

A PROPOSITO DEL CUERPO HUMANO; NOTAS PARA UN DEBATE

Desde *La espera y la esperanza* (tan bien sintetizado y actualizado en *Antropología de la esperanza*) hasta *Antropología médica*, pasando por otros muchos trabajos, de los que me atrevería a destacar *Teoría y realidad del otro*, el profesor Laín Entralgo ha ido desarrollando un programa de investigación sobre la condición humana en el que confluyen armónicamente el saber científico y la reflexión filosófica. Su última entrega¹ constituye, en mi opinión, algo así como la clave de bóveda del entero programa: la propuesta de una lectura del cuerpo humano capaz de responder suficientemente a la pregunta sobre el hombre en su integridad.

1. Laín toma como punto de referencia el paradigma elaborado por Hermann Braus en los años veinte, para constatar de inmediato que los avances de las ciencias biológicas —embriología, neurofisiología, biología molecular—, los descubrimientos paleontológicos y las aportaciones de una filosofía de la corporeidad impone una nueva visión integral del cuerpo, que desemboque en un metaparadigma integrador de las adquisiciones científicas sectoriales y de la indagación filosófica.

A tal fin, la primera parte del libro va pasando revista sucesivamente a diversos nudos de cuestiones: morfogénesis ontogenética (del huevo al ser vivo; la embriología ha descubierto la inespecificidad de los tramos iniciales del desarrollo del huevo), morfogénesis filogenética (factores que inciden en la transformación evolutiva de una especie antropeide en especie humana), biología molecular (el hallazgo trascendental del ADN pone al descubierto las bases bioquímicas del fenómeno *vida*), experiencia del cuerpo propio (es aquí donde el autor apela a diversas interpretaciones filosóficas: Ortega, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Zubiri) y, en fin, desciframiento científico de esa experiencia (aportaciones de la neurología al esclarecimiento de la autoconciencia y la conducta humanas).

Al término de cada uno de los capítulos de esta primera parte, Laín subraya los interrogantes que surgen al hilo de los datos inventariados: «el conjunto de hechos nuevos... plantea a cualquier mente reflexiva una serie de graves preguntas» (p. 68), a las que no responden las ciencias experimentales, pero que precisan respuesta: «¿qué pasa en el embrión humano

1 *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid 1989).

para que... llegue a ser el esbozo de un hombre individual?... ¿Qué pasó en el cerebro del Australopithecus para que... se convirtiese en el cerebro del primer Homo?» (pp. 113 s.); «¿qué hace el cerebro?... ¿Es tan sólo un instrumento oferente, exigente y ejecutivo de algo que no es él? Este es el verdadero y radical problema» (p. 177).

Así pues, son justamente los datos suministrados por los avances científicos los que desencadenan interrogantes cruciales; las correspondientes respuestas se inscribirán por tanto en otro nivel discursivo, no ya en el del *saber* científico, sino en el del *creer* racional o razonable. El *lógos* científico está habilitado para *explicar* la realidad infrahumana, mas no para *comprender* el fenómeno humano. Las ciencias nos proporcionan saberes ciertos, pero penúltimos; aquello de lo que podemos tener evidencia («lo que de la realidad nos hacen saber los sentidos y la ciencia») no será nunca *lo último*; a lo último (que «es y no puede no ser incierto») «sólo mediante la creencia podemos acceder». Y dado que el *dentro* del hombre se hurta al conocimiento empírico de las ciencias, de suerte que de ese *dentro* se puede tener creencia, mas no certeza, «el hombre exigente... puede llegar a verse *nolens volens* ante el trance de creer, como complemento de la aventura de saber» (pp. 201-4, 228 s., 285, 329).

Admitiendo de este modo la legitimidad —más aún, la ineludible necesidad— de diversos usos de la razón, Laín se opone con firmeza a «la ilusión reduccionista», tan frecuente en la mentalidad cientifista como funesta para una cabal comprensión de lo humano (pp. 203 s.) y llama en causa a una «explicación comprensiva» que parta, sí, de las *certezas* científicas, pero que no se agote en ellas, sino que prolongue y remate su trayectoria discursiva haciéndola ascender al nivel sapiencial (incierto, pero último) de las creencias.

¿Y cuáles son las creencias de Laín? A su exposición se consagra la segunda parte del libro que venimos comentando. Comencemos tomando nota de aquello en lo que nuestro autor ha dejado de creer; Laín, en efecto, se retracta de su anterior persuasión en la realidad de un principio espiritual; actualmente estima que no es admisible la existencia de «algo que esté por encima de la materia organizada», «un principio de operaciones esencialmente superior a todos los niveles de la materia» (pp. 318, 320); la hipótesis de «un espíritu inmaterial» actuando sobre el cerebro es «rigurosamente inimaginable y científicamente indefinible» (p. 324). Se debe, pues, explicar el fenómeno humano «sin necesidad de recurrir a la hipótesis de la creación e infusión de un espíritu inmaterial» (p. 301).

El término «espíritu» sería, en suma, aplicable sólo a Dios, no a ninguna realidad mundana (salvo metafóricamente); lo mismo se diga del término «alma» (pp. 335 s.). Laín no admite, consiguientemente, la idea de una inmortalidad del alma (p. 122 y nota 13): la muerte supondrá la extinción del hombre entero. «Con la muerte acaba todo el hombre, acaba el hombre del todo... *omnis moriar*» (pp. 328, 332). Lo que no obsta, añade nuestro autor, a la fe en la resurrección; la tesis nihilista de la aniquilación como «destino último» del ser personal no es un *saber*, sino una *creencia*; no se impone, pues, como algo cierto; frente a ella es igualmente legítima la creencia opuesta: «*omnis moriar*», «*omnis resurgam*». Sólo así cabe, en verdad, sostener que «la vida humana no es una pasión inútil» (pp. 332-334).

Una vez hecha esta precisión previa de índole negativa (en qué no cree Laín), vayamos ya a la reseña de su paradigma. El punto de partida es lo que Zubiri había denominado «materismo no materialista»: la realidad mundana tiene como único ingrediente base la materia («en la realidad del cosmos no hay sino materia»: p. 320), pero la materia se despliega en niveles de sistematización esencialmente distintos, dotados de propiedades y capaces de actividades «cualitativamente diferentes entre sí» (p. 73). En el proceso evolutivo «hay emergencias innovadoras, tanto en complejidad como en cualidad» (p. 193); una de ellas, la que más nos interesa ahora, es la que separa lo animal de lo humano. La conciencia que surgió en el *Homo habilis* «difiere cualitativamente de la que existiera en los australopitecinos» (p. 154); tal diferencia se pone de manifiesto en el distinto modo de percibir el mundo y actuar en él, en la expresión y el lenguaje, en la conducta libre del hombre frente a la conducta pautada del animal, etc. (pp. 207 ss.).

¿Cómo se produce ese salto cualitativo? Tanto en el plano filogenético como en el ontogenético, Laín insiste en el carácter enigmático del fenómeno («verdadero misterio»: p. 229). Si se pregunta «por qué del organismo de los australopitecinos salió el organismo humano... (y) si se pretende que la respuesta... sea rigurosamente científica,... ante tal pregunta... podemos repetir...: *ignoramus et ignorabimus*» (p. 288). Si la pregunta versa sobre la ontogénesis, «la psique está producida —como señala Zubiri— por la célula (germinal) misma» (p. 300), aunque, añade Laín, «no seamos capaces de decir cómo» (p. 324).

Así pues, nos hallamos ante uno de los casos en que «sólo puede responderse... mediante una creencia más o menos razonable» (p. 329; cf. p. 297: aquí «el apoyo en la creencia es ineludible») ¿Cuál? Excluidas las propuestas del materialismo reduccionista, con su «explicación físicoquímica de la vida», y del creacionismo espiritualista, ninguna de las cuales le parece a nuestro autor científicamente admisible (pp. 320, 324), sólo resta optar por la formación de una estructura material específicamente nueva, tanto a partir del organismo del australopiteco (filogénesis) como a partir de las estructuras celulares y bioquímicas de la gástrula (ontogénesis), no por intrusión de un factor trascendente (del tipo «creación») ni por mera adición de un principio de orden superior (del tipo «infusión del alma»), sino por la capacidad immanente de la materia para autotrascenderse.

Supuesto todo lo cual, se puede formular ya el nuevo paradigma del cuerpo humano: «todo el hombre es su cuerpo..., estructura cósmica esencialmente nueva... y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes» (p. 318). O con otras palabras: «la realidad terrenal del hombre es *toda* y *sólo* la de su cuerpo... El hombre es *toda* y *sólo* su cuerpo, *toda* y *sólo* materia somática personal». Es, pues, el cuerpo «el que piensa y quiere, y no un 'yo' o una 'mente' actuantes dentro de él» (pp. 323 s.).

Dicho brevemente: el yo o la mente es el cerebro (p. 313); lo que llamamos psique humana, psique personal, no es sino la «materia personal»; «nuestro psiquismo no es otra cosa que un modo metódicamente discernible... de la actividad de nuestro cuerpo», «la expresión preponderantemente psíquica... de la materia somática o personal» (p. 320).

El propio Laín se pregunta hasta qué punto es compatible este nuevo paradigma con su fe en un Dios creador («yo creo que el mundo fue creado por un Dios omnipotente y personal»: p. 331, nota 48). La respuesta está en una concepción «mínimamente antropomórfica» del acto creador, según la cual Dios habría producido *ex nihilo* la realidad cósmica dotándola de potencialidades que posibilitan su autodesarrollo evolutivo, de modo que «desde su origen mismo pudo el cosmos evolucionar por sí mismo hasta su estado actual» (p. 331).

‡ 2. El proyecto antropológico de Laín se cifra, como se deduce de cuanto antecede, en el intento de abrir una tercera vía entre dos visiones opuestas del fenómeno humano: la dualista (el hombre es la unidad resultante de «un cuerpo mortal y un alma inmortal») y la monista materialista («el hombre no es más que la masa mortal y precedera de su cuerpo»). Nuestro autor no cree que sea preciso «decidirse por una de esas dos respuestas» (p. 317); a su juicio, entre el dualismo y el monismo materialista se emplazaría el *materismo*: unicidad del principio básico de *todas* las entidades mundanas (en la realidad cósmica *sólo* hay materia, *todo* es material) y pluralidad de propiedades exhibidas por ese único principio básico.

Conviene advertir, una vez más, que los datos recabados de las ciencias experimentales no imponen necesariamente la fórmula final propuesta por Laín; serían, pues, posibles otras, a condición (eso sí) de que sean igualmente respetuosas con dichos datos. Es por tanto nuestro propio autor el que, reconociendo paladinamente el estatuto de *creencia* adjudicable a su paradigma, invita al lector a confrontarlo críticamente y a evaluar su razonabilidad. A este propósito, son varios los interrogantes que suscita un examen detenido de *El cuerpo humano*. He aquí los que se me antojan más relevantes, comenzando por los de carácter más filosófico y siguiendo por los de índole más teológica.

En primer lugar, ¿es seguro que el *materismo* de Laín no es un *monismo materialista*? Veamos cómo describe el propio Laín ambas teorías. El monismo materialista afirma que «no hay más que la realidad material» (p. 318) y que «el hombre no es más que la masa material y precedera de su cuerpo» (p. 317). El materismo, por su parte, sostiene que «en la realidad del cosmos no hay sino materia» (p. 320), que «el hombre es *todo* y *sólo* materia somática» (p. 323) y que, por consiguiente, «con la muerte acaba todo el hombre» (p. 328). Convengamos en que no es fácil detectar, en una lectura cursiva de estas dos descripciones, en qué difieren las teorías así descritas.

Una cosa, al menos, es cierta; el materismo lainiano no es el materialismo reduccionista (el comúnmente llamado «fiscalismo»), defensor de un monismo de sustancia y *de propiedades*, del que nuestro autor dice que «no puede ser científicamente admitido» (p. 320). Pero lo que Laín llama materismo ¿no acaba confundándose con el materialismo emergentista de, por ejemplo, un Mario Bunge? Las coincidencias entre una y otra teoría son realmente llamativas; en las dos encontramos un monismo de sustancia (la materia es la única realidad mundana) y un pluralismo de propiedades cualitativamente diversas, agrupadas en dos órdenes (propiedades aditivas o elementales y sustantivas o estructurales, dice Laín; propiedades resultantes y emergentes, dice Bunge); en las dos es clave igualmente la

noción de sistema y el concepto de autoorganización sistemática como mecanismo justificativo del salto cualitativo.

Cabe, pues, plantear a Laín la misma pregunta que G. Bueno dirige a Bunge: «¿cómo puede emerger algo no prefigurado sin ser creado?». El dato de la emergencia ¿es algo más que una constatación *post festum*? Laín advierte que «el teorema de la evolución ascendente del cosmos hacia niveles superiores de organización... no se puede *demonstrar*» (científicamente), pero la evolución «nos hace *ver* que esto era posible» (p. 194). De acuerdo, más incluso en ese caso (¡sobre todo en ese caso!) habrá que exigir alguna razón suficiente de lo que se ve; de lo contrario se estará haciendo crónica de sucesos, descripción del proceso, pero no se dará explicación comprensiva alguna de por qué lo más surge de lo menos.

Esa es la objeción a que se presta el materialismo de Bunge. ¿Afecta también al materismo de Laín? En mi opinión, llegados a este punto, nuestro autor podría desmarcarse de Bunge apelando a la noción de creación: Dios ha previsto el salto cualitativo y dotado en consecuencia a la materia con la aptitud para la autotranscendencia. Con lo cual la discusión se traslada del plano ontológico al teológico: ¿es válida esta noción de creación? Volveré pronto sobre el asunto. En todo caso, nuestro autor puede dar razón del enigma de la autotranscendencia activa de la materia (pues de un auténtico enigma se trata, como estipula Laín repetidamente), toda vez que admite la existencia de una causalidad *creativa* en la raíz misma del proceso evolutivo. Al margen de esa causalidad, el salto hacia adelante, la emergencia de lo nuevo (ni precontenido ni creado) deviene en el materialismo bungeano una pura y simple constatación *a posteriori* (ayuna, pues, de toda potencia explicativa) de un fenómeno inexplicado y, en rigor, inexplicable. En conclusión, la pregunta formulada más arriba (materismo y materialismo ¿difieren realmente?) debe ser respondida afirmativamente; la diferencia está en que Laín reconoce la incidencia de un factor causal trascendente en el proceso evolutivo, que hace comprensibles sus rupturas de nivel («la evolución ascendente»).

En segundo término, el lector se pregunta si el concepto lainiano de materismo coincide exactamente con el concepto zubiriano homónimo. El último Zubiri (o al menos el Zubiri del que tenemos constancia escrita a través de su obra póstuma *Sobre el hombre*) entiende por materismo una ontología que, en su aplicación antropológica, ostenta entre otros los dos rasgos siguientes: a) el hombre es la unidad estructural, sustantiva, de dos subsistemas «*esencialmente distintos*»: el subsistema *psique* (irreducible a lo orgánico y, con mayor razón, a lo físicoquímico) y el subsistema *organismo*; b) la psique brota «desde la célula germinal misma» («está producida *por* la célula misma y por sus propias estructuras»); ahora bien, dado que psique y organismo son «distintos esencialmente», las estructuras de la célula germinal «*hacen desde sí mismas* la psique, no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas*», sino «porque algo 'las hace que hagan'»; ese *algo* es, añade Zubiri, la *natura naturans* (op. cit., 48, 57-59, 464-66).

En mi opinión, ninguno de estos dos rasgos del materismo zubiriano se conservan en la versión lainiana. El término *psique* aparece por primera vez en el libro de Laín en la p. 189; de él se nos dice que es un subsistema cualitativamente distinto de la psique animal. ¿Se distingue también

cualitativamente (esencialmente) del subsistema *organismo humano*? En la p. 195 y nota 11, se nos ofrece una indicación un tanto críptica al respecto: la psique sería «la enigmática estructura superior», la «sobreestructura» del cuerpo. En fin, en la p. 301 se habla de la «esencial e insoluble unidad de un organismo, el cuerpo humano, y una psique, la psique humana». Parecería, pues, que se está insinuando una distinción entre psique y organismo. Sin embargo esta impresión se desvanece cuando más adelante (pp. 320, 325) leemos que «el psiquismo humano es la expresión psíquica de una materia somáticamente organizada», que «nuestro psiquismo no es otra cosa que un modo metódicamente discernible... de la actividad de nuestro cuerpo»; por si cupiese todavía alguna duda, el propio Laín formula sucesivamente la pregunta y la respuesta: «¿qué es entonces el psiquismo?... Es el conjunto de las acciones del cerebro».

Así las cosas, la relación entre el organismo (o el cuerpo humano, o «la materia personal») y la psique ¿no debería ser descrita en términos de *identidad*, y no como *unidad*, pese a la frase citada de la p. 301? ¿Por qué no decir simplemente que la expresión «psiquismo humano» es la versión obsoleta de las expresiones «materia personal», «cuerpo humano», «organismo humano», o es (a lo sumo) la designación de un modo parcial de la actividad cerebral? Esta y no otra es la respuesta que da Bunge al problema mente-cerebro: «la mente es una colección de actividades del cerebro o de alguno de sus subsistemas». Sinceramente, aquí sí que no veo ninguna diferencia entre el filósofo argentino y nuestro compatriota.

En cuanto al segundo rasgo del materismo zubiriano, el que se refiere a la ontogénesis —aunque algo análogo cabría decir de la filogénesis—, Laín cita literalmente (p. 300) la primera parte del texto zubiriano que he recogido *supra* («la psique está producida *por* la célula misma y por sus propias estructuras»). Pero significativamente silencia la glosa con que Zubiri precisa este aserto (las estructuras de la célula germinal «hacen desde sí mismas la psique», pero, al ser organismo y psique cualitativamente distintos, «no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas*»). La omisión de este párrafo, de capital importancia, autoriza al lector a pensar que Laín cree a la célula capaz de producir la psique *desde* sí misma y *por* sí misma.

Nuestro autor, en efecto, concluye (p. 301): «desde y por las estructuras celulares y bioquímicas de la gástrula se constituye en el caso del hombre una psique... a un tiempo animal y humana. ¿Cómo? En definitiva, porque se ha formado una estructura específicamente nueva». Obsérvese que a la pregunta sobre el *cómo* se responde con una constatación *de facto* («porque se ha formado...», etc.), no con la ostensión de una razón suficiente del salto cualitativo (¿y *cómo* ha podido formarse esa «estructura específicamente nueva»?) Zubiri respondería, a buen seguro, apelando a *algo* (la *natura naturans*) que «hace hacer» a la célula germinal. Tal apelación a la *natura naturans* no aparece en Laín sino más tarde (p. 320), fuera ya de contexto y sin que parezca cumplir ninguna función precisa. ¿Acaso porque el recurso a la *natura naturans* es por lo menos tan mítico como el recurso a un *Deus creator* o a una *infusio animae*? Tal vez.

En resumidas cuentas, el lector cree percibir en el materismo de Laín un sesgo hacia el materialismo emergentista que no encuentra, en cambio, en Zubiri, con su vigorosa aserción de la diferencia «cualitativa», «esencial»,

entre psique y organismo, y con la introducción del factor *natura naturans* en la génesis de la psique desde las estructuras de la célula germinal.

3. Si el concepto zubiriano de *natura naturans*, a despecho de los antecedentes del mismo, es un modo cifrado de aludir a la acción creadora de Dios, nos hallaríamos de nuevo ante un distanciamiento entre Laín y Zubiri en el modo de entender la idea de creación. Para el primero, el gesto creador se circunscribe escrupulosamente al punto *alfa* del proceso evolutivo de la materia. Para Zubiri habría creación allí donde surge un ser personal humano.

En todo caso, ¿es válida la comprensión lainiana de la *creatio ex nihilo* como acción puntual emplazada en (y limitada a) el instante de la puesta en marcha de la evolución cósmica? Desde una consideración estrictamente metafísica del asunto, estimo que sí es válida. Pero desde la comprensión bíblica de Dios y de la creación, mucho me temo que no lo sea tanto. Ciertamente el Dios bíblico no es el dios relojero del deísmo de la Ilustración, que da cuerda al mecanismo creado de la nada y lo teledirige con un mando a distancia. El Dios de la revelación bíblica es el Dios de la Encarnación; Alguien que no desdeña implicarse *personalmente* en el proceso asumiéndolo desde dentro con todas las consecuencias.

En lógica correspondencia con esta idea de Dios, la idea bíblica de *creación* está lejos de entender por tal *exclusivamente* un gesto solitario emplazado en el extremo inicial de la cosmogénesis. Dios obra incesantemente en la historia y su obrar es siempre creativo, productor de novedad. De ahí que el verbo *bara* se emplee en un triple contexto: el cosmológico, el soteriológico y el escatológico. Nada más ajeno, pues, a la mentalidad bíblica que una idea «arqueológica» de creación; con tal idea, en efecto, no sería posible pensar el proceso de génesis de la realidad creada en términos de historia de la salvación.

Por lo demás, que estemos en un régimen de creación continua y abierta se patentiza enfáticamente en la Biblia cuantas veces se toca la cuestión del origen de cada ser humano (y no sólo de la especie humana). Todo hombre, cada hombre es —según la Biblia— creación inmediata de Dios. Bajo este categórico aserto de la Escritura late una de las cuestiones neurálgicas de la antropología actual: la biología ¿basta por sí sola para explicar el orto de un ser dotado de valor absoluto, sujeto de imperativos éticos incondicionales, fin no mediatizable? Una instancia infrapersonal, cuyos constituyentes serían el azar y la probabilidad (o la necesidad de la «invariancia reproductiva») ¿puede dar razón suficiente del surgimiento de un tú interlocutor de Dios, de una libertad responsable, de una creatividad racional, ética y estética? ¿No será preciso postular un factor suprabiológico que «haga hacer» (como decía Zubiri) a las estructuras biológicas y explique así la emergencia de un ser que es cualitativamente *más* que mera biología?

De otra parte, y en lo tocante al modo de concebir la acción creadora en el marco de una cosmovisión evolutiva, la propuesta rahneriana de la «autotranscendencia activa», hoy comúnmente admitida por los teólogos, es perfectamente compatible con los datos procedentes de las ciencias de la naturaleza; N. Bosshard (*Erschafft die Welt sich selbst?*, Freiburg 1987; vid. mi recensión en *Salmanticensis* 1988, 423-25) ha mostrado (brillantemente a mi juicio) la equivalencia entre esa categoría y la categoría científica de

autoorganización. La explicación rahneriana sirve asimismo para rebasar, en lo que atañe a la filogénesis o la ontogénesis, el viejo esquema de una *creatio animae ex nihilo* seguida de su *infusio* en el organismo surgido por vía de generación. A decir verdad, ese esquema —contra el que Laín se encarniza con razón repetidamente— había sido denunciado como inservible mucho antes de que Rahner le asestara el golpe de gracia; ya Sertillanges había escrito en 1945 (*L'idée de création et ses retentissements en philosophie*) que «no hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar... es una concesión al lenguaje antropomórfico... En realidad... *homo generat hominem*». Ningún teólogo actual, pues, se reconocería incluso en el «dualismo espiritualista» denunciado por Laín; en vez de beligerar contra una teoría inexistente, habría sido más útil tomar en consideración los ensayos de la antropología teológica contemporánea para confeccionar una alternativa válida al dualismo y al monismo materialista.

Dos breves acotaciones, para terminar, referidas respectivamente a sendas tesis de Laín sobre el comienzo y el término de la existencia humana. En cuanto al comienzo, nuestro autor insiste (pp. 60, 90 s., 298 s., 326-28) en la inespecificidad de las primeras fases del desarrollo del huevo; hasta el final de la cuarta semana, el cigoto no posee una determinación absoluta de su destino personal humano. Caso de que se confirme esta apreciación, tendría una obvia incidencia en el arduo problema de la moralidad del aborto. La posición de Laín al respecto, tan finamente matizada (p. 334) me parece la única razonable (supuesta, claro está, la corrección científica de sus premisas). Y ello porque el juicio moral sobre el aborto dependerá siempre de una condición previa (la humanidad del germen) cuya dilucidación escapa a la competencia de los moralistas y corresponde a los cultivadores de otras ciencias.

Por lo que se refiere al término de la vida humana, Laín cree posible afirmar simultáneamente: *omnis moriar, omnis resurgam*. Vuelve a plantearse así la célebre alternativa «o inmortalidad o resurrección» tan de moda en la teología protestante de los años 50-60. Basten dos observaciones al respecto. La primera; según he mostrado documentalmente en otro lugar, dicha alternativa ha ido perdiendo partidarios, hasta el punto que, al día de la fecha, sólo conozco un teólogo protestante destacado (E. Jüngel) que sostenga aún la tesis de la muerte total (*Ganztod*) y, consiguientemente, entienda la resurrección como estricta *creatio ex nihilo*. Mi segunda observación prolonga y justifica la primera: la Escritura desconoce por completo una muerte total y comprende la resurrección no como *creatio ex nihilo*, sino como una nueva y plenaria forma de ser del mismo sujeto de la existencia temporal. La idea bíblica de resurrección implica, pues, que la acción resucitadora de Dios no se ejerce sobre el puro vacío óntico; en tal caso, Dios «resucitaría» (=crearía *ex nihilo*) a otro ser humano, distinto numéricamente del que murió (pues se supone *ex hypothesi* que éste murió *totalmente*) y que, con todo, sería *el mismo* que se daba por totalmente muerto. No es preciso insistir en la inverosimilitud metafísica (no sólo teológica) de tan sofisticada conjetura.

* * *

El libro de Laín constituye una valiosa aportación a la reflexión filosófico-científica sobre el cuerpo que el hombre es. Contiene además estimulantes sugerencias para un debate interdisciplinar en el que la teología no puede menos de sentirse involucrada. Esa ha sido la razón que me movió a redactar estas páginas: acusar recibo de la interpelación que el paradigma lainiano dirige a la teología y, a la vez (¿por qué no decirlo?), interpelar al interpelante desde posiciones teológicas que no siempre son bien conocidas por filósofos y científicos, pero que sin duda pueden enriquecer el intercambio de opiniones y contribuir a un mejor esclarecimiento de las cuestiones de interés común.

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA