

EL EVOLUCIONISMO ¿UNA EVIDENCIA?

En el periódico "La Nación" de esta Capital (14-4-86) apareció una extensa entrevista al Profesor estadounidense de apellido Watson Dewey,¹ en presencia de muchos alumnos argentinos, según decía el entrevistador. Dicho Profesor de los Estados Unidos afirmaba, dogmáticamente, que la evolución (generalizada) es un hecho tan probado como la ley de gravitación; y que la misma —en su extensión abarcante de todo el universo y de su génesis— se debía sólo al azar; agregaba que no había existido ninguna intervención creadora divina en la misma. (Los alumnos, que lo apaludieron —según el periódico— ¿habían ya perdido su Fe cristiana, o es que algunos la perdieron precisamente ante las tajantes afirmaciones del dicho Profesor?).²

Sin embargo, en el excelente libro del gran filósofo e historiador de la Filosofía, Etienne Gilson, intitulado "*De Aristóteles a Darwin, y vuelta*" (ed. castellana, EUNSA, Pamplona, 1976) se pueden leer estas líneas del Prof. Roberto Saumells, epistemólogo y físico-matemático español, bien al tanto de las últimas adquisiciones de la ciencia: "*¿Por qué (...) la biología sigue aferrada a la imagen de la transformación o de la evolución como punto de partida en la explicación de la estructura actual de los seres vivientes? ¿Será que la investigación biológica ha aportado una explicación científica acabada y satisfactoria de esta imagen lamarckiana (o darwiniana, añadimos)? Nada más lejos de la verdad. Ni siquiera se va a intentar aquí mencionar la historia de las contradicciones, de las renovaciones, de las yuxtaposiciones entre teorías distintas llevadas a cabo con el fin de fundar científicamente la imagen de la evolución (...) Ningún biólogo contemporáneo dirá que su adhesión al evolucionismo proviene de que lo considera sostenido por un aparato de argumentos científicos razonablemente convincente*". Y llega a la conclusión de que, si la Biología contemporánea acepta la idea de la evolución (generalizada), lo hace como un "a priori", como un resultado de la idea que el biólogo contemporáneo "se hace de la Biología como Ciencia"; esto es, se trata de un *postulado* —diremos nosotros— puesto "a priori" y sin discusión; un resultado de lo que en otras obras nosotros —no Saumells— hemos llamado "el fideísmo de la modernidad" (*Op. et edit. cit.*, Prólogo, pp. 11-12).

Y el mismo Gilson —de la Academia Francesa— cita en su *Prefacio* a Lucien Cuénot, de la Academia de Ciencias: "*Cuanto más profundamente se penetra en los determinismos, más se complican las relaciones; y como esta*

¹ Es curioso que los dos apellidos de este Profesor, al parecer de un extremo positivismo o materialismo, sean los de: a) Watson: el materialista creador de la psicología conductista (*behaviourism*, en Inglaterra; *behaviorism*, en los EE.UU.); b) Dewey, un pragmatista y empirista, quien escribió, entre otras cosas, una *Experimental Logic*.

² No ignoramos que la Iglesia Católica permite adoptar el evolucionismo biológico como una *hipótesis*; pero siempre que se deje a salvo la creación por Dios del alma humana, en el momento mismo de la generación del nuevo ente viviente, el animal *racional*. Mas el profesor estadounidense a quien nos estamos refiriendo parece ser agnóstico o ateo; niega toda creación divina en el curso de la evolución y atribuye ésta a combinaciones surgidas por el azar. Ello no es compatible con la Fe.

complejidad lleva a un resultado unívoco que la menor desviación puede turbar, nace, inevitablemente, la idea de una dirección finalista; concedo que tal idea sea incomprendible, indemostrable (para el científico; no para el filósofo)... pero es necesario; es tanto más necesaria cuanto mejor se conocen los determinismos, pues no se puede prescindir de un hilo conductor en la trama de los acontecimientos. No es temerario creer que el ojo está hecho para ver (Op. cit., p. 21).

Y termina así Gilson su libro: *¿Pero cuánto hay de científico en el pensamiento más exigente en materia de ciencia? En lugar de intentar hacernos tomar por certezas científicas el largo tren de ensoñaciones a que se entrega su imaginación, los científicos nos harían el mayor servicio, advirtiéndonos cada vez, con la mayor precisión posible, cuál es el punto en que su pensamiento, impaciente por los rigores de la prueba, se concede el placer de imaginar inteligentemente lo que no espera llegar a saber. Pero quizá haya que imaginar demasiado para saber tan poco* (Op. cit., p. 338).

También es curioso —decimos nosotros, no Gilson— que tantos biólogos tomen al evolucionismo como algo evidente o rigurosa y definitivamente probado, cuando toda la epistemología de las ciencias positivas o experimentales admite hoy que sus leyes son sólo probables y reformables, y que sus teorías son hipótesis cómodas y útiles; pero de ningún modo evidentes (Cfr. E. SIMARD, *La Nature et la Portée de la Méthode Scientifique*, Paris-Vrin y Québec-Laval, 1958; ed. castell., Gredos, Madrid, con el título de *La Naturaleza y Alcance del Método Científico*, passim).

Y ahora, desde un punto de vista estrictamente filosófico, se puede objetar al evolucionismo absoluto y anti-finalista:

1º) Supuesta la evolución generalizada, ¿se explica por ello la supuesta existencia inicial de un polvo cósmico extremadamente disociado (Theilhard de Chardin) o de un átomo inicial superconcentrado (otros)? ¿Por qué y cómo existían al principio ese polvo o ese átomo, o lo que fuere (también hace no mucho se habla de la "nebulosa inicial")? ¿No resulta necesario recurrir a la Creación —conjuntamente dada con el tiempo?

O, si no, si el universo siempre hubiera existido —lo que filosóficamente niega la existencia de un Creador y Primer Motor— ¿no será necesario, como creían griegos y orientales, recurrir a un tiempo cíclico indefinidamente proseguible? Pero entonces, a la evolución tendría que seguir un período de involución, luego otro de evolución y así al infinito. ¿Por qué tantos filósofos —Leibniz, Schelling, Heidegger— se han preguntado: *¿"Por qué hay antes y no más bien nada?"*, a la que consideran como la pregunta metafísica radical?

2º) ¿Lo menos, de por sí solo ¿puede engendrar lo más? ¿El virus al hombre? El azar —o la no-finalidad— ¿puede explicar la formación del ojo? ¿La potencia como mera capacidad de ser, al acto (ser efectivo), sin una causa en acto? La semilla ¿puede producir el árbol sin las influencias del sol, del agua, del aire y de las sustancias de la tierra (y, además, sin la virtualidad, finalísticamente orientada —entelequia— de un principio o forma inmanente a la semilla)?

3º) Si todo resulta del azar, y ello también respecto del hombre —en todo su ser, alma comprendida—, ¿cómo el hombre, supuesto fruto del puro azar, puede haber llegado a la idea de *finalidad* (no-azar), y a vivir y obrar según

finés, propósitos (Cfr. el "purposive behavior" del americano, conductista mitigado, Tolman)?

4º) Hace pocos años, ¿no se descubrieron acaso huesos fósiles humanos, prácticamente iguales a los de hoy, y *de la misma o mayor edad* que los del *australopithecus*, supuesto antepasado semisimiesco del hombre? Y ¿qué nos dicen del fraude de Piltdown? ¿Y de la aventurada o improbable explicación de Theilhard de Chardin sobre el *Sinantropus pekinensis*, cuando junto a sus restos se descubrieron otros de hombres normales, y que cada *Sinantropus* tenía un agujero en la parte occipital, señal de que un ente superior le extraía el cerebro—quizá como alimento— y de la cual serían obra, y no del *Sinantropus*, los objetos técnicos allí hallados?

5º) La *materia*, por definición ex-tensa e impenetrable ¿puede acaso reflexionar perfectamente sobre sí misma, y llegar en el hombre, a decir "yo"? Un pedazo de materia (segunda) ¿puede llegar a decir y pensar "yo"? Lo material, ¿explica por sí solo el que nuestros conceptos universales y abstractos sean inmateriales? (el *concepto* de miriángono no está formado por mil lados reales, físicos o geométricos; ni el edificio Cavanagh, en mis ojos primero; en mi imaginación, luego y, por último, en mi inteligencia consta de cemento, ni tiene como cien metros de altura). Y mi *concepto* de hombre, ¿cómo puede aplicarse por igual a Don Quijote, alto y flaco y a Sancho Panza, gordo y bajo? Y el *concepto* de triángulo, si es "material" o al menos imaginario, ¿cómo puede decirse distributivamente del triángulo equilátero del isósceles y del escaleno, por igual? Y los *conceptos* de entes positivamente inmateriales, como honor, deber, derecho, espíritu, relación, virtud, Dios, ¿pueden nacer de y por la materia, y ser "cosas" materiales en nuestra inteligencia?

Es evidente que el evolucionista absoluto Uena mediante su imaginación y razón, formando "entia rationis", todos los tramos "perdidos" de la evolución, dando así aparente continuidad a una "línea" discontinua. Este proceso de "relleno" (como el del polígono de "infinitos" lados, "igual" al círculo por obra de la razón humana) es típicamente *dialéctico*, en el sentido de Aristóteles y de Santo Tomás (como lógica inventiva, o de lo probable), que procede, en materia no-lógica, mediante intenciones de la razón, "que son extrañas a la naturaleza de las cosas" (Cfr. SHEILA O'FLYNN, "The first meaning of rational process., according to St. Thomas in Boeth, de Trinitate", *Laval Théologique et Philosophique*).

También es importante al respecto el artículo del P. J. Isaac, O. P., "La notion de dialectique chez St. Thomas", *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, París, octubre de 1950. Dice allí —en lo que aquí nos interesa— (traducimos nosotros): ... uno se da cuenta fácilmente, para tomar, al terminar, un ejemplo fácil (...), que una noción como la de *evolución generalizada* y la proposición correspondiente: "*todo evoluciona*", son construcciones del espíritu. La evolución, en efecto, es primeramente una noción biológica, válida para las sustancias vivientes,³ pero analógica por otra parte, porque la realidad que ella cubre se encuentra de manera esencialmente diferente en los protozoarios, los vegetales y los animales superiores, y también en el interior de esos grupos. Cuando uno imagina extenderla además a campos tan diversos como las artes y las ciencias, las instituciones políticas y los conceptos

³ Esta validez, empero, como surgirá de lo que a continuación dice el P. Isaac en su imprescindible artículo, no deja de ser una validez hipotética, dentro de ciertos límites; y una pura creación de razón más allá de ellos.

morales, etc., hasta a la historia geológica de la tierra y la de la vida en conjunto, es necesario, por cierto, confesar que uno construye lógicamente, por acercamientos sucesivos entre ideas vecinas, un mundo ideal. La afirmación "todo evoluciona" no es, por su parte, sino el fruto de esas elaboraciones racionales, y no cabría negar que ella forma parte en nuestro tiempo de aquellas concepciones comunes de las que hablaba ya el viejo Aristóteles (...). Pero, ¿cuál es el valor de esas construcciones? ¿Quién (...) osaría pretender que nos proporcionan más que probabilidades? ¿No habría entonces que examinar cada caso en particular y esforzarse por resolverlo individualmente *ex propriis*? Pudiera ser que así se llegaría a demostrar que la evolución, en cuanto a eso que le concierne es verdadera... o falsa, y según qué modalidades exactas —lo que permitirá asimismo confirmar o "falsar", o precisar, la tesis general" (*Op. cit.*, pp. 504-505). Y agrega Isaac que, así, no se está lejos de lo que el Aquinate llamaba "lógica inventiva", incapaz, de por sí, de dar otra cosa que opiniones probables. Y concluye su artículo diciendo: "el paso de una concepción a otra (la de Santo Tomás a la de los modernos, que pretenden darle un valor real) se debe manifiestamente al racionalismo con su confusión del orden lógico con el orden real, y al idealismo con su identificación del pensamiento y del ser. En esas condiciones, efectivamente, la dialéctica, en su *función ejecutiva*, toma inevitablemente una forma histórica: en lugar de ser únicamente la actividad del sujeto cognoscente, esforzándose para progresar en el descubrimiento de la verdad, se vuelve —por una serie de ampliaciones de esa noción primitiva, y de una manera completamente dialéctica— el movimiento del Todo (Espíritu o Materia, Clase o Yo), "inventándose" en cierto modo de manera progresiva (...). En cuanto a la dialéctica en su *función legislativa*, no nos extrañaremos que ella se vuelva al mismo tiempo la ciencia demostrativa por excelencia, porque le corresponde, en adelante, el determinar las reglas que siguen el Espíritu, la Clase o el Yo, etc., en su evolución histórica de seres que se buscan. Esta vez, como nos encontramos en la teoría, y no es posible recurrir al futuro, se juzgará por referencia al pasado: la historia con sus hechos y sus leyes proporcionará los principios de la ciencia nueva" (*art. cit.*, pp. 505-506).

Es indudable, pues, que la teoría evolucionista absoluta, y su evolución generalizada —aún limitándonos a lo biológico, pero sin exclusión de lo humano en todo su ser— es un caso típico del modo de pensar que nos ha descrito el P. Isaac, O.P.: un modo típicamente *dialéctico*, en el sentido de Aristóteles y S. Tomás, en que la mente humana *completa los hechos, llena imaginativamente los vacíos y discontinuidades, y lo hace mediante entes de razón que reemplazan a los entes reales no encontrados (o inexistentes)*. Por eso transforma la Biología en Historia, y sólo "históricamente" explica la existencia y estructuras de los entes vivos actuales.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN