

EVOLUCIÓN, EROTISMO Y ORIGEN DE LAS ESPECIES.

De vuelta desde Darwin a Platón y Aristóteles¹

Javier Hernández-Pacheco

Universidad de Sevilla

Resumen: El darwinismo parece la victoria final del nominalismo, al relativizar el último refugio de los universales que eran las especies de Linneo. Pero, aunque ciertamente esas «originadas» formas de vida asumen una función diferente en biología, todavía son en cierto sentido ámbitos de supervivencia tras la muerte, y no pueden negar la tensión metafísica que como lucha por la vida impulsa toda la evolución natural. La densidad ideal de la vida mantiene la evolución ligada a esencias y sustancias en sentido platónico y aristotélico. Ello explica cómo el erotismo impregna la evolución, hasta llegar, más allá de la selección natural, al conservacionismo y a la solidaridad.

Palabras clave: Darwin, Platón, Aristóteles, evolución, conservacionismo

Abstract: Darwinism seems to be the final victory of nominalism as it relativizes the last refuge of universals that were the Linnaeus' species. But, though certainly those 'originated' forms of life assume a different role in biology, they are yet in a sense realms of survival beyond death, and cannot deny the metaphysical tension that as struggle for life propels the whole evolution of nature. The ideal density of life keeps evolution bound to

¹ Con este subtítulo rindo homenaje a la obra clásica de E. Gilson, *D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie*, que ejerció gran influencia en mi formación filosófica.

essences and substances in a Platonic and Aristotelian sense. This explains how eroticism pervades evolution, till arriving beyond natural selection to conservationism and solidarity.

Keywords: Darwin, Plato Aristotle, nominalism, evolution, conservationism.

Recibido: 06/08/2013. **Aprobado:** 18/09/2013

1. NOMINALISMO Y CIENCIA

La ciencia natural bien parece uno de los frutos más evidentes del nominalismo. Entendemos por tal la tesis ontológica que postula al individuo físicamente constatable en la experiencia sensible como lo único existente. Esto en un sentido fuerte, que excluye también la existencia real de formas «comunes»². El nominalismo destierra así de la realidad toda idea platónica, supuestamente responsable de un ámbito universal de significación que pudiera trascender el uso del lenguaje.

De este modo, liberado de la pretensión de desvelar sentidos mediante un supuesto proceso de abstracción, la «nueva ciencia» puede limitarse a constatar hechos mediante la observación empírica³; y, eso sí, a procesarlos mediante leyes lógicas de carácter formal, que permiten constatar, o construir en sentido kantiano, regularidades universales y objetivas, válidas para todo posible observador. De este modo, sin entrar en muchos detalles, además de

2 Cfr. G. de Ockham, *I Sent.*, 2, 8, Q. *Expositio aurea*, 3, 2, 90 R.

3 Cfr. también *Quodlibet.*, I, 13. De este modo, el objeto primario del conocimiento es la cosa material dotada de cuerpo. Cfr. *I Sent.*, 3, 1, F.

universales puramente lógicos de carácter analítico, tendríamos otros de carácter sintético, pero que carecerían de soporte ontológico; y que serían algo así como funciones cognoscitivas que sirven para objetivar a priori la experiencia. La universalidad de conceptos puramente lógicos se extendería entonces a otros con vocación empírica, atribuibles universalmente a conglomerados fácticos, como triángulo, grave, fuerza, fluido, planeta o neurona. Se trataría de elementos de nuestra experiencia empírica tal y como son conceptualmente objetivados según las formas posibles que un sujeto tiene de sintetizar esa experiencia (y en último término de reconocerse a sí mismo en ella).

Más allá de esta universalidad objetiva, podríamos encontrar un apoyo óntico a la significatividad o universalidad lógica en la capacidad tecnológica de repetir cosas según diseños conceptuales. Y así nos encontraríamos con universales prácticos como «tijeras», o «enchufe».

El resto de universales que no tienen su origen en la pura forma lógica o en las formas a priori de sensibilidad o entendimiento (siempre, eso sí, en su uso empírico), ni en los productos de la acción humana conceptualmente diseñados, pueden funcionar ciertamente como conceptos organizadores de la experiencia, pero no tendrían más apoyo que el uso que hacemos de ellos en un lenguaje condicionado por una praxis social culturalmente asentada. De este modo, sin conceptos que se le añaden «desde fuera», las intuiciones

que nos proporcionan los sentidos, serían, además de ciegas, mudas: la realidad no «quiere decir» por sí misma nada⁴.

Por lo menos hasta mediados del siglo XVIII esta ontología nominalista pudo preciarse de ser la base del progreso científico. El saber, renunciando a perseguir esencias, partiendo de la constatación de hechos e integrando estos, según medida y cantidad, en una legalidad lógica de carácter matemático, se apropiaba de aquello que los hechos tenían de previsible y calculable en virtud de esas leyes.

Sin embargo, a finales de eso que llamamos Ilustración, las cosas comenzaron a complicarse⁵. Primero fue la química, que recupera una visión en la que las cosas del mundo tienen, además de cantidades mensurables, cualidades que son «propias» de determinadas «substancias»; de modo además que sus movimientos no son mero reflejo de la acción de otras cosas, sino «reacciones» que se siguen de su naturaleza. Además, esos movimientos o reacciones responden a afinidades, de modo que las substancias se combinan y recombinan, o no, según esas propiedades, como si hubiese entre ellas algo

4 Es clásica la definición de nominalismo de Lewis Carroll en *Alice in Wonderland*: «*When I use a word,*’ Humpty Dumpty said, *in rather a scornful tone, ‘it means just what I choose it to mean — neither more nor less.’ ‘The question is,*’ said Alice, *‘whether you can make words mean so many different things.’ ‘The question is,*’ said Humpty Dumpty, *‘which is to be master — that’s all.’*» (p. 213)

5 Cfr. mi trabajo «La emergencia de la reflexión. Sobre la idea romántica de naturaleza», pp. 61-73.

así como tendencias eróticas de atracción o repulsión (ya los fenómenos electromagnéticos apuntaban en esta dirección). Ciertamente, el momento nominalista se conserva en la consideración analítica de que muchas de esas sustancias resultaban ser «compuestos», y así «maquinaciones» empíricas industrialmente fabricables. Pero al final todo remitía a un reducido número de sustancias irreductibles o «elementos», que reúnen todas las características de las antiguas esencias (eso sí, ahora con pesos, aunque «específicos»). El innumerable *kosmos noetós* de Platón, algo más manejable pero manteniendo sus propiedades universales, se refugiaba así en una tabla de los elementos (sorprendentemente periódicos). Al menos hasta que esas esencias químicas o átomos principales resultaron no ser tan indivisibles, y el nominalismo recuperó en la física de partículas ese territorio perdido por la química, reduciéndolo de nuevo a procesos electromagnéticos y gravitacionales. El microcosmos reproducía así lo que en la astronomía tanta paz, y gloria, había dado al nominalismo: hay hechos, leyes físicas, y el resto son significaciones construidas; en último término *flatus vocis*.

2. EVOLUCIONISMO CONTRA «ESPECIES»

De este modo, desde finales del siglo XVIII, el antiguo esencialismo se vino a refugiar en su último reducto: las formas vivas. El árbol de Porfirio, con sus géneros, especies y diferencias específicas, aparece reproducido en la clasificación de Linneo. Los nombres comunes, universalmente atribuibles,

se fijan en significaciones reales. Quizás porque ningún modesto tratante de ganado permite la confusión de caballo por burra vieja. El esencialismo platónico se mostraba así en el carácter trans-temporal de las especies vivas: los individuos nacen, crecen y mueren; pero entretanto se reproducen, ciertamente en otros individuos, pero que tienen la (universal) particularidad de ser lo «mismo». La especie, como población cuyo cruce sexual produce descendencia fértil, se muestra así como forma viva que es causa de sí misma. Porque igual podemos decir que son las especies las que se reproducen, a saber, en la pluralidad de unos individuos que no son sino soporte fáctico, imperfecto, de la eternidad específica, a la que estos individuos de alguna forma «se parecen». Más platonismo no se podía pedir: el verdadero objeto de estudio y dedicación científica era la esencialidad ideal. Al cielo estrellado sobre Kant (objeto de la física nominalista), se añadía ahora en los naturalistas la mirada reverente hacia la absolutez trans-individual del escarabajo pelotero.

Pero este último reducto de universales ontológicos terminará cayendo víctima de Darwin y Wallace: las especies no generan, más bien son generadas, tienen un origen, que hemos de buscar, no en la infinita sabiduría de un diseñador universal, sino en la mecánica selección de variantes casualmente incorporadas al genotipo; selección que efectúa ciegamente una naturaleza en la que la relativa escasez de nutrientes obliga a la lucha por la vida y a la eliminación de los menos adaptados para sobrevivir en ese entorno precario.

Sin embargo, afirmar ahora que la evolución restaura el nominalismo en el orden biológico, requiere de ciertos e importantes matices. En primer lugar porque esa idea de evolución es muy anterior a Darwin y se gesta en la visión de la naturaleza del romanticismo (cf. Richards), como reflejo del espíritu, que a través de los reinos naturales emerge hacia una plenitud que alcanza lo absoluto, en la autoconciencia y en la cultura. Desde este punto de vista, podemos hablar de una preconcepción intelectual del devenir natural, que es lo que da sentido de desarrollo al discurrir de la naturaleza en el tiempo, que así se muestra como despliegue de lo ideal. Esa idealidad se puede reconocer en las formas vivas; de modo que todas, desde su especificidad, manifiestan *diversi mode* la plenitud de lo absoluto. Ver un águila volar, un caballo galopar por la pradera, incluso, en toda su brutalidad, un tigre abalanzarse sobre su presa, es percibir la presencia de lo divino en el mundo. En este contexto cabe, establecer por un lado una continuidad evolutiva de las especies, a la vez que por otro reconocemos en cada una de ellas la referencia significativa a una totalidad que en ellas emerge y se manifiesta. El universo se particulariza en cada forma de vida, y se refleja dinámicamente en ella como tendencia evolutiva a lo definitivo. Por otra parte, esa totalidad del universo, es lo que cada individuo según su especie significa. Ése es el origen de lo que llamamos «universalidad»; porque entender algo es situarlo como signo del Universo, como reflejo de todas las cosas. Por ello, en ésta su ver-

sión romántica, evolucionismo y esencialismo, no se excluyen sino que se requieren y refuerzan mutuamente⁶.

Más ésta es la visión que Darwin, y más sus entusiastas seguidores, rechazan de plano. Es más, propiamente no abogan por el evolucionismo como tendencia biológica a formas «superiores» de reflexión ontológica, sino más bien por la «variación» de las especies, en la que los linajes biológicos por así decir se desestabilizan⁷, se desuniversalizan, para convertirse en reflejo, no de una tendencia cósmica, sino simplemente del medio al que las poblaciones biológicas se adaptan para sobrevivir; medio que selecciona a lo largo del tiempo microvariaciones genotípicas favorables a esa supervivencia.

3. BASES METAFÍSICAS DEL EVOLUCIONISMO DARWINIANO

No voy a entrar aquí en cuestiones técnicas que ponen en cuestión este planteamiento y que se abordan desde el rótulo de «teoría de la compleji-

6 El concepto de una *scala naturae* que Aristóteles estableció en *De historia animalium* lo recoge el neoplatonismo e impregna posteriormente todo el pensamiento cristiano medieval; para revivir con toda su fuerza en el romanticismo de finales del XVIII. Volcar diacrónicamente esa escala de perfecciones vivas, que para Linneo y Buffon tenía todavía un sentido sincrónico, dará por resultado de forma intuitiva y natural la emergencia de un evolucionismo no mecanicista históricamente anterior a Darwin (Cf. A. O. Lovejoy, 1936).

7 Por ejemplo, en el capítulo VIII del *Origen de las especies*, Darwin se empeña en relativizar el principio de que la especie supone una barrera reproductiva, dejando el camino abierto a la posible fertilidad de híbridos.

dad»⁸. Quiero aquí señalar sólo algunos puntos que hacen de la misma teoría darwiniana algo bastante más complicado de lo que supone su interpretación, incluso su intención, nominalista; porque pienso que en ella se introducen, si no subrepticia, sí al menos inadvertidamente, tesis del más alto voltaje metafísico que carecen de sentido en el marco de una ontología nominalista y mecanicista⁹.

Empecemos por lo que Darwin sitúa como motor de la variabilidad interespecífica. Que no es la selección natural (un mero procedimiento de criba), tampoco el azar, sino algo mucho más telúrico, primigenio, mítico o metafísico, en cualquier caso absoluto, que es eso que él llama *struggle for life*¹⁰. Él puede pensar que se trata de una asunción sin compromiso, de sim-

8 Para un amplio tratamiento de esta cuestión en los más recientes desarrollos de la biología, cf. Arana, 2012, especialmente cap. 8: «complejidad y emergencia».

9 B. Goodwin, (1997, p. 32), señala como antiguos mitos y creencias subyacen a las teorías científicas y concretamente a las teorías evolucionistas. Con más razón, pues, podemos hablar de una metafísica subyacente al darwinismo.

10 Cf. Ch Darwin, *On the origin of species*, pp. 61 s.: «*Again, it may be asked, how is it that varieties, which I have called incipient species, become ultimately converted into good and distinct species, which in most cases obviously differ from each other far more than do the varieties of the same species? How do those groups of species, which constitute what are called distinct genera, and which differ from each other more than do the species of the same genus, arise? All these results (...) follow from the struggle for life. Owing to this struggle for life, any variation, however slight, and from whatever cause proceeding, if it be in any degree profitable to an individual of any species, in its infinitely complex relations to other organic beings and to external nature, will tend to the preservation of that individual, and will generally be inherited by its offspring. The*

ple sentido común. Pero por qué escarabajos, el Alcoyano C. F., o incluso simples cadenas víricas, «tienen que» luchar tan denodadamente por sobrevivir, y no por ejemplo el proverbial marmolillo, es algo que requiere explicación. Y es aquí donde al oído formado en la tradición filosófica le empiezan a sonar cosas: el *conatus* de Spinoza, por ejemplo, por el que toda realidad básicamente, que quiere decir metafísicamente, pretende perseverar en el ser, imitando así a la infinita Substancia; pero también la voluntad de Schopenhauer, que en una falsa individuación se devora a sí misma inten-

offspring, also, will thus have a better chance of surviving, for, of the many individuals of any species which are periodically born, but a small number can survive. I have called this principle, by which each slight variation, if useful, is preserved, by the term of Natural Selection, in order to mark its relation to man's power of selection. We have seen that man by selection can certainly produce great results, and can adapt organic beings to his own uses, through the accumulation of slight but useful variations, given to him by the hand of Nature. But Natural Selection, as we shall hereafter see, is a power incessantly ready for action, and is as immeasurably superior to man's feeble efforts, as the works of Nature are to those of Art» (Cursivas son mías). Darwin, en este texto clave, no se da cuenta de que confunde efecto con causa (¡es lo que tiene el haberse dedicado a observar la naturaleza en vez de estudiar filosofía!). En el caso de la selección artificial de ganado bovino, la necesidad de fuerza de arrastre dará lugar a una raza diferente de las que resultan de la búsqueda de proteínas lácteas, o cárnicas. Son las diversas necesidades del ganadero las que determinan hacia razas diferentes el mismo proceso selectivo, que precisamente se diversifica en función de principios externos al mecanismo de selección. Sin saber qué es lo quiere de ellas, el ganadero no selecciona raza alguna, el mecanismo no se pone siquiera en marcha. Del mismo modo, la selección natural y la consecuente variación de las especies, no es lo mismo que la lucha por la existencia, sino uno de sus resultados.

tando vanamente triunfar sobre lo otro que ella¹¹; o el *appetitus*, o afán de crecer de la monada de Leibniz, hasta reproducir en ella la totalidad del universo que percibe. Todas son manifestaciones de lo que los griegos llamaban *hóresis* (que es para Aristóteles la característica de la materia) y Empédocles y Platón sencillamente *eros*. Así, cuando vemos la fuerza (de nuevo en el sentido metafísico) que trasluce un macho montés encaramado en una peña, un tigre de Bengala acechando, o el majestuoso vuelo del águila real, percibimos a la vez lo que Spencer y Darwin entienden por *survival of the fittest* y evidentemente también lo que Nietzsche llama voluntad de poder. Es lo mismo: no hay menos metafísica allí que aquí.

Por cierto, a Darwin, que toma esa expresión de Spencer, se le escapa un matiz lingüístico de máximo alcance ontológico que se expresa en el diferen-

11 Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, 57, p. 429: «La vida de casi todo es sólo una continua lucha por la misma existencia, con la certeza de terminar perdiéndola. Pero lo que les hace perseverar en esa trabajosa lucha, no es tanto el amor a la vida cuanto el temor a la muerte, que sin embargo siempre acecha inevitable en lontananza y que en cualquier momento se nos puede echar encima. La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos, que el hombre evita con el máximo cuidado y prudencia, aunque sabe que, aun cuando consiga dejarlos atrás con esfuerzo y habilidad, con ello se aproxima a cada paso que da a ese mayor, más completo, inevitable y definitivo naufragio, que es la muerte. Ella es la meta final del esforzado viaje, mucho peor para él que todos los escollos que logró evitar» (traducción es mía). Este bello y desolador texto no puede expresar una sensibilidad más alejada de Darwin, pero conviene traerlo aquí a colación para ver cómo el afán de reproducirse y generar así la intemporalidad de nuevas especies no es sino otro más de los vanos intentos de la voluntad por evitar la muerte que necesariamente la acompaña y culmina su lucha, destinada al fracaso.

cia que hay entre los verbos *to be fit* (ser apto, o tener fuerza para) y *to fit in o together* (caber en, o ajustarse con). Él interpreta *fitness* como «adaptación al medio», sin darse cuenta de que esa adaptación responde a dos vectores bióticos palmariamente divergentes. El camuflaje de un ratón de campo es un modo de adaptación por ajuste, de integración, nunca mejor dicho mimético; la vista del milano que pretende cazarlo es *fitness*, en un sentido que precisamente trasciende el medio desde la diferencia. Y así ocurre con los sistemas homeostáticos, la sangre caliente, el desarrollo de sistemas nerviosos; en los que la adaptación, si es que queremos seguir utilizando este término que tiene ahora un sentido bien distinto, ocurre por diferenciación. *Fitness* es entonces independencia y reflexión, no solo supervivencia, sino emergente mismidad. En este segundo sentido, la evolución no se deja explicar como mero ajuste, sino que supone, al contrario, un incremento de identidad diferencial; dicho en términos aristotélicos, de substancialidad.

Por eso, las implicaciones metafísicas de la evolución, incluso en el sentido darwiniano, llegan mucho más lejos de lo que se supone. En primer lugar porque variabilidad genética y selección medioambiental sencillamente no se ponen en marcha en sentido evolutivo sino en el contexto de ese afán absoluto de supervivencia y mismidad. Una criba no funciona porque echemos una diversidad de granos de arena sobre ella. No, si no la movemos e introducimos desde fuera una presión que haga arrancar el «mecanismo». Del mismo modo, confrontada con un medio hostil, cualquier realidad tendería a

su disolución y en absoluto hacia la emergencia de una mayor complejidad orgánica. Por ello, la vida no es el resultado, sino la causa del proceso evolutivo.

Ahora en segundo lugar, partiendo de esa lucha por la vida, o lo que es lo mismo, de la afirmación de la propia identidad substancial, si analizamos lo que entiende Darwin por dicha supervivencia, aparece algo sorprendente, de nuevo en un sentido radicalmente onto-lógico que resulta incompatible con la interpretación mecanicista y nominalista del evolucionismo. Porque para que este afán de seguir viviendo tenga un sentido biológico y evolutivo ha de tratarse de una supervivencia reproductiva¹².

Al final, el morbosos, y también fascinante, machicidio de la mantis, que su amante galán ardorosamente busca, y que es común por lo demás a no pocas especies, se hace símbolo general para la comprensión del hecho biológico de la reproducción y en general de la vida misma. Denominar *petit mort* al orgasmo, es algo más que perversidad gálica: es entender que lo que sobrevive en el orden biológico es el género y no el individuo; justo en el sentido en que la biología evolutiva ha hecho de ese soporte genético el protagonista de la evolución. Somos la vida que transmitimos en una reproducción genérica, en el sentido de lo que Hegel llama *List der Vernunft*; mera excusa, tanto

12 Cfr. Ch. Darwin, *op. cit.*, p. 52: «I should premise that I use the term *Struggle for Existence* in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny».

para la estabilidad como para la evolución de las especies vivas. Cuando los genetistas hacen alardes anti-metafísicos, a la vez que hablan con entusiasmo de cosas tales como del «gen egoísta» (Dawkins, 1989), o solidario (Holmes, 2009), o terrorista, no se dan cuenta de que, bajo el ropaje positivista, se trata de variantes de platonismo, esto es, de prelación ontológica de la especie sobre el individuo.

Y es que el universal afán de supervivencia, inviable en su finitud para los seres vivos que en ese afán consisten (¡difícil usar términos de mayor carga metafísica!), obliga a la vida a hacerse reproducción de sí misma. Le pasa igual a la soberanía política: ¡a rey muerto, rey puesto! La forma inmediata sería la de una reproducción andrógina o asexual, en la que, como señala Platón, nos pereceríamos a los dioses en su autosuficiencia; como cuando Athena surge, armamento en ristre, de la cabeza de Zeus. Pero eso lo pueden hacer los dioses, precisamente porque son inmortales y se reproducen sólo por recreo, y no para sobrevivir a su propia caducidad. Por el contrario, desde nuestra finitud, los modos parthenogénicos hacen de la reproducción mera repetición de la insuficiencia original. Dicho en jerga darwiniana, los linajes propios de la reproducción asexual tienen escaso potencial evolutivo, al no incorporar la variabilidad que se hace tesoro inapreciable para sobrevivir en medios cambiantes. De no mediar el diverso capital genético de la especie, la vida hubiese sucumbido al primer cambio climático. En cambio, el, en tantos sentidos maravilloso, invento de la sexualidad, tiene enormes ventajas.

4. EL SENTIDO BIOLÓGICO Y ESPECÍFICO DEL AMOR

Pero también inconvenientes. Empiezan con eso del amor, sentimiento psíquico, pero de enorme carga metafísica y mitológica ya desde Empédocles y la Bhagavad Gita; fuerza conformadora de la cultura, como señala Freud; y por supuesto impulso organizador de la reproducción, y al final, por tanto, de la evolución biológica. Voy a abreviar, en forma de postulados, cosas que requerirían un tratamiento más extenso pero que resultan intuitivas, aunque pueden parecer escandalosamente crudas y un tanto desmitificadoras. El amor es la afirmación afectiva que hace de sí como absoluto todo lo que es, y surge como tal sentimiento en aquello que es capaz de percibirse a sí mismo. El paradigma primero del amor, sería entonces el amor propio. Que ese sentimiento es inviable para todo lo que desarrolla su vida en el tiempo y termina en la muerte, es algo que podemos todos entender. De ahí, repito, que *the struggle to survive* se convierta para los seres vivos en afán de engendrar y reproducirse. El paradigma erótico se transfiere así a la progenie. Que los padres dan la vida por los hijos (incluso por los futuros todavía ignotos, como en el caso del macho de la mantis) no es reflejo de una especial disposición moral, sino simple ley de vida, a saber, de una vida que pretende —de ahí viene el amor— sobrevivirse a sí misma. Los hijos deben respeto a los padres, pero no amor, que es afirmación absoluta de lo amado. Más bien, «dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a la mujer, y serán los dos una misma carne» (Gen., 2, 24). Vale lo mismo para los guepardos en la sabana. Y es que este desplazamiento del paradigma erótico, desde la autoafirmación a la reproducción, requiere de una mediación. Así, antes de pasar

a los hijos, el afán amoroso de una vida incapaz de afirmarse absolutamente en su finitud, se trasfiere al compañero sexual.

Mas aquí, en efecto, surgen graves inconvenientes. Por ejemplo, enamorarse es ahora la pretensión de encontrar lo más propio, lo que de absoluto tiene la propia existencia —mi tesoro, mi vida, decimos— en el otro; lo que parece razonable allí donde la vida ha descubierto su insuficiencia respecto de la eternidad o absolutez que pretende. Como en la canción del doliente legionario, todo amor busca redención; y de ahí su obsesión con príncipes azules y mujeres ideales. Todo muy angelical y metafísico; problemático también, porque poniendo la propia mismidad en lo otro, el afecto termina, como ya señala Platón en el *Fedro* y ratifican los boleros, en la alienación; y uno, en medio de la ansiedad, la angustia y la desesperación, se vuelve loco. Y entonces empieza a sentir, y a decir, y sobre todo a hacer, cosas muy contradictorias.

Para lo que nos interesa aquí: recordemos que el amor es algo así como el órgano de lo absoluto, y que, asumida la propia finitud y a fin de garantizar esa problemática absolutez —dicho darwinianamente, la victoria en la lucha por la vida— en la progenie, el amor tiene que hacer un rodeo por el compañero reproductivo. De ahí el «te querré siempre», «tú eres todo para mí», y esas cosas que se dicen. Pero si nos fijamos en lo que ahora despierta ese sentimiento, nos encontramos con cosas aparentemente mucho más vulgares: pechos generosos, caderas suficientemente anchas para garantizar un eficiente canal obstétrico, y la estrecha cintura y largas piernas que denotan la agilidad suficiente para seguir a la horda con una cría al cuadril; además de un rostro equilibrado que exprese inteligencia para buscar bayas; y por supuesto juventud. En resumen, el objeto del amor resulta ser reflejo

perceptible de la «salud reproductiva», a saber, de los machos y hembras del Cro-Magnon que genéticamente seguimos siendo. Desde el sexo opuesto funciona exactamente lo mismo; y así desde que Policlete esculpiera el *Doríforo*, la humanidad encontró el retrato de sí misma, su expresión ideal, su canon o medida, su príncipe azul, en lo que, sin necesidad de poesía pero sin tener que excluirla, podemos sencillamente denominar «un tío cañón», recién salido del gimnasio. Eso sí que es «*survival through fitness*», a la vez —pensaron los griegos— que imagen de lo divino.

Este recurso a la vulgaridad no es sin embargo un descuelgue barato, porque viene exigido por el guion conceptual. Pues vemos aquí cómo lo que mueve el amor, la belleza platónica, no es otra cosa que lozanía —«moza tan hermosa no vi en la frontera...»—, o dicho darwinianamente, potencial reproductivo. Y por eso está esencialmente ligado, no a la particularidad del individuo, sino a la generalidad, vulgar e ideal a la vez, de la especie. El drama es total, porque siendo el amor una promesa de absolutez —«tú eres diferente», es la fórmula general de su declaración— en su deriva sexual el paradigma trasferido al compañero termina instalándose en lo específico y universal. Uno abandona a su madre, origen substancial y que no hay más que una, para al final enamorarse de un «cualquiera» específico que encontró por la sabana, o en la «frontera»; pero que, eso sí, ofrecía en forma de belleza un aspecto saludable y así una promesa biológica de supervivencia reproductiva.

Esta desmitificación biogenética del erotismo, por consoladora que sea para quien sufre mal de amores —hay más mujeres, u hombres, que botellines, decimos entonces—, puede parecer más cruda incluso que reconocer nuestra ascendencia simiesca. Pero mucho cuidado con la hermenéutica,

porque mi intención es poner de relieve, una vez más, que aquí hay escondida mucha más metafísica de lo que parece. Porque a ese descuelgue de la idealidad platónica en vulgaridad demográfica, corresponde igualmente el esencial protagonismo de lo ideal en los mismos procesos biológicos. Porque al final resulta que no es el individuo el que en su lucha por la vida explica, mediante la selección natural que hace un medio hostil, el origen de las especies. Sencillamente porque tratándose de supervivencia procreadora, esa pulsión vital, o *fitness*, tiene a la especie como condición de posibilidad. Vivimos para la especie, es ella la que en nosotros, desde su universalidad, se reproduce a sí misma.

¿Qué pasa entonces con la evolución? ¿Tiene razón Cuvier en que esta evolución es imposible, ya que cualquier variación extraespecífica rompería el equilibrio que garantiza la supervivencia? Me temo que voy a ser aquí muy poco categórico. Me conformo con denunciar la inviabilidad biológica del nominalismo. No acepto gato por liebre. Pero entiendo que una evolución biológica tiene sentido como progreso en el tiempo de relativamente estables «formas» de vida (en el más preciso sentido aristotélico). Dicho de otro modo: las especies no se originan, porque son ellas las que evolucionan. Y lo hacen, no porque se adapten al medio, sino porque, como reflejos que son del afán de vivir absolutamente (aquí devolvemos el protagonismo a la substantialidad individual específicamente determinada), toda especie es el modo que los seres vivos tienen de hacerse absolutos, de trascender el tiempo y su

propia finitud¹³; son el modo que tienen de amarse a sí mismos y de imitar a Dios. Como el Doríforo: no de *to fit in* (de adaptarse), sino de *to be fit* (de ser y actuar por sí). Por la forma somos substancia. Y precisamente porque detrás de las especies está lo absoluto, o eso que también llamamos Espíritu, las simples poblaciones biológicas son más que sí mismas, esto es, en el sentido platónico (en absoluto reñido con la substancialidad aristotélica) *ideas*, significaciones particulares del Universo dinámicamente movidas por el amor de lo mejor. Y por eso, en ese reflejo o memoria de su origen, toda forma de vida es *heteron ti*¹⁴, un «algo más», un *surplus*; y tiende a superarse a sí misma y a dar más de sí. Y así, en conjunto, en su evolución hacia lo perfecto, se hace manifestación de la gloria de Dios.

13 En general, se llama poco la atención sobre el carácter contradictorio de la obra de Darwin, tal y como se refleja ya en el título de su obra. Por un lado, al tratar del «origen» de las especies, relativiza toda forma de vida como algo que ocurre en el tiempo. Y así reza «*On the Origin of Species by Means of Natural Selection*». Pero este título esconde el afán de trascender el tiempo que subyace a esta deriva evolucionista, que sí se reconoce con toda claridad en el subtítulo de la obra: «*or the Preservation of favoured Races in the Struggle for Life*» (cursivas son mías). Las especies son pues formas de preservar la vida y salvarla de su propia relatividad. Son formas de sobrevivir, son formas de trascender la muerte ante la que esa lucha por la vida siempre fracasa en cada individuo.

14 «Y esto es la substancia de cada cosa» (*Met.*, VII, 17; 1041 b 17 ss.). Debo esta referencia a F. O'Rourke (2005, pp. 3 ss).

5. EL PROTAGONISMO EVOLUTIVO DE LA SUBSTANCIA

Para entender esta tendencia autotranscendente de las especies biológicas, nos queda aún analizar con mayor detenimiento el evolucionismo, sin necesidad de abandonar su más estricta observancia darwiniana. Vimos cómo el motor evolutivo era la lucha de los seres vivos por sobrevivir, por superar su última limitación que es la muerte. Y hemos visto cómo esa pulsión original se convierte en afán reproductor en el marco de formas de vida relativamente estables. Pero cometeríamos un error si pensásemos que la vida, por así decir, se con-«forma» con esa especie de redención lógica que la especie le ofrece en la universalidad del género. Si así fuese, el catálogo bio-lógico sería algo así como el universal cementerio de la naturaleza, mediante esa disolución de lo «bio-» en lo «lógico». Pero entonces, ese triunfo platónico de la universalidad sobre el ser, sería también el último fracaso de la vitalidad, que más bien busca la afirmación de sí, más allá de los predicados que la determinan. De ahí la reivindicación de Aristóteles frente a su maestro, de que lo esencial del ser no es su significatividad lógica, sino su actividad, en la que el ente no se diluye en lo genérico sino que, efectivamente, resulta ser *entelékhēia*: actividad que termina en sí misma. Y eso no es el universal específico, sino la substancia individual. Que la vida es *entelékhēia* significa que consiste en la constante superación de su límite, de lo que Aristóteles llama también su potencialidad. La vida no es disolución de sí en lo otro, ni siquiera en la significatividad lógica, sino constante autoafirmación y perfeccionamiento. Es lucha por y contra sí misma: a favor de su actividad y en contra de los límites que la constriñen. Por eso la vida, ya originalmente, es progreso y evolución, movida por el *eros* y la *hōresis*, hacia las mejores formas de sí misma.

Y eso es lo que Spencer y Darwin llaman *struggle for life*. Ahora es cierto que la estabilidad específica como forma de viabilidad biológica, es el reflejo adaptativo de esa lucha por la vida. Pero lo vivo no se adormece en esa seguridad específica. Dicho en términos nietzscheanos: Dionisos triunfa siempre sobre la tentación apolínea de esa aparente redención lógica¹⁵. La vida es voluntad de ser y perpetuarse, y por eso trasciende ahora ese marco específico, lo re-individualiza reflexivamente, lo hace substancial, en una tendencia a afirmarse a sí misma sobre esa forma que no deja de ser una limitación. Y entonces vivir es ser más: que escarabajo, que águila, que hombre; es querer ser activamente sí mismo, *ad infinitum*. Ya lo hemos dicho, además de a los de su especie, todo lo vivo, según su forma, se parece a Dios y quiere ser como Él. Desarrollo ontogenético y progreso filogenético son las formas que tiene de lograrlo, hasta un cierto punto, a la vez maravilloso y miserable.

Por eso la vida, precisamente en su carácter erótico, es potencial evolutivo. Las especies son un relativo descanso en esa lucha infinita; y también trampolines, biogenéticamente organizados, de la tendencia a lo perfecto. Naturalmente, los nominalistas darwinianos me acusarán aquí de recurrir a principios metafísicos, o a metáforas antropomórficas. Pero tienen la batalla perdida, porque de ser así, del mismo modo resultaría ininteligible eso que ellos llaman *struggle for life*. Porque no se entendería por qué, en un entorno

15 Esta victoria de Dionisos sobre Apolo la describe Nietzsche en su obra *Die Geburt der Tragödie*. Se trata ciertamente de una teoría general del espíritu y la cultura griegos; pero es a la vez una paráfrasis de los principios básicos del pensamiento de Schopenhauer, y puede ser interpretada igualmente como clave para una filosofía de la naturaleza en general y de la evolución en particular.

mecanicista y materialista, la vida tendría que ser lucha por superar sus límites, y muy especialmente aquél último que representa la muerte. Son los darwinistas los que introducen la eternidad en el marco biológico. Y ése es el origen, no sólo de las especies (efectivamente *forms of preservation*), sino de la infinita tendencia evolutiva en la que, desde su finitud, la naturaleza reproduce, a su manera, la infinitud de su origen. La evolución es en la naturaleza el modo en el que el Creador *agit sibi simile*. Y si no hay ese origen, tampoco hay evolución: faltaría el fin por lo que todo lo natural se esfuerza.

También se me objetará que esto requiere el recurso a algún modo de neo-lamarckismo, una y otra vez descartado por la experiencia empírica. Pero es una objeción a que no ha lugar. Porque la idea de una ortogénesis formal —de una u otra manera cualquier proceso evolutivo, aquí y en cualquier otra galaxia, tiene que acabar generando algo parecido a un ojo, o a un sistema nervioso— que aquí ciertamente sostengo, no requiere que los seres vivos puedan transformar su material hereditario, pero sí que integren reflexivamente ese material en complejos sistemas orgánicos que tienden a potenciar la actividad reflexiva. Ladrillos, cristales, maderas, piedras, pueden surgir de forma —valga la analogía— aleatoria en la naturaleza, pero una catedral gótica no. Y precisamente no recorro aquí a ningún «diseño inteligente»¹⁶, antes bien a la capacidad que la naturaleza tiene, desde el átomo de hidrógeno al desarrollo de un sistema nervioso, de incrementar su actividad en formas cada vez más complejas, reflexivas e independientes. Eso, que Aris-

16 Para una crítica de las recientes teorías del «diseño inteligente» precisamente desde una concepción de la evolución compatible con el creacionismo, cf. Soler (2013, pp. 98 ss.).

tóteles llama *entelékheia*, Platón *eros*, Spinoza *conatus*, Darwin *struggle for life*, Nietzsche *voluntad de poder*, y por supuesto Bergson *élan vital*, es el verdadero motor evolutivo. Y no la selección natural, que como vimos solo funciona suponiendo esa original tensión hacia la autoafirmación absoluta¹⁷. Dicho con la máxima fuerza expresiva: no hay teoría de la evolución posible si obligamos a los seres vivos a renunciar del todo a la inmortalidad.

Por eso, una y otra vez hay que insistir en que, en su conjunto, esa evolución no tiene un sentido adaptativo. Aunque lo puedan ser en su limitada particularidad, las especies no son formas de reflejar mimética y mecánicamente la diversidad del medio. El paradigma evolutivo no es el camuflaje, sino efectivamente la emergencia progresiva de formas, que son a la postre para los organismos vivos formas substanciales, de ser sí mismos, diferentes del medio. Es aquí donde la substancia gana la batalla a la generalidad específica; y esa victoria, que Aristóteles llama *energeia*, es la fuerza que mueve el proceso evolutivo hacia formas de vida cada vez más organizadas. La filogénesis entonces, más que reflejo de una dinámica adaptativa, resulta de un proceso emancipatorio¹⁸, en el que bien podemos constatar un gradiente de

17 Nietzsche me parece acertar cuando afirma: «La influencia de las 'circunstancias externas' se sobrevalora en Darwin hasta la insensatez; lo esencial en los procesos vitales es la brutal fuerza que genera formas de dentro a fuera, y que precisamente utiliza y explota esas 'circunstancias externas'» (*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 304. La traducción es mía).

18 De este modo, *fitness*, por ejemplo en sentido antropológico, no es algo que esté reñido con la caracterización que hace A. Gehlen del hombre como *Mangelwesen*, como inadaptado biológico, lo que lleva efectivamente a la emancipación del medio ambiente y a desplazar el horizonte de la *fitness* al ámbito de la cultura (cf. Gehlen, 1940). Aunque la cita sea

libertad, que quiere decir, de intensificación reflexiva de la actividad vital. Sin esa pasión de ser en absoluto, de ser un *horistón*, algo separado, supuesta en los seres vivos y que define formalmente la tendencia ortogenética, la selección natural sencillamente no funciona: no hay *struggle for life*.

6. EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL CONSERVACIONISMO

Por cierto que, si esto es así, hemos de corregir, y en cierto sentido invertir, lo que anteriormente dijimos sobre el amor. El sentido de esa pasión de vivir que vimos era el erotismo, no está en la tendencial disolución en la especie que la prole significa. Porque la vida es más que su infinito progreso, y en todo momento la actividad en que consiste revierte sobre sí para afirmarse como absoluto. No somos entonces como personas una simple *List der Vernunft*, la ilusión individualista de una razón genérica, sino que, por encima de la especie, y ahora ciertamente por medio de ella, la vida produce algo absoluto que en sí mismo merece ser. Lo que es imposible para el amante naturalista, quizás es todavía posible para Dios: hacer también del cangrejo efectivamente algo definitivo; y garantizar para él, en su mísera reflexividad, también algo de inmortalidad¹⁹. Y con más razón, aquella o aquel

históricamente paradójica, desde el otro extremo del espectro ideológico, la tesis de Horkheimer y Adorno en *Dialektik der Aufklärung*, de que el hombre abandona a favor de la emancipación la mimesis natural, viene a sostener lo mismo.

19 Cfr. *Aristóteles, De partibus animalium*, I, 5; 645 a 15 ss: «Por tanto, no debemos ceder a la aversión de examinar a los animales más humildes. Todo reino natural es maravilloso; y al igual que Heráclito, que, cuando unos extraños que lo visitaban dudaban de entrar porque lo

que un día nos encontramos por la sabana, en la frontera de lo diferente, aparece entonces con una nueva luz, como algo amable y hermoso, como «compañera de juventud» ciertamente, pero, más allá de la utilidad biológica, como lo que merece ser querido «para siempre»²⁰.

Una vez más se me puede acusar de confundir saber con poesía, o con moralidad. Pero algo tendrían que ver entre sí esas actitudes, cuando son los naturalistas los que más suelen implicarse moralmente en las distintas formas de conservacionismo. Ello pese a defender en el orden ontológico la caducidad de las especies vivas, al parecer destinadas a verse evolutivamente superadas por otras —ni siquiera superiores— formas de vida.

Pero no se trata de un añadido moralizante. Que los naturalistas, cual solícitos amantes, quieran preservar *in aeternum* aquello que constituye el objeto de su estudio, es sólo... natural. Porque las especies son expresión de una voluntad de ser que les da, como formas de vida, una dimensión trascendente al tiempo. Las especies son formas de sobrevivir, y son por ello ellas mismas absolutas, que quiere decir amables, más allá de su inmediato carácter empírico. Preservarlas es la forma de ese amor y respeto que merecen.

veían calentarse en el fogón de la cocina, los animaba a pasar diciendo que también en la cocina estaban presentes los dioses, así debemos nosotros aventurarnos sin disgusto al estudio de cualquier tipo de animal; porque todos y cada uno nos revelarán algo natural y hermoso» (de la traducción al inglés de W. Ogle).

20 *Prov.*, 5, 18 ss.: «Sea tu fuente bendita. Gózate en la mujer de tu mocedad, cierva amable, graciosa gacela: embriáguente en todo tiempo sus amores, su amor te apasione para siempre. ¿Por qué apasionarte, hijo mío, de una ajena, abrazar el seno de una extraña? Pues los caminos del hombre están en la presencia de Yahveh, él vigila todos sus senderos».

La fascinación que ejercen los dinosaurios tiene, como soportes que son de la memoria evolutiva, una densidad eidética, que mantiene vivo el mito reciente de su resurrección clónica. Lo mismo vale para esos fósiles vivientes que son los búfalos de Yellowstone o los bisontes de Białowieża, o la foca monje mediterránea, o el lince ibérico. Cuando el conservacionismo insiste en que la definitiva desaparición de esas especies supondría un empobrecimiento de la humanidad, no está haciendo sino una confesión de fe platónica y, de una u otra forma, un repudio fáctico del nominalismo. De hecho, la significatividad de determinadas especies —pensemos en rapaces, lobos u osos— les da caracteres totémicos. Esas especies se convierten para el hombre en signo de sí mismo; del clan, o de la tribu (cf. Choza, 2002, pp. 36 ss.). Es más, la misma tendencia apunta a convertir determinadas especies en signos de toda las cosas, y de ahí su deriva hacia la sacralidad idolátrica en las religiones más antiguas, incapaces aún de elevarse a ese sentido abstracto de la reflexión universal —Yahvé, «Yo soy»— que la divinidad representa. La especie está por el todo, por el Absoluto. Además, esta tendencia totémica ha superado la barrera de la Ilustración, en iconos tan fuertes como es el *bald eagle* norteamericana. No es *flatus vocis* lo que está impreso en el reverso de las monedas de dólar. ¡Por supuesto que la comunidad norteamericana se hubiera empobrecido sobremanera con la extinción de esa especie, que estuvo a punto de ocurrir a mediados del siglo XX (cf. Beans, 1996)!

Los museos, o templos de las musas, son precisamente instituciones tardo-ilustradas y posteriormente románticas, que como edificios albergaban, primero los productos del arte, en los que la humanidad parecía haber alcanzado la eternidad y que merecían ser rescatados de su función original, catequética o decorativa, para verse públicamente consagrados a la admira-

ción intemporal de los hombres. Pero inmediatamente se extendieron también a lo que por entonces se llamaba «historia natural», porque igualmente se entendió que los restos de especies, y las formas de vida lejanas y curiosas, debían igualmente ser preservados. Son ciertamente espacios para la exposición de lo apolíneo, de formas imperecederas.

Y una y otra vez hemos de considerar cómo, al igual que el arte, la vida no emerge «de cualquier manera», sino que está esencialmente ligada a las formas posibles de supervivencia; y eso son las especies. Y no sólo. Especies de pájaros son casi innumerables; pero son muchas menos las formas viables de sus alas, en función de su funcionalidad biológica y de sus condiciones ambientales. No hay nada más diferente que cigüeñas y buitres; pero al atento observador no se le escapa que sus alas son iguales, porque vuelan del mismo modo, y la función crea el órgano. De este modo, las formas tienen su lógica, y dan lugar a la morfo-logía. Y así, un paleontólogo, a partir de unos molares y unos huesos de la pelvis puede con bastante racionalidad reconstruir idealmente el aspecto y forma de vida de especies extintas²¹.

Esta primacía de la forma en la que, según esa racionalidad funcional, se refugia la actividad ontológica, va más allá de la biología y se extiende incluso al mundo de los productos artificiales, que igualmente adquieren entonces

21 Así entiendo yo la tesis que sostiene B. Goodwin, que en la comprensión de la evolución quita protagonismo al material genético a favor de las formas que posibilitan el desarrollo evolutivo. Se trata de lo que bien podríamos llamar neo-organicismo. Cf. *op. cit.* p. 39: «*But the focus of my enquiry now is on the nature of the generative field (...). It is the organized context within which inherited particulars act, and without which they can have no effect. Putting this back into biology leads to a new definition of organism as the fundamental unit of life.*».

caracteres platónicos que los hace dignos de albergue en los museos. De nuevo aparece aquí la pasión de preservar, en la forma por ejemplo de coleccionismo. Las formas adquieren entonces, otra vez, caracteres icónicos y paradigmáticos: nunca volará otro avión como el *Spitfire*; nunca surcará los mares otro velero como el *Cutty Sark*. Ambos pertenecen al mundo de las ideas, que es garantía de su belleza. Pero con cuidado, porque las ideas se preservan en su función activa. Y así aún se pueden ver volar *Spitfires* en las exhibiciones aéreas; quizás, ya —con los medios actuales de reproducción de piezas, y demostrando como la materia es tal sólo mediante su integración dinámica en la forma— hasta el fin de los tiempos. Pertenecen así al cielo de los aviones, en el que éstos por supuesto vuelan.

7. HUMANIDAD Y REINO DE LOS FINES: SEGURIDAD SOCIAL CONTRA SELECCIÓN NATURAL

Podemos decir que en cada una de sus formas específicas la vida se sale de su curso evolutivo para producir de alguna forma eternidad; del mismo modo, por cierto, como pasar a la historia significa en cierto modo salirse de ella. Pero para entender esto es preciso insistir por última vez en que la idealidad específica no es mera determinación lógica, sino una forma de perseverar en el ser que retrotrae la universalidad genérica a una actividad que en su reflexividad constituye una substancia individual. El *Spitfire* no es un mero diseño abstracto, sino una forma de volar, que no es tal si no vuela.

Es importante entender esta retro-activa substancialización de las especies, para ver qué significa eso de *survival of the fittest*, allí donde el sentido evolutivo hace a la postre de todas las especies, paradójicamente, una forma

de extinción. El lince y la foca monje, son especies «no aptas», desadaptadas en el medio ambiente que impide su preservación fuera de espacios protegidos en los que de forma contradictoria convertimos la naturaleza en «parque», suspendiendo por supuesto las exigencias selectivas de esa naturaleza. La evolución queda congelada en el decreto-ley que erige reservas de la biosfera... exentas a la biosfera. En ellas el oso Yogui, más que salmones necesita ahora del guardabosques.

Sí esto vale para el modesto lagarto ocelado de Almería, ¡cuánto más no se extenderá la responsabilidad conservacionista a especies que ya podemos llamar sin miedo «superiores», como son las grandes rapaces, los majestuosos felinos y los simios de los que efectivamente parece que descendemos más directamente!²² Y *a fortiori* se plantea ahora el problema para la especie humana. Curiosamente Darwin remite su idea de selección natural al análisis que hace Malthus de los problemas de superpoblación que plantea el mismo éxito evolutivo de esa especie (cf. Vorzimmer, 1969). Y Spencer entiende que si ha de seguir desarrollándose en un marco de progreso, tiene que seguir activa esa presión selectiva que deseche las propuestas —biológicas, pero ahora también casi más culturales, económicas, éticas, lingüísticas, etc— que

22 Es importante esto, por ejemplo, en el problema bioético que plantea la experimentación con animales. Pienso que es la escala evolutiva, *the chain of Being*, lo que nos permite refugiar la necesidad utilitaria en una cierta ambigüedad: *Escherichia Colli*, *Drosophila*, ratones, parecen permisible objetos experimentales; hacer perrerías científicas a perros y gatos, resulta más problemático; y evidentemente escandaloso inducir tumores cerebrales a chimpancés. Es un relativismo moral pienso que permisible desde el continuismo ascendente que nos sugiere la comprensión evolutiva de la naturaleza.

favorecen la continua adaptación a un medio cambiante. La apología de un sistema socio-económico basado en la competencia y en la supervivencia de los mejores, son los términos finales de esto que bien podríamos denominar *metaphysics of fitness*²³. Sin entrar en las groseras —pero lógicamente darwinistas— interpretaciones racistas de los años 30 y 40, parece que el progreso social requiere de la misma dureza, casi salvajismo, que la evolución biológica. Esa es al menos —dejando aparte amables y blandas interpretaciones postmodernas— la tesis de Nietzsche: lo que en esa lucha constante por la vida no me mata, me hace más fuerte²⁴, y abre así para los más capaces el camino del Superhombre. Por supuesto no para todos, sobre todo no para los débiles, que sólo merecen ser esclavos de un proyecto infinito. *Sieg heill*, es el lema del todo orden emergente.

Sin embargo podemos decir que semejante visión selectiva —que quiere decir, excluyente de lo débil— del progreso histórico, sigue siendo minoritaria en nuestra cultura todavía ilustrada, y sobre todo cristiana. Pues fue el Hijo del Hombre el que proclamó que son todos, y especialmente los doctos y pobres, los que están llamados a ser hijos de Dios y participes de la vida eterna. La batalla de Nietzsche contra el Crucificado, la va ganando éste último, que por cierto llegó antes. Y por eso Kant entendió que la naturaleza

23 Especialmente significativa es aquí la obra literaria de Ayn Rand, que desarrolla algo así como una mística del capitalismo. Cfr. especialmente *Atlas Shrugged*.

24 «Aus der Kriegsschule des Lebens. — Was mich nicht umbringt, mach mich starker», *Götzendämmerung*, p. 60.

terminaba, y ahora podemos con sentido bio-lógico decir, culminaba evolutivamente, en lo que él denominó el Reino de los Fines²⁵.

Este concepto que corona el edificio kantiano de la razón moral y que es trasunto de la paulina «comunidad de los santos», consiste, como es sabido, en el reconocimiento como absoluto de todo sujeto capaz de una autoconciencia moral, en lo esencial idéntico con nosotros mismos; como aquello que debe ser siempre fin último de nuestra acción y nunca medio de una excluyente y selectiva autoafirmación. A las cosas (*Dinge*) en su condicionalidad (*Be-ding-t-heit*) se las utiliza para lo que son útiles. A los sujetos morales, absolutos incondicionados (*Un-be-ding-te*), se les respeta; que es ahora, más que erotismo natural, reconocimiento en lo otro de la mismidad que encontramos en nosotros mismos. Amarás a Dios sobre todas las cosas, se hace ahora amor al prójimo como a sí mismo. Y es ahí, en la idea de humanidad que estos conceptos morales representan, donde culmina la evolución natural, a saber, en la superación de su presión selectiva, que se ve sustituida por la idea moral de compasión y solidaridad²⁶. Por eso hacemos accesibles los edificios a los

25 Cf. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, p. 65.

26 Que la evolución culmine en lo que Kant llama el Reino de los Fines, Schopenhauer la compasión, y la patrística griega el *Ágape*, no significa, en la medida en que yo me adhiero a esa tendencia, una apología de algo así como un socialismo trascendental, o de la apoteosis de la Seguridad Social que se proclama como ideal político. Los principios liberales del orden económico que defendí en *Elogio de la riqueza* (1991) y otros escritos de mis días jóvenes, los mantengo a la letra. Pero es cierto que nunca sostuve el darwinismo social. Mientras llega la culminación escatológica de la historia, ese Reino de los Fines se puede reconocer en lo que el liberalismo clásico llama imperio de la ley, división del trabajo e intercambio de los bienes

minusválidos, en vez de ponerles zancadillas por las calles. Por eso cuidamos y respetamos a los ancianos, en vez de echarlos a trompazos de la manada. Por eso no abandonamos a los enfermos a su suerte; y los pobres y deficientes se hacen para nosotros recuerdo de que todos lo somos y de que esperamos de la vida más de lo que de momento nos da: que los ciegos vean, los cojos anden, los muertos resuciten y a los indigentes se les proclame la Buena Nueva (cf. Mt., 11, 5-15).

BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

J. Arana, *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

B. Beans, E. *Eagle's Plume: The Struggle to Preserve the Life and Haunts of America's Bald Eagle*, New York, NY, Scribner, 1996

L. Carroll, *The Annotated Alice: Alice's Adventures in Wonderland & Through the Looking Glass*

J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Ch. Darwin, *On the origin of species*, London, John Murray, 1860.

R. Dawkins, *The selfish gene*, Oxford, OUP, 1989.

producidos; por tanto también en lo que A. Smith denomina sistema de la libertad natural, caracterizado por la metáfora de la mano invisible. Pero también es cierto que la suspensión del Estado de Naturaleza, del *struggle for life* y la selección natural, implica asimismo una sociedad de beneficencia y cuidado, donde los que mejoran no abandonan a los pobres a su suerte y se entienden solidarios de las necesidades ajenas. Y esto tiene esencialmente que ver con una idea de humanidad en la que efectivamente nos reconocemos a nosotros mismos como especie universal más allá de la individualidad física. En el nominalismo sí que no hay Seguridad Social.

A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, 1940.

E. Gilson, *D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie*, Paris, Vrin, 1971.

B. Goodwin, *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, London, Phoenix, 1997.

J. Hernández-Pacheco, *Elogio de la riqueza*, Barcelona, Tibidabo, 1991.

—, «La emergencia de la reflexión. Sobre la idea romántica de naturaleza», en: *La inteligencia en la naturaleza. Del relojero ciego al ajuste fino del universo*. Ed. F. Rodríguez Valls, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

B. Holmes, «The Not-So-Selfish Gene», en: *The New Scientist*, 7 March 2009.

I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 1936.

F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA, dtv-Ausgabe, Bd. 1.

—, *Götzendämmerung*, KSA, dtv-Ausgabe, Bd. 6.

—, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA, Bd. 12.

F. O'Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», en: *The Review of Metaphysics*, Sep. 2005 (58).

A. Rand, *Atlas shrugged*.

R. J. Richards, «Did Goethe and Schelling Endorse Species Evolution?», inédito, pero ampliamente disponible en la web como *preprint*.

A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, 57, *Subrkamp sämtliche Werke*, I.

F. J. Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 2013.

P. Vorzimmer, «Darwin, Malthus and the Theory of Natural Selection», en: *Journal of History of Ideas*, 1969 (30, 4).

Javier Hernández-Pacheco

jpacheco@us.es