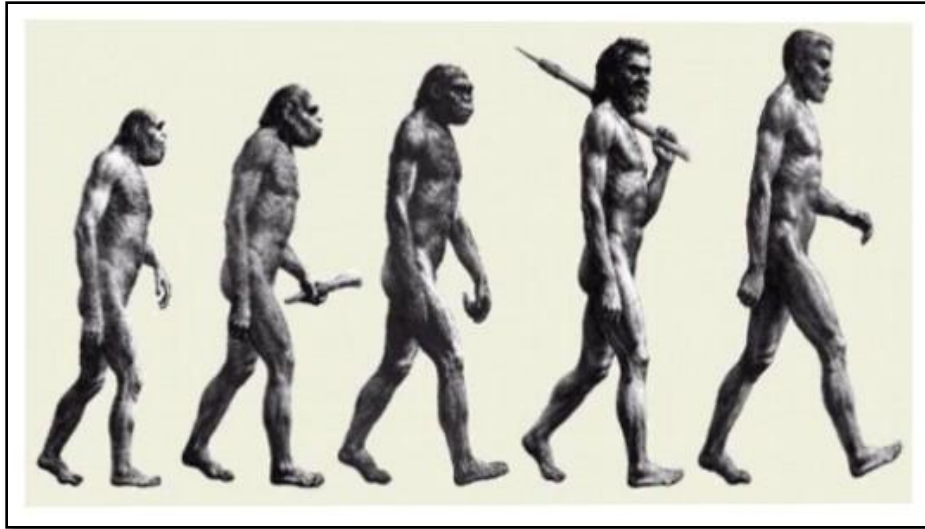


# EVOLUCIONISMO Y PROGRESISMO



*por el Dr. Aníbal D'Angelo Rodríguez*

Tomado de *Evolución y Evolucionismo*  
Ediciones Oikos, 1982

## **I. Creencias y cosmovisión**

Uno de los servicios más insignes que Ortega y Gasset prestara al pensamiento es la distinción entre ideas y creencias. A partir de ella, toda indagación histórica tiene la obligación de tomarla en cuenta si de verdad quiere penetrar en la incógnita del pasado para develarla y reconstruirla.

El más prolijo expositor de las ideas de Ortega ha escrito: “Las creencias se refieren primariamente al comportamiento de la realidad; las interpretaciones básicas de lo real, justamente en la medida en que «funcionan», en que no son pensadas como interpretaciones, eso son las creencias fundamentales. Por eso las creencias no se originan en el individuo propiamente por persuasión, no son rigurosamente «convicciones» sino que son más bien inyectadas por la marcha de la vida misma. El funcionamiento de la realidad que nos rodea desde el nacimiento, la presentación de cada una de las cosas como tal cosa, como tal manera de ser y comportarse, decanta en nosotros la creencia correspondiente”<sup>1</sup>. Añade más adelante, al hablar del sistema de las creencias: “Su articulación está sostenida por un proyecto o pretensión constitutiva de la forma de vida correspondiente; sólo en función del drama vital a que sirve es sistemático el repertorio de las creencias; pero visto desde esta perspectiva no puedo sino ser sistemático, porque de otro modo la vida no sería posible”<sup>2</sup>.

He aquí las dos conclusiones de las que queremos partir para nuestro estudio del evolucionismo: primero, que los hombres cuentan en su vivir—y no pueden dejar de hacerlo— con un conjunto de “interpretaciones básicas de lo real”; segundo, que esas interpretaciones constituyen un sistema, cuya estructura no es precisamente lógica sino ligada a un proyecto o pretensión.

Pues bien: llamaremos cosmovisión a esa estructura que, ligada a un proyecto, proporciona un repertorio de interpretaciones básicas de la realidad. Estructura, proyecto e interpretaciones absolutamente inevitables, pues no puede concebirse vida colectiva —lo que equivale aquí a decir vida humana— sin tales componentes.

<sup>1</sup> Marías, Julián: *La estructura social*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1955, p. 130.

<sup>2</sup> ídem, p. 133.

## II. Civilizaciones y civilización occidental

Si, por otra parte, definimos a la cultura como el conjunto de lo que el hombre hace (definición por completo provisoria y sólo útil a nuestros fines), tal concepto nos llevará inexorablemente a tropezar de inmediato con el de civilización. Pero la palabra misma impondrá una distinción, según la enfoquemos como un adjetivo o como un sustantivo. En el primer caso, civilizado resultará un calificativo aplicado a los pueblos y distinguirá un modo de existencia histórica, el que comporta ciudades y escritura, diferente del primitivo, de estilo rural y tradición oral. En el segundo, civilización identificará un modo diferenciado —se entiende: de otros— de hacer cultura.

Lo que llamamos civilización occidental es, en primer término, una manera diferente de hacer las mismas cosas que hacen siempre los seres humanos. Pero conste, aunque el desarrollo de esta cuestión no integre el propósito de estas líneas, que a su vez esa manera o modo de hacer cultura encierra los matices con que lo hacen las verdaderas unidades del vivir histórico, que son los pueblos o naciones.

Desde la vieja y simplista noción de una historia de la “humanidad” dividida en edades hasta el moderno planteo de la cuestión se ha insistido hasta convertirlo en un lugar común, en el doble carácter de la historia de Occidente: por un lado, su singularidad; por el otro, la existencia de una transformación profunda que—sin embargo— no implica una ruptura total. Esta es, pues, la paradoja de nuestra civilización: su articulación en dos tiempos que de algún modo son lo mismo y de algún modo son diferentes.

Pero si cultura, dijimos, es todo lo que el hombre hace y todo lo que por su acción “le pasa”, está bien claro que en la cultura está también eso que llamamos una cosmovisión, es decir, un sistema articulado de creencias.

## III. Vieja y nueva cosmovisión

Una cosmovisión incluye, claro está, una idea de lo que “nos” ha pasado, de lo que nos pasa—en el sentido de lo que es importante que nos pase— y de lo que nos va a pasar. El Occidente cristiano tenía a este respecto, como es sabido, claras y categóricas ideas que no es del caso analizar aquí<sup>3</sup>. Lo que importa, en cambio, es destacar las cuatro notas distintivas del sistema de creencias medievales en relación con el devenir.

Primero: linealidad de la historia, es decir, el tiempo concebido como un proceso en el que van pasando cosas sucesivas y significativas; segundo: sentido de la historia, es decir, que con esa sucesión se va construyendo un conjunto que en su totalidad es también significativo; tercero: progresividad, aunque ella deba extenderse en un sentido muy peculiar, consistente en el paso del “tiempo de pecado” (originado en la culpa de Adán) hacia el “tiempo de gracia” tras la ruptura que proviene de un acontecimiento transformador: la Redención<sup>4</sup>; cuarto: racionalidad del esquema, lo que significa que éste aparece articulado por un proyecto que está en la mente de Dios y que el hombre puede conocer por la fe. Tales notas distintas no desaparecen ni cambian totalmente tras los siglos de transformación de la cultura occidental. A este respecto, lo único —pero decisivo— que va a ocurrir es un cambio de signo, de vertebración. Dicho de otro modo: una des-sacralización.

## IV. La idea del progreso

Un ciruelo enfermo da ciruelas enfermas, no peras. La transformación de la cultura occidental que sucede entre los siglos XIV y XVII destruye las esencias pero no las formas.

Porque entre el siglo XII —último plenamente medieval— y el XVIII —primero plenamente moderno—, hay un proceso simbolizado quizá por las figuras de Santo Tomás de Aquino y Voltaire. No parece que hubiera dos personalidades históricas más disímiles, y sin embargo hoy descubrimos asombrados el parentesco que los une a ambos en la singularidad occidental.

A pesar —o precisamente a causa— de que entre ambos han sucedido el renacimiento, el humanismo, la reforma, el racionalismo. Que, a la inversa del gattopardo, no han cambiado nada, pero para que cambie todo. Con lo que el problema se traslada a ese “todo” que se modifica, al descubrimiento de su verdadera naturaleza.

---

<sup>3</sup> Véase especialmente Francis Oakley: *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

<sup>4</sup> En este sentido, ct. Jales Moimerot: *Sociología de la reculación*, EUDEBA, Buenos Aires, 1981.

Problema demasiado vasto para que pretendamos agotarlo aquí pues —por el enfoque de nuestro tema— nos bastará encontrar la pista de una de sus facetas. Pista que no puede ser otra que la idea del progreso, punto focal de cierto número de ideas-fuerza de la cosmovisión moderna.

En ella, en efecto, encontramos todas, absolutamente todas las notas distintivas que hemos destacado como constitutivas de la idea tradicional del devenir, pero al mismo tiempo profundamente trastornadas sus esencias, vaciado su contenido, invertido su sentido.

## V. La génesis de la idea del progreso

Hace algunos años la editorial española Alianza tradujo y reeditó el libro que en 1920 escribió el profesor John B. Bury: *The idea of progress. An inquiry into its origin and growth*. Se trata de una erudita y lúcida investigación sobre la idea del progreso, realizada por alguien en quien esa idea está dejando de ser creencia para convertirse en idea por el camino de la adhesión intelectual<sup>5</sup>.

“La idea del progreso humano es... —dice Bury— una teoría que contiene una síntesis del pasado y una revisión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente — *pedetertim progredientes*— en una dirección definida y deseable, e infiere que este progreso continuará indefinidamente”. Y agrega: “Ello implica que, al ser el fin del problema máximo de la Tierra, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general que justificará el proceso total de la civilización...”

Pero Bury, a la altura del tiempo en que escribe, no puede dejar de notar que “el progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquéllas, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe”. Dicho de otra manera, es una creencia que integra una cosmovisión.

Pero la utilidad esencial del libro de Bury es mostrarnos la historicidad de la idea del progreso: “La esperanza de lograr una sociedad feliz en este mundo para las futuras generaciones... ha venido a reemplazar, como centro de movilización social, a la esperanza de felicidad en otro mundo”. A continuación agrega: “La Edad Media europea se guió con criterios muy diferentes. La idea de una vida ultraterrena era, en efecto, su punto central de referencia, en virtud del cual las cosas importantes de esta vida mundanal se movían siempre desde la perspectiva de la otra vida en el más allá”<sup>6</sup>.

La idea del progreso es, pues, un avatar histórico que aparece después, y como reemplazo de otra óptica, en una línea cuya lógica interna y cuyo contenido habrá que develar.

## VI. La formación de la idea del progreso

“Los países civilizados de Europa —dice Bury— emplearon unos trescientos años para pasar del clima mental del medioevo al del mundo moderno... Este período... duró desde el siglo XIV hasta el XVII. Los mayores resultados significativos para nuestro presente propósito a los que llegó la mente humana en este estadio de su evolución fueron dos: se restauró la confianza en la razón humana y se reconoció que la vida en este planeta poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena”<sup>7</sup>.

Después de estas palabras de la “Introducción”, el resto del libro de Bury es el pormenorizado estudio de la forma en que la idea del progreso indefinido fue forjándose desde Bodino en adelante. Pero estimamos que Bury exagera algunos aspectos e ignora otros, quizá porque carece de la noción de creencia (a la que se acerca pero no domina) y por buscar, en consecuencia, las huellas de la cosmovisión progresista exclusivamente en los trabajos de los escritores más caracterizados de cada siglo.

En nuestra opinión, la idea del progreso reconoce una fuente esencial: la explosión del conocimiento científico que lentamente va produciéndose a partir del siglo XIV. Es en el cambio de actitud del hombre frente a la naturaleza donde está la raíz esencial del nuevo concepto. En efecto, es en este terreno donde va a producirse un cambio—nunca mejor empleado el término— “copernicano”.

Durante milenios, la naturaleza ha sido para el hombre una fuerza ambigua: protectora por un lado, depredadora por el otro. Las religiones han reflejado esa doble actitud, incorporando a sus ritos las fuerzas positivas y “propiciando”, “calmando”, “neutralizando” las negativas. Habrá diferencias importantes y aun profundas

---

<sup>5</sup> Bury, John: *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

<sup>6</sup> op. dt., p. 10.

<sup>7</sup> op. cit., p. 37.

entre los modos en que cada actitud religiosa encara la naturaleza, pero todas coinciden en ese doble modo, que es, por otra parte, connatural a su relación con el hombre.

Los conocimientos de tipo científico que las diversas civilizaciones han acumulado —especialmente astronómicos— no han variado esta actitud esencial, pues se han integrado en la contemplación religiosa del cosmos.

Lo que va a cambiar entre los siglos XIV y XVII en Occidente es en primer término el modo de enfrentar lo natural, que va a profanizarse de año en año, de siglo en siglo. La experiencia —la experimentación— implicaba el paso de la naturaleza sacra o sacralizada a la naturalezades-sacralizada. Y produjo como primer resultado una acumulación de conocimientos tan vertiginosa que dio al hombre la sensación de haber encontrado una clave del universo.

Este es el motor y el núcleo de la idea del progreso, que empieza por ser una fe en la ciencia, una confianza depositada ahora en el conocimiento de tipo racional y experimental que abre todas las puertas del saber.

En síntesis, pensamos que la idea entera del progreso está construida sobre un hecho cierto: el cambio de enfoque en la mirada que el hombre arroja al cosmos natural —y poco a poco no habrá otro cosmos—, el nacimiento de la ciencia experimental y el consiguiente repertorio de leyes que describen el comportamiento de ese cosmos. Sobre este hecho edifica el hombre moderno el edificio de la creencia en el progreso.

## VII. La esencia de la idea del progreso

En el pivote, pues, del progresismo hay un hecho cierto y comparable: el crecimiento cuantitativo del conocimiento científico, y una sensación no desprovista de base: la de haber tropezado con un método —el experimental— capaz de permitir una ampliación de ese conocimiento.

Pero es a partir de allí que nace la creencia —forma de conocimiento que está más allá de la razón— en el progreso. La cual implica los siguientes supuestos: primero, que la ciencia responderá a todos los interrogantes del ser humano; segundo, y por lógica consecuencia, que el conocimiento científico es susceptible de una ampliación ilimitada; tercero, que de tal ampliación de ese conocimiento se derivan necesariamente bienes para el hombre de cuya acumulación procederá esa “sociedad feliz” de que habla Bury.

Como toda “religión superior”, la fe en el progreso tiene una perfecta trabazón lógica interna. Si es verdad, como señala Marias, que no se trata de una lógica discursiva sino de una vital organizada en torno a un proyecto, también es cierto que en sus desarrollos nada hay de ilógico, siempre que se parta de sus supuestos. En efecto, si los supuestos descriptos fueran ciertos, de allí se seguiría que el conocimiento científico racional llevado a sus últimos límites produciría un dominio total de la naturaleza, la develación de todo misterio, la superación de toda antinomia y la liberación de toda opresión.

Lo que es más importante, el liberalismo—así enfocado— no es otra cosa que la consecuencia en el terreno político de esta concepción. Pues la libertad de hacer es prenda del progreso y por ello se convierte en la razón de ser de la autoridad, que en adelante no se propone otra tarea significativa más que garantizar la libertad del individuo.

El socialismo, por su parte, no es sino la refracción de tales ideas en la experiencia nueva de la revolución industrial y la aparición del proletariado. Es lo que leíamos en un reciente libro sobre el desarrollo: “El occidental considera la historia como una vasta marcha hacia el progreso. La base de ese movimiento reside en la progresión rápida y constante del conocimiento científico. La ciencia es seguida de cerca, cuando no sobrepasada, por la tecnología. El que dice progreso tecnológico dice desarrollo industrial: es esencialmente la industria, muy sensible a toda innovación técnica, la que marca la medida de la marcha del progreso... Las dos grandes familias de pensamiento que animan al mundo moderno, liberales y marxistas, están perfectamente de acuerdo en esta visión de la historia”<sup>8</sup>.

Pero obsérvese que en esta grandiosa idea de una humanidad que progresa están presentes, como antes acotáramos, todas las notas distintivas que pertenecieran a la cosmovisión medieval: linealidad de la historia, contenido significativo de la misma, racionalidad del esquema, lo que aquí equivale a decir posibilidad de su captación global por la mente humana y sobre todo, desde luego, progresividad.

Como ha señalado Monnerot<sup>9</sup>, la imagen del devenir de la modernidad es el resultado de la des-sacralización de la imagen medieval. El tiempo de pecado es el antiguo régimen o la sociedad capitalista, el

---

<sup>8</sup> Provenant, A., y Ravignan, *Francois de: El nuevo orden del hambre*, Editorial Senil, París, 1977, p. 92.

<sup>9</sup> op.cit.

acontecimiento redentor es la revolución y el tiempo de gracia es el progreso indefinido, que en el marxismo toma la forma concreta (?) de sociedad sin clases. Pero Monnerot pone, erróneamente en nuestra opinión, el acento en la idea de revolución. “A lo largo de todo el período contemporáneo —dice—el vocablo «revolución» significa algo así como el recurso supremo, fuente de valores para los hombres, los grupos y las fuerzas históricas...”, sin advertir que, como él mismo dice, la idea de revolución no adquiere todo su sentido sino insertada en la perspectiva del tiempo histórico y en él lo decisivo es la meta, que es el progreso, del cual la revolución no es sino la puerta abierta, la condición necesaria pero no suficiente.

## VIII. La historia de la idea del progreso

En los capítulos centrales de su obra, Bury muestra —con escalpelo de cirujano— cómo, durante el siglo XVIII, la idea del progreso fue tomando forma y conquistando la mente de las clases dirigentes europeas. Es lo que ya había visto Paul Hazard cuando, al hablar de la generación que reina entre 1680 y 1715 dice: “Había que obligar a la ciencia a no ser más un simple juego del espíritu sino decididamente un poder capaz de dominar la naturaleza. Por la ciencia se conquistaría sin duda la felicidad. Reorganizado así el mundo, el hombre lo organizaría para su bienestar, para su gloria y para la felicidad del porvenir”<sup>10</sup>.

Y así lo sintetiza Bury al hablar de los enciclopedistas: “La confianza optimista en que el hombre es perfectible, es decir, capaz de un progreso indefinido, inspiró la totalidad del movimiento, por muy grandes que fuesen las discrepancias entre las opiniones de algunos pensadores particulares. La creencia en el progreso era la fe que los mantenía aunque, preocupados por los problemas de mejoras inmediatas, dejaran aquella noción más bien vaga y poco definida. La palabra misma aparece poco en sus obras. La idea recibe un tratamiento subordinado a otras ideas, entre las que había crecido: razón, naturaleza, humanidad, ilustración (lumières). Todavía no ha empezado una vida independiente ni ha recibido una definición clara, aunque ya sea una fuerza vital”<sup>11</sup>.

Nos parece que una vez más requiere Bury una cierta corrección: si “la palabra misma aparece poco en sus obras” es precisamente porque ya era “una fuerza vital” e inspiraba todo. A su luz (o a su sombra) tomaban sentido (y un sentido nuevo) las palabras “naturaleza, humanidad, etc”. En el siglo XVIII la idea del progreso se ha convertido ya en el centro de una nueva visión del cosmos. Y confirmando lo que hemos dicho más arriba apunta Bury: “El optimismo de los enciclopedistas estaba basado realmente sobre una intensa conciencia de la ilustración de sus propios tiempos. Se tomaba la progresividad del saber cómo axiomática...” con lo que viene a reconocer que ya en el siglo de las luces la esencia de la idea del progreso “ha empezado una vida independiente”. En cuanto a una “definición clara”, lo cierto es que nunca la recibió ni la recibirá jamás, entre otras cosas porque de hacerlo habría que describir el término hacia el que se dirige el progreso y ello implicaría poner al desnudo la simple des-sacralización de la idea del paraíso que contiene. El único que se atrevió a dar unos pasos más por ese camino —y cuán cautelosos!— fue Marx con su idea de una sociedad sin clases. En el siglo XIX se presentan, en relación con la idea estudiada, dos corrientes: la de los “reaccionarios”, de los que dice Bury: “En la literatura reaccionaria podemos ver la lucha de la declinante doctrina de la providencia contra la doctrina del progreso”, y la de los que se plantearon ya no el concepto mismo del progreso, al que daban por un hecho cierto, sino el problema de encontrar la ley de su desarrollo.

Así llegamos a la tesis central de estas líneas, pues en nuestra opinión todas las corrientes no reaccionarias del siglo deben entenderse en esa perspectiva. Desde Saint-Simon hasta Darwin, pasando por Carlos Marx. La idea de los tres estadios en Comte, la idea de una humanidad que progresa mediante la lucha de clases, son simples ensayos para descubrir la inasible ley que gobierna el progreso.

## IX. Era victoriana y evolucionismo

Los cincuenta últimos años del siglo XIX constituyen el apogeo de la cosmovisión progresista y de su consecuencia, el liberalismo político y económico. Es lo que reconoce Bury al afirmar que “hacia 1870 y 1880 la idea del progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad. Algunos la defendían en la forma fatalista de que la humanidad se mueve en la dirección deseada, aun en contra de todo lo que los hombres hagan o dejen de hacer; otros creían que el futuro depende en gran medida de nuestros propios esfuerzos y que no hay

---

<sup>10</sup> Hazard, Paul: *La crisis de la conciencia europea*, Ediciones Pegaso, Madrid, 1975, tercera edición, “Prefacio”.

<sup>11</sup> op. cit., p. 151.

nada en la naturaleza de las cosas que impida un avance seguro e indefinido. La mayoría no se problematizaba con estos temas y los admitía con la vaga sensación de que constituían una afirmación de sus convicciones. Pero la idea del progreso se convirtió en una parte de la estructura mental genérica de las gentes cultivadas”<sup>12</sup>.

El párrafo de Bury es exacto, con la sola salvedad de que no se trataba de la humanidad sino de la clase dirigente de Occidente y de una parte de las clases dirigentes del resto del mundo, que en esta época le estaba subordinado directa e indirectamente.

Lo que lo prueba con más claridad que ninguna otra cosa es la aceptación que esas clases dirigentes hicieron de las reglas del juego de la democracia liberal, con sus leyes básicas: la de la discusión racional del conflicto político (que implicaba llevarlo a la caja de resonancia del Parlamento) y la de la decisión mayoritaria (que suponía aceptar sin limitaciones ni reservas la decisión de la mitad más uno).

Lo importante es hacer notar que en esta etapa no son sólo los epígonos del progresismo los que aceptan tales “reglas del juego” sino que lo hacen inclusive aquellos grupos que mantenían una actitud globalmente crítica hacia el conjunto del sistema: unos por reaccionarios —los católicos—, otros por sentirse representantes de una interpretación aún más progresista de la ideología en cuestión: los marxistas.

Unos y otros, sin declinar la crítica principista, admiten integrarse en el sistema y si piensan en modificarlo es, en todo caso, por la vía evolutiva que el mismo sistema admite. Sólo quedan al margen los grupos anarquistas que son en todo caso minoritarios y aislados, aunque sus bombas hagan mucho ruido... y víctimas. Es en este ambiente de certeza y plenitud en el que un científico inglés va a publicar una obra erudita que tendrá una curiosa historia posterior. Como dice Etienne Gilson, “si el interesado por la historia emprende la lectura de *El origen de las especies* para buscar qué dice Darwin en tal obra sobre la evolución, comprobará con sorpresa que la palabra no aparece en ningún sitio, ni en la primera edición (1859), ni en ninguna de las siguientes, hasta la sexta, aparecida diez años después de la primera... El hecho (es) que el mismo Darwin no tuvo, en principio, la intención principal de promover una doctrina de la evolución, pues pudo exponer completamente su pensamiento sin emplear la palabra, cuya existencia, sin embargo, conocía. En resumen, si hubo un inventor de la teoría de la evolución, no pudo ser él”<sup>13</sup>.

Y concluye Gilson con lo que constituye la tesis central de su importante obra: “Spencer está verdaderamente en su sitio entre los filósofos; el evolucionismo es, verdaderamente, una doctrina filosófica amparada por las plumas de la ciencia, pero es auténticamente una filosofía y Spencer, no Darwin, es su autor”<sup>14</sup>.

## X. Spencer y Darwin: progresismo y evolucionismo

Bury, analista en este aspecto menos sagaz que Gilson, supone que “El origen de las especies condujo al tercer estadio en los avatares de la idea del progreso... La astronomía heliocéntrica, al destronar al hombre de su posición privilegiada en el universo espacial y dejarle abandonado a sus propios esfuerzos, había ayudado a que esta idea compitiera con la de una providencia operante. El hombre sufre ahora una nueva degradación en el marco de su propio planeta. La evolución, al despojarle de su gloria como ser racional especialmente creado para ser el señor de la Tierra, le da un flojo árbol genealógico. Esta segunda degradación fue el factor decisivo para el afianzamiento del reinado de la idea del progreso”<sup>15</sup>.

Pero el mismo Bury reconoce, a renglón seguido, que “la prolongación más hábil y más influyente del argumento de la evolución hacia el progreso fue la obra de Spencer. Extendió el principio de la evolución a la sociología y a la ética y fue su más conspicuo intérprete en sentido optimista”, y añade una frase decisiva para quien conozca la obra de Gilson: “Spencer había sido evolucionista desde bastante antes de la intervención decisiva de Darwin”, con lo que queda en claro que la teoría de la evolución fue expuesta por el filósofo inglés a mediados de siglo y encontró en la tesis de Darwin de la supervivencia del más apto simplemente el argumento científico que le permitió amparar su filosofía con “las plumas de la ciencia”.

Anotemos al pasar —pues la dilucidación de ese aspecto crucial de la cuestión no entra en el propósito de estas líneas— que la teoría de Spencer es profundamente finalista, pues “el propósito último de la creación... es la producción de la mayor cantidad de felicidad”<sup>16</sup> y ésa es la ley interna del progreso. Grave dificultad que

---

<sup>12</sup> op. cit, p. 309.

<sup>13</sup> Gilson, Etienne: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Ediciones EUNSA, Pamplona, 1980, segunda edición, p. 117,

<sup>14</sup> Op. cit, p. 170.

<sup>15</sup> Op. cit, p. 300.

<sup>16</sup> Citado por Bury, op. cit, p. 303.

los evolucionistas más recientes resuelven cambiando pudorosamente las palabras, a falta de poder cambiar los hechos<sup>17</sup>.

De todos modos, hacia fines del siglo XIX la doctrina de Darwin-Spencer es recibida como una confirmación decisiva de las promesas iniciales de la ideología del progreso, la que —como hemos dicho— contenía la certeza de que la ciencia terminaría por revelar todos los enigmas que al hombre preocupan. Ahora ya se sabía quién era el hombre y de dónde venía, y su procedencia, “natural” no hacía sino embarcarlo en la gloriosa singladura hacia el progreso. “Un poderoso movimiento—escribe Spencer— se dirige siempre hacia la perfección, hacia un completo desarrollo y un mayor bien sin mezcla; subordinando en su universalidad todas las pequeñas irregularidades y retrasos al modo en que la curvatura de la Tierra se subordina a las montañas y los valles. Incluso en el mal, el estudioso aprende a reconocer tan sólo una forma del bien en lucha”<sup>18</sup>. Difícilmente se podría encontrar una síntesis tan ajustada y representativa de la concepción del progreso en su etapa de optimista apogeo.

## **XI. El siglo XX: avalares del progreso**

La guerra de 1914-18 fue el primer y grave golpe que la idea del progreso recibió de la realidad. De pronto la técnica científica se volvía contra el hombre y la industria química entregaba a los ejércitos gases asfixiantes (de los que suele olvidarse la potencialidad mortífera, tanto o más grave que la del arma atómica), los aviones arrojaban bombas y metralla y el motor de explosión movía a los tanques. Se destruía también la esperanza de una paz universal, que era la forma más evidente de esa superación de todas las antinomias contenida en la idea del progreso.

Aunque la guerra se presentara como “la guerra para acabar con las guerras”, dejó profundas huellas en los europeos. De allí esa “explosiva” resurrección de los valores tradicionales que se daría entre 1918 y 1939. En su contorno deben inscribirse fenómenos tan disímiles como las conversiones al catolicismo (Chersterton, Pappini, Maeztu, Claudel, etc.), las dictaduras de derecha y hasta los fascismos (en cuya esencia ideológica existe la utilización des-sacralizada de tales valores tradicionales). En esos años que transcurren entre las dos guerras hay entonces una furiosa lucha entre ambas series de valores, lucha que impone una lógica de alianzas que sólo así puede entenderse. Lo que se ve claramente en la guerra civil europea que se desarrolla entre 1936 y 1945, con escenario primero en España y luego en el resto de Europa. Ya que la segunda guerra mundial esconde este hecho, que queda develado si se recuerda que en dos bandos hubo naturales de prácticamente todos los países en lucha, desde petainistas y resistentes franceses hasta mussolinianos y partigianos italianos, pasando por casos tan singulares y demostrativos como el de Ezra Pound.

Mil novecientos cuarenta y cinco contempla el triunfo total de la ideología progresista en sus dos versiones: liberal y socialista. Pero entre tanto, al golpe de las guerras se han unido otros dos, decisivos: la crisis de 1929 y la bomba atómica. Tales confrontaciones con la realidad han herido de muerte a la palabra progreso, que, sin embargo, todavía debe afrontar la última prueba de la polución, el agotamiento de los recursos naturales y el desequilibrio ecológico.

## **XII. El siglo XX: del progreso al desarrollo**

Tal seguidilla de impactos ha desarzonado la optimista visión del progreso. La crisis que ya en 1920 avizorara Bury<sup>19</sup> se ha hecho realidad y amenaza el andamiaje completo del pensamiento moderno. Por eso a partir de 1945 comienza a abrirse paso una idea de reemplazo: la del desarrollo, que tiene —frente a la del progreso— una serie de ventajas: primero, remueve una palabra agotada y la sustituye por otra que dice lo mismo sin decirlo; segundo, concreta un ideal vagoroso y jamás definido llevándolo al terreno mensurable de la economía; tercero, responde adecuadamente al creciente hedonismo de las masas.

Ya un fisiócrata —Mercier de la Riviere— había explicado que, “hablando humanamente, la mayor felicidad posible consiste para nosotros en la mayor abundancia posible de objetos capaces de darnos satisfacción y en la máxima libertad para gozar de ellos”<sup>20</sup>. ¡Todo un programa para las sociedades desarrolladas! Programa

---

<sup>17</sup> “La fórmula cómica de esta operación es la de Jacques Monod: «La teleonomía es la palabra que se puede emplear si, con pudor objetivo, se prefiere evitar finalidad»”, Etienne Gilson, op. cit., p. 197, nota 101.

<sup>18</sup> Citado por Bury, op. cit., p. 304.

<sup>19</sup> En el epílogo de la obra citada.

<sup>20</sup> Citado por Bury, op. cit., p. 160.

que en su ámbito puntualmente cumplieron, al menos en su parte operativa, pues los supermercados se convirtieron en el sueño realizado del consumo de “objetos capaces de dar satisfacción” y la sociedad permisiva amplió hasta el infinito los límites de la libertad para gozarlos. Claro está: que eso produjera la felicidad ya es harina de otro costal, como pareciera demostrarlo la asiduidad con que sus beneficiarios utilizan la ventana de escape de la droga...

Pero bajo la forma vergonzante del desarrollo, la versión eudemonista del progreso se afirmaba y se afirma aún hoy, arrastrando atrás de ella a la visión científicista del universo y consecuentemente a la teoría, doctrina o filosofía de la evolución, en versiones que van desde los contenidos planteos cuantitativos de un Monod hasta los renovados ecos “religionarios” de un Rensch<sup>21</sup>.

### **XIII. La crisis del evolucionismo**

Pero la crisis de la visión progresista no podía dejar de afectar al evolucionismo. Y su disolución se avizora hoy en el desarrollo paralelo de dos líneas que pueden llevar a su disolución. La primera es la crítica interna, científica, de la teoría. Es la que sintetiza con singular capacidad expositiva uno de los espíritus más curiosos de nuestro siglo, capaz de atisbos geniales junto a gruesos errores de juicio. Se trata de Arthur Koestler, que en un muy reciente ensayo<sup>22</sup> dedica un largo capítulo a pasar revista a todas las falencias que a la luz de la ciencia actual presenta la “ciudadela cuarteada” del darwinismo.

El segundo peligro, más sutil pero no menos deletéreo, es el representado por un expositor también muy reciente de una postura cerradamente evolucionista<sup>23</sup>. Lo importante es aquí el cuidadoso análisis con que dicho autor desliga evolución y progreso, concluyendo que “el conocimiento detallado de la historia de la evolución de la vida manifiesta que no existe ningún criterio importante con arreglo al cual pueda establecerse la existencia de un progreso uniforme en la evolución de los organismos”<sup>24</sup>.

A unos ojos desprevenidos, tal desglose de las ideas de evolución y de progreso parece el simple restablecimiento de un dato exigido por un análisis científico riguroso. El problema consiste en que —como demuestra Gilson— es la filosofía de la evolución la que no es ni científica ni rigurosa. Destruirla de su único justificativo final —la cosmovisión progresista— puede tener efectos explosivos en la medida en que se avance en tal sendero de análisis. Es la esperanza que alentamos quienes desde afuera de su lógica la rechazamos *in totum* como una simple faceta de la herejía modernista.

[www.statveritas.com.ar](http://www.statveritas.com.ar)

---

<sup>21</sup> Rensch, Bernhard: *Homo sapiens. De animal a semidiós*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

<sup>22</sup> Koestler, Arthur: *Juno*, Editorial Debate, Madrid, 1981.

<sup>23</sup> Ayala, Francisco: *Origen y evolución del hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

<sup>24</sup> ídem, p. 216.