

LA CERTEZA DE LA EVOLUCION (Reflexiones crítico - filosóficas)

1. *Ubicación del tema*

Una reflexión crítica sobre el denominado “problema de la Evolución”, desde la perspectiva filosófica, debe partir de la correcta ubicación del campo y objetivo de la misma.

El ámbito formal que a la Filosofía compete con relación a éste como a otros problemas suscitados por la investigación científica, queda bastante bien definido apelando a un texto de Aristóteles. En él sostiene el filósofo la legitimidad con la que el “hombre de formación general” puede someter al análisis crítico las pruebas y conclusiones a las que arriba el especialista en una ciencia determinada. “Porque —dice— aparte del hecho de que las afirmaciones formuladas representen la verdad o no, deben darse previamente ciertas reglas definidas por medio de las cuales se compruebe la validez del método expositivo”.¹ Es decir, que lo que a la actitud intelectual y reflexiva compete, en este caso, no es introducirse en la disputa sobre los datos experimentales, sino reflexionar sobre el alcance y veracidad de los mismos, sobre el modo como han sido obtenidos y sobre su interpretación. Porque bien podría ocurrir que las pruebas aducidas a favor o en contra, correctamente interpretadas, no avalen las respectivas posiciones, que aquello que se pretende que prueben no sea lo que en realidad prueban.

No se han de exponer pues, aquí, las diversas pruebas que se aducen en favor o en contra del “hecho” evolutivo, ni se ha de discutir en detalle el tema de los mecanismos genéticos o poblacionales, ni el estado actual de la cuestión paleontológica. Todo ello pertenece, en rigor, al ámbito de las ciencias experimentales o empíricas; y el filósofo —así como el hombre común— se limita a recibir las informaciones que sobre los hechos, novedosos o no, los especialistas quieran proveerle. Lo que al filósofo y al hombre común (al segundo como poseedor de “sentido común” e inteligencia crítica natural, al filósofo como pensador sistemático a partir de ese mismo sentido común e inteligencia natural) sí les compete, y de lo que ninguna exigencia de especialización puede excluirlos, es del derecho y la aptitud para *interpretar* los datos provistos por la ciencia, de un modo conforme con los principios de la realidad natural conocida por todos.

No se ha de ignorar, sin embargo (y ello forma parte de un primer momento, “común”, de la actitud crítica), que ya en esta instancia de *transferencia de la información científica* al gran público no especializado, se impone, en el caso de ciertas teorías científicas, la necesidad de un resguardo y una prevención crítica. Ello acontece en forma especial en el caso del pretendido “fenó-

¹ ARISTÓTELES, *De Partibus Animalium*, I, 639 a 13.

meno" de la evolución, ya que él obliga (a quien, como el filósofo, ha transitado o pretendido transitar por otros ámbitos de la actividad intelectual) a llamar la atención sobre los supuestos y consecuencias *ideológicos* que respectivamente condicionan a, o se desprenden de, las formulaciones científicas aparentemente más "positivas" del mismo. Porque es indudable que la afirmación o negación de la evolución biológica arrastra consecuencias decisivas en ámbitos tan extracientíficos (en el sentido positivo del término) como la religión, la moral, la política y las concepciones culturales en general. Desde Darwin hasta nuestros días, nadie con un mínimo de inteligencia ha dejado de ver la importancia "cosmovisional" que conlleva la aceptación o el rechazo de las tesis evolucionistas. Ya Darwin, en efecto, se vio obligado (en un medio cultural más susceptible que el nuestro respecto de las consecuencias morales y religiosas de las teorías científicas) a defender su teoría de las acusaciones de ateísmo. Karl Marx, por su parte, vio en la teoría darwinista de la selección natural "el fundamento histórico-natural de (su) obra" y "la base biológica de la lucha de clases en la historia".² Y, más cerca de nosotros, el padre Teilhard de Chardin consideró a la evolución, más que una teoría, un sistema o una hipótesis, "una condición general a la cual deben plegarse y satisfacer de aquí en adelante, para ser pensables y verdaderas, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas".³ Y, en clara contradicción con la postura de este sacerdote, la encíclica de S.S. Pío XII, *Humani Generis*, prevenía sobre la actitud de considerar a la hipótesis evolucionista "con temeraria audacia" y "cual si nada hubiera en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia".⁴

Ahora bien, frente a ello nadie puede ignorar que esta "atmósfera" ideológica que rodea al evolucionismo actuará sobre el propio hombre de ciencia, y mucho más aún sobre los medios de información, que tienen a su cargo la divulgación de los descubrimientos. Esto último es, sin duda, mucho más evidente que lo primero; y, sin embargo, no debe olvidarse que el hombre de ciencia es hombre, implicado como tal en un mundo socio-cultural en el que la divulgación científica juega un papel ideológico preponderante. ¿Puede esperarse que en todos los casos sea consciente de esa influencia y se abstraiga de ella en el momento de ingresar a su gabinete de trabajo? Es el conocido zoólogo Adolft Portmann quien ha alertado sobre la influencia de los supuestos culturales e ideológicos que, como "suelo nutricional", condicionan el nacimiento y desarrollo de muchas teorías científicas.⁵

Así pues, sería pueril negar la influencia de tales condicionamientos ideológicos sobre la expresión e interpretación de los datos descubiertos por el hombre de ciencia. En lo que hace al tema de la evolución y, en especial, a la expresión de los datos supuestamente confirmadores de la teoría, esta influencia ha de entenderse no sólo en relación con una posible *tergiversación* o mendacidad del científico respecto de los hechos, descubiertos o no. Aunque

² Cartas de Marx a Engels, cit. por W. von Wyss, *Ch. Darwin, ein Forscherleben*, Zürich, 1958; y por C. D'ARMAGNAC, "Epistemologie et Philosophie de l'Evolution", *Archives de Philosophie*, Enero-Marzo, 1960.

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, ed. du Seuil, Paris, 1955.

⁴ *Humani Generis*, II, 2.

⁵ A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, Herder, Freiburg, 1964, p. 255.

algo de ello se ha dado, ciertamente, en el caso de la evolución (se ha de recordar, sólo como muestra, para la Paleontología del sonado fraude del “hombre de Piltown”, y para la Genética el “milagro de los sapos” de P. Kammerer, sometidos a un proceso de pintura para “probar” la tesis lamarckiana de la herencia), lo que interesa destacar aquí es la acción de los referidos marcos ideológicos sobre la *interpretación* de los datos revelados por la ciencia experimental. En efecto, esta interpretación viene ya dada por lo general —o sugerida— por los propios representantes del quehacer científico. Y ellos participan, en gran proporción, de ciertos presupuestos mentales para los que el transformismo biológico resultaría, también, una “confirmación”.

2. Los hechos y la interpretación de los hechos

La distinción entre “lo dado” y la “interpretación de lo dado” es una distinción bastante elemental, pero en este caso no está de más recordarla. Su importancia se impone con sólo recurrir a unos ejemplos, igualmente elementales. Todo hombre que goce del sentido de la vista ve el hecho del “movimiento aparente del sol por el firmamento”. Igualmente, todo hombre de sentidos normales puede comprobar experimentalmente el fenómeno del “eclipse de luna”, cuando la ve oscurecerse total o parcialmente en un período distinto al de sus fases normales de mengua o crecimiento. Esto es lo que Aristóteles llamaba *conocer el hecho*, o *conocer que algo es* (*hóti* en griego, en latín *quia*). Pero quien conoce la causa que produce uno u otro fenómeno —la rotación de la tierra sobre su eje en el primer caso, la interposición de la tierra entre el sol y la luna, en el segundo— “interpreta” el hecho. Es decir, conoce *lo que es* un fenómeno y otro, y lo conoce a través de *su causa* o “por qué” (*dióti* en griego, *propter quid* en latín). “Interpretar” es, pues, en el uso que aquí se le da al término, *entender lo que es el hecho* remitiéndolo a su causa. (Interpretar es, sin duda, en un sentido más estricto, comprender la significación de una expresión hablada o escrita). Por otra parte, según Aristóteles, esta vinculación entre el conocimiento de “lo que es” un fenómeno y el conocimiento de su causa, se da en algunos casos, no en todos: se da en aquéllos en los que la noción de “ser causado de una determinada manera” está implícita en la esencia y definición del fenómeno. En tales casos —dice Aristóteles— es lo mismo saber, de una cosa, “lo que es” y “por qué es”.⁶ Ahora bien, es evidente por lo demás que, si un hecho y su causa nos son inmediatamente conocidos, si el conocimiento de la causa nos es dado inmediatamente con la captación del hecho, no hay nada más que inquirir, no hay más problema: en el hecho nos viene dada la interpretación por la causa. De este modo, si vemos al “punguista” robando la cartera del pasajero, sabremos interpretar inmediatamente el hecho: se ha dado un robo y no la mera ausencia de una cartera.

Las reflexiones que siguen intentan mostrar que nunca las afirmaciones científicas referidas a la evolución son expresión de un *hecho* en el sentido consignado, malgrado las expresiones utilizadas para difundirlas. Al contrario de

⁶ ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, II, 2.

lo que habitualmente se lee en los partidarios de la evolución, en el sentido de que se trata de un "hecho probado hasta la saciedad por la Biología y la Paleontología",⁷ la evolución no es sino una interpretación causal de los hechos; interpretación que de ningún modo viene dada junto con la captación de los hechos experimentados. Muy por el contrario, estos hechos descubiertos por la experimentación científica, o patentes a la experiencia vulgar, admiten *todos* ser interpretados de otro modo que "evolutivamente".

3. *Los hechos biológicos y su interpretación "evolutiva"*

¿Qué se requeriría, en efecto, para que la evolución apareciera "probada por los hechos"? La respuesta a esto implica, sin duda, poseer el concepto o noción de *lo que* es la evolución, o de lo que se pretende que sea; de modo tal que ciertos hechos aparezcan como confirmación de la misma.

Sin necesidad de entrar en la controversia actual sobre la noción de "evolución" en las distintas tendencias, y ateniéndonos a lo que puede haber de común entre ellas, se ha de postular que, por "evolución" se entiende "la capacidad de los seres vivos para generar, por interacción con el medio, seres vivos de distinta especie". Es decir, la evolución a la que se refiere el "problema de la evolución" es la capacidad de transformación específica, y está significada por el término "transformismo". Las analogías entre los seres vivos actuales, o la sucesión de formas fósiles distintas, y aún progresivas no son, en tal sentido, comprobación del "hecho" de la evolución, porque lo que se entiende por "evolución" no es ese hecho, *sino su causa*. Es decir, la evolución es la teoría que pretende explicar tales hechos —las diferencias y analogías orgánicas— *remitiéndolas a una causa orgánica y natural*. Ahora bien, probar la realidad de esa capacidad orgánica *experimentalmente* exigiría haber comprobado la existencia de la génesis trans-específica, y todas las experiencias biológicas y genéticas inclinan, más bien, a constatar todo lo contrario.

En siglos en que primó una actitud filosófica y metodológica más exigente, los hombres tenían por cierto —por *experimentalmente* cierto— al hecho de la "generación trans-específica". Creían, en efecto, —erróneamente, y por deficiencia de los medios de verificación experimental— que los gusanos nacían de la materia en descomposición, sin intervención de generadores vivos. Pero más exigentes en cuanto a los recaudos críticos y a los presupuestos causales invocados, atribuían esta "generación" a la "virtud" causal del sol o de los astros, porque entendían (con todo rigor lógico) que "lo más no puede salir de lo menos", que todo efecto pide una causa proporcionada; y que admitir lo contrario implicaría que el *ser* resulta de la *nada*, proposición a todas luces absurda. Por eso es que a partir del dato —para ellos evidente— de la originación de un ser vivo sin generadores vivos, proponían una causa acorde con las potencialidades conocidas de los seres. En la generación espontánea debía intervenir un factor causal proporcionado que "potenciara" —por así decir— a la materia inanimada, que por sí sola no era suficiente para dar cuenta del fenómeno com-

⁷ BERNUNDO MELÉNDEZ, *Origen de la Vida y el Hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

probado. "Interpretaban", en suma, el dato sensible, el "hecho" de la generación espontánea, como una *generatio aequivoca*⁸

El problema actual respecto de la evolución es éste: que no hay datos "evolutivos"; y que la interpretación que se propone como "causa evolutiva" de los únicos datos ciertos, no puede serle atribuida a los organismos vivos como "potencialidad" a partir de la experiencia que de ellos poseemos.

La evolución no es un hecho ni puede ser postulada como una "capacidad" de los vivientes, en primer lugar, a partir de la experiencia *actual* de la vida. En efecto, las experiencias biológicas confirman, machaconamente, la validez del viejo principio de Harvey, confirmado experimentalmente por Pasteur: "omne vivum e vivo", "omne vivum ex ovo". Esto es, todo ser vivo surge de un ser vivo, y de un ser vivo *específicamente determinado* y semejante. La generación, aun en el campo de la experimentación genética —inclinada ya desde hace bastante tiempo a encontrar pruebas de la evolución trans-específica— se presenta siempre como "generatio univoca": los mecanismos de generación diferencial, de consanguinidad, hibridación, aislamiento geográfico, etc., se revelan como mecanismos de *conservación de la especie*. De cambio, sin duda, pero de cambio y adaptación al medio que hacen posible la subsistencia de la especie en los distintos "habitat" y momentos de su existencia.

En segundo lugar, no puede considerarse, tampoco, confirmadora de la evolución, a la experiencia biológica *pretérita*. A saber, la que provee (con todas las limitaciones que para una ciencia biológica representa el hecho de manejarse con restos o vestigios de vida) la Paleontología. El dato paleontológico no confirma ni puede confirmar —en sana crítica epistemológica— el hecho de la evolución, porque lo que la Paleontología provee es, solamente, la comprobación de la existencia de organismos pretéritos, distintos de los actuales. Y mientras no se haya comprobado que la generación trans-específica está dentro de las capacidades del ser viviente, el paleontólogo podrá establecer todas las "líneas de descendencia" que le parezcan más coherentes, pero no podrá atribuir *continuidad generativa* entre ellas. Y esto —una vez más— porque cuando se habla de "evolución" se hace referencia, no al *hecho* de las diferencias entre el biocosmos pasado y el presente, sino a la *causa* de esa diversidad y sucesión. Lo que la teoría de la Evolución dice, respecto del dato paleontológico, es que los organismos actuales se han originado por un proceso generativo-adaptativo a partir de los pretéritos. Pero a esto último *no* lo atestigua la información paleontológica. Pretender, a pesar de ello, que la sola comprobación de variaciones orgánicas en el tiempo fuera una prueba de la evolución, constituiría una simple "petición de principio": sería dar por admitido, como postulado de la prueba, aquello que se debería probar; a saber, que las diferencias específicas comprobadas son efecto de un proceso generativo, de una *filogénesis*.

⁸ Interesa registrar la "valoración metafísica" que hace Santo Tomás de la *generatio aequivoca*: "...es manifiesto que la generación recibe su especificación del término, que es la forma de lo engendrado; y cuando ésta es más próxima a la forma del generante, tanto más verdadera y perfectamente es la generación: como la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca; porque pertenece a la razón del generante que genere a lo semejante a sí mismo según la forma". *Summa Th.*, I, 33, 2 ad 4.

Que el transformismo no se funda en el testimonio fósil, se manifiesta en el hecho de que no fue necesario recurrir a esta prueba para postular la idea de una evolución. Las analogías entre las formas presentes fueron las que primero *sugirieron* a algunos la existencia de un parentesco. Esto se le ocurrió al hombre desde la más remota antigüedad: Anaximandro y Empédocles en Grecia, Lucrecio en Roma, compartieron explicaciones materialistas y evolucionistas de las diversidades y analogías orgánicas; explicaciones notablemente parecidas, en sus contenidos epistemológicos esenciales, a las modernas. La teoría evolucionista no debió esperar, pues, a los "descubrimientos" de la Paleontología moderna para postularse como teoría explicativa. Porque ella es, en efecto, una *interpretación causal* de los hechos y no un *hecho*. Y esto mismo se confirma si lo analizamos recíprocamente: del mismo modo que el dato paleontológico no prueba la evolución sino a aquél que la *presupone como interpretación*, recíprocamente, quien posea una visión no-evolucionista puede admitir tranquilamente el dato de la aparición diferida de las especies vivas. No de otro modo, en efecto, presenta la Biblia el proceso de la Creación. Y nadie, en sus cabales, podría afirmar que la Biblia nos impone una visión transformista de la Creación. Efectivamente, el Génesis nos relata la Creación como una *originación gradual y diferida* de los seres: primero luz y tinieblas, mares y tierra firme y luminarias del cielo; después los seres vivos empezando por los de más simple organización, vegetales, animales del mar, animales terrestres y, por último, el hombre. Y si el escritor sagrado hubiera estado movido por un interés científico, probablemente hubiera presentado con mucho más detalle estos distintos momentos o "días" (entre los vegetales, primero las talófitas, las gimnospermas; entre los animales los invertebrados antes que los vertebrados, etc.): había tiempo sobrado para ello, en cada uno de estos "días" que la exégesis más elemental reconoce como largos espacios de tiempo. Ahora bien, la concepción bíblica de la Creación no es por ello "evolucionista", en el sentido de que pudiera pretenderse que los vivientes más "complejos" surgieran de los más "simples" por un proceso generativo natural. Al contrario, como afirmando el carácter *específico y determinado* de cada ser-término de la Acción Creadora, se añade insistentemente en el texto sagrado, que Dios creó a todos ellos, a cada uno "según su especie".

Resulta, así que el problema de la evolución no es un problema referido a la certeza *de ciertos hechos biológicos*, sino una *interpretación causal* de los mismos. Para el hombre pre-evolucionista, los hechos biológicos eran los mismos que para el hombre "evolucionista": veía las mismas analogías orgánicas; conocía, por la Biblia, la "evolución" del biocosmos hasta su forma plena y terminada⁹. Y, aún más, el hombre pre-evolucionista tenía por cierto un "hecho" que, si hoy los evolucionistas consiguieran reproducir, sin duda difundirían como prueba decisiva: la generación espontánea. Sin embargo todos estos hechos, supuestamente "evolutivos", no alteraron para nada su convicción de la auto-identidad y fijeza de las especies.

⁹ En este sentido, el término "evolución" puede ser aceptado por evolucionistas y anti-evolucionistas; se puede estar dispuesto a admitir, aun siendo anti-evolucionista, que en un sentido hubo "evolución": en el sentido de que la faz total del cosmos recién quedó completada después de un largo período de tiempo.

Aunque nuestra elemental distinción entre “hechos” e “interpretación” es habitualmente pasada por alto en las discusiones sobre la evolución, algunos autores, aún evolucionistas, han reparado en ella. Dice, así, Alfred Sherwood Romen, que Darwin “intentó probar que el cuadro paleontológico no es meramente compatible con una base evolutiva, sino que se interpreta con más facilidad de este modo que bajo el supuesto de la creación especial”. Y añade: “Sus argumentos son persuasivos, pero cabe sospechar que un partidario del creacionismo especial, en su época, podría haberlo resistido (...) podría haber seguido creyendo en una serie esencialmente discontinua más que en una evolución continua de especies. Y respecto a la pauta de progreso y diferenciación habría podido argumentar de modo razonable que, en las creaciones sucesivas, el creador (naturaleza o deidad) podría haber seguido un curso lógico y que las nuevas especies creadas podrían haber tendido a configurarse según las direcciones generales de lo antiguo, y que el progreso general visto en los sucesivos períodos podría compararse al cuadro visto en el progreso de las máquinas y aparatos modernos, en el que las ‘creaciones’ de años sucesivos tienen una naturaleza cada vez más avanzada, aunque ninguna heladera o automóvil da origen a su sucesor”.¹⁰

En el mismo sentido que la cita anterior, es decir, como reconociendo el carácter de *esquema de interpretación*, y no de *hecho*, del evolucionismo —y la posibilidad de interpretar los mismos hechos bajo distintos supuestos— se puede mencionar el texto de Wilfrid Le Gros Clark,¹¹ referido, en este caso, a la interpretación de las analogías orgánicas contemporáneas: “Incluso los biólogos pre-darwinistas y antievolucionistas reconocían, sin duda, que el cuerpo humano está construido según el mismo plan general de otros mamíferos, en particular los monos y dentro de ellos los antropoides. Pero si ellos prestaban alguna atención sería a esta circunstancia (...) consideraban tales semejanzas sólo como pruebas de un plan general en la mente del Creador, diseño básico al que la humanidad tenía por fuerza que conformarse como cualquier otra criatura viva a fin de cumplir las exigencias naturales de la vida sobre el planeta”.

Refirmando la posibilidad sugerida en la última cita, y según la cual las analogías orgánicas pueden ser interpretadas, no como *indicio de parentesco*, sino como *condiciones básicas de desarrollo* para estructuras *diversas* se ha de destacar la posición de Adolfo Portmann en su interpretación de las semejanzas en los primeros estadios del desarrollo embrional. Contra el supuesto que inspirara la famosa “ley de la recapitulación”, de Haeckel (la *ontogenia* reproduce los estadios de la *filogenia*), afirma el eminente zoólogo que “la correspondencia o coincidencia en la distribución de los esbozos primeros de diferentes vertebrados no es sencillamente un indicio de parentesco, sino que indica potencias formadoras de estructuras, absolutamente necesarias en estos primeros estados”.¹²

¹⁰ Cit. por S. A. BARNETT en *Un siglo después de Darwin*, Alianza, Madrid, 1966.

¹¹ Cit. por S. A. BARNETT, *op. cit.*

¹² A. PORTMANN, “Die biologische Bedeutung des ersten Lebensjahres beim Menschen”, *Universitas*, 4, 1949.

4. *Naturaleza de la interpretación evolucionista de los hechos*

Pero si el problema de la evolución se refiere más bien a un esquema de interpretación causal que a un "hecho", ¿cuál es el tipo de interpretación propuesto, y por qué esa interpretación ha obtenido una acogida tan generalizada entre los hombres de ciencia? ¿Por qué, además —podría preguntarse— ha logrado la extraordinaria difusión extracientífica que se le conoce y que no tiene parangón entre las teorías científicas?

La "teoría de la Evolución" sostiene, sencillamente, que las diferencias y analogías del biocosmos son el resultado de un proceso generativo-adaptativo de diversificación. Afirma el evolucionismo que, al igual que lo que ocurre con las semejanzas y diferencias entre variedades y razas de una determinada especie, la generación y la adaptación al medio son las causas que explican el total de semejanzas y diferencias (o de diferencias dentro de la semejanza) por las que reconocemos el orden o sistema de los organismos.

La "definición" expuesta de la interpretación evolucionista tiene, sin duda, un carácter muy general, y obliga a advertir que hay diferencias entre las distintas escuelas evolucionistas. A estas diferencias, los evolucionistas suelen considerarlas intrascendentes con respecto a la aceptación generalizada y a la "certeza" del *hecho* de la evolución. Aducen, así, que lo que está aún en discusión es la cuestión de las *causas*, pero que el *hecho* es indiscutible. Pero ya se ha visto lo que hay que pensar de esta distinción entre el hecho y la causa, *con respecto a la evolución*: la evolución no es para nadie un hecho, sino una interpretación causal. Y así, es posible alegar que —contra lo que los evolucionistas afirman— en la polémica sobre las causas de la evolución (los autores suelen decir, para disimular la consecuencia, "mecanismos" y no "causas"), aparece comprometida la pretendida certidumbre del hecho. O que las causas aducidas son tales que invalidan la inspiración fundamental del transformismo. En efecto, si para explicar la circunstancia sumamente perturbadora de que, en el registro paleontológico los grandes "phyla" aparecen de un modo relativamente rápido —"explosivo"— y presentando gran parte de su riqueza específica, se aduce que no bastan las mutaciones genéticas comprobadas y que hay que recurrir a "grandes mutaciones" ("mutaciones sistémicas" es decir, que transforman "de un golpe" el plan básico de desarrollo: hipótesis de Goldschmidt, seguido por Schindewolf, Beuerlen, etc.), parecería que, entonces, el evolucionismo perdería —o amenazaría perder— su carácter de teoría científica y natural para acercarse peligrosamente a la "explicación creacionista". Esto es lo que ya vio Darwin en su época, y respecto de lo cual advirtió, un poco como "guardián de la ortodoxia": "Desde el punto de vista de la ciencia (...) creer que formas nuevas se hayan desarrollado súbitamente de manera inexplicable, a partir de formas anteriores enteramente diferentes, no ofrece ninguna ventaja sobre la antigua creencia en la creación de las especies a partir del polvo de la tierra".¹³ Darwin alertaba, con ello, el hecho de que proponer causas desconocidas —aunque naturales— para dar cuenta de las variaciones filéticas, no agregaba gran cosa a las tesis creacionis-

¹³ *The Origin of Species*, Br. Enc., ch. XV, p. 240.

tas. Aunque se las presentara como evolucionistas, las hipótesis de tales “mecanismos” desvirtuarían la *inspiración fundamental* del evolucionismo.

¿Cuál es, pues, esa inspiración fundamental de la interpretación causal evolucionista? Sencillamente dicho, esa inspiración consiste en proponer una *causa natural verificable* para explicar el origen de las especies; que es decir, de las *formas específicamente diversas* que pueblan el cosmos.

No puede dudarse que esa pretensión de la interpretación evolucionista es la que explica su éxito en los medios científicos y, por extensión, en un medio cultural general en el que el “cientificismo” constituye una opinión generalizada y un factor ideológico de primera magnitud.

Debe recordarse pues, una vez más, que la evolución no es un hecho para ningún hombre de ciencia, en el sentido de un hecho de experiencia directa. Es una interpretación causal. Pero es la interpretación causal que atribuye los hechos materiales del mundo circundante a otros hechos antecedentes y causales. Responde por ello, idealmente, a las exigencias de la *cientificidad positiva*. Bajo tal consideración se afirma la “*certeza subjetiva*” de la *evolución para el hombre de ciencia*.

Ningún hombre de ciencia ha visto nunca un “hecho evolutivo”. Pero, es claro, la evolución —se alega— es “la única explicación científica posible del origen de las especies”. Y se comprende que cuando los evolucionistas dicen que la evolución es un hecho “probado hasta la saciedad por las ciencias” no están queriendo decir que algún tipo de evolución haya sido experimentalmente comprobado —al modo como los antiguos habían “comprobado” la generación espontánea—. Lo que quieren decir —se comprende, decimos, pero no lo comprenden así todos— es que la única manera de explicar con “hechos verificables” el origen de las especies, es mediante la evolución.¹⁴ Esto está claro, pero se pueden levantar frente a ello dos objeciones.

En primer lugar, aunque se conceda el derecho del científico para, extrapolando, *suponer* hechos que expliquen a los hechos actuales, ¿no debería, al menos, poder reproducirlos? Si bien es imposible —obviamente— “experimentar” el proceso milenario de la evolución orgánica, ¿no se debería demostrar que el pasaje entre especies es *posible*, comprobándolo en especies actuales? Porque, en efecto, hay autores evolucionistas que rechazan la exigencia de que la evolución debiera ser experimentalmente comprobada, alegando que no puede ser verificado de este modo un fenómeno ya acaecido e irreversible; del mismo modo a lo que ocurre con los hechos históricos. “Tampoco podemos reproducir el viaje de Colón —dice uno de ellos¹⁵— y

¹⁴ Debe reconocerse que hay científicos anti-evolucionistas —y de primer nivel— que no admiten esta restricción. Para ellos el fracaso del evolucionismo transformista como explicación del origen de las especies no supone el fracaso de toda explicación científica al respecto. Tal el caso de la revolucionaria obra de ROBERTO FONDI, paleontólogo de la Universidad de Siena, cuyos trabajos *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo* (trad. al español por ed. UNSTA de Tucumán) y *Organicismo ed Evoluzionismo* (ed. Il Corallo, Roma, 1984), que rechazan el evolucionismo, han provocado gran conmoción en el mundo científico. No es posible extenderse aquí, no obstante, en la discusión de esta novedosa e interesante posición.

¹⁵ E. AGUIRRE, *Origen de la Vida y el Hombre*, BAC, Madrid, 1963, p. 388.

saber, por conocimiento histórico cierto, que Colón descubrió América". Esto es, sin duda, así: hay sobrados testimonios históricos que confirman el viaje de Colón, como para que no quepan dudas del hecho. Pero es igualmente evidente que para cualquier cognoscente actual, el viaje de Colón aparece como intrínsecamente *posible* de ser realizado, dada la reconocida capacidad humana, pretérita y actual, de trasladarse a través del océano. Si, al contrario, nada en las facultades humanas nos permitiera admitir que el hombre puede fletar un barco y desafiar el peligro, la presencia de hombres blancos en América no sería, con seguridad, atribuida al descubrimiento.

Pero, en segundo lugar —y ésta es la objeción más importante—: aun concediendo que la evolución fuera "la única explicación *científica* posible", es decir, la única teoría que explica un hecho por hechos antecedentes y verificables, ¿es la evolución la única explicación *en absoluto*? Afirmarlo equivale a rechazar "a priori" el derecho del razonamiento metafísico y teológico para incidir en esta problemática con su propia metodología explicativa. Es presuponer, en suma, que la explicación científica de algo es la única explicación en absoluto. Y, claro está, esta es la actitud del *cientificismo* frente a la Metafísica y la Teología: la exclusión de estas disciplinas del escenario de la disputa académica, como otras tantas apelaciones a causas "no verificables".

Sin embargo, aunque el principio metodológico que pide excluir causas no verificables en la explicación de los hechos naturales sea un sano presupuesto para las ciencias positivas, cabe destacar que él es válido siempre y cuando el objeto sobre el que se aplique *sea un objeto que entre en el campo de las ciencias positivas*. Cuando, por el contrario, este "principio de verificación" se aplica a objetos que están más allá del campo de la ciencia positiva, él induce en las mayores falacias y engaños. Y bien, puede ponerse en tela de juicio la afirmación según la cual la explicación del origen de las especies es un *cometido de la ciencia positiva*.

Es claro que la siguiente afirmación puede ser acusada de pesimista y esterilizante; no obstante, parece verdadera: *el problema de los orígenes de las formas específicas no es un problema científico, sino metafísico y teológico*. Abocándose a él, la ciencia se interna en un tembladeral en el que no debería haber entrado, y del cual no puede salir si no es con el auxilio de la Filosofía. ¿Es que se pone, con ello, límites a las posibilidades de descubrimiento de la mente humana? Sí y no: lo que, como aspiración cognoscitiva no es posible a la ciencia, puede ser posible a otros hábitos cognoscitivos. Por el camino de la ciencia no es posible dar respuesta al problema del origen de las especies porque es un tema que no es susceptible de racionalización exhaustiva: *las formas de la realidad son un dato en el cual se basa toda nuestra ciencia; no son, pues, susceptibles de conocimiento racional-científico, sí lo son de intelección y comprensión metafísica*.

Todo aquél que aún guarde en su conciencia algo de los rigurosos criterios epistemológicos de la filosofía tradicional, recordará la definición fundamental formulada por Aristóteles: la ciencia —cualquiera que sea— es un hábito demostrativo o probatorio *a partir de ciertos principios*. Pero estos mismos principios no pueden ser demostrados o probados en ese ámbito cientí-

fico y con sus procedimientos, sino a costa de un sofisma de "razonamiento circular" o "círculo vicioso". Tales principios sólo pueden ser fundamentados a la luz de una ciencia superior: la ciencia de los principios del ser, es decir, la Metafísica. Ahora bien, a la luz de ciertas incoherencias surgidas en la argumentación evolucionista, no parece aventurado afirmar que ellas son un ejemplo del vicio epistemológico apuntado. Según nuestra interpretación, la discusión sobre el "origen de las especies" es un problema que atañe a los principios en los que se basa la Biología. No puede, por lo tanto, ser resuelto con el instrumental nocional de la propia ciencia biológica experimental. A quien objetara que la anterior restricción epistemológica presenta un acusado sabor "logicista" o meramente formal, sería bueno invitarlo a reflexionar sobre el modo como, a nuestro entender, estas incorrecciones formales —la falacia de "razonamiento circular"— se concretan en el campo de la argumentación evolucionista.

Quien dice, en efecto, "origen de las especies", se está refiriendo a las causas de la especiación, a la causa de las diferencias. El evolucionista pretenderá "resolver" o "explicar" dichas diferencias apelando a ciertas propiedades orgánicas que, como la adaptación, la selección natural, la generación o el desarrollo, presuponen, todas ellas, precisamente lo que por ellas se intenta demostrar. Es decir, presuponen al ser vivo específicamente determinado. Porque todos estos conceptos tienen sentido solamente como propiedades de un sujeto que es "algo", cuya vida es una forma determinada de vida, para la cual tiene sentido alguna de estas cosas: adaptarse para no desaparecer, multiplicarse para subsistir, etc. La hipótesis evolucionista no ha podido escapar a este sofisma en sus distintas versiones: así el "lamarckismo" la ha puesto de manifiesto en su divulgada máxima según la cual "la función hace al órgano". ¿Cómo es que una actividad con sentido utilitario y finalista podría anteceder a la estructura facultativamente adecuada para ejercerla? ¿No es que aquí el efecto, la actividad, está explicando incorrectamente a la causa, el órgano? Pero igualmente aparece el mencionado sofisma en las formas más sutiles del razonamiento neo-darwinista. Se habla, en su ámbito, de los mecanismos de variación y "adaptación poblacional de las especies". Estas, en efecto, se adaptan a distintas circunstancias del medio merced a la variación poblacional. Pero si es la especie la que "aprovecha" las variantes convenientes, ¿cómo podrían ser estas mismas variantes hechas responsables del origen de la especie? El término "evolución de la especie" es, sin duda, válido y admisible, mientras signifique esto: que es la especie la que evoluciona, y esto dentro de límites más o menos amplios; pero no es válido si se lo hace significar que la evolución "produce" la especie, o es causa de especiación.¹⁶

¹⁶ Esta aplicación de un principio lógico a la estructura argumental concreta de la biología evolucionista sería digna de un análisis mucho más detallado. Con ello se vería que no se trata de una objeción sólo formalista o "gramatical". Así, por ejemplo, la hipótesis según la cual las especies vivas más perfeccionadas en cuanto a sus mecanismos de cambio adaptativo deberían ser las privilegiadas como estructuras "morfogenéticas", choca con el hecho de que las mismas deberían ser reconocidas, también en principio, las más estables por su mayor capacidad de adaptación. La mera reproducción sexual —por tomar un ejemplo sencillo— es un agente de mayor variabilidad. Pero ella constituye, al mismo tiempo, una reconocida barrera específica. Reconocemos aquí la aplicación bioló-

Volviendo, pues, a lo anterior: la evolución no es un hecho, sino una *interpretación causal de los hechos*. Si esta interpretación causal es admitida, en general, por los hombres de ciencia, es porque ella *responde a las estructuras o presupuestos mentales del hombre de ciencia*. En lo anterior se ha pretendido mostrar, junto con la caracterización del tipo de causalidad aducido por la interpretación evolucionista —y la razón de su aceptación generalizada— los motivos que habrían *para una crítica seria de la misma, desde el punto de vista de la Filosofía*.

5. La crítica filosófica del evolucionismo

Sin embargo, la adopción de esta perspectiva crítico-filosófica no es habitual entre los filósofos. Ocurre que los filósofos *también* están sometidos al ambiente evolucionista y cientificista generalizado, y cuando reciben de las usinas de divulgación científica la información de que “la evolución es un hecho indiscutible” para el científico, porque “todos (lo cual no es cierto) los científicos la admiten”, no se paran a reflexionar sobre la seriedad de tales asertos. Como parten de la base de que la información es veraz, se apresuran a cumplir el cometido que creen propio de la Filosofía y de los filósofos: integrar este nuevo “hecho”, que la experiencia vulgar no revela, al esquema total, cosmovisional o “entitativo” de la Filosofía.

Y otro tanto ha de decirse de los teólogos. Para no quedar desplazados de la actualidad científica, en cuyo ámbito se habría puesto de manifiesto este “nuevo nivel” de la causalidad orgánica, se apresurarán a armonizarlo con los fines y la sabiduría de un Dios creador. Confróntese, por ejemplo, la opinión de F. Selvaggi, profesor de la Universidad Gregoriana, quien llega a decir que si bien Dios, según su “potencia absoluta”, habría podido crear directamente a todos los seres, resulta más congruente con su “potencia, sabiduría y bondad” el haberlos creado “evolutivamente”.¹⁷ Surgen, así, de estos intentos de integración del “hecho” evolutivo en un esquema cosmovisional, filosófico o teológico, las *metafísicas* o *teologías de la evolución*, con las cuales la teoría queda investida con todas las galas del andamiaje intelectual humano, y prácticamente invulnerable a la crítica.

Vemos, así a X. Zubiri, definir *filosóficamente* a la evolución, recibida como “dato” de los científicos: “La originación de las esencias específicas por

gica del principio aludido: la especie, principio de adaptación, no podría ser considerada efecto de la misma.

También como verificación de un razonamiento circular podría interpretarse el reconocimiento que actualmente se insinúa en el ámbito de la biología molecular, en el sentido de que el DNA, previamente considerado causa de la especificidad proteínica y fenotípica, deba ahora considerarse también efecto de esta última. Aludiendo a ello expresa el referido R. Fondi que “están equivocados (...) los secuaces del ‘dogma central de la biología’ (que atribuye esencialmente al DNA la causa morfogenética de los vivientes) (...) En realidad, las diferentes estructuras orgánicas dependen al mismo tiempo *tanto* del DNA como de las proteínas específicas; por lo cual no es posible considerar al uno como prioritario respecto de las otras, o viceversa”. Cfr. *Organicismo ed Evolucionismo*, p. 89.

¹⁷ *Problemi delle Origini*, ed. Università Gregoriana, Roma, 1966, p. 329.

metaespeciación es lo que llamamos 'evolución' (...). El ámbito de las esencias específicas no es sólo *táxis*, orden, sino que es 'génesis esencial'. Esta génesis no consiste en el mero hecho de que unas especies estén producidas por otras. Esto podría no ser sino una 'generación equívoca' (...) pero no se trata de ésto (...). La originación tiene ante todo un carácter 'sistemático' (...). Cada esencia específica tiene una intrínseca 'potencialidad evolutiva' (...) la meta-especiación tiene un carácter de relativa continuidad progresiva".¹⁸

Encontramos así, también, por la misma senda de "refundición" metafísica de la evolución, a autores católicos y tomistas, que pretenden descubrir en la metafísica del Aquinate "premoniciones" del pensamiento evolucionista.¹⁹ En un artículo sobre "Tomismo y Evolución" afirma un autor neo-tomista que "Santo Tomás ve (en el *actus essendi*) una energía trans-esencial que bajo el influjo del existir puro da a luz un aumento de existencia. Desde entonces la eficiencia no depende más principalmente de este tipo específico que es la esencia: es una sobreabundancia de orden existencial"; de lo cual concluye que "es necesario haber comprendido todo el relieve existencial de la noción tomista del actuar, para entrever que una *energía de evolución* puede insertarse en la actividad de las causas segundas".²⁰

Este es, pues, el papel que normalmente se le atribuye a la Filosofía en su "trato" con la hipótesis evolucionista. Este de interpretar las consecuencias filosóficas, metafísicas y teológicas de la evolución; supuesto, desde luego, que el hecho de la evolución es un hecho irrefragable, un "nuevo nivel de la causalidad orgánica", como a menudo se expresa. Y la consecuencia de este trabajo de los filósofos y de los teólogos es el que insinuáramos: una nueva "tanda" de argumentos probatorios de la evolución viene a sumarse a los provistos, supuestamente, por la ciencia. Estos nuevos argumentos, elaborados en el ámbito de disciplinas preferencialmente deductivas como la Filosofía y la Teología, *estabilizan* a la hipótesis evolucionista en un marco demostrativo, lo que la hace, desde entonces, inmune a la crítica.

No es del caso considerar aquí las consecuencias realmente nefastas que, para la concepción filosófica o teológica, resultan de estas metafísicas evolucionistas. Lo menos que puede decirse de ellas es que necesariamente generan una metafísica del "movilismo universal" del estilo de la del viejo Heráclito, donde nada permanece idéntico a sí mismo, y donde la misma diferencia entre lo verdadero y lo falso pierde todo sentido.

¹⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la Esencia*, Soc. de Est. y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 256-257.

¹⁹ Ignorando con ello, sin embargo, la más lapidaria oposición teológica anticipada por Santo Tomás a los intentos actuales de síntesis entre evolucionismo y creación. Rechaza Santo Tomás, en efecto, en la *Suma contra Gentiles*, la hipótesis según la cual el acto creador se redujera sólo a la producción de la *materia*, pudiendo, a partir de allí, resultar las *diferencias*, ya sea del *azar*, de la *materia*, o de *cualquier otra causa segunda*. Afirma allí Santo Tomás, en suma, que el acto creador se extiende a la *materia* y a la *forma*, es decir, a la integridad del ser material, sin intermediación alguna. Cfr. *Summa c. Gen.*, II, 39-45.

²⁰ E. BAILLEUX, "Thomisme et Evolution", *Revue Thomiste*, 68, 1968, p. 592.

Interesa destacar, en cambio, que el cometido de la Filosofía con respecto al problema de la evolución no es éste de integrar al nuevo hecho supuestamente atestiguado por la ciencia en el ámbito de una interpretación ontológica. El cometido de la Filosofía está en el ejercicio de su función *crítica*, en la que es irremplazable. Cuando todos los argumentos filosóficos y teológicos han sido sumados para engalanar al evolucionismo, es necesario que algún filósofo con alma de niño diga lo que nadie dice: "el Emperador está desnudo". Toda la metafísica evolucionista y la teología evolucionista fallan por la misma base. Porque lo que filósofos y teólogos han dado por supuesto, lo que han admitido como una transferencia de información de los "expertos", a saber, que la evolución es un hecho *cierto* del mundo de la vida, es falso. La evolución no es un hecho sino *la interpretación científicista de los hechos*. Interpretación que podrá pasar inadvertida al propio hombre de ciencia —y que no es acusable por ello de mendacidad o de tergiversación de los hechos— pero que opera, sin duda, en la expresión científica de los hechos y en su transmisión, cuando por una suerte de ilusión intelectual el científico cree "ver" en el dato de la Paleontología, de la Anatomía comparada o de la Embriología, "confirmaciones" del parentesco esencial de todas las formas de vida.

En el campo de la Filosofía y en el de la Teología, están vigentes las advertencias de dos autoridades respectivas. Para la Filosofía, la de Aristóteles que se ha mencionado al comienzo: "El hombre de formación general (...) puede someter a crítica las conclusiones del especialista, porque aparte del hecho de que las afirmaciones formuladas representen la verdad o no, deben darse previamente ciertas reglas por medio de las cuales se compruebe la validez del método (...)". Para el teólogo, la formulada en la encíclica *Humani Generis* por S.S. Pío XII cuando afirma que entre los creyentes "algunos, con temeraria audacia, traspasan la libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierta y demostrada por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados, y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia".