

Darwin y Spinoza sobre la Naturaleza: Apuntes para pensar una posible relación entre la filosofía de Spinoza y la teoría de la evolución de Darwin

Mario Andrés Narváez y José Edgardo Dipierri***

Resumen

Aunque la relación entre Darwin y la filosofía ha sido meditada anteriormente y es rica en consecuencias, al parecer, siempre ha sido planteada desde Darwin hacia la filosofía y no al revés (Mate 2008; Ruse 2009). Es por ello que el presente trabajo tiene como objetivo señalar algunos posibles vínculos entre la teoría biológica darwiniana y la teoría metafísica de Spinoza –quien produjo sus escritos apenas dos siglos antes- en cierto modo, en un sentido contrario al mencionado. Esta propuesta tal vez parezca un tanto forzada, en virtud de las diferencias que existen entre las inquietudes o las perspectivas teóricas de Darwin y Spinoza. Por cierto, ni Spinoza trato en sus obras temas de biología –salvo tangencialmente-, ni Darwin temas de metafísica. A pesar de todo, la comparación aún puede resultar válida, ya que, como se mostrará a lo largo del trabajo, desde sus diferentes temas y perspectivas, las ideas de ambos derivan en ciertas tesis afines. ¿Cuáles son estas tesis o ideas afines? A nuestro entender hay tres puntos principales en los que la concepción metafísica de Spinoza converge con la teoría biológica de Darwin. En primer lugar, la idea de que la naturaleza es una potencia que se manifiesta o desenvuelve de infinitas maneras, manteniendo una cierta unidad en la diversidad. En segundo lugar, la negación de una teleología en la naturaleza, es decir, la ausencia de un plan prefijado hacia el cual tendería el devenir de la vida, en función del cual pudiese pensarse un progreso en los cambios del mundo natural. En tercer lugar, como resultado de que, tanto en la metafísica de Spinoza como en la biología de Darwin el hombre carece de cualquier privilegio, ya que es producto de los mismos procesos y de las mismas leyes que gobiernan a todos los seres que pueblan el mundo, la desacralización del lugar del hombre en el cosmos.

Palabras clave: filosofía – teoría de la evolución – Spinoza - Darwin

Introducción

Aunque la relación entre Darwin y la filosofía ha sido meditada anteriormente y es rica en consecuencias al parecer siempre ha sido planteada desde Darwin hacia la filosofía y no al revés (Mate 2008; Ruse 2009). Esto es, suelen considerarse las consecuencias que tuvo, tiene o puede tener la teoría de la evolución ejercida en los distintos terrenos de la filosofía pero no las posibles influencias que la filosofía pudo ejercer –tal vez podríamos tener en mente aquí lo que ciertos epistemólogos llaman “contexto de descubrimiento”– en la mente de Darwin, ni tampoco cualquier otro tipo de relación posible entre la teoría de la evolución y las concepciones filosóficas del pasado.

Sin pretender ver la teoría de la evolución como una consecuencia de ciertas ideas filosóficas, la presente indagación va en una dirección diferente a las que comúnmente abordan la relación entre el naturalista inglés y la filosofía. El presente trabajo tiene como objetivo señalar un posible vínculo entre la teoría biológica y la teoría metafísica de Spinoza, quien produjo sus escritos apenas dos siglos antes. Esta propuesta tal vez parezca un tanto forzada, en virtud de las diferencias que existen entre las inquietudes o las perspectivas teóricas de Darwin y Spinoza. Por cierto, ni Spinoza trato en sus obras temas de biología –salvo tangencialmente–, ni Darwin temas de metafísica. A pesar de todo, la comparación aún puede resultar válida, ya que, como se mostrará a lo largo del trabajo, desde sus diferentes temas y perspectivas, las ideas de ambos derivan en ciertas tesis afines.

En este sentido, es oportuno aclarar que si bien se trata de ámbitos del conocimiento diferentes, no hay nada que impida una convergencia hacia puntos de vista comunes. En efecto, en la medida en que la metafísica es más general que la biología, no interfiere en su ámbito. Al contrario, está en la naturaleza de una teoría metafísica, poder incluir en su seno una biología, una física, etc.¹ Por ello, si estamos en el camino correcto, podemos afirmar que algunos aspectos de la biología evolutiva de Darwin encastran de modo bastante preciso en la metafísica de Spinoza. Si esto es verdad, deberíamos poder afirmar, además, que el monismo de la *Ética* –publicada póstumamente en 1677– prefigura ciertos rasgos generales de la teoría de la evolución de *El origen de las especies*. Quizás esto explique, en parte, el hecho anecdótico que ambas obras causaron grandes escándalos luego de su publicación y fueron apasionadamente criticadas, e incluso prohibidas.

Pues bien, ¿cuáles son estas tesis o ideas afines? A nuestro entender hay tres puntos principales en los que la concepción metafísica de Spinoza converge con la teoría biológica de Darwin. En primer lugar, la idea de que la naturaleza es una potencia que se manifiesta o desenvuelve de infinitas maneras, manteniendo una cierta unidad en la diversidad. En segundo lugar, la negación de una teleología en la naturaleza, es decir, la ausencia de un plan prefijado hacia el cual tendería el devenir de la vida, en función del cual pudiese pensarse un progreso en los cambios del mundo natural. En tercer lugar,

¹ Sobre la relación entre el monismo de Spinoza y las ciencias actuales puede verse Brenner-Golomb, 2010.

como resultado de que, tanto en la metafísica de Spinoza como en la biología de Darwin el hombre carece de cualquier privilegio, ya que es producto de los mismos procesos y de las mismas leyes que gobiernan a todos los seres que pueblan el mundo, la desacralización del lugar del hombre en el cosmos.

1. Spinoza

1.1. La naturaleza: unidad, diversidad, infinitud

Por Dios o Naturaleza Spinoza entiende “un ser absolutamente infinito, esto es una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Et. I, def. 6)². Además de infinito, Dios (la Naturaleza³) es un ser eterno, es decir, un ser que siempre ha sido lo que es, que no ha comenzado a ser y que, por lo tanto, tampoco dejará de ser. A la sustancia le “pertenece el existir” (Et. I prop. 7), pues, su existencia resulta de una necesidad interior a sí misma (Et. I prop. 26) y la producción de los seres que la constituyen está regida por leyes propias (Et. I prop. 27).

Por otra parte, la Naturaleza no sólo es causa de sí misma (*causa sui*) (Et. I def. 1) sino que también “es la causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Et. I prop. 27). Para comprender el concepto de *causa sui* se debe dejar el tiempo cronológico y la imaginación de lado para pensarlo ontológicamente. Desde esta perspectiva *causa sui* significa la existencia de una capacidad ontológica infinita, esto es, una potencia infinita, que puede producir infinitas cosas de infinitos modos, pero que en sí misma está fuera del tiempo (Nadler 2006). En definitiva, se trata de la potencia, el poder o, si se quiere, la fuerza que subyace a todos los fenómenos que ocurren en la naturaleza, desde los microscópicos hasta el universo entero (Joachim, 1901).

Como se ha dicho, la sustancia consta de infinitos atributos. Spinoza define al atributo como “lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia” (Et. I prop. 10). El atributo es la manera en que la sustancia se muestra, y en este sentido, una extensión, despliegue o expresión de la misma (Chauï, 2000). Nosotros, como seres humanos, sólo percibimos dos de las infinitas formas en que se manifiesta la sustancia, una es el pensamiento y otra es la extensión, dicho en términos actuales, la conciencia y la materia. La relación de los atributos con la sustancia ha dado lugar a diferentes interpretaciones entre los comentaristas de Spinoza. Los realistas han defendido que los atributos existen en la sustancia y son, por así decir, constitutivos de la

² Para delinear la concepción de la naturaleza de Spinoza nos hemos centrado en la *Ética*, ya que es la obra en la que sus ideas alcanzaron su desarrollo definitivo. En las referencias dicha obra aparece abreviada con la sigla Et. seguida del número de libro en números romanos y luego las siguientes abreviaciones prop. = proposición, dem. = demostración, esc. = escolio, cor. = corolario, def. = definición, ax. = axioma, post. = postulado y en cada caso el número correspondiente. Téngase en cuenta que es una obra demostrada según el modo geométrico euclidiano.

³ Utilizamos la palabra “Naturaleza” con *N* mayúscula para referirnos a la totalidad del universo, su potencia y sus leyes. En cambio, la palabra “naturaleza” con *n* minúscula la utilizamos para referirnos a la esencia de alguna cosa.

misma. Los idealistas, en cambio, afirman que los atributos sólo existen en el entendimiento que percibe la sustancia, pero no son nada fuera de él. La sustancia en sí misma no poseería cualificaciones de ningún tipo⁴.

Es claro, por lo expuesto hasta aquí, que la unidad de la Naturaleza no excluye, en el sistema filosófico de Spinoza, a la diversidad. Esta diversidad se manifiesta no sólo en los atributos sino también en los modos, que Spinoza define como “las afecciones de una sustancia, o sea aquello que es en otra cosa” (Et. I def. 5). Dicho de manera prosaica, los modos son los seres finitos y particulares que existen en el universo; seres que, como tales, tienen un comienzo y un fin y cuya existencia depende de otra cosa. Es cierto que, cada ser se esfuerza por conservar su propia existencia y, por ello, es evidente que tiene en sí una potencia de existir -en término de Spinoza, un *conatus*. Sin embargo, esta potencia no es propia sino que es una manifestación de la potencia infinita de la sustancia (Et. III prop. 6 y dem.). Esta es la razón por la cual la filosofía de Spinoza es una filosofía “panteísta”. Cuya idea básica ha sido expresada de manera ejemplar en la siguiente proposición: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser, ni ser concebido” (Et. I prop. 15)⁵. Los modos, al igual que los atributos, son también infinitos. En efecto, “como la naturaleza divina consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse necesariamente infinitas cosas de infinitos modos” (Et. I prop. 16, dem.). En resumidas cuentas, siendo la Naturaleza una potencia sin límites, infinita, la diversidad de seres (modos) que ella produce, de infinitos maneras (atributos), es necesariamente ilimitada.

1.2 Antifinalismo

Dado que, para Spinoza, Dios y la Naturaleza son una y la misma cosa –concepción que se hizo famosa a través de la expresión *Deus sive Natura*-, las diferentes concepciones finalistas o teleológicas que dominaron el pensamiento filosófico desde los griegos hasta la Edad Moderna, debían de resultar contrarias a su pensamiento. En efecto, Spinoza se esfuerza por desterrar la concepción imaginativa del mundo del ámbito de la filosofía, y para lograrlo plenamente debe detectar y destruir todo indicio de antropomorfismo. Así, junto con este quedan en el camino no sólo las causas finales sino todos los conceptos valorativos inventados por el hombre (belleza, bondad, perfección, etc.). De acuerdo a Rodríguez Camarero (1981) esto significaría que no cabe en esta concepción la utilización de un lenguaje adjetivado y polarizado propio de la imaginación, sino por el contrario de un lenguaje sustantivo.

Dichos conceptos no son más que prejuicios que, en última instancia:

⁴ Para una exposición más amplia de estas y otras interpretaciones, como así también para una valoración crítica de las mismas, véase Gueroult, 1968, apéndice VI.

⁵ La relación entre Dios y sus modos no es del todo fácil de explicar. En efecto, ¿qué quiere decir que “las cosas están en Dios”? Hay varias interpretaciones. De todos modos, es claro el hecho básico de que se trata de una relación causal. Esto es, Dios produce desde dentro, de modo inmanente, sus propias modificaciones (Para una discusión muy clara y completa del asunto véase Nadler, 2006).

...dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vista al hombre y creado al hombre para que le rinda culto (Et. I Ap.).

Es por ello, que las causas finales que los hombres creen encontrar al analizar el accionar de la naturaleza no son otra cosa que proyecciones o ficciones humanas. Los hombres tienden a formarse “ideas universales tanto de las cosas naturales como artificiales” y luego suponen, proyectivamente, que estas ideas son reproducidas por y en la Naturaleza como modelos ideales. “Así pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas... creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa y que ha dejado imperfecta su obra”. Como consecuencia de tales errores, “se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio que por verdadero conocimiento de ella” (Et., IV, Pref.). De este modo, “cuando [los hombres] ven –por ejemplo- la fabrica del cuerpo humano quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural...”, es decir, siguiendo un plan (Et. I, Ap.).

Este rechazo de la visión teleológica y valorativa de la naturaleza se asienta en la concepción de la Naturaleza de la que hemos hablado en el apartado anterior. Para Spinoza, Dios (o la Naturaleza), “es la única causa libre”, porque en su accionar, contrariamente al accionar creador del Dios cristiano, no actúa coaccionado por nada exterior. Pues si Dios actuará en vistas a un fin, ese fin sería algo exterior al Él e implicaría un cierto tipo de coacción. Por el contrario, actuar libremente, para Spinoza, significa poder actuar sin coacción y, por ello, de acuerdo con la propia esencia o naturaleza. En este sentido, Dios es el único ser libre, pues, es el único que actúa “en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no forzado por nadie” (Et. I, prop. 27).

Queda claro, entonces, que la filosofía de Spinoza no admite ningún plan, ni ningún diseño preestablecido elaborado por una inteligencia supranatural, que fuera a ser ejecutado por dicha inteligencia en el momento de la creación. Los seres naturales tienen la constitución y la forma que les es propia, no por ser parte de un esquema preconcebido que mira hacia lo mejor, como sostenían tanto Platón como Aristóteles, sino en virtud de las leyes que rigen el devenir de las causas y efectos. Leyes que, por lo demás, tampoco han sido planificadas sino que son parte de la esencia de la naturaleza. Esta consideración se vincula a otro aspecto clave de la metafísica spinociana. El hecho de que cada fenómeno y cada cosa existente en la Naturaleza sean regidos por una ley, implica que nada ocurre porque sí, sino que todo tiene una causa, esto es, una explicación posible en términos legaliformes. Este es un principio que a partir de Leibniz ha sido conocido como “principio de razón suficiente” (DellaRocca, 2008). En consecuencia, la contingencia no es más que falta de conocimiento. Un fenómeno sólo puede decirse contingente en la

medida en que se desconocen las causas que lo han producido, pero no porque haya espacio para el azar en la naturaleza (Et. I prop. 33).

1.3 El estatus del hombre

Para Spinoza, el hombre no es un dominio particular dentro de otro dominio (la Naturaleza), “un imperio dentro de otro imperio” (Et. III, Prefacio). En efecto, al igual que todos los demás seres, forma parte de la Naturaleza y está sometido a las mismas leyes (DellaRocca, 2008). Esto se debe a que el hombre es un modo de la sustancia y, como tal, una expresión de su potencia infinita (Et. II prop. 10 cor.).

Veamos un poco más en detalle qué implica que el hombre sea un modo de la sustancia. Nos ubicaremos para ello en el libro II de la *Ética*, donde se ocupa de la Naturaleza y de la relación que existe entre los dos aspectos, conocidos por nosotros, que constituyen al ser humano –al menos, bajo los dos atributos que no son conocidos, es decir, pensamiento y extensión- el alma y el cuerpo⁶.

El cuerpo humano, al igual que el resto de los seres del universo, es un cuerpo compuesto de otros cuerpos (un individuo “compuesto de muchísimos individuos”), y éstos a su vez compuestos de otros, y así sucesivamente (Et. II post 1). La explicación de Spinoza de cómo funciona el cuerpo humano sigue la de otros mecanicistas de la época – Descartes principalmente- y sus principios fueron expuestos en lo que se denomina su “pequeña física” (Et. II prop. 13, cor.). Aquí puede verse claramente, que para el autor de la *Ética*, no hay diferencias entre el cuerpo humano y los demás cuerpos de la Naturaleza. Todo lo que ocurre en el cuerpo humano obedece a las mismas leyes que rigen la actividad de los demás cuerpos.

En cuanto al alma, se sigue de la tesis del paralelismo, según la cual, el pensamiento y la extensión son dos atributos cuyos órdenes causales son idénticos (Et. II prop. 7), que es una especie de reflejo de lo que sucede en el cuerpo. En consecuencia, para Spinoza, el alma es la idea del cuerpo (Et. II prop. 13). Dicho en otros términos, el alma y el cuerpo serían algo así como dos caras de la misma moneda, dos maneras diferentes de expresar la misma potencia sustancial (Nadler 2006). De aquí se sigue, además, que siempre que algo actúa sobre el cuerpo, esto se verifica de alguna manera en el alma o viceversa, si algo ocurre en el alma, también sucede en el cuerpo (Et. II prop. 14, 15 y 16). Ahora bien, esto no significa que los fenómenos de los dos ámbitos se expliquen en los mismos términos. Por el contrario, Spinoza mantiene por así decir, una barrera conceptual que lo diferencia del materialismo. De este modo, lo que ocurre en el cuerpo se explica por leyes de la física y lo que ocurre en el alma a través de leyes que explican la interacción entre ideas, ya sea que se trate de una interacción lógica o imaginativa (DellaRocca, 2008; Nadler, 2006).

⁶ Si la sustancia posee infinitos atributos, ¿por qué solo conocemos dos de ellos? Este es un tema que complica a Spinoza. Para una exposición más detallada del problema véase Nadler, 2006.

Claramente podemos ver a partir de lo expuesto hasta aquí que el alma pierde el status que tenía en la tradición filosófica para quedar lisa y llanamente al nivel del cuerpo. De todos modos su pérdida de status no se debe sólo a este motivo. En efecto, de la tesis del paralelismo se sigue además que todos los seres son en alguna medida seres animados y que, como tales, poseen algún grado de conciencia o al menos de sensación (Et. II prop. 13 esc.). Lo cual, claro está, no significa que todos los seres sean seres pensantes como lo es el ser humano. Pues a diferencia de los demás seres, el ser humano es auto-consciente y puede pensar racionalmente. Para Spinoza, esta diferencia se debe a una mayor complejidad de su objeto, esto es, del cuerpo. De allí que, en definitiva, entre el ser humano y los demás seres no existan más que diferencias de grado pero no de naturaleza⁷.

En este sentido, siguiendo a Le Buffe (2010), Spinoza es doblemente naturalista, es una naturalista metafísico en el sentido de que para él todas las cosas pertenecen a la Naturaleza y son similares en ciertos aspectos básicos, pero también es una naturalista metodológico porque considera que todas las cosas, incluidos los seres humanos, pueden ser comprendidos por el mismo tipo de explicaciones.

Spinoza aniquila así la visión antropocéntrica sobre la naturaleza humana según la cual el hombre constituye, de acuerdo a lo que Schaeffer (2009) denomina la tesis de la excepción humana, precisamente una excepción, biológica y ontológica, entre todos los seres. El hombre ya no posee una dimensión ontológica y biológica trascendente, por voluntad divina, sobre la realidad de las otras formas de vida. A partir de estas afirmaciones de Spinoza el punto de vista teológico no puede seguir sosteniendo que Dios, los seres humanos y las cosas (entre otras cosas físicas, el resto de los seres vivos), son todas cosas separadas, sobre todo que Dios y el hombre son significativamente diferentes de las otros seres vivos (Le Buffe, 2010).

2. Darwin y la teoría de la evolución

2. 1 La teoría de la evolución

La teoría de la evolución de Darwin con sus conceptos nucleares de variación genética y selección natural representa el modelo más adecuado y aceptado científicamente para explicar la historia de la vida planetaria. El mecanismo mediante el cual la evolución opera por selección natural fue descrito originalmente por Darwin cuando este publicó *El origen de las especies* en 1859.

La selección natural depende de un conjunto de sucesos independientes y aleatorios en la naturaleza y la esencia del darwinismo radica en la aserción de que la selección natural es un fuerza creadora natural no divina que actúa favoreciendo o

⁷ Para una exposición más detallada de estas tesis y los complejos problemas que suscitan véase Nadler, 2006

dirigiendo el cambio evolutivo a distintos niveles jerárquicos desde los individuos, pasando por las poblaciones y especies (Gould, 1982).

Desde la publicación de *El origen de las especies*, en 1859, se han sucedido diversas fases y controversias en la evolución de las ideas evolutivas. Desde 1940 estas ideas alcanzan cierto consenso con la formulación de la Teoría Sintética de la Evolución. Estas ideas se basan en: el libro de Huxley *Evolution: The Modern Sintesis* (1942); en un simposio que tuvo lugar en Princeton en 1947 que reunió a evolucionistas procedentes de diversos campos de la biología, especialmente genetistas, sistemáticos o taxonomista y paleontólogos; y en la publicación de tres libros procedentes precisamente de estas disciplinas: *Genetics and the Origin of Species* (Dobzhansky, 1937), *Systematics and the Origin of Species* (Mayr, 1942), *Tempo and Modo in Evolution* (Simpson, 1944). El planteo básico de la Teoría Sintética de la Evolución, que reúne y reconcilia campos muy diferentes de la Biología, es que la evolución opera por la acumulación, lenta y gradual de pequeñas mutaciones sobre las que actúa la acción modeladora de la selección natural.

La unidad y diversidad de todos los seres vivos, animales y plantas, desde un virus hasta un mamífero, desde un alga hasta un árbol, está regulada por la estructura y funcionamiento de una única molécula, el ADN. Desde el ancestro común de los seres vivos se viene transmitiendo a todos sus descendientes esta molécula que los une filogenéticamente y que a la vez fundamenta su diversidad biológica.

La unidad se evidencia en el código genético que tiene el carácter de universal. En todos los seres vivos opera el mismo código ancestral conformado por un lenguaje de 4 letras contenido en las bases del ADN que se relaciona con un lenguaje de 20 letras correspondientes a los aminoácidos. La diversidad producida por esta molécula se manifiesta en las múltiples formas de vida relacionadas filogenéticamente entre sí en el árbol de la vida en el curso de la evolución de la vida en el planeta, a tal punto que Jacquard (1988) para referirse a esta relación biológica entre los seres vivos, fundada en la unidad estructural y funcional del ADN, recurre a la expresión "los seres vivos todos primos míos".

2. 2 El sentido de la evolución: oportunismo y ausencia de un plan

A la enunciación de la Teoría Sintética, le siguen una serie de críticas sobre el modo y el tempo de la evolución con el desarrollo de teorías alternativas para superar estas críticas. Pero ninguna de ellas cuestiona el sentido de la evolución y su esencia que son el objeto de análisis en este trabajo.

En 1949, Simpson publica el libro *The meaning of evolution*, editado luego por la Editorial Eudeba (Simpson, 1961). En este libro, Simpson (1961) plantea nociones básicas de cómo opera la evolución. En primer lugar Simpson (1961) afirma que la evolución no responde ni básicamente ni totalmente a un proceso ortogenético. La evolución no sigue líneas rectas ni una orientación rígida para producir el cambio evolutivo. "Hay algo que obra en la evolución manteniendo cambios progresivos por rumbos definidos, a lo largo de

períodos más o menos pringados, pero estos rumbos pueden no ser rectos y conducir a desenlaces inesperados". De acuerdo a Simpson (1961) una característica notable de la evolución es su oportunismo, pero este oportunismo de ningún modo incluye una acción consciente o el aprovechamiento de las "potencialidades de una situación". Es decir que este oportunismo no obedece a una intencionalidad, ni sigue un plan preestablecido, excepto el plan de que la "expansión de la vida aprovecha las oportunidades que se le presentan". El empleo del concepto de oportunismo para explicar el sentido de la evolución no incluye implícitamente "ningún significado personal, ni referencia antropomórfica alguna". Los cambios evolutivos ocurren por las posibilidades que se presentan para que ocurran y no de acuerdo a una forma teórica más adecuada o teleológicamente posible. "El curso de la evolución se rige por las oportunidades más que por un plan" (Simpson, 1961). En su libro *El Pensamiento Salvaje* (1964), Lévi-Strauss, afirma que el pensamiento mítico humano es un pensamiento "bricoleuse". Esta palabra proviene de la palabra francesa "bricoleur", sin traducción en español. Lévi-Strauss (1964) opone el "bricoleur" al ingeniero. Mientras que este último se orienta hacia una tarea y sabe que va a hacer y por cuales etapas va a pasar para llegar a su objetivo, el "bricoleur" en cambio se enfrenta a una ausencia de funcionalidad, el debe tratar de desempeñarse y de solucionar los problemas que enfrenta con los medios disponibles, improvisadamente, en ausencia de un plan definido previamente. Este concepto es luego retomado por Jacob (1977) para explicar el modo en que actúa la selección natural y nuevamente utilizada en su libro *Le jeu des possibles, essai sur la diversité du vivant* (1981). Al explicar la analogía entre el modo de funcionamiento de la selección natural como un "bricoleur" y no como ingeniero, Jacob (1977) postula que el ingeniero actúa con un plan preconcebido, utilizando materiales especialmente preparados y maquinas diseñadas para esta tarea, tratando de un obtener un producto lo más perfecto posible. Para Jacob (1977) la selección natural no tiene ninguna analogía con ningún aspecto del comportamiento humano y sobre todo no trabaja como un ingeniero sino como un "bricoleur". Este "bricoleur" no conoce exactamente lo que está haciendo, ninguno de los materiales que utiliza tiene una función precisa y definitiva y cada uno puede ser utilizado de innumerables maneras, es decir, lo que produce no está generalmente relacionado a un proyecto especial y el producto resulta finalmente de una serie de eventos contingentes y azarosos.

Massuh (1990) al referirse al sentido de la evolución expresa que esta actúa cautelosamente, con sentido común, recostada sobre el transcurrir del tiempo casi eterno y no respondiendo a un *fiat* divino. Imagina a la evolución como un artista que actuando con el

...gastado material de los colores, los sonidos, las texturas o las palabras, produce resonancias nuevas. La obra no sería sino una corrección incesante de lo dado y lo antiguo, una versión nueva del eterno material de la experiencia sensible, las ideas y los vocablos.

Dawkins (1988) apela a la figura del “relojero ciego” para explicar la variación biológica no dirigida, sin propósito y debida al ciego y descuidado proceso de la selección natural. “La selección natural [según su punto de vista], el ciego, inconsciente y automático proceso que Darwin descubrió... no tiene ningún propósito en mente. No tiene mente y no tiene habilidades mentales”. Con este planteo Dawkins (1988) rechaza las ideas del teólogo William Paley quien, para explicar la complejidad y perfección de la vida como creación de Dios apelaba al mecanismo del funcionamiento del ojo humano. Se trata, para Paley, de un mecanismo como el de un reloj y los relojes son creados por relojeros, en este caso por un relojero divino conforme a un plan y un propósito, opuesto al funcionamiento ciego propio de la selección natural⁸.

Tampoco existe relación entre evolución biológica y progreso. Progreso y evolución no son términos sinónimos. Aunque que en la naturaleza se presenta y se observa un cierto orden expresada por grados de complejidad superior, esto no tiene que ver con el progreso. La evolución significa básicamente cambio, mutación, pero este cambio puede no ser progresivo. Por otra parte aunque el progreso implica un cambio direccional, la recíproca no es cierta ya que no todo cambio direccional implica progreso. El termino progreso, cuando es aplicado para comprender el cambio evolutivo, tiene más bien un valor moral o social que biológico.

La noción de progreso, representada por la teoría de Lamarck de la tendencia inherente de la vida hacia la perfección, era central a buena parte del pensamiento pre-darwiniano. Pero la evolución no opera para lograr la perfección, no es lamarckiana en cuanto tiene una tendencia innata a la perfección. La perfección puede resultar una consecuencia del proceso evolutivo pero no representa su fin. La generación de los seres vivos por mecanismos evolutivos no es inteligente ni perfecta, no constituye un mecanismo en sí para llegar a la perfección.

2.3 El hombre, un eslabón más en la cadena evolutiva

La teoría de la evolución hizo un importantísimo avance en lo que respecta a la comprensión del origen del hombre, aunque para muchas personas fue un gran golpe ya que le quitó el lugar de privilegio que ocupaba en la jerarquía de los seres vivos. En efecto, según dicha teoría el hombre es el resultado de los mismos mecanismos naturales de selección que hicieron surgir a las demás especies que habitan la tierra. Simpson (1961) es contundente en cuanto a la existencia de todo principio antrópico-biológico en la evolución: “El hombre es el resultado de procesos naturales sin propósito que no lo tenían a él en mente. Él no fue planeado.”

Podría pensarse que la inteligencia humana es una pieza única en la naturaleza y que no puede ser explicada meramente por mecanismo de orden biológico. Sin embargo,

⁸ El argumento de Paley puede considerarse una versión de la quinta prueba de la existencia de Dios presentadas por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, o de lo que Hume llamó, en los *Diálogos sobre religión natural*, argumento a posteriori.

los darwinistas mantiene rotundamente lo contrario, la excepcionalidad del hombre, cualquiera sea ella, la inteligencia por ejemplo, no es más ni menos excepcional evolutivamente que la trompa del elefante o cualquier otra característica adaptativa de cualquier ser vivo. Las adaptaciones humanas y la de los otros seres vivos son el resultado de un mismo proceso evolutivo (Gould 1997).

Por si fuera poco, además de convertir al ser humano y su inteligencia en un producto de las mismas leyes biológicas que rigen a todo el reino de la vida, los biólogos evolutivos sacaron a la luz su vulgar pasado. En efecto, la historia evolutiva de la especie *Homo sapiens* se revela por el creciente número de géneros y especies de homínidos que integran su linaje más parsimonioso desde la aparición, hace unos 70 millones, del Orden Primate al que pertenece (Simpson 1961). Es decir, el ser humano y cualquier mono de los que habitan hoy la tierra derivan de un mismo ancestro. De modo que, entre ambos no hay más que una diferencia de grado pero no de naturaleza.

Conclusiones

Unidad y diversidad, unidad de la fuerza productora que guarda en sí un cierto número de leyes y diversidad de seres, como hemos visto, es un tópico de la metafísica de Spinoza y de la biología de Darwin. Los lenguajes son muy diferentes, pero esa idea básica los une estrechamente. Desde un punto de vista metafísico, esa diversidad, que no se agota en la vida en la tierra, ni en los seres vivos es absolutamente infinita; desde el punto de vista biológico, en cambio, quizá no lo sea. No obstante, si bien la teoría de la evolución no prevé un número infinito de seres vivos, no es incompatible con dicha afirmación. Como quiera que sea, el número de seres vivos es tan grande y son tantas sus variaciones que es casi imposible no asociar la vida en la tierra con la idea de una Naturaleza infinita mantenida por el filósofo holandés.

Si observamos atentamente la Naturaleza, además de sorprendernos por su diversidad de formas y seres, también nos asombrará la perfecta disposición de las cosas que ella produce, principalmente si contemplamos la constitución de los seres vivos. Por ejemplo, de por sí es asombroso que un pájaro pueda volar, pero mucho más la maestría y precisión con que su cuerpo está construido para cumplir esta función. En todos los seres y en cada uno de sus órganos ocurre lo mismo. Durante muchísimo tiempo los filósofos y científicos naturales vieron en ello un indicio indiscutible de una inteligencia superior capaz de disponer los elementos con sumo cuidado para lograr sus objetivos. Pues bien, como hemos visto, tanto la metafísica de Spinoza como la biología de Darwin, aportan argumentos y pruebas muy valiosas, cada una en su ámbito, para derribar esa antigua concepción. Para ambos autores es suficiente con una potencia productora que opere según una serie de leyes y después solo es cuestión de tiempo. Aquí un tema que merecería una discusión con mayor espacio es la cuestión del azar. Para Spinoza claramente no existe el azar. No obstante, los darwinianos lo invocan al explicar las mutaciones. ¿Con ello quieren decir que dichas mutaciones escapan a toda legalidad, que

dichas leyes nos son desconocidas o más bien que exceden el ámbito de la biología y la química? La pregunta queda planteada como testimonio de que no hemos agotado las posibles aproximaciones a estos dos autores.

Los resultados de esta visión de la naturaleza, en ambos casos, también afectan al ser humano. Tanto desde un punto de vista biológico como metafísico, la especie humana deja de ser la pieza más preciada del arquitecto que diseñó el universo. Desde el punto de vista metafísico el ser humano es despojado de su libertad y de su semejanza con el creador. La biología, por su parte, no solo confirma lo anterior sino que empeora las cosas. En cierto sentido, el ser humano pasa a estar hecho a semejanza del mono. Podemos concluir de aquí que, de alguna manera, Darwin completa y aclara aspectos que la metafísica de Spinoza solo podía insinuar, pero no explicar en detalle.

Referencias bibliográficas

- BRENNER-GOLOMB, Nancy (2010) *The importance of Spinoza for the modern philosophy of Science. Can the revival of Spinoza's naturalism refute cultural relativism?* Heusentamm: Ontos-Verlag
- CHAUÍ, Marilena (2000) *Spinoza: poder y libertad. La filosofía política moderna*. Buenos Aires: Clacso.
- DARWIN, Charles (1979) *El origen de las especies*. Trad. de Aníbal FROUFE. Madrid: EDAF.
- DAWKINS, Richard (1988) *El relojero ciego*. Barcelona: Labor.
- DELLA ROCCA, Michael (2008) *Spinoza*. New York: Routledge.
- DOBZHNSKY, Theodosius (1937) *Genetics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press.
- GUEROULT, Martial (1968) *Ethique I, Dieu*. Paris: Aubier.
- GOULD, Stephen Jay (1982) "Darwinism and the expansion of evolutionary theory". En *Science* 216 (4544), pp. 380-387.
- (1997); *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*. New York: Three Rivers Press.
- JACOB, Francois (1977) "Evolution and tinkering". En *Science* 196 (4295), pp. 1161-1166.
- (1981) *Le jeu des possibles, essai sur la diversité du vivant*. Paris: Fayard.
- JACQUARD, Albert (1988) *Yo y los demás. Iniciación a la genética*. Barcelona: Paidós.
- JOACHIM, Harold (1901) *The Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press.
- KAWAGUCHI, Ukichi (2008) *The bearing of the evolutionary theory on the conception of God*. Chicago: Bibliolife.
- LE BUFFE, Michael (2010) *From bondage to freedom. Spinoza on human excellence*. New York: Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964) *El pensamiento salvaje*. México: FCE (B).
- MASSUH, Víctor (1990) *La flecha del tiempo. En las fronteras comunes a la ciencia, la religión y la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

- MATE, Reyes (2008, 3 de abril) "Darwin y la filosofía: una relación conflictiva". En *CIC Network*, N° 3.
- MAYR, Ernst (1942) *Systematics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press; Harvard University Press.
- NADLER, Steven (2006) *Spinoza's Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, Luis (1981) "Aproximación a la idea de naturaleza en Spinoza y Hume". En *Agora I*, pp. 113-120. Stgo. De Compostela.
- RUSE, Michael (2009) "Darwin y la filosofía". En *Teorema* Vol. XXVIII/2, pp. 15-36.
- SIMPSON, George Gaylord (1944) *Tempo and Mode in Evolution*. New York. Columbia University Press.
- (1961) *El sentido de la evolución*. Buenos Aires: EUDEBA.
- SPINOZA, Baruch (2000) *Ética*. Traducción de Atilano Domínguez. Barcelona: Trotta.
- STEWART, Mattew (2006) *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*. Barcelona: Biblioteca Buridán.

* * *

* **Mario Andrés Narváez:** es Profesor y Licenciado en Filosofía por la UNLP. Sus intereses filosóficos giran en torno a temas de historia de la filosofía moderna, temas de lógica, epistemología y ética. En la actualidad dicta clases de Filosofía y Epistemología en la UNLPam y prepara su tesis de doctorado en la UNS, becado por el CONICET. El tema central de la tesis es el uso del método geométrico en la *Ética de Spinoza* [E-mail: narvaezmario2003@hotmail.com].

** **José Edgardo Dipierri:** es Médico Genetista. Se desempeña como profesor de Antropología Biológica en la Licenciatura de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Realiza investigaciones en el campo de la Antropología Biológica y de la Genética Médica. [E-mail: jedipierri49@yahoo.com].