

El origen del hombre^{*}

Sobre la evolución y la devolución de la naturaleza, la historia y la verdad

—
Michael Hanby^{**}

“La aprehensión de una rana o una rata almizclera, [. . .] es inseparable de la identificación implícita de un bien a la luz del cual las partes funcionales son inteligibles como partes”.

Una revuelta intelectual

La crisis de la verdad en el mundo moderno, e incluso en la Iglesia moderna, fue un tema permanente en el pensamiento de Joseph Ratzinger y en el pontificado de Benedicto XVI. En *Teoría de los Principios Teológicos*, Ratzinger identificó esta crisis, derivada de la moderna reducción del ser a la historia, como uno de las mayores desafíos que enfrenta la Iglesia Católica en el mundo moderno.¹ Su magistral *Introducción al Cristianismo* suministra el telón de fondo histórico e intelectual para comprender esta afirmación, ya que sucinta y poderosamente bosqueja la historia misma de la verdad, desde su ecuación platónico-aristotélica con el ser (*verum est ens*), a su identificación con la construcción histórica (*verum quia factum*), hasta su reducción a lo tecnológicamente posible (*verum quia faciendum*)².

Esta historia tuvo una larga gestación. Sigue ineluctablemente al advenimiento de la ciencia moderna, con su amalgamiento de la naturaleza y el arte y su ontología del mecanismo.³ Encontró expresión filosófica en las

^{*} El título original del artículo “The Descent of Man” no sólo remite a la obra de Darwin *El origen del hombre*, sino a la descendencia y al descenso del hombre.

^{**} Michael Hanby es profesor asociado de religión y filosofía de la ciencia en el Pontificio Instituto Juan Pablo II de Estudios sobre el Matrimonio y la Familia en la Catholic University of America.

¹ JOSEPH RATZINGER, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, trans. Sr. Mary Frances McCarthy, SND (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 15-17.

² JOSEPH RATZINGER, *Introduction to Christianity*, trans. J. R. Foster (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 57-66.

³ He tratado este tema en numerosas ocasiones. Véase mi “Technology and Time,” *COMMUNIO*: 20

grandes filosofías de la historia que prevalecieron en el siglo XIX. Sin embargo, sólo alcanzó el rango de paradigma cultural integral en las secuelas de *El origen de las especies* de Charles Darwin. En una conferencia de 1909 que conmemoraba el 50º aniversario de su publicación, el pragmático John Dewey ensalzó *El origen* de Darwin como el precursor de una “revuelta intelectual” que superaba con creces su considerable importancia dentro de la historia de las ciencias naturales y lo que Dewey consideraba como la disputa relativamente insignificante con la (en su mayoría protestante) teología de su época. “*El origen de las especies*”, escribe Dewey, “introdujo un modo de pensar que al final estaba destinado a transformar la lógica del conocimiento, y por lo tanto el tratamiento de la moral, la política y la religión”.⁴ Aquí vemos las semillas de ese fenómeno contemporáneo tan familiar que he llamado la “darwinización de todo”.

¿Qué es lo que se encuentra en el corazón de esta “revuelta intelectual” y que ha llegado a asociarse con el nombre de Darwin? ¿Y por qué hubiera de tener efectos tan extensos, tanto para nuestro pensamiento sobre la naturaleza como para la naturaleza del pensamiento mismo? Previamente a Darwin existían, después de todo, teorías de la evolución. El término deriva del infinitivo latino *evolvere*, que significa desplegar o revelar. En este sentido original, el de una naturaleza dada que despliega sus potencialidades en el tiempo, las teorías de la “evolución” han existido desde la antigüedad bajo otros nombres y a veces se utilizaron para articular la doctrina de la creación. San Agustín, por ejemplo, especuló en *De Genesi ad litteram* que la creación es un evento finalizado de una vez y para siempre en el primer “día”, con las posibilidades latentes contenidas en las *rationes causales* o *rationes seminales* que se desarrollaron posteriormente con el transcurso del tiempo. Hay más en este punto de vista, incluso científicamente hablando, de lo que inmediatamente parece, por la simple razón de que todo lo que es real dentro del mundo, *ipso facto*, debe haber sido posible originalmente.⁵ Cuando el término fue empleado por primera vez con regularidad en la filosofía natural, a partir de finales del siglo

INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 43, no. 3 (Fall 2016): 342– 64; “Gospel of Creation and the Technocratic Paradigm: Reflections on a Central Teaching of *Laudato Si'*,” COMMUNIO: INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 42, no. 4 (Winter 2015): 724–47; “Reconceiving the Organism: Why American Catholic Bioethics Needs a Better Theory of Life,” COMMUNIO: INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 41, no. 3 (Fall 2014): 614–53; “Aggiornamento and the Sciences: What Does It Mean?” COMMUNIO: INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 39, nº1 (Spring–Summer 2012): 294–313.

⁴ JOHN DEWEY, “The Influence of Darwin on Philosophy,” in *Darwin: A Norton Critical Edition*, ed. Philip Appleman, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1979), 305.

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* V.1.1–5.16, VI.16.17–19. Simon Conway Morris, *Life’s Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1–31, 283–330

XVII, se lo utilizó de manera similar para describir las diversas teorías del pre-formacionismo embriológico, según el cual la forma madura de los organismos vivos está de alguna manera pre-contenida en el plasma germinal o en sus primeras etapas embrionarias. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, estas teorías pre-formacionistas comenzaron a dar paso a las teorías recapitulacionistas, “ya que muchos embriólogos detectaron en el desarrollo del feto, no la expansión del adulto ya formado de esa especie, sino el despliegue en serie de formas adultas de las especies más primitivas”, una indicación de un desplazamiento de sentido, hacia la transformación de las especies.⁶ A mediados del siglo XIX, el término hacía referencia tanto a la transformación embriológica como a la de las especies. Entonces, aunque ninguno de estos significados encendería los fuegos revolucionarios del modo como lo hizo Darwin, no es que la evolución nunca antes se hubiera considerado hasta que él apareció en escena.

Que el pensamiento de Darwin fue inmediatamente aprovechado por sus implicancias revolucionarias durante su propia vida –su amigo T.H. Huxley acuñó el término “darwinismo” como “una bandera... bajo la cual marchar”– es sin duda una parte de la respuesta y una de las razones, por las que, sociológicamente hablando, “Darwin” y la “evolución” cumplen una función religiosa dentro de la cultura secular, a diferencia de cualquier otra rama de la ciencia.⁷ Hay, sin embargo, otros factores –menos ideológicos y más formidables intelectualmente. Antes de Darwin, sostiene Dewey, la aplicación del nuevo método científico sobre la vida, la mente y la política se había detenido ante la barrera del reino animal y el de las plantas. Los filósofos naturalistas, fuera de la tradición romántica, habían fantaseado con la posibilidad de un análisis mecánico a fondo de cuerpos humanos y animales, aunque pocos fueron capaces de prescindir por completo de algún tipo de recordatorio “formal” que diera cuenta de la unidad, organización, desarrollo y el parecido entre progenitor y descendientes. De hecho, Darwin fue heredero tanto del romanticismo de Alexander von Humboldt como del formalismo de Georges Cuvier y Richard Owen, y tiene en cuenta la “unidad de tipo” como una de las dos “grandes leyes” para la formación de los seres orgánicos.⁸ Combínesese esto con la ineludible necesidad de la teleología para la mera identificación de todos funcionales, incluso teniendo en cuenta que las nociones teleológicas eran

⁶ ROBERT J. RICHARDS, *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction*.

⁷ Ver la magistral biografía de Adrian Desmond and James Moore, *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist* (New York: Norton, 1991), 491.

⁸ CHARLES DARWIN, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6th ed. (Amherst, MA: Prometheus Books, 1991), 158. A pesar de que la obra de Darwin fue originalmente publicada como *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, todas las menciones del presente ensayo están tomadas de la edición aquí citada.

consideradas como ideas meramente “reguladoras” en lugar de ideas “constitutivas”, y sería muy improbable que alguna vez hubiera surgido, en palabras de Kant, “un Newton de la brizna de hierba”.⁹

Los debates sobre lo que ahora se llama la transmutación de las especies ya estaban en marcha en 1859, cuando Darwin, azuzado por un artículo de Alfred Russel Wallace que proponía una teoría muy similar a la suya, publicó apresuradamente su *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural*. Con firmeza, Darwin echó su suerte con la de los transmutacionistas, pero su teoría difirió de la del transmutacionista francés Jean-Baptiste Lamarck y la de la *Naturalphilosophie* alemana en el sentido de que desplazó la responsabilidad principal del cambio evolutivo de las fuerzas vitales y principios de orden intrínsecos al “mecanismo” externo de la selección natural. La gran teoría de Darwin era, en esencia, “la doctrina de Malthus, aplicada a todo el reino animal y vegetal”, y esto a pesar de que Malthus no es el único teórico de la nascente disciplina de la economía política cuya influencia es evidente en el *magnum opus* de Darwin.¹⁰

La teoría, en su forma original, es elegantemente simple. Todos los seres vivos se esfuerzan por sobrevivir y aumentar su número. Según la teoría malthusiana, los seres vivos tienden a reproducirse exponencialmente más rápido que los suministros de alimentos, que sólo aumentan aritméticamente. Esto crea condiciones de escasez y una lucha por la existencia, particularmente entre la parentela que compite por ocupar el mismo nicho dentro de un ecosistema. Dado que siempre hay ligeras variaciones de carácter entre progenitores y descendientes, aquellos cuyos rasgos se adaptan mejor a la lucha sobreviven para asegurar que esos rasgos sean transmitidos a las generaciones siguientes. Los que están menos adaptados son eventualmente eliminados y el equilibrio es restaurado, como por una mano invisible, en lo que algunos teóricos llamarían más tarde, división ecológica del trabajo.¹¹ Darwin llama a esto selección natural, haciendo una analogía con la “selección artificial” por la cual criadores de plantas y animales eligen características favorables entre los individuos disponibles. El efecto de la selección natural produciendo cuantiosas variaciones a lo largo de muchos miles de generaciones y después de la extinción de las “formas intermedias”, diversifica, eventualmente, los *taxa* y las diferentes especies.

⁹ IMMANUEL KANT, *Critique of Judgment*, trans. Warner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987), 282.

¹⁰ DARWIN, *The Origin of Species*, 3.

¹¹ STEPHEN JAY GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 116–24; DAVID J. DEPEW AND BRUCE H. WEBER, *Darwinism Evolving: Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection* (Cambridge: MIT Press, 1997), 113–40.

Para Stephen Jay Gould, la decisión de Darwin de hacer de la “adaptación” el problema central y de la selección natural la solución, es una “decisión fatídica” de subordinar la “unidad de tipo” a la ley superior de las “condiciones de existencia”.¹² Irónicamente, la tradición del funcionalismo británico que el propio Darwin adaptó, tenía orígenes teológicos. Darwin heredó la “adaptación”, como el problema distintivo que su teoría estaba llamado a resolver, de la *Teología Natural* de William Paley, cuyo fantasma acecha las páginas de *El origen de las especies* si uno sabe adonde buscarla.¹³ El mismo Paley hizo de esto la pregunta central porque concibió los organismos como artilugios mecánicos, con partes cuasi independientes organizadas de manera inteligente para lograr un fin más allá de ellos mismos –conocido desde entonces como complejidad funcional– que el pensó necesitaba de la inferencia de un agente. Las deudas de Darwin con Paley son tan sustanciales que merece ser considerado como el último gran representante de esta tradición de la teología natural británica, aunque sin querer y en una imagen negativa.¹⁴ Paley lega a Darwin el problema central de la adaptación, su concepción del organismo como un “cúmulo de artilugios” y una concepción reducida de Dios en la que no creen los darwinianos posteriores.¹⁵ Sencillamente, como dice Gould, Darwin “invierte” a Paley, y sustituye “la selección natural por Dios como agente creador” para dar cuenta de la adaptación mutua de parte a parte y el encaje entre los interiores biológicos y los exteriores ambientales.¹⁶

¹² GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 251–53.

¹³ Ver MICHAEL HANBY, *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2013), 150–249; GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 116–21.

¹⁴ He argumentado, de hecho, que Darwin representa no una, sino dos vertientes de esta tradición. La otra es la tradición de la “teodicea social”, que se vuelve cada vez más (y arbitrariamente) “secular” a medida que se pasa de Malthus a Adam Smith, que trató de dar un relato “científico” de la providencia. Se ve una transición similar en los propios cuadernos de Darwin anteriores al *Origen*, en los que se prefigura la selección natural, y donde, según Phillip Sloan, Darwin “había colapsado el papel tradicional de la deidad creadora y sustentadora del teísmo tradicional” en la constelación de significados atribuidos a la “naturaleza”. Ver SLOAN, “‘The Sense of Sublimity’: Darwin on Nature and Divinity,” *OSIRIS* 16, no. 1 (2001): 265. Sobre el darwinismo como una especie de teología natural ver, Hanby, *No God, No Science?*, 186–249. Más sobre las deudas de Darwin’s con Paley, en STEPHEN JAY GOULD, “Darwin and Paley Meet the Invisible Hand,” *NATURAL HISTORY* 99, no. 11 (1990): 8–16; sobre Paley y Adam Smith, ver GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 116–25.

¹⁵ Aunque Paley apenas merece una nota a pie de página en la historia de la teología –John Henry Newman miró “con la mayor de las sospechas” a esta y otras formas de “teología física”– es un monumento en la historia de la biología en lengua inglesa como lo atestigua el tipo de abuso ritual que sigue sufriendo de la mano de Dawkins *et al.* Para una crítica de la teología defectuosa de Paley, ver HANBY, *No God, No Science?*, 150–85. Ver también JOHN HENRY NEWMAN, *The Idea of a University*, Nueva York: Longmans, Green, & Co., 1947), 337–42.

¹⁶ GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 119, 127.

En tanto Darwin subordina la dimensión romántica de su pensamiento a la dimensión funcionalista, el arquetipo de Owen –inspirado por Goethe–, tal vez el último suspiro de la biología semi-platónica en el mundo anglosajón, se transmuta en un mundo puramente inmanente y en una figura completamente histórica, el “antepasado común”. Esto completa la disolución de la naturaleza en las “condiciones de existencia”. Teniendo en cuenta la diversificación orgánica mediante las funciones adaptativas y el “mecanismo” extrínseco de la selección natural trabajando “horizontalmente” a través de infinitas generaciones en lugar de los impulsos intrínsecos y los principios “verticales” que trascienden en estas condiciones, Darwin fue capaz de colocar a la ciencia de la vida bajo los cánones newtonianos de respetabilidad que rigen la ciencia victoriana.¹⁷ Darwin se convierte, en efecto, en el “Newton de la brizna de hierba”.¹⁸ Su tardío (y algo embarazoso) *El origen del hombre* (*Descent of Man*) mostró que esta forma de explicación funcional podía, retrospectivamente, extenderse a cada faceta de la vida humana, desde la moral, la música, el amor romántico, aunque no sin un reduccionismo vulgar que vacía el mundo de la belleza inherente, la bondad, y la verdad y reduce todos los fines al estatus de medios provisionales.¹⁹ Esto parece ser en parte lo que Dewey tenía en mente cuando dijo que “la influencia de Darwin en la filosofía reside en haber conquistado el fenómeno de la vida por el principio de transición, y por lo tanto liberar la nueva lógica para la aplicación a la mente, la moral y la vida”, aunque no, como veremos, sin alguna equivocación sobre el significado de “cambio”.²⁰

La evolución darwiniana elimina un orden del ser distinto del orden de la historia, al menos en el pensamiento. Para Aristóteles, era esta distinción de órdenes la que había justificado el reconocimiento de que lo ontológicamente

¹⁷ DEPEW y WEBER, *Darwinism Evolving*, 113–40.

¹⁸ El propio Darwinismo de Darwin no podía ser perfectamente newtoniano, como demuestra su comparativa falta de poder para predecir con precisión, y este aparente “fracaso” explica la propia adaptabilidad del darwinismo como teoría. En los años venideros, el concepto de selección natural podría ser continuamente reelaborado sobre la base de diferentes escenarios dinámicos. Sin embargo, los elementos básicos de la entidades (organismos vivos) que proceden a lo largo de su trayectoria inercial (la tendencia hacia un incremento reproductivo exponencial) hasta su desvío por una fuerza extrínseca (escasez maltusiana), todo ello sin recurrir a los principios internos del crecimiento y el cambio u otras cualidades “ocultas” - era suficientemente newtoniana en su forma como para capturar la imaginación de los Whig en Gran Bretaña.

¹⁹ “Los comentarios anteriores me llevan a decir unas palabras sobre la protesta realizada últimamente por algunos naturalistas, en contra de la doctrina utilitarista de que cada detalle de la estructura se ha producido para el bien del poseedor. Ellos creen que muchas estructuras han sido creadas por el bien de la belleza, para deleitar al hombre o el Creador, o en aras de la variedad... Tales doctrinas, de ser verdaderas, serían absolutamente fatales para mi teoría” (DARWIN, *El origen de las especies*, 151).

²⁰ *Ibid.*, 308.

primero –la naturaleza (lo-que-es) de un roble, por ejemplo– es lo último en el orden histórico de desarrollo, que es el árbol maduro. Esta distinción se repitió análogamente en los órdenes de conocimiento e intención, donde también los últimos fueron primeros y los primeros fueron los últimos, y donde esto era una condición indispensable para mantener una continuidad sustancial a través del tiempo y atribuir los cambios y acciones de desarrollo a los sujetos. El darwinismo en su significado metafísico representa el triunfo del “proceso” sobre el ser, aunque el significado filosófico de “proceso” está lejos de ser claro.²¹ El concepto de “proceso” era virtualmente desconocido antes de la edad moderna, según Hannah Arendt.²² Su descubrimiento ha generado una plétora de nuevas ciencias operando bajo el paraguas de la “teoría de los sistemas” para explicar la aparición y la dinámica de sistemas cuyo conjunto adaptable es irreducible al comportamiento de sus componentes individuales.

El concepto de proceso es el eje ontológico que une a la biología con otras ciencias, tales como la historia, la economía y geología, como múltiples expresiones de una única ontología subyacente cuyos rasgos esenciales persisten a pesar de la evolución de sus características fundamentales conceptos y elementos. Tiene sus orígenes en el giro mecanicista de finales del siglo XVII, que, al desterrar la forma sustancial ya había eliminado la distinción entre los órdenes ontológico e histórico. El efecto fue desplazar la atención científica hacia las relaciones mecánicas que gobiernan extrínsecamente las interacciones de las cosas y lejos de los *relata* mismos. A tal punto, dice Amos Funkenstein “que la misma noción de las cosas fue hecha para que encaje en las relaciones matemáticas que las gobiernan”.²³ Las cosas, en otras palabras, dejan de ser consideradas como sustancias y son re-concebidas como procesos, sistemas, o en el caso más ontológicamente extremo, meros “segmentos de tiempo” en un proceso continuo.²⁴ En ninguna parte esto es más evidente que en la

²¹ Las dificultades tienen que ver con el tipo de unidad exhibida por los procesos y las condiciones ontológicas previas para su inteligibilidad. Ver HANBY, “No God, No Science?”, 268-84.

²² Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 116.

²³ AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 151.

²⁴ “Segmentos de tiempo” es el término utilizado por la teórica de los sistemas de desarrollo Susan Oyama. La naturaleza, en la medida en que esta palabra tiene aplicación en su pensamiento, se refiere no a “un molde a priori en el que se moldea la realidad”, sino a procesos que nunca existen fuera de la “incrustación ecológica”, que siempre es histórica. Así, vemos una vez más que la naturaleza es virtualmente idéntica a la historia misma. “El sistema de desarrollo... no tiene una forma final, codificada antes de su punto de inicio y realizado en la madurez. Tiene, si uno se enfoca lo suficientemente bien, tantas formas como segmentos de tiempo” (OYAMA, *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution* [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], 23, 76–81, 123–32). Para una crítica de la ontología tácita de la teoría de los “developmental systems” ver HANBY, *No God, No Science?* 262-84.

contemporánea biología de sistemas, donde la concepción del organismo como una entidad ha dado paso al organismo concebido como un “sistema disipador autocatalítico”, distinguido de otros sistemas auto-organizados de este tipo en que son “delimitados e informados” y sólo “lo suficientemente entitativos” como para dar a la selección natural algo en lo que trabajar.²⁵

Esta transformación de los objetos de la explicación científica implicaba una transformación correspondiente al significado de explicación en sí misma, sobre la cual he escrito aquí muchas veces.²⁶ Comienza desarmando la experiencia y analizándola, como originalmente detalló Francis Bacon, destruyendo en el pensamiento o por intervención práctica la unidad de la realidad con sus elementos, desde la cual siempre comienza la abstracción experimental y dentro de la cual siempre permanece, a pesar de las ilusiones en sentido contrario.²⁷ En una sutil inversión de la realidad, el mundo real se basa entonces en la premisa del mundo abstracto. Entonces la explicación científica pasa a ser concebida como el descubrimiento de leyes por las que lo primero se deriva de lo segundo, los procesos que, a lo largo de la historia, construyeron el artefacto natural que es el presente. El omnipresente historicismo del siglo XIX, por lo tanto, prolonga de manera natural la ontología y las premisas epistémicas de los siglos XVII y XVIII.

Todo esto subyace a lo que en otros lados he llamado la desaparición del organismo, y lleva a una reconstitución radical de las ciencias de la vida. Esta desaparición tiene un doble aspecto. Con el advenimiento de una ontología mecanicista y la eliminación de la unidad e interioridad auto-trascendente conferida a las cosas por la forma sustancial y el *esse*, el organismo comienza a desaparecer por debajo de la mirada biológica en lo que los Escolásticos llaman un *per se unum*, un sujeto de su propio ser y un todo existencialmente indivisible. El advenimiento del gen en el período posterior de la genética mendeliana, inicialmente un requisito del sistema de la teoría darwiniana para dar cuenta de la transmisión de bits de datos hereditarios a través de generaciones antes de que fuera identificado como una entidad física residente

²⁵ DAVID J. DEPEW y BRUCE H. WEBER, “Developmental Systems, Darwinian Evolution, and the Unity of Science,” en: CYCLES OF CONTINGENCY: DEVELOPMENTAL SYSTEMS AND EVOLUTION, eds. Susan Oyama, Paul E. Griffiths, Russell D. Gray (Cambridge: MIT Press, 2001), 245.

²⁶ Ver especialmente Hanby, “Reconceiving the Organism”, 615-53.

²⁷ Hannah Arendt ofrece una perspicaz observación sobre la naturaleza del experimento: “En el experimento el hombre se dio cuenta de su recientemente adquirida libertad de los grilletes de la experiencia terrena; colocó a la naturaleza bajo las condiciones de su propia mente, es decir, en condiciones ganadas a partir de un punto de vista universal, astrofísico, un punto de vista cósmico fuera de la propia naturaleza” (*The Human Condition*, 265).

en los cromosomas, sólo aceleraría su salida, empujando simultáneamente el verdadero drama del desarrollo evolutivo “sobre las cabezas” de los organismos al nivel de la población y “a sus espaldas” al nivel genético.²⁸ Por lo tanto, mientras que el darwinismo “clásico” tendía a atomizar el organismo en un paquete de rasgos hereditarios individualmente transparentes a la “acción” de la selección natural, el darwinismo genético ha tendido a tratar a los organismos como los epifenómenos de sus genes.

Sin embargo, el triunfo del proceso sobre el ser y la correspondiente transformación del significado de “explicación científica” significaba que el organismo desaparecería, no sólo como el sujeto de su propio ser, sino como el *sujeto principal* de la biología evolutiva. El verdadero tema de la biología evolutiva no son criaturas vivas y sus vidas vividas, sino el proceso evolutivo en sí mismo y sus principales mecanismos de variación no dirigida y de selección natural. “Durante más de 2000 años”, escribe Lenny Moss, “desde Aristóteles hasta el siglo XIX, el centro de la explicación naturalista fueron los organismos vivos durante el período de su vida”.²⁹ Pero en lo que Moss llama el “giro filogenético” y

en tanto el gen y el programa genético se entendió como el principal medio por el cual se adquiere la forma adaptada, el teatro de la adaptación cambió de las historias de vida de individuos, esto es, ontogenia, a la de las poblaciones a lo largo de múltiples generaciones, es decir, filogenia. En la medida en que el programa genético pasó al centro del escenario explicativo, el organismo individual vivo, con sus propias capacidades de adaptación, comenzó a desaparecer de la vista.³⁰

Por eso la biología evolutiva ha sido capaz de continuar por tanto tiempo reduciendo los organismos vivos a manojos atómicos de rasgos hereditarios o a epifenómenos de sus genes. Las criaturas vivientes y sus vidas nunca fueron realmente el punto de la teoría de la evolución; sí lo fue el proceso evolutivo. Esto es evidente incluso en el propio Darwin. A pesar de su exaltada reputación como el naturalista victoriano de las “botas de barro” y las copiosas cantidades de datos empíricos recogidos en sus obras, el punto de estos datos en el *Origen* no es explicar o entender a los seres vivos en el contexto de su

²⁸ HANBY, *No God, No Science?*, 250-95. Esto ayuda a explicar por qué “gen” es casi un término equívoco cuyo significado depende del contexto en diferentes aplicaciones científicas.

²⁹ LENNY MOSS, *What Genes Can't Do* (Cambridge: MIT Press, 2004), 4.

³⁰ *Ibid.*

existencia real, sino reivindicar la evolución y su principal mecanismo de selección natural. Los organismos vivos han funcionado en gran medida como mojones dentro de la teoría de la evolución, sirviendo para validar el relato de Darwin del proceso de “resumen” a través del cual fueron lentamente contruidos.³¹ Sólo con el relativamente reciente advenimiento de la llamada *evo-devo*³² y su fusión de la antigua síntesis de la neo-evolución darwiniana y la tradición de desarrollo originada en la morfología de Goethe, parece haber alguna esperanza de que el reduccionismo endémico del darwinismo pueda ser eventualmente superado. Sin embargo, uno puede permanecer escéptico a menos y hasta que las ciencias experimenten una reforma ontológica radical que les permita dar una expresión racional a los principios ontológicos, expulsados en sus orígenes, que articulan la unidad auto-trascendencia, la indivisibilidad existencial y la infinitud intensiva que caracterizan la vida *tal como se vive* en ambos lados de la división sujeto-objeto. Entre tanto, el daño a nuestra concepción de la naturaleza y al pensamiento en sí ya ha sido infligido.

El concepto darwinista de naturaleza refleja la tensión interna del darwinismo sobre si la biología evolutiva debe entenderse principalmente como una disciplina nomotética, una disciplina regida por una ley como la física o una disciplina ideográfica, es decir, como una especie de la historia natural. El mismo Darwin parece querer ambas cosas a la vez, lo cual ubica su teoría dentro de la larga tradición británica de la “teodicea social” que había tratado de brindar una explicación científica de la “providencia”.³³ Defendiendo su frecuente personificación de la “Naturaleza” como una estrategia de economía retórica, Darwin aclara que por “Naturaleza, sólo quiere decir la acción agregada y el producto de muchas leyes naturales, y por leyes, la secuencia de eventos tal como han sido verificados por nosotros.”³⁴ La naturaleza ya no denota la identidad ontológica –lo que una cosa es, o un principio interior de movimiento y descanso de acuerdo con el tipo de cosa. De hecho, la noción misma de especie/tipo oscila en el darwinismo entre la mera denominación nominal y la conexión genealógica, dando lugar al así llamado “problema de las especies” en las generaciones posteriores de evolucionistas.³⁵ La naturaleza ya no proporciona un criterio para distinguir las cosas que existen en y para sí

³¹ DARWIN, *The Origin of Species*, 406.

³² Nombre utilizado para referirse a la biología evolutiva del desarrollo (del inglés *evolutionary developmental biology*) (NdT)

³³ Ver JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), 27–48.

³⁴ *Ibid.*, 60.

³⁵ Sobre el “problema de las especies” ver DEPEW AND WEBER, *Darwinism Evolving*, 300–07, 333–34; HANBY, *No God, No Science?*, 203–05, 263–64.

mismas (y que tienen su ser y su estructura desde dentro) de los artefactos que existen para nosotros (y que tienen su ser y su estructura desde fuera), aunque T. H. Huxley habría de revivir la distinción para preservar un lugar a la ética en una naturaleza ahora abrumadoramente concebida como “salvaje y despiadada”. Mucho menos aún puede la “naturaleza” proporcionar un criterio para determinar si ciertas acciones o comportamientos son “naturales” o “antinaturales”, es decir, de acuerdo o en contra del bien de la cosa.

La naturaleza a partir de lo que Darwin llamó “esta visión de la vida” es simplemente cualquier fenómeno observable que ocurra en la historia y cualquier explicación funcional que pueda darse, aun estos fenómenos con anterioridad a su desenvolvimiento.³⁶ Eventualmente, esto implicará explicaciones estadísticas que evitan las difíciles cuestiones de causalidad y suavizan las desviaciones. Una concepción funcionalista e historicista de la naturaleza va de la mano con la hegemonía de las ciencias sociales, que a su vez va de la mano con la eliminación de todo lo que fue hasta ahora humano de la sociedad humana.³⁷ Los métodos estadísticos originados en las ciencias sociales ya habían comenzado a transformar los conceptos centrales del darwinismo durante la propia vida de Darwin.³⁸ Todo lo que se puede observar en la historia es tan “natural” como cualquier otra cosa, especialmente si puede ser registrada estadísticamente. Y, sin embargo, por la misma razón, cualquier cosa que ocurra en la historia es tan artificial como cualquier otra cosa. Todos esos fenómenos son meramente el producto de ese proceso histórico de prueba y error que accidentalmente produjo el presente; y ninguno puede presentar tampoco un obstáculo ontológico o moral a nuestro control de este proceso para darle una dirección racional y hacerlo más eficiente. Después de todo, la moralidad

³⁶ DARWIN, *The Origin of Species*, 408.

³⁷ Hannah Arendt discute este punto en su examen del surgimiento del concepto moderno de “lo social” y el correspondiente triunfo del “comportamiento” sobre la “acción”: “La aplicación de la ley de los grandes números y los períodos largos para la política o la historia significa nada menos que la destrucción voluntaria de su propia materia, y es una desesperada empresa para buscar el sentido de la política o el significado en la historia cuando todo lo que no es el comportamiento cotidiano o las tendencias automáticas han sido descartadas como inmateriales. [. . .] La desafortunada verdad sobre el conductismo y la validez de sus «leyes» es que cuantas más personas haya, más probable es que se comportarán bien y es menos probable que toleren el no comportamiento. Estadísticamente, esto se mostrará en la nivelación de la fluctuación. En realidad, los actos tendrán cada vez menos posibilidades de detener la marea de y los eventos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística no es de ninguna manera un ideal científico inofensivo; es el no ideal político secreto más largo de una sociedad que, enteramente sumergida en la rutina de la vida diaria, está en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia”. (*The human condition*, 43).

³⁸ DEPEW AND WEBER, *Darwinism Evolving*, 193–216.

también es sólo uno de los productos que evolucionó por este sistema, “una ilusión con la que nos engañan nuestros genes”, en aras de la utilidad adaptativa.³⁹

No es casualidad que Darwin comience su gran obra con una analogía entre la selección natural y la selección artificial de los criadores de plantas y animales, un comienzo que se hizo mucho más inquietante por las manifiestas ansiedades proto-eugenésicas que emergen más tarde en *El origen del hombre*.⁴⁰ Tampoco es accidental que la supervivencia del darwinismo como teoría a principios del siglo XX, dependiera en gran medida de la labor de los primeros eugenistas en reconcebir la aptitud y la selección natural sobre una base estadística. En tanto cuestión de historia contingente, la relación entre el darwinismo y la eugenesia es compleja.⁴¹ John Dewey, un firme oponente de los principios filosóficos de los *Whigs*, ya sea en la política o en la ciencia, objetó las premisas filosóficas que subyacen al darwinismo clásico y la eugenesia mayormente negativa de su época. Según él, mostraban “una visión algo burda y estrecha” de la evolución, un fracaso, por así decirlo, una componenda sobre el alcance de la revolución.⁴² Dewey argumentó que el entorno “artificial” evolucionado y continuamente adaptado por el hombre debía ser incluido entre las condiciones de existencia; que esto requería entonces, una concepción más

³⁹ Véase MICHAEL RUSE y E. O. WILSON, “The Evolution of Ethics,” *The New Scientist* 108, no. 1478 (October 17, 1985): 50-52.

⁴⁰ “Un obstáculo más importante en los países civilizados para el aumento en el número de hombres de una clase superior ha sido fuertemente subrayado por el Sr. Greg y el Sr. Galton, a saber, el hecho de que los muy pobres e imprudentes, que a menudo son degradados por el vicio, casi invariablemente se casan temprano, mientras que los cuidadosos y frugales, que en general son virtuosos, se casan tarde en la vida, para poder mantenerse a sí mismos y a sus hijos con comodidad. Aquellos que se casan temprano producen dentro de un período dado no sólo un mayor número de generaciones, sino que, como lo demostró el Sr. Duncan, producen muchos más hijos. Además, los niños que nacen de madres durante la flor de la vida son más pesados y más grandes y, por lo tanto, probablemente más vigorosos que los nacidos en otros períodos. Así, los miembros imprudentes, degradados y, a menudo, viciosos de la sociedad tienden a aumentar a un ritmo más rápido que los miembros previsores y generalmente virtuosos. O como dice el señor Greg: «El irlandés descuidado, escuálido y sin aspiraciones se multiplica como los conejos: el escocés frugal, previsor, que se respeta a sí mismo, ambicioso, severo en su moralidad, espiritual en su fe, sagaz y disciplinado en su inteligencia, pasa sus mejores años en la lucha y en el celibato, se casa tarde y deja pocos atrás. Dada una tierra originalmente poblada por mil sajones y mil celtas, y en una docena de generaciones, cinco sextos de la población serían celtas, pero cinco sextos de la propiedad, del poder, del intelecto, pertenecerían al único sexto de los sajones que quedó. En la eterna «lucha por la existencia», sería la raza inferior y menos favorecida la que hubiera prevalecido, y prevaleció no en virtud de sus buenas cualidades sino de sus defectos» (CHARLES DARWIN, *The Descent of Man* [Amherst, MA: Prometheus Books, 1998], 145).

⁴¹ Depew y Weber, *Darwinism Evolving*, 193-216.

⁴² John Dewey, “Evolution and Ethics,” in *The Early Works of John Dewey 1882-1898*, vol. 5, ed. Jo Ann Boydston (Edwardsville, IL: Southern University Press, 1972), 49.

amplia de la aptitud y la selección que incluyera no sólo presiones de selección negativas que podrían ser imitadas por la eugenesia sino también la acción “social” positiva del hombre en la transformación del mundo y establecer las condiciones para un futuro social viable; que el comportamiento “altruista” debía ser considerado no menos adaptable que comportamiento egoísta; y que esto debería socavar nuestra confianza tanto en nuestra capacidad de identificar la aptitud, que nunca puede ser una propiedad fija que trascienda las condiciones concretas que la determinan de momento en momento, y en nuestros métodos estadísticos que determinan la transmisión de las características asociadas a ella.

Algunos apologistas contemporáneos de la tradición darwiniana distancian la ciencia evolutiva de la pseudo-ciencia de eugenesia, algunos incluso culpan al concepto “bíblico” de “raza” por haber infectado a la ciencia con prejuicios y avalan los avances en genética por haber quitado esa ilusión. El papel del cristianismo progresivo en el avance de los objetivos eugenésicos de la ciencia de principios del siglo XX es de hecho escalofriante y merece ser más conocido.⁴³ Sin embargo, este esfuerzo exculpatorio se basa en una reducción de la comprensión del significado de la eugenesia igualándolo, típicamente, con el control estatal y el racismo; del mismo modo, el esfuerzo por exonerar a Dewey no considera el papel del pragmatismo en el establecimiento de las condiciones intelectuales para la nueva eugenesia positiva que se cierne ahora sobre nosotros, una nueva eugenesia más poderosa, si bien menos obviamente autoritaria que la antigua.⁴⁴ Pero todo esto no capta lo central, ya que no se trata de la historia de la eugenesia del siglo XX ni de la polémica sobre las predilecciones y motivaciones de este u otro pensador. Es más bien que los conceptos de la naturaleza y la ciencia que nacieron en el siglo XVII y llegan a la madurez con el darwinismo son *ontológicamente* eugenésicos. Combinan lo natural y lo artificial, haciendo que la naturaleza sea esencialmente plástica, manipulable, y requiriendo que se la comprenda como una forma de control biotécnico y aseverando que alguna forma de eugenesia, antigua o nueva, es un evento inevitable.⁴⁵

⁴³ Véase: Christine Rosen, *Preaching Eugenics: Religious Leaders and the American Eugenics Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Amy Laura Hall, *Conceiving Parenthood: American Protestantism and the Spirit of Reproduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

⁴⁴ Sobre la locura de esta comprensión simplista de la eugenesia, véase BRENDAN P. FOHT, “While Bioethics Fiddles,” *The New Atlantis* 7 (Winter 2019): 26–35.

⁴⁵ He presentado diversas versiones de este argumento en numerosos lugares: “Reconceiving the Organism,” 614–53; and “The Brave New World After Obergefell,” *Social Science Research Network* (January 1, 2020), <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3501246>.

En otro lugar he elaborado largamente, tanto mis objeciones filosóficas a la coherencia de todo esto, como mis objeciones teológicas a la concepción defectuosa de Dios y la creación presupuestas y perpetuadas por ésta.⁴⁶ Ninguna de estas objeciones equivale a una negación de que la evolución ha tenido lugar, ni de que hay muchos episodios en el drama de la vida que se prestan a una descripción darwiniana de los mismos. De hecho, parte del gran éxito del darwinismo, así como su fracaso –si se acepta la tesis de falsabilidad de Popper–, parece ser que a *cada* evento en la historia de la vida se le puede dar, retrospectivamente, una explicación darwiniana. De ahí la proliferación de las “*just-so*” stories⁴⁷ darwinianas famosamente criticadas por Gould y Lewontin.⁴⁸ Debe insinuarse, sin embargo, que el darwinismo puede ser más una *perogrullada* que una verdad y que la coherencia de la evolución darwiniana puede depender de que haya mas cosas en el cielo y en la tierra de las que se sueñan en la teoría darwiniana. Y una vez que uno readmite en teoría lo que el darwinismo confirma necesariamente en la práctica, a saber, un orden del ser distinto del orden de la historia y de la estructura *ex nihilo* del ser que hace que cada acto concreto de ser sea, simultáneamente, un universal inteligible y una novedad existencial insustituible junto con e irreducible a todos los demás, entonces cualquier cosa es posible en cuanto a lo que la evolución podría ser realmente.

No puedo hacer aquí más que enumerar estas objeciones. Se debe notar, en primer lugar, que la concepción darwiniana de la naturaleza como proceso, y la correspondiente reducción del organismo a un cúmulo de artilugios, depende de la combinación de tres preguntas que son lógicamente muy

⁴⁶ Hanby, *No God, No Science?*, 107–250.

⁴⁷ Esta frase es una referencia a los *Just-so Stories* de RUDYARD KIPLING (1902) una colección de cuentos para niños. Los cuentos, de carácter ficcional, buscan explicar características de los animales, como por ej. el origen de las manchas del leopardo. En debates científicos el término ha sido utilizado para criticar las explicaciones evolutivas de rasgos que se han propuesto como adaptaciones, particularmente en los debates sobre evolución-creación y en los debates sobre métodos de investigación en sociobiología y psicología evolutiva. (NdT)

⁴⁸ STEPHEN JAY GOULD AND RICHARD LEWONTIN, “The Spandrels of San Marcos and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme”, *Proceedings of the Royal Society of London (B205)* 205, no. 1161 (September 21, 1979): 581–98.

distintas: qué es una cosa, cómo es y cómo funciona.⁴⁹ Sin embargo, esta combinación sólo se justifica si uno ya ha tomado la decisión metafísica previa de mezclar la identidad ontológica y la historia causal, es decir, el orden del ser y el orden del tiempo, y reducir lo que es una cosa a lo que hace. En términos escolásticos, disolver por completo la sustancia en sus operaciones.

La teoría darwiniana no está libre de la carga del juicio metafísico, aunque estos juicios suelen permanecer implícitos y no reconocidos. Tampoco está libre de las exigencias que la verdad del ser –de la que ningún teórico realmente escapa– impone sobre el pensamiento. Esto significa que estos intentos de amalgamamiento nunca serán otra cosa que tibios intentos, aunque la imposibilidad de escapar de la realidad de las formas inteligibles a las que nosotros mismos pertenecemos no impide que la gente lo intente. J.B.S. Haldane observó famosamente que “la teleología es como la amante de un biólogo: no puede vivir sin ella pero no está dispuesto a ser visto con ella en público”.⁵⁰ La necesidad insoslayable de la teleología es más profunda para el pensamiento darwiniano de lo que imaginan Haldane o la mayoría de los otros biólogos. La mera identificación de los seres vivos es un acto teleológico. La aprehensión de una rana o una rata almizclera, como la diferenciación de un reloj de una pulsera o de un simple trozo de metal, resulta inseparable de la identificación implícita de un bien a cuya luz las partes funcionales son inteligibles *como partes*. Esta es una visión antigua. “Abole el bien”, escribió el Pseudo-Dionisio, “y abolirás el ser, el movimiento, la vida, el deseo, todo”.⁵¹ Michael Polanyi nos ayuda a entender por qué esto sigue siendo cierto y operativo incluso en las formas de análisis más abstractas. “En orden a poder formalizar las relaciones que constituyen una entidad integral, por ejemplo, las relaciones que constituyen una rana, esta entidad, es decir, la rana, debe ser identificada primero por el conocimiento tácito, y de hecho, el significado de la teoría matemática de la rana se basa en su continua relación con la tácitamente rana conocida”.⁵²

⁴⁹ Como dice Balthasar, “lo que el hombre es en su totalidad no es «explicable» por lo-que-ha-sido, ya sea mediante su prehistoria evolutiva en el reino de la existencia vegetal y animal, ya sea mediante la historia de sus antepasados humanos, ya sea a partir de las fuerzas cósmicas que lo condicionan, ya sea en virtud, finalmente, de su propia historia vital o de los elementos de su subconsciente, de la pluralidad de sus impulsos instintivos de sus «shocks» y de sus traumas. Todas estas dimensiones existen ciertamente en el material que entra luego en el crisol de la forma”; HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria 1: La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985, 29.

⁵⁰ Citado en DAVID HULL, “Philosophy and Biology,” en *Philosophy of Science, vol. 2 of Contemporary Philosophy: A New Survey*, ed. Guttorm Flistad (The Hague, Netherlands: Nijhoff Publishers, 1982), 298.

⁵¹ DIONISIO AREOPAGITA, *Div. Nom.* IV.720c.

⁵² Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1983), 20–21.

Aristóteles, en la *Física*, en una crítica anticipada a la evolución por selección natural, vio las consecuencias absurdas de intentar negar un principio que debe afirmar uno que entiende cualquier cosa que existe.⁵³ Sin forma y finalidad, se hace estrictamente imposible identificar incluso dientes, ojos y oídos y diferenciarlos entre sí, y mucho menos decir que los dientes son *para* comer, los ojos son *para* ver, y los oídos son *para* oír. En el mejor de los casos podríamos decir que una criatura resulta que tiene dientes, y ojos, y oídos en un mundo que resulta ser comestible, visible y audible, al menos hasta que reconocamos que la forma ya ha sido operativa en nuestro reconocimiento y diferenciación de estas partes. Tampoco podríamos decir que estas actividades ocurren por el bien del organismo que las realiza. Porque sin un tácito recurso al principio de la forma y la finalidad no sólo es imposible identificar un organismo, es más imposible aún atribuir un *propósito* para ello. Negar esta necesidad teleológica de la ontología, relegarla al estatus de “idea reguladora” impuesta por la estructura trascendental de la subjetividad sobre los datos brutos del mundo exterior, es por lo tanto convertir todo el drama evolutivo en ininteligible de un solo golpe.

Por supuesto, si el darwinismo es la verdad última, entonces nada es realmente lo que parece. Es por esto que Dewey, comenzando por premisas darwinianas, demuestra ser no menos “maestro de la sospecha” que Marx o Freud, explicando la actividad “principio-en” de la religión o la filosofía, o el origen y la naturaleza del pensamiento mismo, como muchas adaptaciones funcionales a las circunstancias. Pero si nada es como aparece entonces esto debe ser cierto también para el darwinismo, por lo que el darwinismo es, *stricto sensu*, increíble: increíble y, por lo tanto, no creído incluso por aquellos que lo profesan religiosamente. Es más bien, como podría haber dicho Aristóteles, que estas personas sufren una escasez de autoconocimiento filosófico y no logran comprender la naturaleza de su propio acto cognitivo⁵⁴.

Que el organismo es un todo teleológico con una participación en el ser, –esto es, que el ser es bueno– no es sólo un principio de la metafísica y

⁵³ ARISTOTELES, *Física* II.8, 198b20–35. Comparar con Darwin: “Hemholtz, cuyo juicio nadie discutirá, después de describir en los términos más enérgicos el maravilloso poder del ojo humano, agrega estas notables palabras: «Lo que hemos descubierto en el camino de la inexactitud e imperfección en la máquina óptica y en la imagen en la retina, no es nada en comparación con las incongruencias que acabamos de encontrar en el dominio de las sensaciones. Se podría decir que la naturaleza se ha deleitado en acumular contradicciones para quitar todo fundamento a la teoría de una armonía preexistente entre los mundos interno y externo»”; *The Origin of Species*, 155. También se puede observar que el propio Darwin se deleitó en llamar la atención sobre ejemplos de inutilidad para refutar los argumentos a favor del “diseño”.

⁵⁴ ARISTOTELES, *Metafísica*, IV.3, 1005b5–35.

una necesidad epistémica; también es una necesidad fundamental, una presuposición no articulada de la teoría darwiniana. Sin esta suposición, toda la “lucha por la existencia” se convierte en una ilusión, y podríamos decir que la vida es una carrera hacia la muerte que algunos organismos pierden al vivir más tiempo. Tal vez esta es una razón por la que el darwinismo tardío ha tendido a empujar el verdadero drama de la evolución de los organismos al nivel genético, donde esto se disipa en la química y la física.

El fracaso de la biología darwiniana en reconocer la primacía del bien, y ver que “nada que sea accesorio es anterior a lo que es en sí mismo”, y comprender que una “armonía preexistente entre los mundos interno y externo” es la precondition ontológica de cualquier lucha por la existencia está enraizada en la tendencia constitutiva de la ciencia moderna de hacer de lo abstracto la base de lo real.⁵⁵ Metafísicamente hablando, esto presupone el privilegio ontológico de la posibilidad sobre la actualidad, consecuente con el intento de rechazar la forma y la finalidad. Sin embargo, hemos visto que la biología darwiniana necesariamente hace uso, en la práctica, de principios metafísicos teóricamente negados por su “visión de la vida”. El mismo Darwin apenas puede componer tres frases en el *Origen* sin referirse a las formulaciones teleológicas por las cuales algún órgano evolucionó “para” realizar una cierta función o alcanzar un cierto fin. Aunque le diéramos a Darwin el beneficio de la duda y le concediéramos este uso por las exigencias del lenguaje, todavía tendríamos que preguntarnos si y en qué medida la teoría darwiniana constituye realmente una explicación. Anteriormente observamos la justificación de Darwin al personificar la “Naturaleza” y la selección natural. Se dice rutinariamente que la selección natural es un “poder” que “actúa”, “se apodera”, “trabaja”, “escruta”, “mejora”, “modifica”, “conserva”, “rechaza”, “domina” y “favorece” acciones que aún resuenan en la descripción que hace Gould de la selección natural como el “agente creativo de cambio evolutivo”.⁵⁶ Phillip Sloan tiene razón al dudar que la *apologia* de Darwin haga justicia a todos los significados que llegaron concentrarse en su concepto de selección natural.⁵⁷ El verdadero escándalo, filosóficamente hablando, no es que Darwin personifique la acción de la selección natural, sino que la representa como un agente causal posicionado ontológicamente cuando no temporalmente anterior a sus efectos, como lo requiere una comprensión mecanicista de la causalidad. Incluso entre los darwinianos posteriores, donde se observa que la selección natural, en sentido estricto, no “crea” nada, pero “obra” por sustracción, se

⁵⁵ DARWIN, *The Origin of Species*, 155.

⁵⁶ DARWIN, *The Origin of Species*, 33, 47, 59, 62, 62, 63, 92, 108, 112, 117, 348, 363, 376, 381, 391, 392. GOULD, *The Structure or Evolutionary Theory*, 202.

⁵⁷ HANBY, *No God, No Science?*, 252, n67.

afirma que la selección natural, la “acción focal de preservación diferencial y de muerte podría interpretarse como la causa principal de impartir dirección al proceso de evolución”.⁵⁸ Aquí también la selección natural se representa como un sujeto agente, aunque de manera algo pasiva.

Sin embargo, a menos que se desee hipostasiar la selección natural como una especie de fuerza oculta violando la propia metafísica del darwinismo, hay que reconocer, con Depew y Weber, que la selección natural “no es una fuerza única, sino un *nombre* único para un vasto número de diferentes transacciones causales que comparten una estructura análoga”.⁵⁹ Pero en este caso, todo lo que se dice de la estructura natural la selección como causa o agente parece ser lo que Lewontin llama un “truco de contabilidad” que confunde la causa con el efecto.⁶⁰ Aquí estamos de vuelta en la crítica de Paley de los principios internos de orden, que Darwin utiliza, a su vez, para atacar la noción de “artilugio” de Paley: “Que pensamos que damos una explicación cuando sólo reafirmamos un hecho”.⁶¹ Sólo que en este caso el hecho parece ser “lo que sucede”. Esta puede ser una gran manera de adelantarse a ganar todos los argumentos, pero difícilmente es una explicación decir que algunas cosas viven y otras mueren. Además, eso ya lo sabíamos.

Luego está la confusa cuestión del “cambio de especies”. que se basa en un aparente equívoco sobre ambos términos. En la comprensión aristotélica anterior, el cambio de especies hubiera sido ininteligible. Aristóteles permitía el cambio sustancial, por supuesto, que distinguió de la mera alteración, pero el sujeto de tal cambio no podía ser la especie, ya que esta era, primeramente, la designación de la identidad ontológica del individuo como uno entre muchos. Aunque un subyacente sustrato material puede ser receptivo a diferentes formas o especies, el principio por el cual una cosa es esto o aquello no puede, estrictamente, cambiar. Afirmar lo contrario equivaldría a decir que una cosa podría ser ambas cosas, “x” y “no-x”, al mismo tiempo. Esto no sólo apunta a la profunda diferencia entre la especie aristotélica y la darwiniana, una mera clase en este último caso.⁶² También indica una igualmente profunda diferencia en sus respectivas nociones de cambio. El movimiento aristotélico es una función de la primitiva distinción entre acto y potencia. Para Aristóteles, el movimiento o cambio, *kinesis*, es una actividad emprendida o realizada por un

⁵⁸ GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 140.

⁵⁹ DEPEW AND WEBER, *Darwinism Evolving*, 155.

⁶⁰ RICHARD LEWONTIN, *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome Project and Other Illusions*, 2nd ed. (New York: New York Review of Books, 2001), 335

⁶¹ Darwin, *On the Origin of Species*, 402.

⁶² Que la clase sea puramente nominal o genealógica es inmaterial aquí.

sujeto, interpuesta entre la pura potencia y la perfecta actualidad. Por ello define la *kinesis* como “el acto de una potencia *qua* potencia” para designar a la actividad de cambiar o sufrir un cambio; una actividad, especialmente cuando es transitiva, que implica a la actividad y a su objeto en el-todo-a-la-vez de una “única actualidad”.⁶³ Descartes había pretendido no ser capaz de darle sentido a esto, quizás porque Aristóteles entendió correctamente que tanto el tema como esta actividad se perderían de vista si el movimiento se sometiera a la *mathesis*.⁶⁴ Pero en las manos de Darwin, el cambio en sí mismo experimenta una transformación no disímil a la transformación del significado del movimiento en las secuelas de la *mathesis* cartesiana y newtoniana. Newton prescinde del acto (y la cuestión) de ser, y por lo tanto de la distinción acto-potencia. El movimiento en Newton deja de ser una actividad realizada por una cosa y se redefine como un estado cualitativamente indistinguible del reposo. El reposo es, como dice Simon Oliver, simplemente “el movimiento reducido numéricamente a cero. Es decir, el movimiento y el descanso son instancias cuantitativamente diferentes del mismo estado”.⁶⁵ El movimiento ya no es una actividad cualitativa de un sujeto, mucho menos la actividad propia y *per se* de una cosa siendo lo que es y haciendo lo que hace en virtud de lo que es. No tiene importancia, para el movimiento newtoniano que cosa sea el objeto en movimiento, salvo por su efecto en las variables matemáticas relevantes. El “cambio” que es movimiento designa realmente la diferencia medible entre dos puntos estáticos. A pesar del renombre de Darwin como un apóstol del cambio, hay, del mismo modo, un aquietamiento del mundo en su concepto de transmutación. El “cambio de especies” darwiniano no se refiere a la actualidad del cambio, de una transformación experimentada por una cosa –dado que la especie es una mera clase, no un sujeto, y no hay ningún sujeto de cambio en la relación entre progenitor y descendiente–, sino la diferencia medible entre dos cosas.

⁶³ Esto es más obvio en el ejemplo de la experiencia sensorial: “La actividad del objeto sensible y la del sentido receptor son una y la misma actividad, y sin embargo la distinción en su ser permanece. Tomemos como ilustración el sonido real y el oído real: un hombre puede tener oído y, sin embargo, no oír, y lo que tiene sonido no siempre suena. Pero cuando lo que puede oír está escuchando activamente y lo que puede sonar está sonando, entonces el oído real y el sonar real se fusionan en uno... Lo mismo se aplica a los otros sentidos y sus objetos. Pues así como el-actuar-y-ser-actuado-sobre- se encuentra en el factor pasivo, no en el activo, así también la actualidad del objeto sensible y la del sujeto sensible se realizan ambas en este último... Dado que las realidades del objeto sensible y la facultad sensitiva son una realidad a pesar de la diferencia entre sus modos de ser, el oído real y el sonar real aparecen y desaparecen de la existencia en un mismo” (Aristóteles, *De Anima* III.2, 425b25–426a20).

⁶⁴ Aristóteles, *Physics* II.2, 193b30–35.

⁶⁵ Simon Oliver, *Philosophy, God and Motion* (London: Routledge, 2005), 168.

En el medio yace una enorme brecha de desconocimiento que no puede ser salvada únicamente en términos darwinianos. Hans Driesch, el padrino intelectual del desarrollismo actual, tenía razón en decir que “al hablar de la «explicación» del origen de las formas vivientes específicas por selección natural, se confunde la razón suficiente de la inexistencia de lo que no hay, con la razón suficiente de la existencia de lo que hay”.⁶⁶ El origen de las especies es sobre todo, lo que *El Origen de las Especies* no puede explicar. Pero esto no es lo único. Una vez que el paradigma de la evolución se afianzó, las preguntas que preocupaban a las generaciones anteriores de naturalistas: ¿Por qué la procreación? ¿Por qué el cuidado maternal? ¿Por qué los instintos? ¿Por qué el reconocimiento? ¿Por qué el juego?, o recibieron la más banal explicación utilitaria o cayeron fuera de los límites de la razón biológica por completo. A pesar de que todas puedan ser verdaderas, decir que la consecuente variabilidad genética protege contra las mutaciones dañinas, confiere una ventaja de adaptabilidad ecológica, o mejora la resistencia a los parásitos mejor que la reproducción asexual, no es una explicación del origen y la naturaleza de la reproducción sexual.⁶⁷ El cuidado casi universal que los progenitores proporcionan a sus descendientes, aún cuando varía de especie a especies y entre individuos, no se explica diciendo que aquellos organismos que cuidan a sus crías durante las etapas más vulnerables de su existencia tienen una ventaja comparativa a largo plazo sobre los que no lo hacen, aunque, de nuevo, esto es ciertamente verdadero. Decir que son cuestiones de instinto es simplemente, una vez más, “sustituir los nombres por las causas”. Decir que las madres están programadas por sus genes para cuidar de los pequeños no es explicar el fenómeno sino eliminarlo.

La evolución y la devolución de la razón

Es tal vez aquí, donde parece que ya no podemos ver o pensar, que la “influencia de Darwin en la filosofía” sería sentida más profundamente, si esta “revuelta intelectual” no nos privara también de los medios para saber lo que nos falta. La negación de la trascendencia en la conjunción del ser y la historia, la “desplatonización” de la naturaleza que alcanza su máxima autoridad en la evolución darwiniana, realizó una transformación correspondiente en lo que ahora significa pensar, de hecho, en lo que pensamos que es pensar. La expansión de la “revuelta intelectual” anunciada por la evolución darwiniana más

⁶⁶ HANS DRIESCH, *The Science and Philosophy of the Organism*, vol. 1 (London: Adam and Charles Black, 1908), 262.

⁶⁷ D. C. GEARY, *Male, Female: The Evolution of Human Sex Difference* (Washington, DC: American Psychological Association, 1998), 16–20.

allá de los límites de la ciencia y la filosofía en cada esfera de la vida, la ubicuidad de la “evolución” como paradigma cultural incluso entre aquellos poseen una muy débil comprensión de la teoría darwiniana, es la prolongación, en la sociedad moderna occidental en su conjunto, de esta irreflexión allende la esfera de la ciencia. Esta implicación de darwinismo, al menos, era la que Dewey celebraba al hacer de la evolución darwiniana la base ontológica de su filosofía pragmática, que consideraba no sólo como *prescriptiva* de lo que el pensamiento debe llegar a ser, sino *descriptiva* de lo que siempre ha sido realmente.⁶⁸

La reducción darwiniana del ser a la historia, y del “progreso” histórico a la historia de la adaptación funcional, presupone y absolutiza la reducción baconiana de la verdad a la utilidad, sobre el cual ya he escrito mucho. En resumen, la combinación de la contemplación y la acción productiva encapsulada en nuestra moderna palabra “tecnología” equipara la verdad de nuestro conocimiento con nuestro poder o éxito en el control de los fenómenos de naturaleza, las formas de este control que recorren desde la retrodicción y la predicción del curso de los procesos naturales hasta la manipulación de la naturaleza física para lograr fines que no podría lograr por si misma. Como ya hemos visto, esto reduce el significado de explicación *per se* a la explicación funcional, aislando los efectos que se derivan del control de las variables precedentes, incluso cuando la teoría sólo tiene una relación análoga a la experimentación directa. La razón reducida de este modo, ya no puede inteligentemente plantearse preguntas al modo de “lo que es”, y debería observarse que, con la negación de la forma y el *esse* como principios metafísicos, la razón no puede ver nada en la naturaleza a la que le corresponda una pregunta inevitable. Tampoco es necesario. Como ya hemos visto, la reducción darwiniana de la identidad ontológica a la historia causal y la organización funcional, la razón científica y técnica sólo puede concebir esas preguntas en términos funcionales: ¿De dónde? ¿Adónde? ¿Cuántos? ¿Bajo qué influencia? ¿Con qué efecto? Si uno puede responder a estas preguntas manipulando las condiciones “x” e “y” o construir una plausible explicación retrospectiva sobre esta base de la historia de algún proceso natural, entonces las tradicionales preguntas filosóficas sobre la naturaleza del ser, la causa, la entidad y la verdad simplemente se vuelven obsoletas. La forma de la razón mas autorizada en nuestra cultura, –de hecho, la *única* forma públicamente reconocible, si Stephen Gaukroger está en lo cierto y la esencia de la modernidad consiste en la “asimilación de todo lo cognitivo a valores científicos”– no tiene interés ni es capaz de pensar *qué* son las cosas, aunque las intervenciones técnicas en la naturaleza, necesitadas por la racionalidad técnica, respondan, en la práctica, que la naturaleza es un

⁶⁸ Ver DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, 1–27.

artefacto plástico sujeto a control humano⁶⁹.

La razón filosófica fundada en premisas evolutivas pone fin a la filosofía especulativa tradicional, no por que responda mejor a las preguntas tradicionales, sino dejándolas de lado y cambiando de tema.⁷⁰ Mucho antes de que Thomas Kuhn concibiera la noción de "cambios de paradigma" para describir los cambios de *gestalt* que caracterizan la historia real del desarrollo científico, en contraste con los mitos *whigg* acerca del progreso inevitable e ininterrumpido de la ciencia, pragmáticos como Dewey y James reconocieron esta dimensión de la estructura de esta revolución científica. "La nueva lógica", escribe Dewey, "proscribe, flanquea, desestima -lo que sea- un tipo de problemas y lo sustituye por otro".⁷¹ "La filosofía ha renunciado a la investigación de los orígenes y finalidades absolutas para explorar las condiciones específicas que los generan".⁷² Por el momento "la razón es la inteligencia experimental", preocupada por "la administración inteligente de condiciones existentes".⁷³ Y "una vez admitido que lo único verificable o el verdadero objeto de conocimiento es el conjunto particular de cambios que genera el objeto de estudio junto con las consecuencias que luego fluyen de ella, no se puede hacer ninguna pregunta inteligible sobre lo que, por supuesto, está fuera". Los maestros de lo que James llama el tipo de filosofía "ultra-racionalista" -que, desde el desde un punto de vista pragmático, implica toda la historia del pensamiento, de Platón a Hegel en un hilo ininterrumpido-, "serán excluidos, de la misma manera que el tipo de cortesano está excluido de las repúblicas, y el tipo de sacerdote ultramontano está excluido en tierras protestantes".⁷⁴

Ya hemos visto, en una cultura intelectual que no puede pensar "qué son las cosas", una consecuencia de esta reducción de la razón. La pérdida de la unidad existencial, la interioridad, la forma, y la finalidad que se

⁶⁹ STEPHEN GAUKROGER, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 3. Para más información sobre "una razón que no puede decir lo que cualquier cosa es", ver HENRY B. VEATCH, *The Two Logics: The Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969). Para otro argumento clásico en esa línea, ver CHARLES DE KONINCK, *The Hollow Universe* (London: Oxford University Press, 1960).

⁷⁰ La perspectiva pragmática confiere a la historia de la filosofía una curiosa y controvertida unidad, como una especie de prisión a la sombra de Platón que hace extraños aliados de Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Ver RICHARD RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 3-69.

⁷¹ DEWEY, "The Influence of Darwin on Philosophy", 311.

⁷² Ibid.

⁷³ DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, 96; "The Influence of Darwin on Philosophy", 311.

⁷⁴ WILLIAM JAMES, *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Gearhart, OR: Watchmaker Publishing, 2011), 30.

corresponde con esta reducción del propio “objeto de estudio junto con las consecuencias que se derivan de ellas” hace que tanto el mundo como el acto de conocimiento científico sean menos que lo que deban ser por su inteligibilidad, y por ende menos que lo que inevitablemente sabemos que son. Otra consecuencia puede verse en la calidad del ateísmo que ha producido. El siglo XIX nos dio a Nietzsche, cuyo sentido de lo que significaría la “muerte de Dios” para occidente es tan profundo que casi merece para ser considerado un amigo del cristianismo. El darwinismo del siglo XX nos ha dado a Richard Dawkins, que evidentemente tiene dificultades para distinguir el pensamiento de la publicidad, y a Daniel Dennett, que, bajo el disfraz del pensamiento, proyecta una imagen caricaturesca de Dios para rechazarlo con el menor pensamiento real posible.⁷⁵ La función sociológica de estos hombres, así como la fuente de su autoridad, parece derivar del confort que le dan a un público desesperado por no pensar seriamente en la cuestión de Dios y el ser. Que sean considerados como oráculos de sabiduría por nuestros medios de comunicación más prominentes y nuestras casas editoriales más influyentes es el fruto de liberar “la nueva propuesta a la mente, la moral y la vida”.⁷⁶ Y por su fruto los conoceréis.

Si Darwin, en efecto, hizo posible ser un “un ateo intelectualmente satisfecho”, como proclamó famosamente Dawkins, es porque, se podría argumentar, el ateísmo contemporáneo, en realidad la razón contemporánea, ha olvidado cómo reconocer una pregunta seria.⁷⁷ Esto es el resultado lógico de decidir que todas esas preguntas no tienen sentido antes de que se planteen. Richard Rorty es quizás el mejor portavoz de este punto de vista: “Tales secularistas no dicen exactamente que Dios no existe; sienten que no está claro qué significaría afirmar su existencia, y por lo tanto qué sería negarla. Tampoco tienen una visión especial, divertida, o herética de Dios Sólo dudan de

⁷⁵ El ateísmo de Dawkins se ha convertido en una industria rentable con libros, Camisetas, pegatinas para el parachoques y una campaña publicitaria, parcialmente financiada por el propio Dawkins, promoviendo eslóganes ateos en el lado de los autobuses de Londres, desovando campañas similares en Washington, DC, y en otros lugares. *The Guardian* cita a Dawkins diciendo, aparentemente sin sentido de la ironía: “Esta campaña de poner eslóganes alternativos en los autobuses de Londres hará que la gente piense ~ y el pensamiento es un anatema para la religión” (Ariane Sherine, “All Aboard the Atheist Bus Campaign” [21 de octubre de 2008], <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/oct/21/religion-advertising>). Para un ejemplo de superior de lo que llamo una “teología de la caricatura” negativa, ver el argumento de Daniel C. Dennett contra la infinita regresión a un “Superdios” y un “Dios” en *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (New York: Simon and Schuster, 1995), 70-71.

⁷⁶ DEWEY, “The Influence of Darwinism on Philosophy”, 308.

⁷⁷ RICHARD DAWKINS, *The Blind Watchmaker* (New York: Norton, 1986), 6.

que el vocabulario de la teología es uno que deberíamos usar”.⁷⁸

El resultado final de esta revuelta intelectual, como la que Rorty sugiere, es algo menos que el ateísmo, que sigue siendo una forma privativa de la teología que parasita sobre el Dios en el cual no cree. Es el fenómeno que Augusto Del Noce llama “irreligión”⁷⁹ y lo que Juan Pablo II y Benedicto XVI parecían querer decir al hablar del “eclipse del sentido de Dios y el hombre”.⁸⁰ No es tanto que la fe en Dios sea repudiada con firmeza; una indicación de que Dios sigue siendo un objeto sustantivo de controversia, una cuestión de preocupación existencial.⁸¹ Es más bien que en nuestros días, “en vastas áreas del mundo la fe está en peligro de morir como una llama que ya no tiene combustible... El verdadero problema en este momento de nuestra historia es que Dios está desapareciendo del horizonte humano, y, con el oscurecimiento de la luz que viene de Dios, la humanidad está perdiendo su orientación, con cada vez más evidentes efectos destructivos”.⁸²

La afirmación de Ratzinger de que la reconciliación del ser y la historia es uno de los mayores desafíos intelectuales y teológicos que enfrenta la Iglesia en el mundo moderno es una advertencia de que el eclipse de Dios no es meramente externo al cristianismo, sino también una amenaza desde el interior. El resultado de consentirlo resultaría en un “cristianismo irreligioso” que ya no aprehende, representa, y media la presencia de lo eterno en la naturaleza y el tiempo, sino que se reduce a su función social como instrumento del bienestar psicológico o el progreso social. Hay una historia precedente para esto en el “evangelio social” del liberalismo protestante de principios del siglo XX. Del Noce detectó una reducción similar en el catolicismo progresivo que floreció en los 60, en el que la naturaleza “desplatonizada” encuentra su contrapartida en un “cristianismo desplatonizado” que subordina la contemplación a la *praxis* y el “vocabulario de la teología” a la autoridad de la psicología y las ciencias sociales.⁸³ Del Noce llama a esto “sociologismo” (a lo que podríamos

⁷⁸ RICHARD RORTY, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), xiv.

⁷⁹ AUGUSTO DEL NOCE, *The Age of Secularization*, ed. and trans. Carlo Lancellotti (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017), 94.

⁸⁰ *Evangelium vitae*, 21.

⁸¹ Ver: RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 39–47.

⁸² Benedict XVI, Letter to the Bishops of the Catholic Church Concerning the Remission of the Excommunication of the Four Bishops Consecrated by Archbishop Lefebvre (Vatican City, 10 March, 2009), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2009/documents/hf_benxvi_let_20090310_remissione_scomunica.html.

⁸³ Como ejemplo de la aceptación católica de una concepción mecanicista de la naturaleza en su “facticidad desnuda” ver: TODD SALZMAN AND MICHAEL LAWLER, *The Sexual Person: Toward a*

añadir “pastoralismo”), y está lejos de ser metafísica y teológicamente inocente. La sustitución de la racionalidad técnica de la psicología y las ciencias sociales y su concepción funcionalista de la verdad por la racionalidad contemplativa de la teología y la filosofía tiene como contrapartida la sustitución de la trascendencia horizontal de futuridad por la trascendencia vertical de la eternidad que sostiene y habita todas las cosas. Él explica,

La primacía de la contemplación sólo significa la superioridad de lo inmutable sobre lo mudable. Expresa el principio metafísico esencial de la tradición católica, que dice que todo *lo que es* participa necesariamente de principios universales, que son esencias eternas e inmutables contenidas en la actualidad permanente del intelecto divino... La primacía de la contemplación, la primacía de lo inmutable y la esfera del orden eterno son afirmaciones equivalentes, que coinciden en tomar la intuición intelectual como definición del modelo de conocimiento. El reconocimiento de esta forma de conocimiento es inseparable de la posibilidad misma de la metafísica pensamiento.⁸⁴

La visión “sociológica”, por otro lado, “reduce todas las concepciones del mundo a las ideologías, como expresiones de la situación histórico-social de algunos grupos, como superestructuras espirituales de fuerzas que no son espirituales como los intereses de clase, motivaciones colectivas inconscientes, y circunstancias concretas de vida social”.⁸⁵ El telón natural de fondo metafísico de esta vida sociológica es la combinación del ser, la naturaleza y la historia que en su forma más acreditada y autorizada se conoce con el nombre de la evolución darwiniana. Y como las mismas “condiciones” que determinan su “verdad” funcional, las “circunstancias concretas de vida social” tan valiosas para esta comprensión son, irónicamente, una abstracción reductiva de la totalidad del ser, la forma y la verdad de la que realmente dependen. Karol Wojtyła reconoció esto con gran claridad. “La expresión «orden de la naturaleza», escribió, “no puede ser confundida ni identificada con la expresión «orden biológico», dado que este último, aunque también implica el orden de naturaleza, lo denota sólo en la medida en que es accesible para los métodos empírico-descriptivos de las ciencias naturales”.⁸⁶ “El «orden biológico», como una obra de la mente humana que separa algunos elementos de este orden de

Renewed Catholic Anthropology (Washington, DC: Georgetown University Press), 48-49.

⁸⁴ Augusto DEL NOCE, *The Age of Secularization*, 219, 241.

⁸⁵ *Ibid.*, 219.

⁸⁶ Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trans. Grzegorz Ignatik (Boston: Pauline Books and Media, 2013), 40.

lo que realmente existe, tiene al hombre como su autor inmediato.⁸⁷ El “orden de la naturaleza”, por el contrario, “constituye un grupo de relaciones cósmicas que ocurren entre seres que realmente existen. Por lo tanto, es el orden de la existencia, y todo el orden presente en la existencia el que encuentra su base en el que es la fuente incesante de esta existencia, en el Dios creador”.⁸⁸ Sólo defendiendo esta orden en su plenitud, en soledad si es necesario, puede esperar la Iglesia Católica evitar el descenso del hombre a algo menos que humano.

Traducción: Luisa Zorraquin

⁸⁷ Ibid., 41.

⁸⁸ Ibid.