

# Darwin y el posthumanismo

Alejandro Escudero Pérez

UNED

## Introducción

Pese al tiempo transcurrido –ese que nos recuerdan las conmemoraciones- el darwinismo aún no ha sido plenamente asumido o asimilado. Telmo Pievani lo atribuye a lo inquietante de algunas de sus implicaciones: «... la de Darwin sigue siendo una revolución cultural aún sin metabolizar. Sus ideas disgustan ... Lo que sorprende, con todo, es que todavía hoy se sienta más angustia al saber que somos primos de los primates que al saber que estamos sentados sobre una roca errante en los confines de una galaxia en cuyo centro habita un voraz agujero negro. Tenemos emociones decididamente antropocéntricas»<sup>1</sup>. Ciñendo con más amplitud el tema nos dice: «Podremos ignorar a Darwin por las más diversas razones. Podremos ignorarlo porque no nos gusta nada la idea de estar estrechamente emparentados con el chimpancé y el gorila; podremos ignorarlo porque encontramos ofensivo desbancar a la especie humana del pedestal de reina de la creación; podremos ignorarlo porque preferimos seguir las palabras delicadas y reconfortantes del texto sagrado que nos enseñaron cuando éramos niños; podremos ignorarlo porque nos parece que tiene que ver con ideas desagradables como la lucha, la competición, la supervivencia del más fuerte, la vejación; podremos ignorarlo porque tememos que, el día en el que sea realmente posible aceptar los orígenes del todo materiales de nuestro cuerpo y de nuestra mente, caerán los cimientos no sólo de la fe sino de la moral y la convivencia humana; podremos ignorarlo, en suma, porque nos hemos hecho a la idea de que su teoría estaba equivocada o en cualquier caso superada, y que será sustituida por otra. Podremos, pero tenemos entonces un problema: a siglo y medio de la formulación oficial de su explicación evolucionista, cada una de estas salidas de emergencia, por suerte o por desgracia, está “obstaculizada”. Darwin aún está ahí, con su barba blanca cayendo sobre el abrigo pesado por la humedad inglesa, con sus tupidas cejas ligeramente tristes del que sabe

---

<sup>1</sup> Telmo Pievani, *Creación sin Dios*, ed. Akal, 2009, pp. 29-30.

que hará falta tiempo, tanto tiempo, antes de que puedan entenderlo. La parte complicada de su revolución es que no puedes comprarla a plazos, no puedes escoger sólo los aspectos que más te gusten. El valor de la diversidad, el sentido del cambio, la belleza de las formas de vida y su imprevisibilidad son fascinantes, de acuerdo, pero no bastan: hay que llevarse todo el paquete, incluido el descubrimiento de que la especie humana es una ramita en la periferia del imperio de la diversidad terrestre y que sus facultades, incluidas las más ilustres, son el resultado de un proceso totalmente natural»<sup>2</sup>.

Partiendo de este contexto cabe entender cuál es nuestro principal objetivo: afirmar –en diferentes direcciones- que el darwinismo sólo es coherente, en el fondo, con una filosofía “post-humanista”. Sin olvidar lo siguiente: en la modernidad la filosofía idealista es enteramente solidaria de la ideología humanista que sigue imperando en nuestro tiempo. Esto último explica a la vez al menos dos cosas: por un lado, lo poco que se ha desarrollado el nexo que aquí intentamos reforzar, por otro, el interés y la relevancia que tiene el hacerlo.

Desde otro punto de vista lo que vamos a intentar es entablar un *diálogo* entre la filosofía y la ciencia. Un diálogo tan necesario como enormemente difícil. Cada parte acude a él con sus propios intereses, y conciliarlos –al menos en un grado mínimo que permita que se consiga un diálogo fructífero- es ardua tarea. Hoy, además, nos topamos constantemente con dos obstáculos que no ayudan nada a que esto ocurra:

- La civilización tecnocientífica tiende a “mitificar” a la ciencia creyendo que todo debe subordinarse a sus moldes y criterios. Es así como ha fraguado la tentación “positivista” (en Comte, el Círculo de Viena, etc.) y la ideología del cientifismo –bien difundida entre el “ciudadano medio”-. Gracias a ellos la filosofía se convierte ahora en una “ancilla scientiae” tal y como en la Edad Media padeció una asfixiante postración ante la teología cristiana.
- Si desde la órbita “positivista” sucede lo que acabamos de exponer la vertiente “idealista” de la filosofía moderna insiste en promover una concepción de la filosofía según la cual su tarea principal es la de ofrecer una

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pp. 7-8

fundamentación de la ciencia (y de la moral, el arte, etc.); en la medida en que lo consigue se supone entonces que ella tiene un trato privilegiado con aquello que sirva de fundamento, algo que decreta automáticamente su superioridad y sella para ella un certificado de soberanía. Se autoproclama, así, “reina de las ciencias”, nada menos.

Estos dos obstáculos –y lo que ambos tienen en común- tienen que ser pacientemente demolidos. Pero no es este el tema del presente ensayo –por más que lo ronda y rodea por todas partes. Diremos –de manera inevitablemente crítica- que la filosofía no juega ni compite en el mismo terreno que la ciencia o la técnica (o el arte y la religión); ambos son dos saberes ónticos: se ocupan de fenómenos. La filosofía, en cambio, es un “saber del *ser*” –es ontología-, es decir: de “algo” que no es óntico ni fenoménico. La “diferencia ontológica” –permítasenos introducir esta expresión- separa y aleja a la filosofía de la ciencia y la técnica. Y es esta separación y alejamiento –que también puede ser visto desde la otra parte- precisamente la que da sentido y consistencia al diálogo del que hablamos. Es importante, en todo caso, resaltar que la filosofía –y esto en nada menoscaba su “diferencia”- no puede “contradecir” el saber científico vigente a menos que tenga la suficiente fuerza para rebatir sus cimientos. Es más, ante algunas de sus preguntas la filosofía está obligada a *coordinarse* con las ciencias; por ejemplo: ante la pregunta filosófica “¿qué es el hombre?” hoy no cabe prescindir de las aportaciones de la biología evolucionista<sup>3</sup>. Es esto precisamente lo que intentaremos a partir de aquí: ofrecer un pedazo –una mínima muestra- de ese diálogo bajo la indicación señalada: sentar algunas bases que ayuden a ofrecer una prolongación posthumanista del darwinismo.

---

<sup>3</sup> «La teoría de la evolución manifiesta la causalidad y la necesidad entrelazadas en el meollo de la vida; el azar y el determinismo enzarzados en un proceso natural que ha producido las más complejas, diversas y hermosas entidades del universo: los organismos que habitan la tierra, entre ellos los seres humanos que piensan y aman, dotados de libre albedrío y de poder creativo, y capaces de analizar el proceso mismo de la evolución que les dio existencia. Éste es el descubrimiento fundamental de Darwin, que hay un proceso que es creativo aunque no sea consciente. Y ésta es la revolución conceptual que Darwin llevó a cabo: que el diseño de los organismos se puede explicar como resultado de procesos naturales gobernados por leyes naturales. Esto no es sino una visión fundamental que ha transformado para siempre la manera como la humanidad se percibe a sí misma y su lugar en el universo», Francisco J. Ayala, *Darwin y el diseño inteligente*, ed. Alianza, 2007, pp. 206-207.

## 1. Con él llegó el escándalo

Uno de los rasgos de la humana existencia consiste en sostenerse a partir de una “auto-comprensión” o una “concepción de sí misma”<sup>4</sup> – la cual incluye muchas capas y está modulada desde complejos parámetros. Desde finales del siglo XIX es inevitable que un ingrediente de ella se encuentre en el darwinismo –y en este punto, y sea más o menos asumido, su impacto potencial es enorme, clave, decisivo. John Dupré –notable filósofo de la biología- nos dice al comienzo de uno de sus magníficos libros: «Los biofilósofos, de manera típica, invierten una buena cantidad de su tiempo reflexionando sobre preguntas más bien mínimas con respecto a la evolución: ¿La selección natural actúa sobre los genes o sobre los organismos individuales? ¿La evolución se produce a un ritmo constante o avanza en arrebatos intermitentes? ¿En qué medida los organismos se adaptan de manera óptima a su entorno? Pero por cierto, también se plantean grandes preguntas. ¿Qué nos dice la evolución sobre nosotros mismos? ¿Sobre el lugar que ocupamos en el universo? ¿Sobre Dios? En este libro intento destilar mis opiniones sobre estos temas, a las que he ido dando forma durante varias décadas, concentrándolas en un delgado volumen. Expresada de manera más general, la pregunta a la que pretendo responder es: ¿qué nos dice la evolución acerca de nosotros mismos y de nuestro mundo? O, expresada de otra manera, ¿por qué a nosotros (que no somos biólogos) debería importarnos la evolución?»<sup>5</sup>.

Es importante –de cara a nuestro argumento principal- reconstruir con brevedad el contexto en el que despuntaron las tesis de Darwin. En la medida en que importantes fragmentos de ese contexto siguen intactos el impacto potencial del darwinismo se ha suavizado y almibarado de tal manera que no ha conseguido, todavía, articularse con un

---

<sup>4</sup> Luís Sáez Rueda –con ecos heideggerianos- nos dice al respecto: «El ser-en-el-mundo comporta tanto una comprensión del sentido de los entes como una autocomprensión», *El conflicto entre continentales y analíticos*, ed. Crítica, 2002, p. 419.

<sup>5</sup> John Dupré, *El legado de Darwin*, ed. Katz, 2006, pp. 11-12. En los dos siguientes textos afina más su posición –que nosotros compartimos-: «El tema central de este libro es que, aunque la evolución es de enorme importancia para nuestra comprensión del lugar que ocupamos en el mundo, suele exagerarse el grado de conocimiento detallado que la biología nos proporciona sobre el mismo. A riesgo de resultar pedante quiero decir que la mayor importancia de la teoría de la evolución se encuentra en el campo “metafísico”: nos dice algo muy general sobre cómo es nuestro universo y sobre las clases de cosas que hay en él», p. 33; «... la teoría de la evolución reviste un gran interés general cuya importancia, según creo, ha sido con frecuencia minimizada. Darwin y sus descendientes intelectuales nos han suministrado un conocimiento decisivo de la naturaleza del mundo en que vivimos y sobre nuestro lugar en él, una contribución importante a nuestra “metafísica básica” », p. 179.

genuino planteamiento “posthumanista”. El hombre moderno se autoconcibe como el *Sujeto*, es decir, como el *fundamento* del mundo: el idealismo –la posición metafísica que afirma esto una y otra vez- se conjuga así con el humanismo (el antropomorfismo, el antropocentrismo). Gracias a Darwin –y es lo que principalmente nos interesa de su legado- es posible introducir una cuña en este robusto tronco.

Charles Darwin publicó *El origen de las especies* en 1859 y *El origen del hombre* en 1871. Y no lo hizo, digámoslo así, sin “remordimientos”. Telmo Pievani nos recuerda algo bien significativo: «Cuando el joven naturalista al regresar de su viaje de cinco años alrededor del mundo, concibe una explicación alternativa de la sucesión de especies sobre la tierra, el peso angustioso de su descubrimiento fue tan opresivo como para actuar con discreción, comentárselo a muy pocas personas. En 1844, en una carta a su amigo Joseph Hooker, le comunicó que dar a conocer sus ideas ha sido “como confesar un delito”»<sup>6</sup>. Es bien conocido que las reacciones virulentas a estos libros –reacciones que a su modo continúan hoy en muchas partes del planeta- fueron numerosas. Y lo fueron –y lo son- con razón, pues en efecto sucede que socavan muy arraigadas creencias. Difícilmente –si se toma a Darwin en serio- cabe seguir sosteniendo con tranquilidad que el “hombre” sea el “hijo de Dios” o el “Sujeto del mundo”. Sucede –y es menester reparar en ello- que en occidente el teocentrismo y el antropocentrismo se refuerzan mutuamente<sup>7</sup>. El nexo entre “Sujeto” y “afán de dominio” –explicitado por Heidegger y Adorno y Horkheimer<sup>8</sup>- tiene como acicate y subsuelo un aterrador imperativo bíblico (¡Creced, multiplicaos y dominad la tierra!).

Volvamos a Darwin. Su propuesta científica fue entendida –y, repetimos, con razón- como una ofensa, un agravio, una humillación. Teocentrismo y antropocentrismo eran triturados sin piedad –y sin pretenderlo, pues el objetivo principal de Darwin no era desmenuzarlos. Es célebre el caso del obispo Wilberforce. John Dupré expone así su airada reacción: «La reticencia del obispo Samuel Wilberforce a aceptar que entre sus ancestros se pudiese contar un simio, aun cuando éste se contara entre los antepasados de Darwin, es una de las anécdotas más famosas de la historia de la ciencia. Esa

---

<sup>6</sup> Telmo Pievani, op. cit., p. 15.

<sup>7</sup> Hans Jonas ha explicado esto con vigor en muchos de sus ensayos, cabe citar, por ejemplo, las páginas 85-86 de *El principio vida (hacia una biología filosófica)*, ed. Trotta, 2000.

<sup>8</sup> Un nexo interno responsable de la “dialéctica de la modernidad” –en las varias acepciones que cabe fijar para esta expresión.

anécdota también refleja otra razón familiar que explica por qué aquellos con inclinación religiosa han sido a veces hostiles a las teorías darwinianas: su temor a que la división fundamental entre los humanos y el resto de la creación se debilite debido a la doctrina que afirma que todos los organismos comparten antepasados comunes. Y por cierto, algo de eso hay. La continuidad de la descendencia realmente sugiere límites de la profundidad de la división que puede suponerse entre los humanos y sus parientes animales»<sup>9</sup>. En esta dirección se mueve lo que nos explica el biólogo Francisco J. Ayala: «La publicación en 1859 de *El origen de las especies* provocó una considerable oposición de la Iglesia católica así como de toda clase de iglesias protestantes. La teoría de la evolución de Darwin parecía totalmente contraria a la idea cristiana tradicional de la creación de Dios. La evolución gradual a lo largo de eones de tiempo asimismo era contraria a la narración del Génesis, que describe los diversos momentos en que Dios creó la Tierra, el Sol, las plantas, los peces, los animales terrestres y los humanos. La oposición alcanzó un vociferante clímax con la publicación de *The Descent of Man* (1871) en la que, como había sido anticipado por defensores y críticos a partes iguales, se extendía la teoría de la evolución al origen de los seres humanos. La teoría de la evolución se percibía como contraria no sólo a la narración bíblica, sino también a las creencias cristianas más sagradas: Dios como Creador del mundo, la condición especial de los seres humanos creados “a imagen de Dios”, y la inmortalidad del alma»<sup>10</sup>. Rozamos con esto un importante tema que merecería un tratamiento detallado: ¿implica el darwinismo –como sostiene por ejemplo Richard Dawkins, entre muchos otros- un rechazo radical y un descrédito definitivo de “la religión”? Cuando se responde afirmativamente se da por buena una discutible idea del –llamémosle así- el positivismo o cientifismo ilustrado: la ciencia (el único conocimiento legítimo de la realidad de verdad) está llamada a expulsar del campo del saber a la religión en la medida en que ésta es, nada más, un resto irracional de una humanidad salvaje, primitiva, ignorante (algo se ve con evidencia –siempre según este enfoque- si se le aplica el patrón del Progreso). Bajo esta posición –a mi entender insostenible- late por cierto el humanismo que –siempre a nuestro juicio- el darwinismo nos ayuda a poner fuera de juego:

---

<sup>9</sup> John Dupré, op. cit., p. 99. Sobre la “animalidad del hombre” –y las razones “metafísicas” de la negación de esa “animalidad”- es obligado mencionar los ensayos de Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, ed. Pre-Textos, y Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. Trotta.

<sup>10</sup> Francisco J. Ayala, op. cit., p. 171

rechazando *toda* experiencia de lo sagrado y lo divino se pretende, en el fondo, afirmar que “antes” y “por encima” del hombre nada cabe (el hombre –nos dice el humanismo– es un ser autárquico, autosuficiente, independiente –y, en el fondo, sólo tiene experiencia de sí mismo o a partir de sí mismo –por lo que *toda* experiencia de lo divino y sagrado debe ser, solamente, una proyección de sí mismo, una proyección en este caso, eso sí, ilusoria, irreal, falsa-)<sup>11</sup>. El biólogo Francisco J. Ayala pone sobre el tapete algo que constituye, nos parece, un buen punto de partida en este terreno: «La conclusión que desearía extraer es que el conocimiento científico y las creencias religiosas no tienen que estar en contradicción. Si se los evalúa de forma correcta, *no pueden* estar en contradicción, porque ciencia y religión se ocupan de campos de conocimiento que no se superponen»<sup>12</sup>. En un apretado resumen de lo que nos gustaría poder exponer con detalle: por un lado ciencia y religión son dos vías legítimas de comprensión del mundo, por otro, cuando se las contraponen pueden hacer de mutuo contrapeso de manera tal que no se extralimiten en sus atribuciones y competencias propias (así, por ejemplo, la ciencia aunque no pueda deslegitimar al saber religioso como tal sí que puede ayudar a descartar falsas religiones –todos los monoteísmos creacionistas sin ir más lejos-).

Ubicando, de nuevo, a Darwin en su contexto no debe extrañar que se lo percibiese poco menos que como el “anticristo”. Así lo refleja Carlos Castrodeza: «En primer lugar, el triunfo de la metafísica darwiniana ha sido tan espectacular que es comparable al que tuvo el cristianismo 2.000 años atrás, aunque no sea de un modo tan sumamente explícito. Y si el triunfo del cristianismo está sujeto a polémica, no digamos el del darwinismo. De hecho, desde una perspectiva cristiana es como si Darwin fuera ese anticristo, ideado por la tradición, en el sentido de que el espíritu de su doctrina iría totalmente en contra del espíritu del cristianismo y, por ende, convencería a muchos en su cruzada encaminada a apartar a los hombres del camino marcado por “el hijo del

---

<sup>11</sup> ¿No será, al contrario, *legítima* la experiencia religiosa precisamente por lo contrario –porque nos embarca y embarga en una vía de comprensión del sentido y la verdad en la que resultan cortocircuitadas en su raíz las “proyecciones antropomórficas”? Sobre este tema es obligado mencionar la obra de Eugenio Trías, por ejemplo su libro *Pensar la religión*, ed. Destino, 1996.

<sup>12</sup> Francisco J. Ayala, op. cit., p. 164. De todos modos la idea de este autor sobre qué es la religión está enteramente modulada por el “humanismo cristiano”; esto le impide profundizar en la orientación que él mismo sugiere. En el humanismo cristiano se entiende que la religión ante todo tiene un contenido “moral” perdiéndose así lo específico de la experiencia religiosa.

hombre”»<sup>13</sup>. De todos modos la recusación del cristianismo es apenas la punta del Iceberg en lo que respecta a las consecuencias del darwinismo. Sigmund Freud entendió lo que aquí está en juego: «En el transcurso de los siglos ha infligido la ciencia al ingenuo egoísmo de la Humanidad dos graves mortificaciones. La primera fue cuando mostró que la tierra, lejos de ser el centro del universo, no constituía sino una parte insignificante del sistema cósmico, cuya magnitud apenas podemos representarnos. Este primer descubrimiento se enlaza para nosotros al nombre de Copérnico, aunque la ciencia alejandrina anunció ya antes algo semejante. La segunda mortificación fue infligida a la Humanidad por la investigación biológica, la cual ha reducido a la mínima expresión las pretensiones del hombre de un puesto privilegiado en el orden de la creación, estableciendo su ascendencia zoológica y demostrando la indestructibilidad de su naturaleza animal. Esta última transmutación de valores ha sido llevada a cabo en nuestros días bajo la influencia de los trabajos de Darwin, Wallace y sus predecesores, y a pesar de la encarnizada oposición de la opinión contemporánea. Pero todavía espera a la megalomanía humana una tercera y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al Yo que ni siquiera es dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica. Los psicoanalistas no son ni los primeros ni los únicos que han lanzado esta llamada a la modestia y al recogimiento, pero es a ellos a los que parece corresponder la misión de defender este punto de vista con mayor ardor y aducir en su apoyo un rico material probatorio, fruto de la experiencia directa y al alcance de todo el mundo. De aquí la resistencia general que se alza contra nuestra disciplina y el olvido de todas las reglas de la cortesía académica, de la lógica y de la imparcialidad en la que caen nuestros adversarios. Mas a pesar de todo esto, aún nos hemos visto obligados, como no tardaréis en saber, a perturbar todavía más y en una forma distinta la tranquilidad del mundo»<sup>14</sup>. Se mencionan aquí tres poderosas heridas en el corazón del narcisismo: tres ataques a la soberbia del “rey de la creación”. Sintiéndose bajado del pedestal en el que se creía aupado el hombre moderno se aferra sin embargo al trono por muchas vías. El

---

<sup>13</sup> Carlos Castrodeza, *La darwinización del mundo*, ed. Herder, 2009, p. 286.

<sup>14</sup> Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, ed. Alianza, 1996, p. 300. Carlos Castrodeza ha comentado este texto en *La marsopa de Heidegger*, ed. Dykinson, p. 43 y *La darwinización del mundo*, ed. Herder, pp. 23-24.

“posthumanismo”, en cambio, pretende ahondar en la dirección que Freud acaba de indicar; y, como bien vio el fundador del psicoanálisis, en este intento resulta obligado acudir a Darwin y su legado. Eminentes inteligencias de nuestro tiempo –como nos explica Eduardo Punset en sus entrevistas con ellos- tienen las cosas bien claras al respecto: «”Hemos creído durante siglos que la Tierra estaba hecha a nuestra medida y que su historia coincidía con la de la humanidad. Pero ahora sabemos que la Tierra tiene millones de años y que nuestra historia es sólo un fragmento, un segundo en este inmenso periodo de tiempo cósmico”. Estas palabras de Stephen J. Gould, el célebre biólogo y paleontólogo de la Universidad de Harvard y gran divulgador científico, hacen el problema perfectamente entendible. Hemos tardado miles de años en darnos cuenta de que nuestro planeta no era sólo el escenario de nuestra historia, de la historia humana, sino un ente autónomo, muy anterior a nosotros, vivo y con su propia historia ... El profesor Gould no se deja impresionar por la habilidad del ser humano de interpretar la historia siempre desde un punto de vista antropomórfico. Probablemente hallemos placer en imaginar la evolución siempre referida a nosotros ... Gould se divierte “científicamente” bajándoles los humos a los homínidos, describiendo la importancia de otras categorías dentro del reino animal»<sup>15</sup>. El darwinismo –y no por motivos espúreos sino por estricto atencimiento a la verdad- rechaza la ilusión tenaz de un Sujeto humano libre e incondicionado –endiosado, pagado de sí mismo<sup>16</sup>. Y haciéndolo por un lado *relanza* una pregunta<sup>17</sup> de entraña filosófica -¿quiénes somos? Etc.- y, por otro lado, permite descartar algunas de las respuestas que se le han dado (por ejemplo la respuesta del idealismo moderno, entre otras). Esto no significa –y volveremos sobre ello- que tenga que buscarse una respuesta exclusivamente desde la orientación proporcionada por la biología evolucionista: esta tiene, en este punto, unos precisos límites que no deben ser traspasados. Suscribimos, en definitiva, lo que afirma John Dupré al referirse a su propia publicación: «El principal propósito de este libro no es cuestionar el valor de la teoría de la evolución, sino más bien plantear una pregunta:

---

<sup>15</sup> Eduardo Punset, *Por qué somos como somos*, ed. Aguilar, 2008, pp. 58-61.

<sup>16</sup> Carlos Castrodeza expone las razones biológicas que desbaratan esa ilusión en *La darwinización del mundo*, op. cit., pp. 128, 236, 336.

<sup>17</sup> Es lo que reconoce el biólogo Javier Sampedro en su excelente libro *Deconstruyendo a Darwin*, ed. Crítica, 2002, p. 268: «¿Y qué hay de usted o de mí, lector? Si la evolución es una ciencia tan interesante es porque afecta inevitablemente a la percepción de nuestra propia naturaleza, a la cuestión inmensa del origen de la consciencia, de la inteligencia, de la creatividad, y ninguna reflexión sobre el darwinismo estaría completa sin medirse contra esas abrumadoras alturas».

¿qué hace por nosotros este constructo científico ejemplar? ¿por qué debería importarnos? Mi tesis es que aunque la teoría de la evolución nos proporciona conocimientos sin precedentes de la crónica más abarcante de la historia de la vida, y nos permite entender de qué modo encajan entre sí conjuntos dispares de hechos, suele exagerarse enormemente su capacidad de proporcionar explicaciones detalladas de ciertos fenómenos específicos. La evolución nos revela muchas cosas acerca del lugar que ocupamos en el universo, pero no nos suministra tantos pormenores como suele suponerse acerca de la clase de seres que somos»<sup>18</sup>.

## 2. ¿Darwin y Kant?

En el libro que publicó en 1998, *Pensamiento postmetafísico*, Jürgen Habermas nos dice que una de las tareas futuras de la filosofía pasa por combinar la posición filosófica de Kant con las tesis científicas de Darwin. Según él hay «... que encontrar una respuesta a la pregunta de cómo conciliar a Kant con Darwin»<sup>19</sup>. Habermas, en efecto, necesita esa “conciliación” porque es un férreo defensor del idealismo de la modernidad ilustrada –esa según la cual el fin de la Historia se cifra en la emancipación del Sujeto humano racional. Pero, ¿es eso posible? En absoluto. Con el propósito de probar su mutua incompatibilidad acudiremos a la *Crítica del Juicio*, el libro que Kant publicó en 1790. En él se sostienen dos ideas que son estrictamente inconciliables con el darwinismo: por un lado Kant da pábulo a una versión de lo que hoy se llama “diseño inteligente” (y que pretende servir de punto de apoyo al “creacionismo”), por otro lado –mostrando que el idealismo es un humanismo- alienta un exacerbado antropocentrismo tan del gusto del hombre moderno. Vayamos una por una con estas dos cuestiones.

En la *Crítica del Juicio* (en adelante “KU”) afirma Kant que hay una clase de objetos naturales que no son explicables –es decir, que no son cognoscibles- desde la física matemática. ¿Cuáles? Los seres vivos, a los que Kant suele referirse como “seres organizados”. Y ¿por qué sucede esto? Porque la física matemática se desenvuelve en el medio de las explicaciones causales estrictamente mecánicas. Rompiendo con Descartes –según el cual todo lo natural (incluido lo orgánico) debe ser explicado en términos de las causas eficientes- Kant abre paso tímidamente a que la biología sea reconocida como

---

<sup>18</sup> John Dupré, op. cit., p. 49.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ed. Taurus, 1990, p. 56.

un conocimiento peculiar y a que lo vivo se lo entienda como algo específico. Kant enfoca el tema diciendo que hay dos formas de la “causalidad”: la causalidad mecánica y la causalidad final (esa en la que un “fin” es una “causa”). Es esta última, precisamente, la que según Kant preside el conocimiento de los objetos vivos por parte del sujeto cognoscente. Jacinto Rivera de Rosales –gran estudioso de Kant al que acudiremos en estas páginas con frecuencia- expone con rigor cómo la insuficiencia de la explicación mecánica da paso a la hipótesis teleológica: «Cuando el punto de vista mecánico no le es suficiente para este menester, echa mano de otro tipo de causalidad activa que conoce, es decir, construye desde sí mismo otro principio de explicación y lo proyecta en el objeto. Entonces, dado que su razón (y su voluntad) es la facultad de actuar según fines, intenta comprender al objeto como un ser capaz de tener objetivos propios, o bien entiende la forma de éste como producto teleológico de alguna otra razón, manifestaciones de otros genios o dioses, u obra de un entendimiento arquitectónico que se halla a la base de la naturaleza ... Ahora bien, la teleología, como hilo conductor en el conocimiento de los objetos, es decir, como principio teórico, permanece siempre siendo meramente ideal, subjetivo, no algo objetivado. La finalidad desde esta perspectiva parece sólo defendible en cuanto máxima para nuestro Juicio reflexionante, pero no como una causa o fuerza objetivada y realmente actuante en la cosa misma (Juicio determinante). La razón de ello reside en que la causalidad es una categoría regulativa, no nos da ella misma la existencia de la causa, sino sólo la regla para buscarla y reconocerla cuando nos venga dada en la experiencia (KrV, a 179-180/B 221-223), pero ésta, en cuanto tal, no nos ofrece la causa final, las representaciones, la conciencia. En relación a la causa, la razón tiene un margen muy corto, sólo puede postular a priori su propia causalidad, esto es, la libertad (KpV). Partiendo de sí, y en concreto de su exigencia práctica de ser el último criterio para la acción de la subjetividad (imperativo categórico), la razón puede decidir a priori únicamente un cierto tipo de fuerza o fundamento real: la libertad del sujeto, puesto que la exigencia moral aparece en él mismo y lo constituye como tal. Por lo que se refiere a los fines de la naturaleza, puesto que ya no se trata de nuestra espontaneidad sino la de seres diferentes a nosotros, no racionales, “sobre ello no nos ofrece ninguna información nuestra razón, tan estrechamente limitada en relación con el concepto de causalidad

cuando éste ha de ser especificado a priori” (KU, § 71)»<sup>20</sup>. Es decir: Kant limita seriamente el alcance del conocimiento teleológico de la naturaleza. El conocimiento físico-matemático está sostenido por juicios sintéticos a priori y es capaz por ello de exponer leyes universales y necesarias recogidas en fórmulas matemáticas; en cambio el conocimiento biológico sólo puede fijarse en leyes contingentes y particulares (KU, § 68). La explicación teleológica de la naturaleza es –nos dice Kant- deficiente, ¿por qué? Jacinto Rivera de Rosales nos ayuda en este punto: «La finalidad es un principio transcendental, es decir, construido por la subjetividad (pues de otro modo no sería un principio de conocimiento) para la constitución de una experiencia coherente, que sólo así es propiamente experiencia. Pero su aplicación teórica y científica a la naturaleza es puramente pragmática: se hace abstracción de su realidad, sobre la que no nos podemos pronunciar ni afirmativa ni negativamente, y se la utiliza cuando no poseemos otro principio de comprensión, a fin de orientarnos en lo azaroso y contingente, y en la medida en que nos sirva para unificar la experiencia, como una manera de operar con sus datos a modo de “como si fuera así”. Esa máxima del Juicio reflexionante, al no objetivar las causas reales de los fenómenos y ser en ese sentido un principio trascendente, no pertenece a la explicación (Erklärung), ni en ese terreno hace la competencia a la causalidad mecánica, no es un principio determinante que haga avanzar el saber. Es un principio de investigación de la naturaleza que pertenece propiamente a su descripción, a su enjuiciamiento o consideración, a la comprensión y a la exposición de sus productos. Como principio heurístico o programa de investigación no forma parte del cuerpo de la ciencia, sino del proceso de descubrimiento y unificación de lo efectivamente hallado. La teleología, en relación a la ciencia, no ofrece conocimientos positivos (no es una doctrina), sino crítica y orientación en la misma búsqueda de una explicación mecanicista. O sea, con ella no explicamos, pero nos orienta para saber qué tenemos que saber; así, por ejemplo, si el ojo es para ver, eso nos indica que hemos de encontrar los mecanismos que en él hace posible la visión»<sup>21</sup>. ¿Qué sucede entonces, en definitiva?

---

<sup>20</sup> Jacinto Rivera de Rosales, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, ed. UNED, 1998, pp. 96-98.

<sup>21</sup> J. Rivera de Rosales, op. cit., pp. 122-123. En otro texto que merece atención dice: «La finalidad parte de un principio de la razón, de una exigencia de la libertad, y la reflexión busca una explicación de los objetos sirviéndose de ella. Pero esta transferencia de lo subjetivo a lo objetivo queda seriamente puesta

Kant afirma que el conocimiento biológico tiene como hilo conductor un principio regulativo del Juicio reflexionante. Ese principio consiste en una peculiar “proyección analógica”. Ésta puede formularse así: “la Naturaleza ha producido los seres vivos (orgánicos) según un concepto (un fin, un plan, un diseño)”. Dicho desde el “efecto” de esa “causa final”: un organismo es entendible sólo desde la suposición de que ha sido “conceptualmente producido” (producido según un “diseño” que armoniza sus partes y da cohesión a sus funciones)<sup>22</sup>. La idea de una “producción según fines” por parte de la Naturaleza surge, pues, de una analogía con la “técnica humana”<sup>23</sup> de modo tal que Kant llega a referirse –estirando esta proyección analógica- a una “técnica de la naturaleza” (KU, § 61, § 72). Es decir: en Kant el concepto de “fin” se extrae de una determinada manera de entender la “actividad técnica” (la cual, a su vez, implica la tesis –que se sostiene desde lo que se llama “razón práctica”- de que sólo la libre voluntad del sujeto humano es capaz de poner fines por y para sí mismo)<sup>24</sup>. De este modo Kant pretende conjugar el uso –en el conocimiento biológico- de una analogía de origen técnico con la tesis de que los organismos no son explicables mecánicamente (a lo que se añade, en KU §65, la expresa negación –frente al cartesianismo- de que un organismo

---

en tela de juicio en el ámbito de lo teórico-reflexivo aunque no simplemente porque sea una “transferencia” o antropomorfismo, pues el punto de vista mecanicista también está construido por la subjetividad (KrV). Lo que sucede es que desde el punto de vista del conocimiento teórico de los objetos, esencialmente mecanicista, no puede afirmarse sin más que la reflexión teleológica alcance a descubrir una causa o fuerza realmente existente en la naturaleza. Pero tampoco puede negarla, pues se sitúa más allá de lo estrictamente objetivado. Si a pesar de todo, la razón quisiera probar (desde esa perspectiva meramente teórica, repito) la realidad objetiva del principio teleológico en la naturaleza, o bien negarla dogmáticamente, caería de modo irremediable en una dialéctica, como siempre que ha querido hacerlo con cualquier otra idea suya», op. cit., pp. 98-99.

<sup>22</sup> Véase J. Rivera de Rosales, op. cit., pp. 63-64, p. 66, p. 91.

<sup>23</sup> La descripción de la “actividad técnica” que ofrece Kant, por ejemplo en KU § 43, es netamente inferior a la que ha elaborado Heidegger en su ensayo “La pregunta por la técnica” (en *Conferencias y artículos*, ed. Serbal, 1994). La descripción de Heidegger –y en ello reside su superioridad- es, cuando lleva a cabo un análisis de la “actividad técnica”, “sincrónica” y “holística”, la de Kant se queda en una mera observación diacrónica y atomística carente de alcance filosófico (es meritorio el intento de Jacinto Rivera de Rosales en op. cit. pp. 37-38, pero aquí se ve que el marco kantiano se queda en la superficie de los fenómenos). Acudiendo a un ejemplo: desde la perspectiva de Kant se afirma que el relojero es previo e independiente al reloj que construye, en cambio, Heidegger nos diría –con razón, frente a lo absurdo de la tesis kantiana- que el relojero lo es porque ya ha fabricado un reloj que marca la hora puntualmente. El saber técnico es un ámbito de desocultamiento de lo óntico –una vertiente del juego de la comprensión- al que los seres humanos pertenecen y en el que participan, pero es una ilusión –sostenida sobre descripciones deficientes (como la que Kant proporciona)- creer que el hombre es el “Sujeto” de ese saber.

<sup>24</sup> Hans Jonas, en obras como *El principio vida* y *El principio de responsabilidad*, ha realizado una aguda y perspicaz crítica de las afirmaciones kantianas. Los “fines humanos” –que surgen o caen en el seno de los diversos ámbitos del saber- nunca son “los fines *del hombre*”.

sea una “máquina”). ¿Logra trazar esa conjunción o fracasa estrepitosamente al intentar articular planteamientos incongruentes?

Llegados aquí Kant nos planta ante una genuina vuelta de tuerca: saca a colación el paso –intentado desde antiguo una y otra vez- de la teleología a la teología. Este paso no proporciona una prueba de la existencia de Dios, pero resulta necesario a la hora de asentar y amarrar el conocimiento teleológico proporcionado por la biología. Jacinto Rivera de Rosales nos explica así los pormenores de esta delicada cuestión: «Recordemos que para Kant, el concepto es el único fundamento posible de toda finalidad, pero la naturaleza no logra llegar a él, o sea, no actúa intencionadamente (nach Absichten); por eso, un fin de la naturaleza es de suyo inexplicable. Consecuentemente, sólo un entendimiento es capaz de tener conceptos, que en el caso de la finalidad de la naturaleza sería (aunque de forma problemática y como mera máxima) el entendimiento intuitivo de Dios; luego “para nosotros no nos queda ninguna otra manera de juzgar la producción de sus productos [los de la materia] cuando son fines de la naturaleza que por medio de un entendimiento supremo que es causa del mundo” (KU § 73). La incapacidad de la naturaleza de producir la finalidad según sus leyes nos obliga a recurrir a una causa exterior a ella, al arte divino. De suyo, el substrato suprasensible de la naturaleza, donde se unen mecanismo y finalidad, “no es ni lo uno ni lo otro (ni mecanismo ni finalidad)” (KU § 78); luego la causa suprema de la finalidad en la naturaleza ha de ser una Inteligencia creadora de la misma, una substancia simple e inteligente, un entendimiento originario, arquetípico y causa del mundo. La teleología tendría su continuación lógica en la teología, y así acaba la misma KU, con un tratado sobre la existencia de Dios. Por consiguiente, cabría sostener que según Kant de suyo la naturaleza es mecanismo, y cuando en ella algo se nos aparece como finalidad, eso es sólo consecuencia de la constitución particular de nuestro entendimiento. A la base de ese fenómeno, en el fundamento real suprasensible de la naturaleza o cosa en sí, habríamos de poner la finalidad del entendimiento divino. O sea, para Dios, como hacedor del mundo, como gran artista-artesano, la naturaleza (que no llega al concepto y por consiguiente no puede tener propiamente finalidad) puede ser una gran máquina. La máxima teleológica sólo dice que la razón humana no llega a explicar esa unidad específica usando únicamente del principio mecanicista, pero sería desmedido negar que en el fundamento interno de la naturaleza no se pudiera encontrar

una explicación enteramente mecanicista. Por tanto, incluso si pensamos que en el fundamento interno de la naturaleza puedan estar unidos mecanismo y finalidad, eso bien puede ser en la forma en la que lo están un Dios creador, con proyecto y finalista, y su criatura heterónoma, mecánica. Pero dado que nuestro conocimiento objetivo está limitado a lo fenoménico, no alcanzamos ese acto creativo nouménico ni, en consecuencia, a explicar desde su fundamento interno la especificación de la naturaleza, por eso hemos de echar mano del principio teleológico. Partiendo de sus premisas, Kant se ve forzado a aceptar (al menos como hipótesis problemática o máxima del Juicio reflexionante) una intervención divina para explicar lo que a nosotros se nos aparece como finalidad»<sup>25</sup>.

Con lucidez detecta Kant un peculiar círculo vicioso en los intentos –llevados a cabo con pretensiones de forjar una “prueba cognitiva” de la existencia de Dios- de pasar de la teleología a la teología: por una parte se sostiene la teleología recurriendo a Dios, por otra, a la vez, se prueba la existencia de Dios acudiendo a ella. Aún así –y aunque sea bajo el modesto título de “hipótesis necesaria”- Kant sitúa tras la teleología natural un Dios artesano e ingeniero. Desde luego esta tibia conclusión no entusiasmará a los creacionistas del siglo XX (Behe, Dembski, etc.)<sup>26</sup> pero lo cierto es que la *Crítica del Juicio* no le cierra del todo las puertas a su insolvente perspectiva en la medida en que apoya una versión débil del “diseño inteligente” de los seres vivos.

Vayamos ahora con el colofón antropocéntrico de la *Crítica del Juicio*: aquí nos topamos con otro aspecto de la propuesta kantiana que es incompatible con el darwinismo. Según Kant –reflejando con esto profundas tendencias del mundo moderno- el hombre es por un lado el “fin último” y por otro el “fin final”. Se anudan así el idealismo con su aliado inseparable: el humanismo<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Jacinto Rivera de Rosales, op. cit., pp. 126-128. Más precisiones al respecto pueden encontrarse en las páginas 122 y 131.

<sup>26</sup> Ponderadas y detalladas críticas al “diseño inteligente” se encuentran en los libros de Francisco J. Ayala, Telmo Pievani y John Dupré que hemos citado.

<sup>27</sup> Félix Duque ha afrontado con tanta sabiduría como valentía este auténtico nudo gordiano de nuestra época en libros como *Contra el humanismo*, ed. Abada, 2003 o *Habitar la tierra*, ed. Abada, 2008.

En primer lugar el hombre es definido por Kant como un “fin último” de la naturaleza. Significa esto que todo es un medio a su entero servicio<sup>28</sup>. En KU § 82 escribe Kant: «Finalmente viene la pregunta: ¿para qué sirven estos y los reinos anteriores de la naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el fin último de la creación, aquí, en la tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formado en modo final»<sup>29</sup>. Pero esto no le basta al radical idealismo kantiano, es así que traza y lleva a cabo un giro del “fin último” al “fin final”; leemos en KU § 83: «Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él, ciertamente, señor, en título, de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su definición, el fin último de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; éste empero, no deber ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza»<sup>30</sup>. Ser su “fin final” –véanse KU §§ 84-87- eleva al hombre por encima de la naturaleza; pero ¿a qué lo eleva? Al reino de la *Cultura* (reino en el que él es el único soberano, el absoluto monarca)<sup>31</sup>. La Cultura, en su más pregnante sentido, es el sistema de los fines esenciales de la razón del Sujeto humano. Desde luego “culturas” hay muchas, pero sólo una es la verdadera, la racional. ¿Cuál? La Cultura moderna, ella es la cultura ejemplar, aquella en la que alcanza el hombre su “mayoría de edad” (sólo ella, pues, es el legítimo *fin* de la Historia Universal, sólo en ella el Sujeto humano es “de hecho” el legislador autónomo que es “por derecho”)<sup>32</sup>. De

<sup>28</sup> Como explica Jacinto Rivera de Rosales –op. cit. p. 83- el Sujeto humano se caracteriza por su «... capacidad de dominar y colonizar el mundo, de asimilarlo a sus necesidades, de realizar sus fines». El Sujeto humano «... parte de un principio o exigencia de la razón: de su interés sistemático, de sus fines, o sea, de los fines de la libertad de dominar lo otro para su propia afirmación», op. cit. p. 95. Desde luego, como bien se ve en nuestra galopante “crisis ecológica”, el “Sujeto racional” está enteramente dispuesto – pues se lo pide su misma definición- a “morir matando”, a afirmarse a sí mismo “caiga quien caiga”.

<sup>29</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, ed. Tecnos, 2007, p. 367.

<sup>30</sup> I. Kant, op. cit., p. 372.

<sup>31</sup> Con razón, en el capítulo quinto de su libro *El mito de la cultura*, Gustavo Bueno ha rastreado el origen del “reino de la cultura” en el medieval “reino de la gracia” (una “gracia” que “eleva” y redime a un ser “caído” –¿caído en qué? en una “naturaleza” que lo expropia, desposee y enajena, diría Kant –se dibuja así en el horizonte el proyecto de emancipación inherente al sujeto humano racional-).

<sup>32</sup> Husserl afirma esto mismo –sin esconder una desesperación que contrasta con el sobrio optimismo de Kant- en los artículos “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” y “La filosofía como autorreflexión de la humanidad” (en *Invitación a la fenomenología*, ed. Paidós, 1992).

este modo Kant sanciona y bendice –“metafísicamente” cabe decir- los procesos de modernización: la tecnociencia, la ética de la libertad, el estado liberal de derecho y la economía capitalista, el arte estetizado y una religión privada escorada hacia la moral.

La consideración del hombre como “fin final” resulta coordinable con una importante distinción que encontramos al comienzo de la *Antropología* –gracias a esta distinción profundizaremos en un aspecto importante del tema que nos ocupa. Afirma Kant: «Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido *fisiológico* o en sentido *pragmático*. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»<sup>33</sup>. En esta definición –inadvertidamente, sin llamar la atención- se cruzan y refuerzan la tradicional definición del hombre (“animal racional”) con la moderna tesis idealista que lo concibe como el Sujeto, el fundamento del mundo<sup>34</sup>. Un cruce que permite entender propiamente en qué consiste la Cultura racional: ésta, en última instancia, se cifra en dominar, superar, suprimir lo “sensible”, lo “natural” (origen del error y el mal). El proyecto originario del Sujeto consiste en dominar la “naturaleza externa” gracias al uso cognoscitivo de la razón y la “naturaleza interna” gracias a su uso práctico (volcado a liberarse de “lo animal” en el hombre pues cree que “lo sensible” lo esclaviza). El fin de la Historia es, pues, racionalizar lo irracional bajo la universal medida del Sujeto humano –auténtico protagonista y único destinatario de los procesos de modernización que antes enumeramos.

Es prolongando estas ideas como Habermas cree posible conciliar el esquema antropológico kantiano con la propuesta de Darwin. ¿Cómo? El planteamiento de Habermas parte de «... situar en el lugar del sujeto transcendental una especie [la especie humana] que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso [histórico] de formación»<sup>35</sup>. Habermas cree poder defender que el Sujeto humano se auto-produce produciendo su cultura, es decir: el sujeto humano es el protagonista del paso de la “naturaleza” a la “cultura”. Kant, sin

---

<sup>33</sup> Immanuel Kant, *Antropología*, ed. Alianza, 1991, p. 7.

<sup>34</sup> Escribe Kant en la KU § 76, op. cit., p. 338: «El fundamento ... está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades...».

<sup>35</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. Taurus, 1982, p. 198.

duda, secundaría esta afirmación –por más que, a mí al menos, me parece apenas inteligible y, en el fondo, falsa. Pero, ¿y Darwin? Aceptaría alegremente el “dualismo” jerárquico que introduce Kant entre el sentido “fisiológico” y el sentido “pragmático” de la “antropología”<sup>36</sup>. No lo aceptaría, como veremos con más detalle en el punto 3.4.

En definitiva, y es lo que pretendíamos poner de relieve en este apartado, si tenemos razón en lo que hemos expuesto y son correctos nuestros argumentos Kant y Darwin son inconciliables por un lado porque Kant no descarta el “diseño inteligente” ni la hipótesis de un “Dios artesano o ingeniero”, por otro porque darwinianamente la “hominización” (y aunque implique o suponga algo así como un *paso* de la “naturaleza” a la “cultura”) no puede entenderse en términos de auto-producción o auto-génesis sino –nada menos, nada más- como una imprevisible “especiación” acaecida en la familia de los primates<sup>37</sup>. Darwin, pues, nos parece incompatible con las diversas declinaciones del idealismo moderno.

### 3. Darwinismo y filosofía

#### 3.1. Una crítica darwinista a la metafísica

Vamos a hacer un apunte sobre un tema que requiere –por su densidad y complejidad- una discusión muy amplia. Antes de Darwin la noción de “especie” –aplicada sea a los seres vivos sea a otros fenómenos- era el principal punto de apoyo de una –llamémosla así- “metafísica de la esencia”. Pero a partir de Darwin esto resulta insostenible: las “especies” –en principio en lo que concierne a los entes orgánicos- pierden su carácter fijo e inamovible (unas proceden de otras a través de procesos en algunos aspectos continuos y en otros discontinuos). Se tambalea así la posibilidad de ofrecer una definición esencial completa y definitiva –los fenómenos no se dejan más capturar o encerrar por ella. No es extraño que en el artículo “Aspectos filosóficos del darwinismo” Hans Jonas titule uno de sus apartados así: “El devenir de las especies y el

---

<sup>36</sup> Una lúcida y detallada refutación del dualismo antropológico kantiano la encontramos en el libro de José Lorite Mena *La filosofía del hombre –o el ser inacabado*, ed. Verbo Divino, 1992.

<sup>37</sup> Cabe enfocar así el tema suscitado en este apartado –de tal modo que se articulen propiamente una tesis científica y una afirmación filosófica-: cada uno de nosotros es *a la vez*: a) un ser vivo resultado de la evolución, b) un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión (por ejemplo de la comprensión científica a partir de la cual se establece la propia “teoría de la evolución”).

final del platonismo”<sup>38</sup>; en él leemos: «...la falta de fijación de la especie, en conexión con el principio del entorno, despoja al ser vivo hasta un grado insospechado de la posesión de determinaciones originarias e inmanentes» o «... la variabilidad [de las especies] no es otra cosa que inestabilidad, lo que constituye un argumento en favor de la ausencia de una “forma sustancial” predeterminada»<sup>39</sup>. Sobre este asunto escribe Carlos Castodeza: «... las especies al variar y evolucionar se tornan un tanto indefinibles...» o «... las especies, en el mejor de los casos, son conjuntos difusos»<sup>40</sup>. En definitiva: en este punto la revolución darwiniana puede ser desplegada de tal manera que tenga un alcance ontológico consistente, ante todo, en negar que haya un y sólo un “universo de esencias” –como han sostenido los recurrentes “platonismos” de ayer y de hoy (afirmando que sólo cabe un “mundo verdadero”, una única Realidad clausurada de antemano); en el fondo, no se olvide, la metafísica de la esencia sólo es compatible con el “fijismo” de las especies, es decir: fue un obstáculo concreto respecto a la formulación y consolidación del darwinismo, así pues no es extraño que la recusación del fijismo repercuta sobre su auténtica matriz<sup>41</sup>.

Por otro lado es ontológicamente relevante la tesis de que la evolución –en principio la de las especies animales- es “imprevisible” (Bergson diría que es “creadora”). Esto implica –dicho acudiendo a términos temporales- que el pasado no pre-contiene o no pre-define el futuro. Una traducción ontológica de esto sería: “lo posible excede y desborda lo real” (en el § 7 de *Ser y tiempo* escribía Heidegger: «Por encima de la realidad está la posibilidad»)<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Artículo incluido en el libro *El principio vida*, op. cit.

<sup>39</sup> Hans Jonas, op. cit., respectivamente p. 70 y p. 70-71. Si al término “sustancia” añadiéramos en la siguiente cita la noción de “esencia” tendríamos un diagnóstico completo de la situación: «Liberar al “ser” de la cautividad en la “sustancia” [y en la “esencia”] es uno de los principales objetivos de la ontología contemporánea», p. 52.

<sup>40</sup> C. Castodeza, *La darwinización del mundo*, op. cit., respectivamente p. 42 y p. 303. En su libro *La marsopa de Heidegger*, op. cit., leemos: «... desde la plataforma de la ciencia pura y dura no habría esencias que valgan», p. 19; «La Realidad en sí, con R mayúscula ya es una reliquia histórica», p. 34; «... no existen ni los significados puros ni las esencias de las cosas a la espera de ser descubiertas por una conciencia pura sin intereses», p. 100.

<sup>41</sup> En el capítulo primero del libro de Chris Buskes, *La herencia de Darwin*, ed. Herder, 2009, se expone este punto con detalle.

<sup>42</sup> En el artículo “Lo posible del futuro” he tratado con mas amplitud este tema.

Por último la idea misma de “evolución” –surgida en el seno de la biología- se ha trasladado en el curso del siglo XX desde la Naturaleza orgánica hasta la Naturaleza física: la cosmología del Big Bang es netamente “evolucionista”<sup>43</sup>. Hoy no es ya descabellado hablar –como lo hubiese sido para Descartes, Newton o Kant- de un “universo en evolución” en el sentido en que, por ejemplo, lo entiende el “emergentismo”<sup>44</sup>.

Suscitaremos una última cuestión: el cientifismo del siglo XX (una forma de “realismo” metafísico modulado desde una fe ciega en la ciencia moderna) suele defender un estricto “monismo fisicalista”. Pero este reduccionismo extremo –que afirma que todo es o físico o reducible a algo físico- es, precisamente visto desde una clave darwiniana, inadmisibile: los seres vivos se organizan según “estructuras” irreductibles a las de los procesos físicos. Llevando esta discusión a un terreno más amplio el biólogo Francisco J. Ayala dice acertadamente: «La ciencia es metodológicamente materialista o, mejor dicho, metodológicamente naturalista. Prefiero la segunda expresión porque “materialismo” a menudo se refiere a una concepción metafísica del mundo, una filosofía que afirma que no existe nada más allá del mundo de la materia, que no hay nada más allá de lo que nuestros sentidos pueden experimentar. Por eso he afirmado que la cuestión de si la ciencia es o no inherentemente materialista depende de si nos estamos refiriendo a los métodos y el ámbito de la ciencia, los cuales pertenecen al mundo de la naturaleza, o a las implicaciones metafísicas de la filosofía materialista que afirma que nada existe más allá del mundo de la materia. La ciencia no implica el materialismo metafísico. Los científicos y los filósofos que afirman que la ciencia excluye la validez de cualquier conocimiento fuera de la ciencia cometen un “error categórico”, confunden el método y el ámbito de la ciencia con sus implicaciones metafísicas»<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Véase la sugerente explicación ofrecida por Pedro Laín Entralgo en pp. 104-105 de su *Cuerpo y alma*, ed. Espasa Calpe, 1991.

<sup>44</sup> Una breve y ajustada caracterización del emergentismo puede consultarse en el capítulo cuarto del libro de Alfonso Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, ed. Cincel, 1985.

<sup>45</sup> F. J. Ayala, op. cit., p. 178. En otros apartados de libro leemos: «La ciencia es una forma de conocimiento muy exitosa y de grandes consecuencias prácticas, pero no es la única vía de conocimiento. La experiencia común, la literatura imaginativa, el arte y la historia proporcionan conocimientos válidos sobre el mundo», p. 29; «Me sorprende la afirmación hecha por algunos científicos y otros de que no existe ningún conocimiento válido fuera de la ciencia», p. 193.

### 3.2. ¿Debe “naturalizarse” la filosofía?

A finales de la década de los sesenta del siglo pasado –y como reacción al fracaso del “positivismo lógico” del Círculo de Viena- W. V. Quine escribió un ensayo titulado “Naturalización de la epistemología” (incluido en el libro *Relatividad ontológica*). Por la vía abierta aquí en las siguientes décadas se han colado la autodenominadas “ciencias cognitivas”: una amalgama en la que cabe desde la neurología, la sociología del conocimiento, la psicología cognitiva, la biología del conocimiento<sup>46</sup>, etc. Siguiendo esta estela e ha intentado también –enseguida veremos cómo- “naturalizar a Kant”. Ya Husserl, en un texto redactado en 1907, llamaba la atención de los riesgos de seguir por este camino –que conducía de cabeza, a su entender, al “escepticismo cognoscitivo”-: «Recordamos la moderna teoría de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro es, con el hombre también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que les son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y las leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan sólo conocimiento *humano*, ligado pues, a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí»<sup>47</sup>. Sería interesante comentar con detalle lo que aquí nos dice Husserl, pero no es el momento de hacerlo. Aunque su posición final sobre las cuestiones que suscita no nos parece la mejor posible –un idealismo, en la acepción moderna del término, de inclinación platonizante- su planteamiento del tema no debería ser pasado por alto.

La pregunta general que –tras esta sinuosa presentación- vamos a poner sobre el tapete es la siguiente: ¿es la “naturalización de la filosofía” una inevitable consecuencia del darwinismo? No lo creemos, y es lo que vamos a intentar argumentar a continuación.

---

<sup>46</sup> Así se titula un libro de R. Riedl publicado en 1983 por la editorial Labor. En esta línea cabe mencionar: M. Delbrück, *Mente y materia. Ensayo de epistemología evolutiva*, ed. Alianza, 1989, N. Ursua, *Cerebro y conocimiento. Un enfoque evolucionista*, ed. Anthropos, 1993. Como introducción general a esta orientación: E. García, J. Muñoz (comp.), *La teoría evolucionista del conocimiento*, ed. Complutense, 1999.

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, ed. FCE, 1989, p. 30.

Un notable ejemplo de “epistemología naturalizada” lo encontramos en el estudio de Eugenio Moya titulado *¿Naturalizar a Kant? (Crítica y modularidad de la mente)*. El proyecto general coincide con el de Kant –y por eso se acude a él-: «... conocer la estructura de las facultades subjetivas de conocimiento para ver de qué modo han de conformarse a ellas los objetos»<sup>48</sup>. Puesto que el “transcendentalismo” kantiano parece trasnochado, pasado de moda, se le inyecta la idea –tomada de la vanguardia de la psicología cognitiva- de la “mente modular” (los distintos módulos de la mente son como las diferentes facultades del Sujeto en las que indagaba Kant –localizando en ellas las formas a priori del espacio y el tiempo y de las categorías-). Es decir: lo que Kant sostuvo –más o menos- obtendría ahora –nada menos- “respaldo científico”. La colaboración de la filosofía con la ciencia sería perfecta, magnífica, estupenda. Pero: ¿no se esfuma con ello la propia filosofía? A mi juicio una “filosofía naturalizada” es una filosofía que se inmola indebidamente ante el ídolo de la ciencia, renunciando a su especificidad –y no haciendo nada por intentar averiguar y entender en qué consiste ésta<sup>49</sup>. ¿Qué cabe objetar ante la pretensión de “naturalizar a Kant” y de ofrecer una “epistemología naturalizada”? Desde la filosofía cabe decir que el “conocimiento” ni se explica ni se estudia a partir de la exclusiva consideración de la “facultades del Sujeto cognoscente” (esta es la posición del idealismo, pero cabe enfocar el asunto desde otras orientaciones menos unilaterales)<sup>50</sup>. Desde la biología evolucionista puede establecerse que los seres humanos –como resultado de la “selección natural”, etc.- son seres tan permeables y flexibles que en ellos mejor sería hablar de “capacidades”<sup>51</sup> que de rígidas e inflexibles “facultades”.

---

<sup>48</sup> Eugenio Moya, *¿Naturalizar a Kant? (Crítica y modularidad de la mente)*, ed. Biblioteca Nueva, 2003, p. 19. Se supone aquí –y la verdad, es mucho suponer- esto: «En último término la respuesta a la cuestión de ¿qué puedo yo conocer? Se obtiene de la solución a la pregunta de ¿qué es el ser humano?», op. cit., p. 471.

<sup>49</sup> En la larga y jugosa entrevista que Simón Royo le hace a Quintín Racionero, titulada “Más allá de la hermenéutica”, éste pondera con gran ecuanimidad los pro y contra de los programas de “naturalización” de la filosofía, véase *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, edición de T. Oñate, C. García Santos, M. A. Quintana, ed. Dykinson, 2005.

<sup>50</sup> Con razón plantea Hans Jonas el siguiente dilema: «... la inteligencia escucha a la realidad o bien le impone sus dictados», op. cit., p. 88 (una “realidad” que se manifiesta múltiplemente y de un modo inagotable en la medida en que los saberes nunca dejan de descubrir nuevos aspectos de ella –recordemos lo que nos decía Heidegger: “Por encima de la realidad se encuentra la posibilidad”-).

<sup>51</sup> Unas capacidades que tienen que ser entrenadas en contacto con el entorno.

Volviendo al asunto general: nos parece que es posible defender una filosofía “anti-naturalista” sin renunciar a un diálogo con las ciencias –un diálogo que sólo tiene sentido si cada parte posee y mantiene su especificidad. Así una filosofía “anti-naturalista” es enteramente compatible con del darwinismo. Sin duda habría que aclarar con amplitud en qué consiste la especificidad de la filosofía –cuál es su lugar y su papel en el conjunto del saber, etc. Puesto que algo así excede lo que aquí podemos intentar valgan un pequeño apunte del tema –que requeriría una exposición mucho más elaborada y mejor explicada.

De entrada diremos que una “ciencia cognitiva” (una “ciencia de la ciencia” – algo tan querido y estimado por la “filosofía naturalizada”) es una desgraciada ilusión dogmática. Y lo es porque pretende anular –sin conseguirlo nunca- un fenómeno peculiar: la ciencia no debe ni puede “dar cuenta de sí misma” –precisamente como eso, como “ciencia”- (de lo que “da cuenta” cada ciencia –y esa es su encomienda y responsabilidad- es de su respectivo “campo temático”). ¿Quién “da cuenta” de la ciencia? La filosofía –que ni es una ciencia ni tiene que aspirar a serlo. Algunas versiones de este “dar cuenta” lo entienden –suscitando una lógica suspicacia en la propia ciencia- como un proceso de fundamentación llevado a cabo por la filosofía – erigida así en un privilegiado “saber del fundamento”. Pero esta concepción de la filosofía puede ser filosóficamente descartada. Otra versión del “dar cuenta” de la ciencia por parte de la filosofía –mucho mejor encaminada, nos parece- diría que ésta se encarga de explicitar algo que la ciencia –por su propia orientación hacia un campo temático que la absorbe casi por entero- necesariamente deja atrás y olvida: sus condiciones de posibilidad (las de la comprensión científica del mundo). Mucho habría que decir sobre estas “condiciones de posibilidad” (por ejemplo que Kant las tergiversó al ubicarlas unilateralmente en el “sujeto humano”, o que erró al considerarlas todas como formas fijas e inmutables, etc.).

En fin, y es la única cuestión que planteamos –mejor o peor- en este apartado: del darwinismo no se sigue obviamente la necesidad de “naturalizar” la filosofía (convirtiéndola en una pobre “ancilla scientiae”). El darwinismo resulta coordinable con una versión de la filosofía que asume y reconoce la dimensión –investigable- de las

condiciones de posibilidad<sup>52</sup>. Dimensión investigable por la filosofía pues sucede que las condiciones de posibilidad de la actividad científica son inexplicables científicamente. A la base de lo que estamos diciendo se encuentra –nada menos- lo que desde Heidegger llamamos “diferencia ontológica”: la ciencia en un saber de los entes, la filosofía, en cambio, es un “saber del *ser*” (el cual, a su vez, no es un “fundamento” ni algo de este estilo). Retomaremos algo que antes dijimos en una nota –como ejemplo de la coordinación entre biología y filosofía-: cada uno de nosotros es a la vez un animal evolucionado y un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo (en modo alguno, pues, soy o somos el sujeto de ésta –en la acepción idealista del término). A partir de aquí –e intentamos ahora en parte responder a algunas de la inquietudes que Husserl manifestaba en el texto que de él citamos- concluiremos el apartado con el siguiente argumento: si la vez que soy un “ser vivo” (un ente biológico) no fuese yo también un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión científica –por ejemplo- no hubiese podido formular –en el caso de que me llamase “Darwin”- o no podría aceptar –como interesado en la divulgación científica, etc.- la teoría de la evolución –ese núcleo de la ciencia biológica. Y esto significa que en efecto lo que Husserl llamaba –con el fin de denunciarla- “naturalización de la conciencia” tiene un límite que no debe ser traspasado<sup>53</sup>.

### 3.3. El dogma de la naturaleza humana

Un logro decisivo de la filosofía del siglo XX ha sido poner en tela de juicio del dogma de la “naturaleza humana” –según el cual el ser humano está circunscrito por una esencia fija e idéntica. Este logro, desde luego, no puede considerarse aún suficientemente afianzado pues resurge una y otra vez desde la filosofía y las ciencias, por ejemplo. En las últimas décadas “disciplinas” como la sociobiología y la psicología

---

<sup>52</sup> ¿Por qué denominar “ontología” a la tarea de explicitar las “condiciones de posibilidad”? Ante todo porque las condiciones de posibilidad de la comprensión fenoménica (en las ciencias o las artes, por ejemplo) se asientan y residen en la “comprensión del *ser*”.

<sup>53</sup> Así en tanto soy un ser vivo soy un ente compuesto integrado por estratos engarzados (el cuerpo orgánico, el cuerpo psíquico, etc.), pero en la medida en que soy, a la vez, un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión soy “simple –es decir, sin partes o sea, indivisible-” (y en esta medida no soy investigable por la ciencia en la medida en que esta es inevitablemente “analítica”).

evolutiva –apoyándose respectivamente en la etología y la genética (o sea, en dos aspectos de la biología)- han alentado la difusión de ese dogma<sup>54</sup>.

En este apartado vamos a sostener que el darwinismo es compatible y coordinable con la idea de una peculiar “ausencia de naturaleza” (falta de esencia) como constitutiva de eso que somos nosotros “como especie”, como ente biológico.

De las distintas corrientes filosóficas del siglo XX la primera que sacó a la palestra esta “ausencia de naturaleza” fue el “existencialismo” (en Heidegger, Ortega o Sartre se da vueltas una y otra vez entorno a esta idea). Lo sorprendente aquí –pues el nexo no es visible a simple vista- es que autores como Hans Jonas y Carlos Castrodeza han mostrado con agudeza la conexión entre la biología evolucionista y la fenomenología existencial<sup>55</sup>. Pero el auténtico interés de “hibridar” o de “injertar” una versión de darwinismo en el “existencialismo” reside en que permite corregir la desastrosa inclinación de éste hacia un inconsistente “idealismo de la libertad”. Veamos en qué términos.

Los existencialismos por un lado declaraban la “nada” que horada a la existencia humana –despojándola de una esencia o naturaleza. Pero, como contrapartida, pretendían llenar el “vacío” que habían puesto de relieve con la tenaz ilusión de la “auto-determinación” de la existencia: ésta –nos dicen, con matices distintos, Heidegger, Ortega o Sartre- se proyecta a sí misma desde sí misma. Sin embargo si se pretende ser enteramente fieles a la “ausencia de naturaleza” la vía, nos parece, debe ser otra: por una parte es imprescindible mantener ese “vacío” sin llenarlo con la mitología del ente autosuficiente que –desde su finitud- tiene el poder, nada menos, que de “definirse a sí mismo” desde su libre voluntad; por otra parte es necesario no confundir el “vacío” al que estamos aludiendo con la pura indeterminación, y es en este punto

---

<sup>54</sup> En el libro de John Dupré, *El legado de Darwin*, op. cit., encontramos una afilada crítica de los excesos de estas dos disciplinas.

<sup>55</sup> Hans Jonas en “Aspectos filosóficos del darwinismo”, en *El principio vida*, op. cit.; Carlos Castrodeza en *La darwinización del mundo*, op. cit., p. 128, p. 336 y *La marsopa de Heidegger*, op. cit., pp. 100-101.

precisamente donde el recurso a la biología evolucionista –tomada en serio, pero también bien entendida- es imprescindible<sup>56</sup>.

Si por una parte, y como ya hemos visto, el darwinismo hace saltar por los aires la noción de “especie” promovida tradicionalmente por el “fijismo” (sostenido a partir de una metafísica de las esencias) cuando el término “especie” se refiere a los seres humanos sufre una peculiar vuelta de tuerca. La “especie humana” –y ello como resultado de la evolución, de la selección natural, etc.- es la especie más *inespecífica*: en ella lo instintual y lo innato está en franca recesión (se va dibujando así, pero ahora en coordenadas biológicas, la “nada” o el “vacío” del que nos hablaban los existencialistas en el siglo XX)<sup>57</sup>. Desde luego lo que estamos señalando –en el fondo como tema a investigar- contrasta con los recurrentes intentos de “esencializar” a la existencia humana echando mano de la biología: pero ésta es una operación metafísica<sup>58</sup> –una muy poderosa ilusión dogmática que la razón crítica debe combatir allí donde se presente. Un ejemplo hoy constante es el del “determinismo genetista”<sup>59</sup> –el cual merece no menos repudio que el “idealismo de la libertad”.

¿Qué indica –respecto a nosotros- la biología evolutiva –poniendo fuera de juego una presunta “esencia humana”-? Ante todo que el ser vivo inteligente es abierto, lábil permeable, flexible. Gracias a ello –y frente a lo que suele sostener el idealismo de la conciencia reflexiva<sup>60</sup> - está máximamente *apegado* a su cambiante entorno (cercano todo lo que permite la insuprimible distancia que impone el a priori de correlación entre los comportamientos del cuerpo y los fenómenos que comparecen en una situación de

---

<sup>56</sup> Carlos Castrodeza, en *La darwinización del mundo*, se pronuncia abundantemente contra la idea de un sujeto humano “libre e incondicionado” (es decir, contra eso con lo que los existencialismos creen poder llenar el vacío o la nada que previamente han descubierto en el corazón del humana existencia).

<sup>57</sup> Neotenia, cerebrización, reproducción sexual sin periodos de celo, son algunas de las vertientes biológicas de esa nada o ese vacío que nos horada.

<sup>58</sup> Entendemos por “metafísica” –dicho muy rápidamente- un dispositivo que se implanta en los ámbitos del saber con el fin de clausurarlos (por ejemplo imponiendo a los fenómenos un “universo eidético” encargado de constreñirlos y aprisionarlos de una vez para siempre).

<sup>59</sup> Véase por ejemplo el libro de R. Lewontin, S. Rose y L. Kamin, *No está en los genes*, ed. Crítica, 2003. La noción de “predisposición genética” se emplea hoy como una lamentable fórmula mágica que todo lo aclara y todo lo explica.

<sup>60</sup> Esta posición entiende que la conciencia humana –por ser esencialmente reflexiva (vuelta hacia dentro, etc.)- está separada y distante de su entorno o situación (por esta vía creen poder afirmar que el ser humano es un ente incondicionado y autosuficiente, es decir, el sujeto del mundo).

experiencia)<sup>61</sup>. Gracias a ese “apego” o “cercanía” –y dicho de nuevo en términos de la biología evolucionista- sus probabilidades de sobrevivir aumentan exponencialmente. Si nuestro –permítasenos acudir a esta impropia expresión- “equipamiento biológico” – resultado de un largísimo proceso evolutivo- no define propiamente una esencia o naturaleza, ¿qué hace entonces? Es menester entenderlo por un lado como “infraestructura” –así el cuerpo orgánico opera como base del cuerpo psíquico, por ejemplo- y por otro como “umbral” (en tanto marca un límite máximo y otro mínimo en cada uno de los aspectos del cuerpo orgánico). ¿Qué somos cada uno de nosotros, pues, a partir de ese “equipamiento biológico” que opera como *infraestructura* y *umbral*? Un conjunto flexible de capacidades que requieren un peculiar adiestramiento; y esto último implica que el “equipamiento biológico” precisa una y otra vez de una operación “suplementaria”<sup>62</sup>. ¿En qué consiste eso que se “añade”? ¿De qué “complemento” se trata? Algo diremos al respecto en el apartado siguiente cuando abordemos la oscura y confusa noción de “cultura”.

#### 3.4. El enigma de la hominización

En el mundo moderno, cuando se pretende explicar la singularidad humana, lo habitual es acudir a la idea de “cultura”. Sin embargo –como bien explica Gustavo Bueno en su libro *El mito de la cultura*- esta noción está impregnada de adherencias idealistas que son un auténtico lastre a la hora de entender qué se está diciendo con ella. Lo ordinario entre nosotros –hijos de la modernidad- es entender que el hombre es el *Sujeto* de la Cultura: si los hombres tienen “culturas” es porque ellos las han producido y, a sí, se han producido a sí mismos. Dicho de otra manera: el idealismo nos lleva a creer que las “obras humanas” (un templo, una sinfonía, un fórmula matemática, por ejemplo) son necesariamente “obras *del Hombre*” (del Sujeto humano –el cual las ha “producido” desde sí mismo y por sí mismo). Pero la concepción del hombre como Sujeto de la cultura no es sino una fábula narcisista que camufla con verborrea una

---

<sup>61</sup> Una buena porción de los “reduccionismos” biólogos surgen porque de modo indebido comienzan por separar o aislar al organismo (un cuerpo humano, en el caso que nos ocupa) de su medio, entorno o situación perdiendo de vista lo principal: un organismo lo es, siempre, y desde la ameba al homo sapiens sapiens, “actuando” en su “medio” respectivo –o sea, “comportándose” (véase sobre estas cuestiones el magnífico libro de Maurice Merleau-Ponty *La estructura del comportamiento*).

<sup>62</sup> Sobre la decisiva noción de “suplemento” (es decir, sobre la “suplementación” y la “suplementariedad”) remitimos a la detallada y esclarecedora exposición de Jacques Derrida contenida en *De la gramatología*, ed. s. XXI, 1971.

flagrante contradicción: si el hombre –como Sujeto soberano o legislador autónomo- “crea su cultura” es porque de algún modo –*de iure*, digamos- la precede y es independiente de ella. Pero no se puede nadar y guardar la ropa, como cree poder hacer el idealismo culturalista.

El darwinismo aporta algunos elementos para empezar a salir de este embrollo. Esta “salida” consiste, por cierto, en una cierta “inversión de Hegel” (en la medida en que según éste es el Espíritu el que produce la naturaleza). ¿De que se trata? Nada menos que de “naturalizar la cultura” –intentando, eso sí, no incurrir en los reduccionismos a los que nos tienen acostumbrados la sociobiología, la psicología evolutiva o la genética. Las siguientes declaraciones de Carlos Castrodeza constituyen, nos parece, un buen punto de partida:

-«... la cultura sería una respuesta biológica sancionada por la selección natural...».  
-«... lo cultural es parte de lo natural, no su alternativa ...»<sup>63</sup>.

Según esta perspectiva la “cultura humana” es un peculiar resultado de la “evolución natural” y no un producto del “Espíritu humano”. La clave de este enorme enigma se cifra en entender que la “naturaleza” (una naturaleza “en evolución”) *ha dado paso* a la “cultura” sin que el hombre sea el Sujeto de ese singular tránsito (pues los seres humanos precisamente aparecen *en él*, en medio de él). Para profundizar en el esclarecimiento de este enigma –en el fondo ineliminable pero en su superficie inteligible- el darwinismo –ese que nos ha puesto sobre la pista de la pertinencia de “naturalizar la cultura”- necesita una contrapartida filosófica. ¿A quién acudir? Precisamente a filósofos que intentan escapar –formulando una alternativa- al idealismo filosófico. Mencionaremos dos ilustres ejemplos: Martin Heidegger<sup>64</sup> y Eugenio Trías. ¿Cuáles de sus conceptos aportan algo relevante en este contexto? De Heidegger cabe tomar la noción de “arrojamiento” y del “claro en el bosque” y de Trías la de “exilio desde un fondo matricial”<sup>65</sup>. ¿Qué proponer desde estas coordenadas? Por ejemplo lo siguiente:

---

<sup>63</sup> Carlos Castrodeza, *La darwinización del mundo*, op. cit., respectivamente pp. 46-47 y p. 392.

<sup>64</sup> El último apartado del libro de Carlos Castrodeza que acabamos de citar se titula significativamente “La hibridación posible y necesaria de Darwin y Heidegger”.

<sup>65</sup> Sobre la noción de “exilio” véase *La razón fronteriza*, ed. Destino, 1999.

La hominización resulta inteligible a partir de dos claves simultáneas:

- a) *Desde dentro* gracias conceptos filosóficos como “arrojamiento en un claro del bosque” (Heidegger) o “exilio desde un fondo matricial” (Trías).
- b) *Desde fuera* como un resultado entre otros de la evolución de las especies en la biosfera terrestre.

El punto donde se cruzan –y también se separan o se bifurcan- estas dos orientaciones –que pretenden recoger aspectos de lo mismo, de un mismo acontecimiento- cabe enunciarlo así: la evolución de las especies animales avocó a un ser comparativamente deficiente a la necesidad de “cultivar el saber” en múltiples direcciones (inicialmente cultivó el saber técnico, el artístico-religioso y el saber sociomoral)<sup>66</sup>. Dicho de otro modo: la hominización implica un arrojamiento o exilio, ¿dónde? En un claro abierto o despejado en medio del bosque oscuro<sup>67</sup>, un claro abierto en el que los fenómenos comparecen en el seno de saberes –esos a los que pertenece y en los que participa un ser vivo inteligente cuyo comportamiento exige que sus flexibles capacidades sean adiestradas o entrenadas.

Una última precisión. La propuesta –aquí sólo esbozada con tenues trazos- de una “naturalización de la cultura” requiere llevar a cabo –con el fin de no incurrir en algo no menos inconsistente que la moderna “culturización de la naturaleza”- una meticulosa deconstrucción del dualismo entre la Naturaleza (presunto reino de la necesidad) y el Espíritu (supuesto reino de la libertad). Tanto el “naturalismo” como el “espiritualismo” convierten en una “substancia” y en una “esencia” al término que utilizan como principal referencia de sus posiciones. No se trata pues de quitar “Espíritu” (o “Cultura”) y poner en ese hueco con los mismos atributos a la “Naturaleza”. Si con razón Gustavo Bueno denuncia el “mito de la cultura” debemos

---

<sup>66</sup> El “cultivo del saber” –el jugarse del juego de la comprensión- se plasma siempre en “obras”: en un hacha de sílex, la pintura en una cueva o una forma de articular los vínculos del parentesco, por ejemplo.

<sup>67</sup> Dicho más prosaicamente: «La especie humana surgió en la biosfera como consecuencia de la transformación evolutiva del género *Australopithecus* en el género *Homo*, producida con toda probabilidad por el cambio de hábitat –paso del bosque a la sabana- de un grupo de individuos de aquél, y según la regla biológica de la selección natural», Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, op. cit., p. 193.

estar prevenidos contra un inminente –dado el papel que juegan en nuestro mundo las “ciencias naturales”- “mito de la naturaleza”. Son muchas, pues, las tareas que se dibujan entorno a estas complicadas cuestiones.

## Conclusión

Cabe prolongar –como hemos intentado ilustrar en estas páginas- la herencia de Darwin integrándola en una orientación posthumanista que ponga coto a los desmanes del antropocentrismo y antropomorfismo. Conseguir esto enteramente exige algo tan difícil como hoy lejano: “salir de la modernidad”. El “humanismo” –he importa tenerlo presente- es la raíz última, por ejemplo, de la crisis ecológica que padecemos: su principal agente –el sistema económico capitalista- constituye una de las ramas de esa raíz. ¿Por qué? Porque en el humanismo moderno se mezclan dos procesos: por un lado el proyecto de “humanizar el mundo” consiste en ponerlo completamente a su servicio, a su libre disposición (asentando la idea de la universal e irrestricta “homo mensura”)<sup>68</sup>, por otro lado –al concebir al hombre como Sujeto del mundo- separa y aísla al ser vivo que somos de su hábitat, es decir: lo entiende como un ser autárquico, autosuficiente, inmune, desligado del destino de éste. El humanismo, en definitiva, da alas a un voraz depredador que, endiosado, se cree con derecho a esquilmarlo todo.

La filosofía, dijimos al comienzo, no puede dejar de entablar un diálogo con las ciencias –siempre que se respeten sus respectivos terrenos y no se violenten sus distintas reglas de juego. En este contexto –y con el propósito señalado- resulta sugerente combinar el legado de Darwin con la filosofía –hemos apuntado a Heidegger y a Trías como interlocutores en ese diálogo, pero caben, desde luego, otras combinaciones. Para terminar, y como colofón a este ensayo, citaremos las bien ponderadas palabras de Chris Buskes:

«*El origen de las especies*, la obra maestra que Charles Darwin publicó en 1859, es considerada por algunos el libro del segundo milenio, como la Biblia lo fue del primero. Sea como fuere, no cabe duda de que, con su libro, Darwin provocó un terremoto conceptual sin precedentes en la historia de la ciencia. Más aún que Copérnico, Galileo, Newton y Einstein, Darwin cambió de forma radical e irreversible la visión que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. La teoría de la evolución es un hito irrefutable: es uno de los mayores logros intelectuales de la historia de la humanidad. Este tipo de revoluciones científicas se caracterizan porque reúnen

---

<sup>68</sup> Con elocuencia y lucidez Félix Duque –en su libro *Habitar la tierra*- titula uno de sus apartados: “Quien da la medida acaba por apropiarse de todo”.

campos de investigación que antes estaban separados, suscitan innumerables preguntas y, de repente, iluminan el mundo con una luz nueva e hiriente. Estas características pueden aplicarse –en creciente medida– a la teoría de la evolución. Al fin y al cabo, el revolucionario descubrimiento de Darwin condujo a una manera de pensar totalmente nueva, cuyas múltiples implicaciones empezamos a comprender tan sólo ahora»<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Chris Buskes, *La herencia de Darwin*, op. cit., pp. 17-18. En la página 15 leemos: «La teoría de la evolución merece la atención de todos, no sólo por su elegante sencillez y su fuerza explicativa, sino sobre todo porque tiene numerosas implicaciones científicas, filosóficas e ideológicas que no dejan indiferente a nadie».