teorema
Vol. XXVIII/2, 2009, pp. 215-221
[BIBLID 0210-1602 (2009) 28:2; pp. 215-221]

NOTAS CRÍTICAS

Nihilismo darwinista

Antonio Diéguez

La darwinización del mundo, de CARLOS CASTRODEZA, BARCELONA, HERDER, 2009, 415 páginas, 19.04€

El problema que plantea Carlos Castrodeza en su último y sustancioso libro *La darwinización del mundo* —continuando así una reflexión cuyos principales hitos se retrotraen a dos libros anteriores, *Razón biológica* (Madrid: Minerva, 1999) y *Nihilismo y supervivencia* (Madrid: Trotta, 2007)— no es ciertamente un problema menor, y a estas alturas ha venido a convertirse en un asunto que no se puede soslayar si es que hemos de mantener una mínima honestidad intelectual. De mí he de decir, para que el lector tenga todas las cartas sobre la mesa, que si bien me ha ocupado largos ratos de cavilaciones, en buena medida al hilo de la lectura de estos libros mencionados, el resultado por el momento no me permite salir de la perplejidad. La perplejidad no es lo mismo que la duda. Hace ya un tiempo que Javier Muguerza lo aclaró en nuestros lares: "El que duda entre dos alternativas contrapuestas no se pronuncia por ninguna de las dos. El perplejo, en cambio, se debate en una tensión que de algún modo tiende a abarcar a ambas por igual" [Muguerza (1990), p. 661]. Mi perplejidad estriba en que por un lado los argumentos del libro de Castrodeza me parecen convincentes y las conclusiones, por lo tanto, difíciles de eludir, pero por otro lado, no puedo evitar que algo dentro de mí (Castrodeza entenderá que diga que es algo de tipo biológico) me impida aceptarlas sosegadamente.

La cuestión, en pocas palabras, es la siguiente: si hemos de incluir al ser humano en la explicación darwinista de la vida (y pocos de los que realmente cuentan en el mundo intelectual serán reacios a hacerlo), ¿qué consecuencias se siguen de ello? Y, en particular, ¿qué sentido podemos darle a nuestra existencia? Para responder a esto, Castrodeza deja claro que "el principio de la selección natural es más metafísico que físico, y aunque esto pueda sonar sorprendente, no debería serlo tanto, porque dicho principio respondería, en

definitiva, a una cosmovisión naturalista que nos invita a saber a qué atenernos en una existencia bajo supuestos mínimamente metafísicos, pero metafísicos al fin" [p. 19].

Proponiéndose una cuestión así, y sea cual sea su desenlace, Castrodeza señala en una dirección en la que todavía no muchos están dispuestos a mirar. La asunción del darwinismo tiene implicaciones para la filosofía de la naturaleza y para la antropología que ni siquiera sus más conocidos adalides se atreven a extraer, rehusando con ello a mantener la coherencia de su discurso. El *Deus ex machina* de la cultura viene casi siempre en auxilio del darwinista en apuros que no quiere dejarse caer por la pendiente que a continuación describiremos (léase por ejemplo Richard Dawkins, pero también Francisco J. Ayala, Michael Ruse, Daniel Dennett y tantos otros). Pero la cultura, insiste Castrodeza en este libro como en los anteriores, no puede ayudar en esto porque ella misma es producto de nuestra biología. El título de uno de los parágrafos lo deja ver sin ambages: "La cultura como expresión del estado hormonal subyacente". Y en otro lugar añade: "Desde el naturalismo, lo cultural es parte de lo natural, no su alternativa, caiga el socioantropólogo que caiga" [pp. 191 y 392].

Si aceptamos que el darwinismo es una explicación relevante no sólo acerca del origen del ser humano, sino también acerca de sus características fenotípicas, incluida la conducta, hay una conclusión que parece inevitable, y que debe serlo cuando la asumen también los enemigos actuales del darwinismo desde posiciones religiosas, dado que es una de las razones principales, si no la principal, que les llevan a rechazar precisamente la relevancia de la teoría de Darwin en este y en otros aspectos. La conclusión, tomando las palabras de Castrodeza, es la siguiente:

> [B]iologizar al hombre hasta en sus resquicios más recónditos es el penosísimo proceso de mostrar nuestra vulnerabilidad total ante lo que se nos antoja un cosmos completamente ajeno a lo que se puede denominar nuestra problemática existencial, por mucho que se intente promocionar un 'principio antrópico, o similares que nos siguen dejando donde estamos, ilusiones aparte [p. 360].

Biologizar al hombre, asumir la explicación darwinista de su origen y existencia, es, pues, renunciar a todo antropocentrismo y reconocer finalmente que somos una manifestación más de la vida situada en un rincón apartado del universo. Sin privilegios ontológicos ni morales (más que los que interesadamente hemos querido darnos), y sin *telos* que justifique los zigzagueos crueles de nuestra historia.

Habría una manera fácil de escapar a esta desoladora idea, y es intentando armonizar el origen evolutivo del ser humano con la creencia en una intervención divina que infundiría de algún modo alma y, por tanto, sentido, en la materia prima simiesca proporcionada por nuestra historia filogenética.

Ésta es, por cierto, la posición de muchos creyentes ilustrados. Juan Pablo II proclamaba en 1996 ante la Academia Pontificia de las Ciencias:

> Tomando en consideración el estado de la investigación científica de la época, así como las exigencias de la teología, la encíclica *Humani generis* [de Pio XII] consideraba la doctrina del 'evolucionismo' como una hipótesis seria digna de investigación y estudio profundo de forma similar a la hipótesis opuesta. […] Hoy, casi medio siglo después de la encíclica, nuevos conocimientos nos han conducido a reconocer que la teoría de la evolución no es ya una mera hipótesis. […] [Pero] Pío XII subrayó este punto esencial: si el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva ya existente, el alma espiritual es creada por Dios de forma inmediata. […] Con el hombre estamos, pues, en presencia de una diferencia ontológica, de un salto ontológico, podríamos decir [Juan Pablo II (1998), pp. 4 y 6].

Más sofisticada aún es la propuesta de un Dios que crea de forma continua a través del proceso evolutivo. No habría un momento específico de su intervención en la aparición del hombre, sino que la semilla estuvo sembrada desde el principio, en un proceso creativo diseñado y constantemente supervisado por Dios, aunque hubiera en él un papel para el azar (cf. Coyne 1998). De este modo, como pensaba Asa Gray, el botánico norteamericano amigo de Darwin y presbiteriano fervoroso, el darwinismo, lejos de haber dejado a Dios fuera del proceso, habría descubierto el modo en que realmente procedió Dios para crear al hombre. La teología, dice un partidario actual de estas tesis, debe, por tanto, "intentar desarrollar una noción de Dios tal que la ciencia evolucionista no sólo no plantee ningún obstáculo para la fe, sino que más bien contribuya al fructífero despliegue conceptual del carácter mismo de dicha fe. […] El desafío de Darwin a la teología […] se mostrará en última instancia no como un peligro, sino como un regalo" [Haught (1998), p. 395].

Hay, sin embargo, algunos problemas en esta salida. Por una parte, es justamente el camino inverso del tomado por Darwin, quien tras su lectura de los teólogos naturales, especialmente William Paley, escribía en sus notas "donde dicen alma poner simios". Pero además, podría decirse, y así lo hace Castrodeza, que esto no es más que mero pensamiento desiderativo; un autoengaño para aguantar mejor los rigores de este valle de lágrimas. Se mete a Dios con calzador para evitar enfrentarse con la dura realidad de que no somos más que un tipo peculiar de primates, descendiente de otros primates, que, al decir de Nietzsche, tuvo en la historia del Universo un minuto altanero y falaz creyéndose otra cosa. Aquí ya algunos seguramente se bajarán del tren. Están en su derecho y quedan en buena compañía.

Cabe también rechazar el naturalismo como una explicación adecuada del ser humano sin comprometerse por ello abiertamente con algún tipo de supernaturalismo. El naturalismo ofrecería, según esta posición, una visión sumamente parcial del ser humano, siendo incapaz de integrar de hecho aque-

llos aspectos de su existencia que le son más propios. De modo que, en última instancia, el naturalismo se revela como una forma de reduccionismo positivista. El darwinismo puede darnos una visión determinada del origen del ser humano y de su historia filogenética, pero eso nos dice bien poco de quiénes somos realmente. La ciencia y su aliada, la filosofía naturalista, dejan de lado lo realmente esencial, los datos últimos —pero no por ello menos mundanos— acerca de lo que nos constituye como humanos. El ser humano no pertenece al mundo natural, o al menos no pertenece completamente a él. El mundo de la vida en el que se encuentra inexcusablemente, ya que constituye su verdadero entorno, no es el mundo natural ni puede reducirse a él. Es un mundo constituido por los propios seres humanos y está plagado de "hechos" sociales, históricos y morales [cf. Olafson (2001)] que escapan al análisis naturalista. Es en ellos donde el ser humano puede encontrar un sentido a su existencia. Ésta es la posición que toman, por ejemplo, muchos de los seguidores actuales de Heidegger. Y es también la posición que cabría atribuir a nuestro Ortega y Gasset.

Castrodeza recoge también esta posibilidad, pero igualmente para rechazarla; esta vez por sus consecuencias. Darle la espalda al naturalismo, además de ser una actitud poco fundamentada, es encerrarse en distinciones que nos han llevado una y otra vez al desastre. Aunque no es muy explícito en las razones de esto, la idea está clara:

> Heidegger rechaza todo naturalismo (como hiciera, aunque no en un principio, su maestro y mentor Husserl), porque el naturalismo limita, es tecnológico y nos cosifica. Pero ahí precisamente puede estar nuestra liberación de la servidumbre de tiempos pasados. A Heidegger le atrae el abismo, la falta de fundamento de toda ontología, porque el ser no tiene base (¿pues qué sustentaría entonces esa base?). Pero esa manera de pensar no nos salva ético-epistémicamente, sino que nos esclaviza [p. 108].

El naturalismo, precisamente por igualar, por no establecer jerarquías entre los seres, por no encontrar diferencias esenciales entre piedras, animales y hombres, resulta a la postre liberador.

Para los que no acepten ninguna de estas dos posibles salidas y crean, por tanto, con Castrodeza, que el naturalismo debe ser asumido con todas sus consecuencias, las alternativas se reducen ahora a dos: o se acepta la carencia de sentido de nuestra existencia y nuestra "vulnerabilidad total" ante un cosmos ajeno; o se busca algún resorte que saque al hombre del cenagal biológico y lo eleve a una dimensión superior capaz de dotar de sentido a su peripecia vital. En otras palabras, se busca lo que Daniel Dennett [Dennett (1995), pp. 461-467] llama un "gancho celestial" (*skyhooks*) (no porque haya de apelarse necesariamente a una divinidad creadora, ya que esto sería tanto como tomar la primera vía de escape, sino porque se asume un recurso expli-

cativo "colgado del cielo", a diferencia de las "grúas" (*cranes*), como la propia teoría darwinista, que serían resortes explicativos con los pies en la tierra). Los ganchos celestiales, en efecto, no tienen por qué provenir sólo de posiciones trascendentalistas o sobrenaturalistas; la tesis nietzscheana de la voluntad de poder como una fuerza interna conductora de los cambios en los organismos es también un ejemplo de gancho celestial, en la medida en que es una hipótesis sin fundamento empírico que intenta dar una explicación de la evolución a modo de ascensor teórico, apelando a procesos complejos capaces de dirigirla eficazmente. Todo aquél que quiera introducir algún tipo de ortogénesis en el proceso evolutivo o que considere que hemos alcanzado un estadio en el que somos los dueños de nuestro destino y todo podemos explicarlo y dirigirlo ahora con completa independencia de nuestra base biológica, estaría asumiendo de un modo u otro algún gancho celestial.

Carlos Castrodeza opta por la primera de estas alternativas, la de aceptar con completa coherencia la precaria condición biológica del ser humano, y el libro está plagado de razones que justifican esta elección, ayudándose para ello del diestro y original manejo de diversos autores de la tradición filosófica, incluso los de la filosofía continental, lo cual no suele ser habitual en un filósofo de la ciencia (si algo caracteriza a Castrodeza dentro del gremio es el atreverse a pensar con originalidad, asumiendo riesgos y dejándose conducir por las ideas que le interesan, provengan de donde provengan). Así, en las páginas del libro vemos citados los nombres y las reflexiones de Wittgenstein, Heidegger, Schopenhauer, Lacan, Rorty, Sloterdijk, y otros más.

El proceso de darwinización del mundo, tal como lo presenta Castrodeza, sería el paso más reciente de un proceso de naturalización cuyo primer movimiento habría sido la mecanización del mundo iniciada por la ciencia moderna en el Renacimiento y llevada a su extremo final por el Positivismo Lógico en la primera mitad del siglo XX. Ahora bien, lo que no supieron ver los positivistas lógicos es que este proceso de naturalización, una vez que incorporaba la teoría de Darwin, conducía a la situación descrita por uno de los filósofos más denostados por esa escuela de pensamiento: Martin Heidegger. Heidegger supo ver como nadie cuál fue el punto de partida del naturalismo y cuál ha sido su desenlace final en nuestro tiempo, el tiempo de la ciencia y de la técnica, el tiempo que él llamaba "de la imagen del mundo". De ahí que pueda decirse que "Heidegger, a pesar de él mismo, y de sus intérpretes, refleja en su obra una sensibilidad "biologicista" enormemente iluminadora a la hora de entender la tesitura humana. Eso ocurre, en efecto, cuando el pensador alemán elimina cualquier tipo de trascendencia en el entendimiento de lo que es el hombre, lo que se refleja en una autopercepción de una temporalidad carente de toda traza de eternidad" [p. 365].

La darwinización del mundo es "la naturalización total y absoluta de la realidad, tanto ontoepistémica como ético-política" [p. 27], pero es también, y por ello mismo, la "banalización del mundo" [p. 187]. El mundo darwini-

zado es un mundo "desencantado" en el sentido weberiano, y el hombre darwinizado es el hombre sin atributos en el sentido musiliano. La darwinización del mundo es, digámoslo sin rodeos, el empujón final y definitivo en el advenimiento del nihilismo contemporáneo. El nihilismo consiste en la ausencia de sentido de la vida humana, la carencia de toda trascendencia, la relativización de todo valor. Vista desde ahí, nuestra vida cobra su aspecto real: esa continua oscilación que de forma tan impresionante diseccionara Schopenhauer entre el sufrimiento del deseo insatisfecho y el hastío una vez satisfecho el deseo.

Alguien podría preguntarse qué hay aquí de nuevo que no fuera ya algo con lo tuviera que vérselas el viejo ateísmo. Y si los ateos han tenido cuando han querido sus vías de escape del nihilismo, ¿por qué no iba a tenerla también el darwinista? La respuesta a esta pregunta, por lo que yo veo, sería más o menos la siguiente. El ateo tradicional podía escapar del nihilismo dejándose seducir por ideales de muy diverso tipo sustitutivos de la escatología a la que renunciaba [cf. Gray (2008)]; ideales al modo de los grandes metarrelatos legitimatorios que Jean-François Lyotard (1984) consideraba característicos de la Modernidad: la liberación de la Humanidad, el logro de la sociedad justa y sin clases, el despliegue de la Idea, la universalización de la Razón, el advenimiento del estadio científico o positivo, y, apurando, hasta la transvaloración de todos los valores (el nihilismo "bueno" de Nietzsche, como lo llama Ferrater Mora). Pero esos ideales no pueden cumplir la función de proporcionar un sentido a la vida de aquél que no puede o no quiere encontrarlo en nada trascendente. No porque hayan perdido toda su credibilidad debido, según señalaba Lyotard, a que la propia ciencia minó su autoridad. Tampoco porque sigan siendo una forma más de "olvido del Ser", como podría argüir Heidegger. Es que sencillamente, desde una perspectiva darwinista, esos relatos, esos ideales, esos últimos "ganchos celestiales" a los que aún nos agarrábamos, no son al fin y al cabo más que un cierto tipo de estrategia en la lucha por la supervivencia. Son un modo, entre otros posibles, de encontrar alguna adaptación al entorno —en este caso a un entorno configurado culturalmente—, y de obtener unos recursos siempre escasos por los cuales se está en constante competencia con los otros. En pocas palabras, los viejos ideales que han permitido en el pasado a los ateos del lugar dotar de un sentido a todo este despliegue de ruido y de furia que nos ha rodeado a lo largo de siglos no son más que estrategias adaptativas, como lo son igualmente las otras dos salidas mencionadas opuestas al naturalismo: la supernaturalista y la "humanista", y el mismo naturalismo darwinista (otra cosa habría sido inconsistente). Siendo así, al darwinista consecuente no le queda entre las manos más que el puro nihilismo. Ésta, nada más y nada menos, es la tesis central de este libro cuya lectura a nadie podrá dejar indiferente.

¿Alguien tiene alguna otra salida honrosa para un naturalista darwiniano que no quiere ser nihilista? Que me escriba, por favor. Pero antes debe

leer el libro, no vaya a ser que venga con recetas que no funcionan. Yo, mientras espero, me releo a Epicuro.

Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos, 29071 Málaga
E-mail: dieguez@uma.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRODEZA, C. (1999), *Razón biológica*, Madrid, Minerva.
— (2007), *Nihilismo y supervivencia*, Madrid, Trotta.
— (2009), *La darwinización del mundo*, Barcelona, Herder.
COYNE, G. V., S. J. 1998: "Evolution and the Human Person: The Pope in Dialogue", en Russell, Stoeger y Ayala (1998), pp. 11-17.
DENNETT, D. (1995), *Darwin's Dangerous Idea*, Londres, Penguin Books.
GRAY, J. (2008), *Misa negra*, Barcelona, Paidós.
HAUGHT, J. F. (1998), "Darwin's Gift to Theology", en Russell, Stoeger y Ayala (1998), pp. 393-418.
JUAN PABLO II (1998), "Message to the Pontifical Academy of Sciences. 22th. October, 1996", en Russell, Stoeger y Ayala (1998), pp. 2-8.
LYOTARD, J.-F. (1984) *La condición postmoderna*, trad. M. Antolín, Madrid, Cátedra.
MUGUERZA, J. (1990), *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
OLAFSON, F. (2001), "Philosophy Between Naturalism and Humanism", *The Harvard Review of Philosophy*, 9, pp. 57-66.
RUSSELL, R. J., W. R. STOEGER y F. J. AYALA (eds.) (1998), *Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State: Vatican Observatory Publications.

ABSTRACT

For quite a time, Philosophy of Biology has been drawing some anthropological, epistemological, ethical, and social consequences of Darwinism. Nevertheless, some metaphysical consequences remain to be clarified; among them, if Darwinism leads or not necessarily to nihilism.

KEYWORDS: *Darwinism, nihilism, naturalism, Heidegger*.

RESUMEN

Si bien la filosofía de la biología lleva tiempo extrayendo consecuencias antropológicas, epistemológicas y ético-sociales del darwinismo, quedan aún por clarificar, al menos en toda su profundidad, algunas cuestiones metafísicas, entre ellas, si el darwinismo conduce o no al nihilismo.

Palabras clave: *Darwinismo, nihilismo, naturalismo, Heidegger*.