

EL EVOLUCIONISMO MATERIALISTA Y LA DOCTRINA HILEMORFICA

No caben dudas acerca de la proyección universal del evolucionismo como teoría interpretativa de un variadísimo espectro de hechos, tan dispares entre sí, que sería aventurado intentar una clasificación de ellos. La "evolución" es uno de esos conceptos que como el de "libertad" parecieran gozar de una infinita elasticidad semántica, para la cual todo es admisible y en la que todo puede acomodarse, ya sea la filogénesis de una especie animal, ya sea la historia sociopolítica de la humanidad en su conjunto. Obviamente, semejante vastedad hermenéutica no podía sino generar panegiristas y detractores quienes, después de una encarnizada lucha, contribuyeron a delimitar los alcances de la doctrina evolucionista. Esto no implica de ningún modo un reconocimiento mutuo de las posibles verdades contenidas en la posición de cada uno de los bandos antagónicos, ni tampoco, creo, la aparición de una posición conciliadora intermedia; pero al menos la polémica sirvió para indicar que cuando se hablase en lo sucesivo de "evolucionismo" se debía tener el cuidado de aclarar si se aludía a su versión restringida o bien a la generalizada.

1.- *Spencer, filósofo del evolucionismo*

La historia y las circunstancias de aquella polémica aún no finalizada del todo son interesantísimas y constituyen un cautivante tema de investigación; sin embargo, deseo referirme en esta oportunidad al origen filosófico explícito del evolucionismo, el cual me parece debe partir de las obras de Herbert Spencer. Quien desee encontrar precedentes más antiguos de la doctrina no tendría que buscar demasiado, pues la literatura científica y pseudocientífica británica posterior a la Enciclopedia ofrece buenas referencias al respecto. Sin embargo, los trabajos de Spencer representan un acabamiento de aquellas elaboraciones previas, como si él fuese el sistematizador de una tarea desperdigada. Y si algunos escritos de Leibniz (*Protogaea*), Kant (su Memoria de 1754 a la Academia de Berlín), Laplace o Lamarck parecen ser antecedentes mucho más serios del evolucionismo que la doctrina de Spencer, debe decirse en su defensa que el interés de aquellos autores se centraba más bien sobre ciertos aspectos puntuales y no en la búsqueda de principios universales que diesen razón de *todos* los procesos evolutivos. La misma argumentación es válida para el caso de su relación intelectual con sus compatriotas Darwin y Wallace, aunque aquí conviene recordar las amargas protestas de Spencer en el Prefacio de la 4ª edición de *First Principles* contra la creencia general de que Darwin era el verdadero autor de la teoría evolucionista y no él.

Si hubiera que señalar una obra donde Spencer desarrolla explícitamente lo que él supone son tales principios universales de la evolución, deberíamos hablar de *First Principles*. Sin embargo, lo desarrollado allí no difiere en lo esencial de un par de ensayos anteriores cuyo examen ofrece la ventaja de

dispensar al lector de la interminable serie casuística que el autor aporta como prueba de sus teorías. Esos ensayos son "The Development Hypothesis", aparecido en *Leader* el 20 de marzo de 1852, y "Progress: Its Law and Cause", publicado por primera vez en *Westminster Review* en abril de 1857. Spencer hizo además un inestimable favor a quienes se interesan por el núcleo filosófico de su pensamiento enviando a la *American Cyclopaedia* de Appleton un resumen de dieciséis postulados que transforman casi a *First Principles* en un extenso escolio de aquellos dos ensayos y de los dieciséis postulados. Más adelante veremos sucintamente por qué resulta inevitable emplear el término "postulado" en el análisis del evolucionismo spenceriano.

No debe suponerse a Spencer un lector infatigable ni un estudioso prolijo de sistemas filosóficos emparentados con la génesis de su propio evolucionismo; quizás deba descartarse aun una indagación puntillosa de tales fuentes. Y ello por un par de razones: una, porque la magnitud de su obra y su acelerado quebranto psíquico le dejaban poco tiempo y ninguna gana de estudiar a otros; la otra razón, porque parece de mucho mayor provecho encarar el examen de su doctrina a partir de su obra de ensayista político. El interés principal de Spencer es el tema sociopolítico y a él trata de acomodar el resto de sus ideas. Son sus opiniones sobre la sociedad y el gobierno, inspiradas por las particulares circunstancias históricas victorianas, las que parecen establecer las directivas generales de todo el andamiaje filosófico, pero debe aclararse que no se trata de una simple deducción sino de una *transposición* conceptual en la que intervienen factores que hacen más bien a una crítica interna del pensamiento, cuya disección no corresponde ahora.

Las ideas evolucionistas, al igual que gran parte del pensamiento británico, están lejos de representar una ruptura con el espíritu de los escritos de Hobbes. Por lo menos en cuanto a la opinión sobre el conocimiento científico, Spencer se muestra deudor de aquél: conocer es hallarse en condiciones de esbozar deactivamente el pasado y futuro de cada hecho u objeto. Consecuentemente, el progreso en las ciencias está ligado con el ensanchamiento hacia atrás y hacia adelante de ambos campos, aunque de hecho la observación directa deba quedar relegada en no pocos casos a un plano subsidiario de los principios incoativos de las deducciones, los cuales en definitiva cargan con toda la responsabilidad de la verosimilitud epistemológica. Con esto parece sostenerse la supremacía de las hipótesis y postulados sobre los "facta" mismos, como si éstos hubieran de ser envasados en fórmulas apriorísticas; sin embargo, ésta es la ruta del evolucionismo spenceriano. Así lo ha notado también Elliot¹.

Como se ha dicho más arriba, la ley de evolución es objeto de varios capítulos de la segunda parte de *Primeros Principios*; su factotum son las relaciones entre dos coprincipios, materia y movimiento, de modo que

¹ ELLIOT, H., *Herbert Spencer*, Greenwood Press, Conneticut, 1970, p. 86: "Indeed, it cannot be seriously denied that, in the main, Spencer formed his theories *first*, and established them by induction *afterwards*" (El subrayado es del autor).

“El cambio de un estado disperso e imperceptible hacia uno concentrado y perceptible, es una integración de materia y una concomitante disipación de movimiento; y el cambio de un estado concentrado y perceptible hacia uno disperso e imperceptible, es una absorción de movimiento y concomitante desintegración de materia”².

El primero de los cambios, es decir aquel en que un objeto “integra” materia y pierde movimiento, es la evolución; el segundo, consistente en el proceso antagónico de “desintegrar” materia y ganar en movimiento local, es la disolución. Ambos son la expresión de cuanto acontece en el universo desde siempre e impulsan su perpetuo dinamismo. Spencer agrega:

“Estos procesos antagónicos que se dan en todas partes y que en todas partes ganan predominio ora temporal ora duradero el uno sobre el otro, son la Evolución y Disolución. La Evolución, bajo su aspecto más general es la integración de materia y concomitante disipación de movimiento; mientras la Disolución es la absorción de movimiento y concomitante desintegración de materia”³.

Sin embargo, en esta pretendida ley de evolución falta justamente aquel elemento que permitiría considerarla como tal, por lo menos en el sentido en que los físicos lo hacen, pues no hay en ella ninguna relación constante entre hechos dados. Se carece aún de una elemental regularidad factual que cuando menos permitiese una aproximación al carácter legal de aquellos hechos. Y no puede decirse que la definición de evolución citada no tenga para Spencer esa jerarquía⁴.

Por otra parte, el sentido de la integración es sumamente ambiguo; parece expresar una interdependencia progresiva de las partes simultánea son las diferenciaciones sufridas por el todo, sea éste un ser vivo o una sociedad. Pero no es fácil conciliar este proceso diferenciador, sinónimo del progreso, con el valor organicista último propuesto como meta. De cualquier forma, la fórmula spenceriana es el mejor ejemplo de lo que su autor entiende por conocimiento filosófico o, según sus palabras, “conocimiento totalmente unificado”. La filosofía en la pluma de Spencer se funda en una incorrecta inteligencia de los procesos abstractivos al hacérselos homólogos de vacuidad. Spencer desconoció la enseñanza aristotélica de *An. Post.* I 31 88a 5 en cuanto a que el objeto epistemológico no es tanto lo universal como lo necesario y que la significación de lo primero depende de su aptitud para mostrar un lazo necesario. Este nexos es el gran ausente en la ley evolutiva.

2. Una errónea concepción de la materia

Spencer explica el cambio como una función de la materia y el movimiento; la interpenetración de ambos como entidades de igual calidad real-actual daría razón de todos los procesos evolutivos. Pero cabe señalar aquí dos equívocos:

² *First Principles* II xii 94.

³ *Ibid.* 97.

⁴ Vid. *ibid.* xiv 107.

- a) la consideración sensible de la materia, y
- b) la reducción del cambio evolutivo a factores cinéticos.

En cuanto a lo primero, puede decirse que la aprehensibilidad sensible de la materia supone su actualidad; sin embargo, no puede otorgarse un *status* actual a este coprincipio sin negar *ipso facto* toda posibilidad de cambio substancial. Para que algo se transforme se requieren dos condiciones: una, la inexistencia actual de la nueva esencia o, lo que es lo mismo, una privación de ella.⁵ La otra condición es que así como debe haber un no-ser respecto de la forma substancial futura, ha de existir, sin embargo, la posibilidad de su aparición. Podría llamarse a esta aptitud, impropriamente, "sujeto", para diferenciarla de la pura privación; pero no debe confundírsela con un cuerpo actualmente existente, con el mármol de la estatua, por ejemplo. Analógicamente hablando y con la misma imprecisión con que se la llama "sujeto", se la ha querido llamar, traslaticamente, "materia", como aludiendo con ello al material de que están hechas las cosas sensibles.⁶ Resulta oportuno reparar en cierta insuficiencia del lenguaje para expresar cabalmente en el análisis lógico lo que en la realidad se da unitariamente, pero aun así se debe tener la necesaria agudeza para percatarse de la diferencia entre la dinámica del ente natural y el discurso noético que pretende reflejarla.

Una cosa debe quedar en claro: aquello que llamamos materia o substrato de una transformación, no puede gozar por sí de ser actual. Tanto el evolucionismo spenceriano como en general los materialismos comparten la creencia en un elementalismo de la materia. Lenin, por ejemplo, se permite hablar de una "infinitud en profundidad" de ésta, creyendo subsanar con su ingeniosa fórmula el problema suscitado por los progresos que la física experimental hará en el conocimiento de la materia. Y sostiene: puesto que los avances científicos parecen ser ilimitados, es mejor poner a salvo algo indiscutible, esto es, que la materia es algo capaz de impresionar nuestros sentidos.⁷

⁵ ARISTÓTELES, *Phys*, I 190b 27

⁶ No es Aristóteles quien hizo una elección poco feliz de términos; tampoco la física experimental moderna. Responsables de la confusión son quienes extrapolan contenidos semánticos de una ciencia a otra.

⁷ Vid. ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach*, 11 13 15; LENIN, *Materialism and Empirio-Criticism*, International Publishers, New York, 1927, cap. V, 2:

"For the sole property of matter—with the recognition of which materialism is vitally connected—is the property of being objective reality, of existing outside of our cognition... To put the question from the only correct, that is, the dialectic-materialistic standpoint, we must ask: do electrons, ether, etc. (eso es la materia para Lenin) exist as objective realities outside of the human mind? The scientists must answer question without hesitation and the answer must be an affirmative one, for they recognise without hesitation the existence of nature prior to man and organic matter. Thus is the question decided on the side of materialism, for the idea of matter, as we already stated, epistemologically means nothing new, besides some objective reality existing independently of the human mind and reflected by it..."

Puede acotarse que entre el materialismo spenceriano y el leninista no hay diferencias de importancia. Las precisiones; del segundo en *op. cit.* IV, 2 contra el positivismo de Comte y Spencer no salvan el error en torno de la noción de materia: todos la conciben como algo corpóreo. Las divergencias se plantean en las leyes de automoción que la rigen; para Spencer hay un proceso integrador-diferenciador; para Lenin uno dialéctico. Pero ninguno discute su carácter sensible-actual.

Sin duda, para los materialistas debe resultar atractivo poder prescindir al fin de la férula metafísica, pero si se lleva esta tesis elementalista de la materia a sus últimas consecuencias, la explicación del cambio substancial queda reducida a un mero verbalismo. Esto significa un golpe mortal para la sed de novedades revolucionarias en tanto toda transformación no es así más que una redistribución de cosas viejas.

3. *La materia como potencia*

Se debe llegar entonces, en filosofía natural, a concluir que la materia es la potencia de los entes corpóreos, es decir, la fuente intrínseca de sus cambios. La materia es "poder", pero nótese la rica semántica del término, "Poder" alude a fuerza, mas también señala algo que aún no es sino una capacidad.⁸ Cuando este poder lo es en orden a la generación de una substancia completa, hablamos de un poder tomado en distinta acepción a la que nos referimos cuando indicamos el advenimiento de formas accidentales. En cualquiera de los dos casos es manifiesto que el "poder" por sí no existe separado, sino en relación con algo. En el primero, el de la generación, con una forma substancial y en el segundo, el del accidente, con la substancia individual misma. En ambas alternativas nuestra ciencia de la materia parte pues, necesariamente, de algo inteligible que existe actualmente: quizás todo el secreto de una filosofía realista esté encerrado en una sencilla norma de higiene gnoseológica.

Cuando los cambios pueden ser atrapados en las redes de una ley, siempre su trama resulta algo grande, siempre algo se nos escabulle porque en la misma naturaleza no se verifica de una manera definitiva el principio ontológico de identidad, tal como sospechaba Heráclito, y si alguna vez hemos declarado nuestra propiedad de una ciencia natural, inmediatamente nos parece oír en la lejanía del inquietante zumbido de lo imprevisible. No es difícil justificar a la moderna epistemología cuando sostiene que las leyes físicas no parecen tener el carácter de inmutabilidad que alguna vez se les atribuyó. Es más, una doctrina que pretenda haberse asomado triunfalmente sobre los abismos del poder-ser, o es ideología o es adivinación, pero no verdadera ciencia.

No debe concluirse por esto que nuestras vigiliias intelectuales deban condenarse de antemano a una resignada observación del río heraclíteo; no, ello sería áspero para nuestra propia naturaleza, que no se contenta con semejante aprehensión por la misma razón que le produce repugnancia el testimonio del cambio transformacional. Por el contrario, desde el mundo de lo posible nuestras fatigas sólo hallan su descanso ante la presencia de lo que es desde siempre y no encierra la menor potencia mutacional; se trata obviamente de un objeto inasequible en nuestra presente condición intrahistórica. Nada obsta, sin embargo, para que comencemos a descubrir sus resonancias ahora. Esta búsqueda de lo necesario otorga una dinámica ascética a nuestros saberes y los califica jerárquicamente conforme al grado de potencia que encierren sus objetos. Nuestro conocimiento será tanto más perfecto cuanto más verse sobre

⁸ *Met.*, IX, 6, 1048 a 28.

algo en lo cual no haya el menor margen potencial, es decir, sobre aquello que ejerce gobierno sobre su propia entidad. Pero, ¿quién podrá decir que halló en la naturaleza una substancia con semejante privilegio? No parece posible hallar en el mundo sublunar algo absolutamente necesario, no tanto por la imprevisibilidad de los cambios —después de todo alguna ciencia tenemos— sino más bien porque no parece posible descubrir en la naturaleza algo completamente autosuficiente y necesario. Sin embargo, tal como la enseñanza evolucionista plantea las cosas, la ley de evolución satisfaría el imperativo de necesidad epistemológico pretendiendo adueñarse de la historia y el futuro del universo mediante el cómodo trámite de empotrar hechos en postulados.

Aristóteles advirtió nuestra dificultad para comprender la materia y nuestra tendencia a concebirla en el cambio substancial de una manera análoga a como concebimos el sujeto de los cambios accidentales.⁹ Pero esta ortopedia lógica no nos autoriza a corporizar aquel sujeto, pues lo que sirve de soporte a todas las formas posibles no puede tener ninguna forma, *ergo*, su conocimiento será siempre de un modo indirecto y discursivo.¹⁰ Quizás pueda salirse del paso como Spencer lo hizo, colocándola en su arcano *unknowable*, de tanto regusto kantiano, pero obviamente se habrá hecho un flaco favor a la claridad del asunto.

4. Precisiones acerca del cambio

Respecto del punto b), sobre la resolución del cambio evolutivo en factores cinéticos, el pensamiento clásico va mucho más allá cuando descubre otros movimientos. El cambio spenceriano se reduce al movimiento local de las partículas que integran un determinado cuerpo; en efecto, de la interrelación actual y perpetua de dos entidades, materia y movimiento, surgiría la compacidad y complejidad de los cuerpos. Pero este modo de entender materia y movimiento pierde de vista, curiosamente tratándose de la doctrina del progreso, el perfil de la *dynamis* implícito en la materia y de paso ignora una sutil advertencia de Aristóteles en el sentido de no confundir el acto con la actividad, el presente con el perfecto.¹¹ La generosa noción aristotélica del acto con su matiz entre *entelécheia* y *enéргеia*, no está en absoluto separada de la actividad misma, mas no se confunde con ella. Aún más, el acto tiene una estrecha afinidad con la realidad del movimiento, de modo que si bien aquél es una inmovilidad, ello es producto de un movimiento anterior, al menos en las substancias corpóreas. El acto connota el modo de ser de algo inmóvil, pero de un inmóvil que ha llegado a ser lo que es y que muy probablemente deje de serlo; se trata de un acto unido a algo que le impide la plena persistencia en el ser, conformando así una substancia en cuya interioridad resulta inescindible la palpación del devenir.

⁹ *Phys.*, I vii.

¹⁰ STO. TOMÁS, *In Phys.*, I Lect. 12: "Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur per suam formam; materia autem prima consideratur subjecta omni formae".

¹¹ *Met.*, IX, 6, 1048b 18-34.

Esta impureza del acto en las substancias naturales evidenciada en su capacidad de cambio transformacional, nos habla de un acto que no es auto-suficiente. Desde el momento en que algo ha podido ser, no nos podemos referir a una cosa de absoluta nobleza; más bien la hallamos en una especialísima relación con un poder-ser o potencia sin lo cual o no sería o sería un acto eterno e inmutable, como se desprende también de la doctrina parmenídea. Si Spencer no hubiera homologado la materia —el poder ser— con la energía —el ser—, ambas tomadas en su acepción filosófica, su discurso habría tenido mayor solidez, pero al identificarlas defiende la igualdad de lo que puede ser y lo que ya es. En la sorprendente gramática evolucionista, el modo potencial se conjuga como el indicativo.

Se ha argumentado que definir el movimiento como un simple pasaje de la potencia al acto nos situaría en la misma posición tautológica y externa de la explicación spenceriana. Es preciso reconocer, sin embargo, que la acusación no alcanza a Aristóteles; en efecto, de ser completamente aceptada aquella definición, se aludiría sólo a los términos del cambio y éste permanecería aún oculto entre los repliegues de un juego de palabras. Pero lo que Aristóteles escribió en *Phys.* III 1 201a 10 es esto:

“(el movimiento) es el acto de lo que está en potencia, en tanto está en potencia”.

Así, el movimiento, más que la actualización final de la potencia que sería ya la *entelécheia*, es el acto mismo de la potencia; esto es, un acto no final, imperfecto, sostiene el Estagirita (*enérgeia atelés*).¹²

Quizás esta aseveración tenga mucho más de descriptiva que de etiológica; quizás peque de superficial. Pero no olvidemos un par de cosas: en primer lugar no confunde acto con potencia, forma con materia; en segundo término, tiene que vérselas con una presa escurridiza para los venablos epistemológicos, es decir, con el no siempre claro reino de lo que puede ser. Avanzar más en este terreno hubiera sido una imprudencia. El descubrimiento aristotélico muestra el absurdo de identificar la materia con un substrato corpóreo cuando se desea dar razón del cambio substancial. Esta tentación es bastante antigua. Se trate de la tetraarquía de Empédocles o de los ciento y tantos elementos de Mendeleieff, el cambio substancial es impensable si se iguala la materia con el compuesto. En metafísica, una partícula indivisible de materia como la concibe la física experimental, es un compuesto.

Si la materia prima fuese un substrato elemental, no podría hablarse de verdadera generación y corrupción de substancias.¹³ Es menester pues que en la transformación, el sujeto sea algo indeterminado, ni substancia (un elemento, por ejemplo) ni cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al

¹² *Phys.*, III 2 201b 32; VIII 5 257b 8; *Met.*, IX, 6, 1048b 29.

¹³ STO. TOMÁS, *In Met.* VII, lect. 2. SAN AGUSTÍN, *Conf.* XII, vi 6: “Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset nihil aliquid et est non est, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas”.

ente¹⁴ y mucho menos, como cree Spencer, una "fuerza" (*force*). Nada se gana sutilizando la materia, pues siempre tendríamos una substancia única sometida a ciertas alteraciones cinéticas que no afectarían su esencia. En este último caso, si pudiera sostenerse aún la posibilidad del cambio, éste sería sólo accidental y nos veríamos frente a una doctrina en que la novedad estaría absolutamente fuera del universo, lo cual no es un remate decoroso para la filosofía del progreso indefinido.

5. *Un método a cuestionar*

Este modo de considerar el problema del cambio es propio de la escuela empirista y parece que la raíz del mismo debe rastrearse en su gnoseología. Spencer ha mostrado su preferencia por un punto de partida alejado del orden factual, pero esto conlleva un sinnúmero de inconvenientes para sacar provecho de la inducción en tanto ésta se encuentra precondicionada y subordinada por una hipótesis *a priori*. Si bien es cierto que la inducción por sí no brinda el conocimiento de lo necesario,¹⁵ también lo es que no se puede llegar a lo universal prescindiendo de ella.¹⁶ Y esto sin mencionar el abismo existente entre la inducción evolucionista y la aristotélica. Aristóteles recomendaba en *Hist. An.* la recolección de información sobre hechos particulares antes de inquirir por sus causas.¹⁷ En *Primeros Principios*, Spencer procede exactamente al revés; el punto de arranque es un postulado y los hechos deberán interpretarse atendiendo a su justificación. Toda la obra rezuma un dejo presuntivo que se observa incluso en el estilo literario: "Seguramente, en un tiempo remoto..."; "Con toda seguridad la evolución..."; "Las partes del todo homogéneo primitivo deben haber sufrido...".

No es lo mismo tomar como inicio de la actividad científica ciertos postulados que comenzar por principios; pero las ciencias no proporcionan certeza sino en la medida en que sus principios sean demostrables por una ciencia superior. Hay entre ellas una jerarquización en virtud de la cual las superiores proveen a las demás de principios incoativos y que pueden no tener tal carácter para las primeras sino el de inferencias o aun el de deducciones. Y puesto que en filosofía no cabe el recurso a otra ciencia que demuestre sus propios principios, ellos deben imponerse por su misma evidencia. Es justamente la improcedencia del recurso demostrativo, unida a la luz de lo palmario por sí, lo que tanto aproxima a la filosofía a un orden gnoseológico inefable, como bien lo enseña la caverna platónica.

Dicho de otro modo, ha de haber en filosofía una suerte de compensación respecto de los principios. Ya que estamos más dispuestos a consentir en nuestras ciencias aquellas cosas suficientemente demostradas, confiados en que sus principios son derivaciones de un orden epistemológico superior, así

¹⁴ *Met.*, IX, 3.

¹⁵ *Anal. Prior.*, II 23 68b 15-29.

¹⁶ *Anal. Post.*, 81a 40b 2. Recuérdese además que la relevancia del universal depende de su capacidad para mostrar lo necesario, verdadero objeto epistemológico.

¹⁷ *Hist. An.*, I 6 491a 13. Cfr. PLATÓN, *Rep.* VII 533c in fin.

tales principios, en filosofía, puesto que no pueden ser inferencias de ninguna otra ciencia humana, deben tener la suficiente luz propia e imponérsenos sin otro auxilio que el de su esencial simpatía con nosotros.

Pero en el evolucionismo spenceriano los puntos de partida son, por el contrario, lo menos inteligible y evidente que existe; tanto es así que su andamiaje fundamental es lo que no puede ser conocido, lo *unknowable*, puerta secreta cuya llave sólo posee su inventor.

6. Acto y potencia y una desviación lamentable

Es verdad que donde se verifica el cambio no puede hallarse una explicación acaba del mismo, partiendo del puro aspecto dinámico de la realidad; esto sería una tautología y un pésimo comienzo filosófico. Tampoco cabría empezar por el acto puro, pues no habría modo "jurídico" de admitir un devenir que sucedería bajo nuestras narices. En cualquiera de las dos alternativas nos convertiríamos casi en teólogos, malos en la primera y mejores en la segunda, pero en filósofos.

Se debe entonces iniciar el camino por la brecha abierta en el corazón de los entes naturales: su escisión acto-potencial. Acto y potencia, cada cual recortándose en su propia esfera, limitándose recíprocamente en una relación tan particular que bien se la ha llamado "trascendental", ofrecen a la inteligencia la explicación del cambio con una altura incomparablemente más elevada que las simples alteraciones electrónicas argüidas por el evolucionismo materialista y por el materialismo dialéctico.

Por lo menos en Inglaterra, quizás estemos autorizados a señalar en la escuela franciscana de Oxford la ocasión filosófica de esta versión del hilemorfismo aristotélico que atribuye a la materia un carácter de acto. Las enseñanzas de Roberto de Lincoln (Grosseteste), Duns Scot y Ockham parecen constituir el caldo de cultivo primigenio; si a esto se añade la *finesse d'esprit* necesaria para la comprensión del hilemorfismo, se explica que cierta ramplonería metafísica propia de la filosofía inglesa no haya dudado en exacerbar las desviaciones latentes en aquellas interpretaciones oxonienses. Algo es seguro y ello es que la "vía moderna" auspició este descarrío cuando cerró los oídos a la sinfonía del universo y se metió ella misma a compositora. La pura subjetividad humana desgajada de la armonía cósmica, en la que, sin embargo, conservaba preponderancia, se dio a la labor de construirse un mundo para ella sola, un mundo cuyas normas pudiese sancionar y dominar a gusto, un mundo donde el poder-ser no fuese nunca más imprevisible. Aristóteles quizás no desconoció esta *hybris* y por alguna razón entendió que la mayor virtud dianoética, el entendimiento intuitivo, era la menos práctica de ellas. Resulta cuando menos chocante para el hombre moderno que el ápice de perfección humana esté en las antípodas del *nec-otium*.

7. Conclusión: el evolucionismo como ideología

Se comprenderá que no han de aproximarse a la verdad con idéntica fortuna un sistema cuyo comienzo se funda en la admiración de lo que es, y aun obtenga su fuerza vocacional en la exhaustiva interrogación de ello,¹⁸ que una filosofía más preocupada por encerrar lo real tras los barrotes de un apriorismo a rajatablas. En verdad, el evolucionismo es una pseudofilosofía natural que postula la unidireccionalidad del cambio universal haciendo un mal uso de nociones científicas.

El *status* epistemológico del evolucionismo presenta serias dificultades, pero puede anticiparse que no es estrictamente una filosofía, pues a pesar de su indisimulada aspiración a serlo, el empleo de nociones básicas como "materia" y "movimiento" para definir su hipótesis evolutiva no es filosófico, sino tomado en préstamo de la física experimental sin haber efectuado su purificación o adaptación semántica, acorde con el nuevo plano epistemológico donde prestará servicios. Tampoco es el evolucionismo spenceriano una teoría física pues tanto por su metodología como por la extensión de su objeto formal, excede largamente los alcances de aquella ciencia. El lugar propio de esta doctrina parece hallarse entre las ideologías, vista la poco común preocupación de Spencer por los problemas políticos y sociales. Se debería entonces cambiar de perspectiva respecto de la subordinación temática de su pensamiento y considerar seriamente si en verdad sus doctrinas sociológico-políticas derivan de su cosmovisión evolucionista o si bien, escarbando a fondo, el asunto no es exactamente a la inversa.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

¹⁸ *Met.*, VII, I, 1028b 2: "El objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es lo que es?"