendenze”. In qualche modo siamo inclinati al male in quanto c’è in noi un disordine affettivo “animale” radicato nel cervello. Molti animali tendono a uccidere facilmente. Ebbene, lo stesso fenomeno si vede in tanti criminali, al punto di sospettare che, in alcuni casi, la causa di questa condotta perversa sarebbe un difetto di controllo cerebrale.

Questo fatto porta oggi facilmente ad alcuni neuroscienziati a spiegarsi l’esistenza del male morale nell’uomo quasi come *un fenomeno biologico legato alle nostre circostanze evolutive.* Quindi gli sforzi educativi e culturali (della morale o della religione) per far diventare l’uomo più equilibrato e “buono” vengono visti troppo unilateralmente in funzione di presunti vantaggi evolutivi (di sopravvivenza). Questa visione è eccessivamente riduttiva. Il male morale, d’altra

parte, non è sempre collegato alla passionalità sensitiva umana fuori controllo (come succede, indubbiamente, nei vizi di gola o di lussuria, o in comportamenti aggressivi che portano al crimine). Le ingiustizie e immoralità dell'uomo non nascono esclusivamente dal “triangolo” dell'ira, gola e lussuria. Altri, ben più gravi, sono i mali derivati dall'odio, la superbia, la malignità, l'avidità di potere, l'idolatria, vizi “poco animali” (possiamo trovare animali “golosi” e “furiosi”, ma non “superbi” o “maligni”, tranne che in modo figurato ed improprio).

La base biologica ed evolutiva (parziale) dei comportamenti immorali dell'uomo, spesso riduttivamente interpretata come una mancanza di dominio del “cervello razionale” sul “cervello emotivo”, ha portato certi autori alla proposta di una re-interpretazione del dogma cristiano del peccato originale alla luce dell'evoluzione, aprendosi così un nuovo capitolo nella storia dei rapporti tra scienza e fede¹⁰.

La proposta di questi autori (protestanti) è il rifiuto della tesi cattolica tradizionale secondo cui la morte e la concupiscenza umana sono una conseguenza del peccato originale di Adamo ed Eva. Si respinge come mitologica l'idea della creazione di uno stato perfetto dell'umanità (paradiso terrestre), in cui l'uomo sarebbe dotato di privilegi quali l'immunità nei confronti della morte e della concupiscenza. L'origine della morte e della disarmonia morale dell'uomo sarebbero da vedere, come insegna la scienza, nel passato evolutivo dell'uomo. Il “peccato originale” sarebbe, quindi, la situazione generale di peccaminosità del genere umano emersa quando gli ominidi arrivano al piano della moralità, una peccaminosità la cui radice è la nostra pesante eredità evolutiva animale. L'uomo, non appena compare sulla terra, è un essere estremamente debole dal punto di vista morale. Dio si proporrebbe di educare l'uomo per portarlo alla perfezione. Così si potrebbe interpretare il progetto di salvezza di Dio.

Leggiamo nell'articolo di G. L. Murphy: “I nostri antenati preumani non potevano essere chiamati ‘immorali’, e molto meno ‘peccatori’, perché uccidevano, ingannavano, erano promiscui sessualmente, e facevano altre cose che sarebbero peccaminose per i loro discendenti umani. Però quando i primi umani, come li abbiamo definiti, vennero all'esistenza, dovevano avere forti propensioni a quei generi di comportamenti. Quando essi cominciarono ad essere consapevoli che tali azioni erano contrarie alla volontà di Dio, quelle creature sarebbero diventati

¹⁰ Cfr. Daryl P. Domning e Monika K. Hellwig, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Ashgate, Burlington 2006; G. L. Murphy, *Roads to Paradise and Perdition: Christ, Evolution, and Original Sin*, in *Perspectives on Science and Christian Faith*, 58 (2006), pp. 109-118.

agenti morali, per i quali tali atti erano peccaminosi. Ma a causa delle loro tendenze ereditate, sarebbe stato difficile per essi evitare tali atti (...) La selezione naturale presenta una seria sfida all'idea che i primi esseri umani vivessero per qualsiasi periodo di tempo in uno stato di integrità senza peccato. Non è difficile pensare che le creature evolute tramite la selezione naturale potessero peccare. È più difficile dare un senso all'idea che i primi esseri umani fossero creati in una condizione di rettitudine iniziale, con la reale possibilità di non peccare (...) Questi primi esseri umani sono all'inizio di una strada lungo la quale Dio vuole condurre loro e i loro discendenti ad una piena maturità e completa familiarità con Dio. In principio, essi possono seguire tale strada, ma non sarà facile. Essi hanno ereditato delle caratteristiche che consentivano ai loro antenati di sopravvivere e di trasmettere i loro geni. Quelle caratteristiche, come abbiamo visto, li avranno predisposto verso un comportamento egoistico, lontano da quel tipo di comunità -con Dio, con gli altri, con la creazione- che Dio voleva per loro”¹¹.

Quello che piuttosto riesce difficile da concepire a quest'autore è semplicemente l'esistenza di un *piano soprannaturale*, al di sopra di quanto si conosce tramite la scienza. Siamo davanti ad un'interpretazione teologica tipica della vecchia teoria protestante liberale, oggi rinnovata con una nuova dose di forza scienziata.

Come dice Daryl Domning nel libro citato: “nessuna spiegazione soprannaturale dell'origine del peccato (nemmeno un racconto storico) è logicamente necessaria”¹². Più indietro aveva scritto: “dovrebbe essere chiaro da tutto questo che la radice comune degli atti egoistici della nostra e di altre specie non può essere alcun ‘peccato di Adamo’ (...) I comportamenti dei primati simili ai nostri peccati umani non sono altro che esempi particolari (benché drammatici) dell'*egoismo* che, nel suo senso più ampio ed evolutivo, è l'eredità comune di *ogni* vita (animali, piante, anche i microbi più bassi), e supponiamo che Adamo non possa essere significativamente interpretato come il primo batterio! Piuttosto dobbiamo concludere che i primi esseri umani erano semplicemente comparsi troppo tardi sulla scena per avere dato origine a quei comportamenti chiaramente sgradevoli che solamente nella nostra specie, tramite le nostre scelte morali, acquistano il carattere di peccati”¹³.

¹¹ G. L. Murphy, *Roads to Science...*, pp. 114-115.

¹² D. P. Domning, M. K. Hellwig, *Original Selfishness...*, p. 190.

¹³ *Ibid.*, pp. 107-108.

Il peccato, in questa versione biologistica, perde la sua valenza teologica. Il peccato originale dunque non potrebbe essere, come lo è invece secondo la visione tradizionale, un atto di disobbedienza chiaramente consapevole nei confronti di Dio Creatore. Al contrario, i primi peccati dei primi uomini sarebbero molto meno consapevoli, quasi come le mancanze morali dei bambini, dovute all'irrazionalità ancora non educata della loro irrequieta natura. Viene respinta la gravità di una tale disobbedienza proprio perché sarebbe sorta da uno stato di elevazione morale (lo stato di "innocenza originale"). Il peccato originale non porterebbe dunque ad uno stato di "natura decaduta". La situazione di peccato, in una visione pessimistica dove all'indietro c'è sempre oscurità ed imperfezione, sarebbe la realtà della natura umana "cattiva" in quanto doveva essere così in modo inevitabile a causa dei *constraints* dell'evoluzione, fatto inevitabile nei confronti del quale *Dio non ci poteva far niente*, ma solo adeguarvisi.

Innanzitutto, la realtà del peccato originale, così come viene insegnato dalla Chiesa, non comporta che Dio dovrebbe aver creato all'inizio un universo più perfetto e senza morte né corruzioni. Già Tommaso d'Aquino respingeva l'idea secondo cui prima del peccato originale gli animali non sarebbero feroci né ucciderebbero, qualificandola di *omnino irrationalis*¹⁴, sostenendo invece che "per il peccato dell'uomo la natura degli animali non è mutata"¹⁵. Il mondo è stato creato da Dio come corruttibile e quindi la mortalità biologica è un fenomeno completamente naturale, così come lo sono le tensioni passionali ed emotive caratteristiche della vita animale. Le cause biologiche di questi fenomeni, oggi meglio conosciute, sono cause seconde del tutto coerenti con il proposito globale del Creatore di costituire un mondo contingente.

Secondo la fede cattolica, la situazione d'innocenza originale dei nostri primi progenitori ha comportato soltanto un *dono* al di sopra di quanto sarebbe proprio nell'orbita delle cause naturali (*dono praeter naturam*: preternaturale), più congruente con le esigenze antropologiche e teologiche della natura umana chiamata alla santità nella comunione con Dio. Quindi l'uomo era sufficientemente sapiente da saper dominare la natura e le sue passioni, ed era addirittura immune dalla morte in un modo concreto da noi ignorato. Ciò non comporta necessariamente una svalutazione della condizione fisiologica naturale del mondo della vita così come oggi lo conosciamo.

¹⁴ San Tommaso, *S. Th.* I, q. 96, a. 1, ad 9.

¹⁵ *Ibid.*

Tale situazione comportava un dominio maggiore dell'anima spirituale sul corpo animale. La situazione originale era potenziale e non poteva aver avuto manifestazioni storiche. Il peccato originale avviene subito e Dio *riconduce* l'uomo alla "normalità" della sua natura spirituale incardinata in un corpo mortale soggetto alle imperfezioni psicologiche proprie degli animali. Tali imperfezioni, naturalmente, creano uno stato di forte disagio nei confronti delle esigenze della vita spirituale: desiderio di immortalità, orrore e stupore nei confronti della morte, drammaticità incomprensibile di fronte al male morale dilagante e operante anche all'interno di noi stessi. La natura umana non è stata distrutta, ma ha perso un dono gratuito, perché al livello della grazia e della santità ormai non si gioca con costrizioni naturali, bensì con una "logica del dono". Non donandosi nell'amore, l'uomo nel suo stato originale ha perso il dono che rendeva migliore la sua natura.

Di conseguenza, *vedere nella situazione originaria dell'uomo nello stato di innocenza una incompatibilità con la scienza è conseguenza di un riduzionismo scienziato*. Lo scientismo è una visione *chiusa* della scienza, dove si pretende non solo che la conoscenza scientifica sia vera, bensì che sia *l'unica conoscenza*, escludente di altre realtà. La situazione d'innocenza di Adamo ed Eva è una realtà metastorica, dal momento che è impossibile sottometerla a verifica storica. Se si ritiene mitologica e incompatibile con la scienza, lo stesso si dovrebbe dire della fede cristiana nella risurrezione, la quale ovviamente "contraddice" le leggi biologiche. Infatti, l'interpretazione "liberale" proposta dagli autori considerati comporta non un semplice "aggiustamento" biblico, ma uno svuotamento del senso teologico del peccato originale e di conseguenza dell'opera della redenzione, la quale adesso viene vista come una semplice opera educativa di un Dio buono e non troppo potente. Gli autori sarebbero coerenti sino alla fine se interpretassero il dogma della risurrezione come una forma simbolica di un futuro più umano dell'umanità.

Vedere nella conoscenza scientifica delle cause della morte e dei disordini passionali un'incompatibilità con la tesi teologica secondo cui la morte umana entrò nel mondo a causa del peccato è un sofisma. L'immunità primitiva nei confronti della morte e di quei disordini aveva una causa donante più alta. *Le cause scientifiche della morte e delle disarmonie appetitive umane sono cause seconde precise*, perfettamente appartenenti alla sfera di competenza della scienza. Da sempre i cristiani hanno saputo che la morte biologica era dovuta a cause

fisiologiche particolari e non per questo motivo trovarono difficile accettare il fatto che la morte fosse entrata nel mondo a causa del peccato¹⁶.

Il punto appena discusso ci dimostra fino a che punto *la biologia evolutiva è insufficiente per farci conoscere la verità completa e significativa sull'origine dell'uomo*. La compatibilità tra fede e scienza non si esaurisce nel fatto, oggi pacifico, che la dimensione biologica umana, anche se ultimamente creata da Dio, possa provenire dall'evoluzione dei primati. Il Magistero della Chiesa (Pio XII, Giovanni Paolo II) sostiene inoltre la creazione divina diretta dell'anima spirituale: quindi la persona è creata da Dio in modo diretto e non è frutto dell'evoluzione, così come non procede direttamente nemmeno dall'evento biologico del concepimento. Ma c'è di più. L'intervento creatore speciale di Dio nei riguardi dell'uomo, in un momento storico "cruciale" dell'evoluzione, comporta una continuità ma insieme una forte discontinuità con la natura proprio per il fatto che *l'uomo è creato non solo come uomo (quindi persona), ma anche come figlio di Dio dotato di una condizione antropologica e di grazia di un ordine superiore alla pura e schietta umanità*. Il peccato originale è enormemente grave proprio perché comporta il rovesciamento di questa situazione. L'inevitabilità della morte e delle disarmonie tendenziali umane, radice di enormi sofferenze nella specie umana, non è addebitabile a un Dio Creatore impotente, ma ad un rovesciamento di un piano primitivo diverso, provocato dal peccato umano (e naturalmente previsto da Dio Provvidente).

Nelle discussioni sull'armonia di scienza e fede in collegamento ai temi dell'evoluzione spesso si è sottolineata la piena compatibilità tra creazione ed evoluzione. In rapporto alla narrazione della *Genesi* sulla creazione dell'uomo, il dibattito, non ancora finito, fu tradizionalmente portato alla questione del poligenismo o monogenismo. Invece, come abbiamo visto, la tematica del peccato originale, ben più importante, è stata affrontata in primo piano solo recentemente. Mancano lavori importanti della seconda metà del XX secolo che abbiano riflettuto su questo punto nelle abituali considerazioni scienza/fede riguardo alla biologia evolutiva.

La questione del peccato originale spinge ad una considerazione più seria del contenuto teologico profondo della prima creazione dell'uomo. La biologia nei confronti di questo punto è tanto incompetente quanto lo è per parlare di Cristo e della risurrezione. Di conseguenza, gli

¹⁶ Cfr. *Rom* 5, 12.

incompatibilismi e i concordismi nei confronti di questa tematica si rivelano fortemente inadeguati.