

CIENCIA Y RELIGIÓN EN E. WILSON: LA UNIDAD DE LAS CIENCIAS Y LA *RELIGIÓN DE LA EVOLUCIÓN*

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ
Facultad de Filosofía de San Dámaso (Madrid)

RESUMEN: Tras una breve presentación del *status quaestionis* de la relación entre ciencia y ética hoy, el artículo se adentra en el peculiar pensamiento de E. Wilson sobre la relación entre ciencia y religión. Según Wilson, la deseable superación de la distinción entre ciencias experimentales y ciencias humanas es mérito del pensamiento coincidente (*Consilience*), en virtud del cual se hace posible una gran síntesis, una nueva unidad del conocimiento, cuyo fruto más conspicuo es una forma de religión secular: la religión de la evolución.

PALABRAS CLAVE: Wilson, Whewell, Mayr, relación ciencia-religión, relación ciencias humanas-ciencias experimentales, pensamiento coincidente (*Consilience*), unidad del conocimiento, religión de la evolución.

Science and religion in E. Wilson: the unity of science and the religion of evolution

ABSTRACT: After a brief presentation of the *status quaestionis* of the current relationship between science and ethics, the article explores the particular reasoning of E. Wilson on the relation between science and religion. According to Wilson, the desirable overcoming of the distinction between experimental science and humanities is worthy of the *Consilience*, by virtue of which it renders possible a great synthesis, a new unity of knowledge, whose most conspicuous fruit is a form of secular religion: the religion of evolution.

KEY WORDS: Wilson, Whewell, Mayr, science-religion relationship, humanities-experimental sciences relationship, *Consilience*, unity of knowledge, religion of evolution.

1. ENTRE CIENCIA Y HUMANISMO

En 1959 escribía A. Koestler en *The Sleepwalkers (Los sonámbulos)* un vibrante alegato contra el unilateral desarrollo de la ciencia y la técnica¹. En su opinión, la revolución científica acaecida entre Copérnico y Newton, había propiciado un desarrollo de la ciencia de dimensiones colosales. Pero este desarrollo no había sido armonizado con el correspondiente desarrollo moral y humano. El efecto resultante era el inquietante fenómeno, presente hoy más que nunca, de un simultáneo gigantismo científico y enanismo moral. Decía así Koestler: «Era efectivamente el inicio de una nueva época. Repentinamente la

¹ Cf. KOESTLER, A., *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*, The Macmillan Company, New York, 1959. Se utiliza aquí la versión italiana de dicha obra: *I sonnamboli: Storia delle concezioni dell'universo*, Jaca Book, Milano, 1990.

potencia y el alcance del principal órgano sensorial del *homo sapiens* comenzaron a crecer [por medio del telescopio], dando saltos que multiplicaban por treinta, por cien, por mil, su capacidad natural. Saltos y progresos paralelos en el alcance de otros órganos transformarían pronto al género humano en una raza de poderosos gigantes, sin ampliar, sin embargo, ni en una pulgada, su estatura moral. Era una mutación monstruosamente unilateral, como si los topos crecieran hasta adquirir las dimensiones de las ballenas, pero conservando los instintos de topos [...] Los gigantes intelectuales de la revolución científica eran enanos morales. Desde luego que no eran ni mejores ni peores que sus contemporáneos medios. Eran enanos morales solo en proporción a su grandeza intelectual. Podrá considerarse injusto juzgar el carácter de un hombre por el nivel de sus realizaciones intelectuales. Pero precisamente esto era lo que se hacía en las grandes civilizaciones del pasado: el divorcio de los *valores morales* y de los *valores intelectuales* es algo característico de los últimos siglos. Y ese divorcio se anuncia en la filosofía de Galileo y se hace cabalmente explícito en la neutralidad ética del determinismo moderno»².

Idéntica escisión entre ciencia y cultura humanística ha sido denunciada recientemente por E. Agazzi. En una entrevista publicada en prensa italiana con el título de *La cultura? Divorata dai tecnici (¿La cultura? Devorada por los técnicos)*³ se pregunta Agazzi por qué escindió Kant en dos campos las disciplinas que hasta entonces habían permanecido unidas durante tantos siglos. En un gran conocedor de la historia del pensamiento y de la ciencia, como es Agazzi, la respuesta es necesariamente matizada. En efecto, reconoce que los excepcionales progresos alcanzados por la ciencia natural, fundada por Galileo y Newton, hicieron creer a Kant que la ciencia es el paradigma del *saber* en sentido general. Pero, a pesar de ello, Kant no sustrajo completamente a la filosofía las cuestiones fundamentales del hombre, como la moralidad, la libertad, el sentido de la vida y el destino último. Las consideraba *racionalmente justificables*, pero, en cuanto referidas a un saber no constatable experimentalmente, no constituían objeto de la ciencia en sentido propio.

El paso decisivo en la separación de la *cultura científica* y la *cultura humanística* lo ha dado sobre todo el *positivismo* en virtud de tres exigencias fundamentales: la especialización, el tecnicismo de los respectivos lenguajes y, sobre todo, el reduccionismo. De estas tres, la razón decisiva es la tercera. «El *reduccionismo* es la actitud que adopta una disciplina que pretende poseer los principios y los métodos para explicar los hechos estudiados por las otras disciplinas. Las ciencias de la naturaleza pretenden *interpretar todo*. De este modo se dilata arbitrariamente la aspiración de toda disciplina a explicar, mediante los medios propios, el mayor número posible de cuestiones. Así, la ciencia termina por ignorar los propios límites objetivos»⁴. Veremos precisamente en este artículo que este es el caso de E. Wilson, cuyo principio de la *unificación del saber* consiste en la *reducción* de las ciencias humanas a las experimentales y, más en concreto, a la biología evolucionista.

Ahora bien, el *reduccionismo* es, en realidad, un efecto del *cientificismo*. Por *cientificismo* se entiende la posición intelectual de aquellos que estiman que no hay más conocimiento verdadero que la ciencia experimental. Precisamente la segunda acepción del término *cientificismo* aceptada por el *Diccionario de la Real Academia Española* es ésta: «Teoría según la cual los únicos conocimientos válidos son los que se adquieren mediante las ciencias positivas». La primera, en cambio, apunta al aspecto reduccionista pro-

² Cf. KOESTLER, A., *I sonnanboli: Storia delle concezioni dell'universo*, pp. 346-347.

³ Cf. AGAZZI, E., «La cultura? Divorata dai tecnici», en: *Avvenire*, 27 de abril de 2010, p. 29.

⁴ Cf. AGAZZI, E., «La cultura? Divorata dai tecnici», p. 29.

pio del cientificismo, al considerarlo como la «doctrina según la cual los métodos científicos deben extenderse a todos los dominios de la vida intelectual y moral sin excepción». Pues bien, en virtud de su método esencialmente reduccionista, el cientificismo da por liquidadas las disciplinas humanísticas en cuanto disciplinas autónomas y regidas por principios propios.

Así pues, asistimos con el cientificismo a una lamentable regresión cultural. La parcialidad en que incurrieron los primeros filósofos griegos (llamados después los *físicos* o *fisiólogos* para hacer notar su reduccionismo materialista) les llevó a sostener que todo es materia y manifestación de propiedades materiales y que incluso el hombre es únicamente materia. Pero Sócrates (desde el punto de vista antropológico) y Platón (desde el metafísico) mostraron la parcialidad reduccionista y la tosquedad de esta idea y la refutaron. Junto a ellos, más tarde Aristóteles llamó la atención sobre la esencial diferencia e irreductibilidad del hombre, *animal racional*, a la naturaleza física. La inteligencia, la libre elección, la conciencia moral, así como la capacidad de crear el mundo de la civilización y de la historia son, en definitiva, las formas y valores de la cultura humanística. Pero la regresión cultural, antes mencionada, que se insinúa con el cientificismo y el reduccionismo amenaza con hacernos retroceder siglos atrás⁵. Este riesgo de regresión cultural está presente, como veremos en breve, en el epígrafe cuarto, en E. Wilson, quien se presenta como un explícito defensor del *encanto jónico*, el estilo intelectual de los filósofos presocráticos.

Tras el cientificismo y su insistencia en reducir el saber humanístico a la ciencia experimental, se esconde una *antropología* y, en última instancia, una *metafísica materialistas*. No se trata de minusvalorar las dimensiones naturales del ser humano, sean físicas, químicas, fisiológicas, genéticas, neuro-fisiológicas, etc. Es innegable la riqueza de las aportaciones provenientes de las ciencias de la naturaleza, que posibilitan un mejor conocimiento del mundo humano. Únicamente hay que hacer ver que no es correcto ignorar las otras dimensiones del hombre, que son precisamente las que estudian y cultivan las disciplinas humanísticas. A diferencia de lo que aquí se sostiene, Wilson quiere poner los fundamentos de una *antropología* y una *metafísica materialistas*, como veremos en el epígrafe sexto.

También G. Mucci ha tratado recientemente estas cuestiones. En un artículo titulado *Scienza e umanesimo: il traguardo di una ricomposizione necessaria (Ciencia y humanismo: la meta de una recomposición necesaria)*⁶, recuerda Mucci que ha sido precisamente P. Feyerabend el primer epistemólogo en criticar vivazmente a la ciencia que en los últimos tres siglos ha ido asumiendo un papel cada vez más dogmático, pretendiendo erigirse en juez de todas las actividades humanas, valoradas con unos criterios impuestos por ella misma a la sociedad. Este proceso ha sustraído la ciencia a toda crítica eficaz y la ha convertido en un ídolo a cuyo culto se ha consagrado la clase de los que ejercen la dictadura cientitocrática (permítasenos usar este adjetivo). Feyerabend ha reivindicado la absoluta libertad del método de conocimiento como única garantía de un verdadero progreso humano⁷. Precisamente el papel de esta dictadura cientitocrática despierta serias cuestiones éticas. Existe el riesgo de un desajuste entre el progreso de la ciencia y los fundamentos éticos de la sociedad. «La ciencia no posee por sí misma los medios para dirigir la praxis. Ello significa que el hombre puede adquirir nuevos cono-

⁵ Cf. AGAZZI, E., «La cultura? Divorata dai tecnici», p. 29.

⁶ Cf. MUCCI, G., «Scienza e umanesimo: il traguardo di una ricomposizione necessaria», en: *La Civiltà Cattolica* (4 de septiembre de 2010), pp. 351-357.

⁷ Cf. MUCCI, G., «Scienza e umanesimo», p. 352.

cimientos sin saber usarlos o usarlos para fines perversos, lo que implica que la sociedad puede convertirse en dueña de conquistas científicas sin un paralelo progreso moral»⁸. Sin embargo, de modo bien distinto a Mucci y Feyerabend, Wilson cree, junto con el *neopositivismo* en general y con Reichenbach en particular, en la unidad de la ciencia en sentido fuerte, sin que ello suponga una dictadura científicista, así como en la imposibilidad de encontrar límites éticos, racionalmente justificados, a la actividad científica, de acuerdo a lo que se llamará en el epígrafe séptimo los criterios positivistas de racionalidad y moralidad.

Finalmente, C. Ronchi en *L'albero della conoscenza: luci e ombre della scienza (El árbol del conocimiento: luces y sombras de la ciencia)* llama también la atención sobre el hecho de que «las ruedas del progreso se han desenganchado del eje de la *metafísica* y de la *religión* y continúan girando ahora con un movimiento propio, cada vez más veloz, pero en direcciones mutables, imprevisibles e incontrolables»⁹. La gravedad de las incógnitas del progreso científico y tecnológico y sus posibles resultados aberrantes dependen directamente de la pérdida de dicho eje. En estas circunstancias es normal que el aumento del poder de la ciencia infunda temor, porque sin metafísica y religión es difícil o imposible alcanzar un verdadero progreso en sus aspectos humanos, éticos y sociales, al cual debe subordinarse el triunfo de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas. La historia de los últimos cien años, que ha contemplado el triunfo de la ciencia y de la técnica, ha asistido a un espectáculo de odio, ferocidad, guerras, masacres y genocidios alimentados o perpetrados con el auxilio de los medios puestos a disposición precisamente por la ciencia moderna. La esperanza de Ronchi es que el desarrollo de la *ciencia* sea acompañado por el progreso de la *sabiduría*. «El destino que se vislumbra es la perversión de la ciencia y su exclusiva sujeción a indiscriminadas aplicaciones técnicas y al ciclo de producción y consumo, en el que lo útil es entendido exclusivamente como sinónimo de lucro monetario. No se trata de un riesgo hipotético, sino de un peligro real. El mundo de la ciencia, después de su independización de la filosofía y de la religión, ha creído poder proceder en solitario en la guía de la sociedad. El consenso general ha conferido a su poder un aire de imparcialidad y democracia, pero el precio del consenso crece continuamente y es probable que llegue un día en que no podrá ya ser pagado. Entonces nos encontraríamos frente a una catastrófica alternativa: la ruina de la ciencia o su tiranía sobre la sociedad. Este funesto horizonte puede ser evitado sólo si la ciencia restablece nuevamente sus vínculos con la filosofía y la religión, sus originarios compañeros de camino»¹⁰. Como años atrás afirmaba J. Huizinga, la esperanza en un futuro mejor no vendrá de los logros de la ciencia y la técnica, porque «hemos *progresado* demasiado en el arte de pervertir el mundo y la sociedad»¹¹. Pues bien, frente a la disyuntiva planteada por Ronchi (una vez desaparecida la acción moderadora de la sabiduría filosófica o teológica) entre la ruina de la ciencia o su tiranía sobre la sociedad, Wilson cree, como veremos en el epígrafe octavo, en la posibilidad de una *religión científica*, de la *religión de la evolución*, como una *nueva síntesis*, al menos provisional, *de ciencia y religión*.

En definitiva, la cuestión advertida con clarividencia por todos estos autores es que con frecuencia el progreso de la ciencia experimental no se ha visto acompañado del respectivo progreso del humanismo y de la conciencia moral. Lo deseable, naturalmente, hubiera sido el desarrollo armonioso de ambos campos del saber, previa admisión de su

⁸ Cf. MUCCI, G., «Scienza e umanesimo», pp. 352-353.

⁹ Cf. RONCHI, C., *L'albero della conoscenza: luci e ombre della scienza*, Jaca Book, Milano, 2010, p. 243.

¹⁰ Cf. RONCHI, C., *L'albero della conoscenza: luci e ombre della scienza*, Jaca Book, Milano, 2010, p. 246.

¹¹ Cf. HUIZINGA, J., *La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1978, p. 147.

diferencia y de su recíproca relación. Pero, como sabemos ya, no es ésta la opinión de todos. Como nos disponemos a estudiar ahora, en el caso de E. Wilson, junto con otros autores de orientación positivista, las ciencias humanas y morales, e incluso la religión, deberían ser reconducidas a las ciencias experimentales, siguiendo las exigencias del postulado del *saber unificado* o de la *ciencia coincidente*.

2. LA SOCIOBIOLOGÍA O EL REDUCCIONISMO ANTROPOLÓGICO DE WILSON

Edward Wilson es el autor del libro titulado *Sociobiología: la nueva síntesis*¹². En él se sostiene la idea de que el hombre es un ser natural plenamente inteligible a la luz de la teoría evolucionista. Esta idea es precedida de un presupuesto de alcance mayor aún, según el cual el hombre no difiere en lo esencial de las demás criaturas materiales. Una idea de tan *altos vuelos* fundamenta la pretensión de Wilson de *reducir* la explicación de la naturaleza y de la conducta humanas a la biología, entendida ésta además en sentido darwinista. En efecto, según Wilson el darwinismo es el fundamento esencial de todas las ciencias humanas y sociales. En esta perspectiva piensa Wilson que *genética* y *etología* pueden explicar no solamente la conducta humana, sino también la *totalidad* de lo que es el hombre. La *sociobiología*, por tanto, es una suerte de *hiperdarwinismo*, que considera posible *resolver* completamente la realidad humana en términos de biología evolucionista.

Ahora, es cosa clara para cualquiera que sepa qué es *ciencia* que a la sociobiología no le va bien este título. Es preciso afirmar que la sociobiología no es *ciencia*. Es una *metafísica biologicista*. Como *ideología* que es, la sociobiología no persigue la descripción ni el conocimiento de la realidad humana, sino un *programa de reforma* del hombre; programa, por otro lado, enteramente basado en una comprensión reductiva del hombre. El propio Wilson ha reconocido que la sociobiología trabaja a partir del *mito científico de la evolución* (*scientific Mith of evolution*). Siguiendo la lógica del *mito de la evolución*, nuestro autor no considera impropio adoptar incluso el estilo de la *predicación religiosa* (*preaching*), si tal recurso es de ayuda en la consecución del objetivo de reemplazar la religión tradicionalmente entendida. Esta actitud ha valido a Wilson el sobrenombre, irónicamente sugerido por sus detractores, de *apóstol de la ciencia* (*scientific evangelist*)¹³.

Wilson nunca ha pretendido disimular su *fe* en una concepción del hombre por él mismo caracterizada como *materialismo evolucionista* (*evolutionary materialism*). Esta posición —como él mismo dice— entra irremediabilmente en conflicto con el *creacionismo dogmático* (*dogmatic creationism*). Las razones de este conflicto son dos. La primera, de orden lógico, es que la religión y el materialismo, verdadero germen de todo ateísmo, son ciertamente incompatibles. La segunda, de natura psicológica, es que Wilson profesa el *materialismo evolucionista* como si fuese una religión. Así entendida, la oposición entre *materialismo* y *religión* (o, según Wilson, la oposición entre *religión científica* y *religión tradicional*) radicaliza la inconciliabilidad de ciencia y religión, sobre todo por el hecho de ser contendientes en un mismo campo. Naturalmente entre los términos de esta *alternativa fundamental* para la comprensión del hombre, Wilson se apresura en

¹² Cf. WILSON, E., *Sociobiology: The new Synthesis*, Belknap Press, Harvard, 1975.

¹³ La misión de *apóstol de la ciencia* no es nueva. Ya el barón de D'Holbach, uno de los más conspicuos doctrinarios del materialismo y del ateísmo que ha conocido la historia del pensamiento, se la había arrogado en el siglo XVIII en su obra principal, *Le système de la nature*.

elegir el materialismo evolucionista, pero sin por ello tener que renunciar de algún modo a la religión. Vemos enseguida en qué consiste este extraño modo de razonar.

3. EL PENSAMIENTO COINCIDENTE (*CONSILIENT*)

En 1998, veintitrés años después de la aparición de *Sociobiología*, publicó Wilson otra obra, cuyo título original reza del siguiente modo: *Consilience: The Unity of Knowledge* (*Consilience: la unidad del conocimiento*). La versión española de la obra ha recibido el título de *Consilience: la unidad del conocimiento*¹⁴. Pero es la versión italiana la que, con un título alejado del tenor literal, mejor refleja el contenido del libro y la pretensión de fondo de su autor: *La armonía maravillosa: de la biología a la religión, la nueva unidad del conocimiento*¹⁵.

El término *consilience* es un cultismo inglés, de uso poco frecuente, que se inspira en el libro del epistemólogo William Whewell, *Filosofía de las ciencias inductivas* (1840). Este término significa en la obra de Whewell *convergencia* o *acuerdo* de los resultados obtenidos en los diversos campos de la experimentación como medio de demostración de la validez de una teoría. En cuanto tal, es considerado por Wilson un término fundamental para su propósito. «La clave de la unificación es la *coincidencia* [*Consilience*]. He preferido este término a *coherencia*, porque en inglés es raro y conserva por ello mismo una originaria precisión. *Coherencia*, por el contrario, puede asumir numerosos significados, uno sólo de los cuales se corresponde con *coincidencia*. El primero que habló de *consilience* fue William Whewell [...] definiéndola como una *convergencia* de los conocimientos alcanzados en diversas disciplinas, obtenida uniendo los *hechos* y la *teoría* basada sobre los mismos, que crea de este modo una base común de comprensión. “La *coincidencia* de las inducciones —escribía Whewell— se verifica cuando una inducción obtenida de una cierta clase de hechos *coincide* con una inducción obtenida de otros hechos de una clase diversa. La *coincidencia* constituye así una prueba de la verdad de la teoría dentro de la que se verifica”¹⁶.

El propósito de la obra es indicar que, *en última instancia*, a partir de un reducido número de leyes fundamentales, es posible explicar de un modo exhaustivo y unificado *todo lo real*. Ello muestra bien que la pretendida *unidad del conocimiento* es un *desideratum* (con seguridad no localizable más que en el plano de los *postulados* o de las *convicciones* no contrastadas científicamente), según el cual toda la realidad «se halla ordenada y es explicable gracias a un número limitado de leyes *naturales*»¹⁷. De este modo, piensa Wilson que la *coincidencia* ayudará a *alcanzar la gran síntesis del saber humano, superando incluso la distinción entre ciencias humanas y ciencias experimentales*. El alcance de la *gran síntesis* lo aclara el subtítulo del libro del que venimos hablando aquí (en su versión italiana): «De la biología a la religión, la nueva unidad del conocimiento».

Ahora bien, si desde *Sociobiología* sabíamos ya que el proyecto wilsoniano consiste en promover un *materialismo evolucionista*, es lógico pensar que *La armonía maravillo-*

¹⁴ Cf. WILSON, E., *Consilience: The Unity of Knowledge*, Alfred A. Knopf, New York, 1998. Hay traducción española: *Consilience: la unidad del conocimiento*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.

¹⁵ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa: dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza*, Mondadori, Milano, 1999. Las citas de esta obra de Wilson se harán a partir de esta versión.

¹⁶ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 8.

¹⁷ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 5.

sa contiene un proyecto que se inscribe igualmente dentro de la lógica de la *reducción* de la realidad al *plano material*. Contra la fragmentación del saber, la *unidad del conocimiento* postula la conexión, más aún, la unificación, de las ciencias experimentales y las ciencias humanas. Esta unificación (ciertamente en perjuicio de la libertad y de la irreductibilidad del hombre al mundo físico) sería posible únicamente sobre la base de la biología evolutiva. Por tanto, nos encontramos ante una reproposición de la idea central de *Sociobiología*, pero planteada de un modo más ambicioso aún: las ciencias sociales, la ética e incluso la religión deben ser reconducidas (o lo que es igual, reducidas o resueltas) explicativamente a la biología evolutiva.

Como se ha descrito en el epígrafe inicial, las relaciones entre la *cultura científica* y la *cultura humanística* se han caracterizado por un progresivo distanciamiento. Puede parecer paradójico que el distanciamiento constatado entre ambas culturas pueda adoptar, como ocurre en Wilson, la forma de una *síntesis coincidente*. Pero, en efecto, se trata solo de una *paradoja aparente*. La síntesis postulada por Wilson no es una *síntesis integradora* que respeta la diversidad ontológica de los objetos (las realidades materiales y las espirituales) de acuerdo a su intrínseca heterogeneidad, sino una *síntesis reductiva* que anula y no reconoce las obvias diferencias entre los diversos objetos. En última instancia, la pretensión de Wilson de *reducir e interpretar todo* según las exigencias de las *ciencias naturales* no es legítima, porque hay más realidades que las realidades físicas.

Se comprende mejor así lo que se ha dicho al inicio. El *reduccionismo* es la actitud que adopta una disciplina que pretende poseer los principios y los métodos para explicar los hechos estudiados por las otras disciplinas. Como nadie pretende hoy *resolver* las ciencias de la naturaleza en las del espíritu (los últimos en sostener esta absurda pretensión fueron los filósofos idealistas, precedidos por los intentos espiritualistas de Malebranche, Leibniz y Berkeley), no quedaría más camino de reducción posible que el de las ciencias humanísticas a las exigencias de las ciencias de la naturaleza, que es lo específicamente pretendido por Wilson. Pero en Wilson se advierte un detalle importante. En términos generales, la reducción de lo humano a las ciencias naturales se realizó en el siglo XIX (con el *positivismo* y *materialismo*) según los parámetros de la *física* y la *química*. En el siglo XX el mismo intento ha optado, como se puede ver en el propio Wilson, por la *resolución* de todo el conjunto de fenómenos humanos a la *biología*. En el siglo XXI, al parecer, el intento de reducción se está haciendo en beneficio de las *neurociencias*. En cualquier caso, siempre encontramos una misma lógica: la ampliación arbitraria de la aspiración de toda disciplina a *explicar causalmente*, mediante los medios propios, el mayor número posible de cuestiones. La ciencia termina así termina por ignorar los propios límites y se pasa de la multitud de ciencias (especificadas por objetos de diversa naturaleza) a la única ciencia, poseedora de un único método aplicado (o, más bien, extrapolado) a todos los campos de la realidad. La *coincidencia* de Wilson no es más que un caso del *reduccionismo* del que venimos hablando desde el inicio.

4. EL ENCANTO JÓNICO

El encanto jónico es el título del primer capítulo del libro que estamos estudiando. En él alaba Wilson la grandeza de los filósofos jónicos (Tales de Mileto, en particular), no tanto por sus conquistas intelectuales, que de seguro no pudieron ser muchas, sino más bien por el modo de ponerse frente a la realidad, mirándola con un ojo capaz de resolver la multiplicidad de los fenómenos naturales en un único principio fundamen-

tal. En breve, *el encanto jónico* es el estilo de *pensamiento coincidente*, capaz de reducir la realidad a una sola dimensión, precisamente la dimensión material¹⁸.

Hay que prestar atención a la palabra *encanto*. A pesar de indicar el materialismo de fondo, tan característico de Wilson, lo presenta bajo un aspecto de maravilla, de fascinación superior. En definitiva, con una disposición de ánimo más religiosa que científica. En realidad, esta es la extraña tesis central del libro de este científico-filósofo que es Wilson: *el materialismo biológico y evolutivo puede ser legítimamente asumido como una épica religiosa, capaz de satisfacer la sed religiosa y de transcendencia del hombre*¹⁹.

El recorrido realizado por Wilson para llegar a tal género de opiniones no es sencillo. La obra *La armonía maravillosa* representa, en un cierto sentido, una *narración autobiográfica*. En ella se distinguen claramente tres momentos (momentos que aparecen incluso en la estructura de la misma obra, como se ve en su índice): 1) una *tesis*, que podemos llamar la *inquietud de la ciencia*; 2) un desarrollo lógico: el abandono de la fe de los baptistas del sur de los Estados Unidos; 3) una resolución en forma de síntesis: el descubrimiento del evolucionismo como posible religión sustitutiva.

a) *La tesis: la «inquietud de la ciencia»*

Como baptista de sur de los Estados Unidos, Wilson fue bautizado (o *renació* [*born again*]) por «un robusto pastor protestante». De este modo, «conoció el poder salvífico de la redención, y poseyendo la fe, la esperanza y la caridad hasta los huesos, supo, junto a millones de otros fieles, que mi salvador Jesucristo, me concedería la vida eterna»²⁰.

Pero después, con el ingreso en la *University of Alabama*, habiendo descubierto la teoría de la evolución de manos de un profesor apasionado de la materia recientemente llegado de la *Cornell University*, comenta haber visto «de repente el mundo con ojos completamente diversos». El descubrimiento debió representar algo extraordinario. Wilson

¹⁸ No es superfluo anotar que de estos filósofos había dicho Aristóteles mucho tiempo antes: «La mayor parte de aquellos que filosofaron al inicio pensaron que los principios de todas las cosas eran materiales. Así, afirmaban que aquello de lo que todos los seres están constituidos y aquello de lo que se derivan originariamente y en lo que se resuelven por último, es *elemento* y es *principio* de los seres, en cuanto es una realidad que permanece idéntica, incluso en la transformación de sus afecciones. Y por esta razón creen que nada se genera y nada se destruye, porque tal realidad se conserva siempre [...] En virtud de estos razonamientos se podría creer que existe una causa única: aquella que llamamos causa material. Pero mientras que estos pensadores procedían de este modo, la realidad misma les trazó el camino y les obligó a investigar ulteriormente. En efecto, admitido que todo proceso de generación y de corrupción deriva de un único elemento material, o también de muchos elementos materiales, ¿por qué entonces tiene lugar el mismo o cuál es su causa? Porque ciertamente no es el sustrato lo que hace cambiar a sí mismo [...] Ahora bien, investigar esto significa exactamente buscar el otro principio, o, como nosotros podemos decir, el principio del movimiento» (*Metafísica*, I, 983 b 7-14; 984 a 16-26). Y más adelante continúa con una argumentada crítica. «Aquellos que afirman que el todo es una unidad y que ponen como materia una realidad única, corpórea y dotada de dimensiones, es evidente que yerran de muchos modos. (1) En primer lugar, admiten solamente los elementos de las realidades corpóreas, pero no los de las incorpóreas, siendo así que existen en verdad realidades incorpóreas. (2) Además, aunque intentan indicar cuáles son las causas de las generaciones y de la corrupción y aunque explican todas las cosas desde un punto de vista naturalista, suprimen la causa del movimiento. (3) Finalmente, yerran porque no admiten que la sustancia y la esencia sean causa de cosa alguna» (*Metafísica*, I, 988 b 23-28). Y en la conclusión del primer capítulo Aristóteles termina con un toque de ironía: «Los filósofos parecen haber investigado las causas establecidas por nosotros en la Física [...] Pero han hablado de estas cosas de una manera confusa [...] La filosofía primitiva parece balbucear sobre todas las cosas, siendo joven y en sus primeros pasos» (*Metafísica*, I, 993 a 10-15).

¹⁹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 303.

²⁰ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 6.

habla de la *epifanía* experimentada en aquellos años²¹. La lectura, además, de un libro de Ernst Mayr (*Systematics and the Origin of Species*, del 1942, un libro en el que se también se intentaba realizar una *nueva síntesis*²², armonizando la teoría darwinista con la genética moderna), hizo resplandecer el descubrimiento ante la inteligencia de aquel adolescente como una *luz*. «Se abrió ante mí una puerta que daba acceso a un *mundo nuevo*». Animales y plantas, todos los seres vivientes en general, «aparecían en esta escena como actores protagonistas de una *representación grandiosa*». Una «oleada de nuevo entusiasmo» arrastró la mente del sediento estudiante, que no quería sustraerse a este *encanto*.

Como se ve, un aire religioso impregna todas estas palabras. La *nueva síntesis* de Mayr sugería al joven Wilson la idea directriz de su vida: la búsqueda de la unidad y la síntesis de todas las ciencias. Esta idea programática es llamada el *encanto jónico*. Es, según Wilson, una idea fecunda, que siempre ha dominado y guiado el progreso de la ciencia. En primer lugar, de las ciencias experimentales, comenzando con la física, que se ha desarrollado y progresado al intentar alcanzar la *unificación de todas las fuerzas de la naturaleza* (débiles, fuertes y gravitacionales). A esta poderosa idea, a «este sagrado Grial» —como lo llama Wilson— se han acercado todos los científicos, pero ninguno ha conseguido apoderarse de él. El caso de Einstein sirve a Wilson como ejemplo de esta profunda aspiración de los científicos. Einstein, en carta a su amigo Marcel Grossmann, confesaba: «Es maravilloso percibir la unidad en un complejo de fenómenos que, observados directamente, parecen distintos». Y después de la física, el *encanto jónico* ha extendido su *magia* —son las palabras de Wilson— a otros campos de la ciencia, sin excluir a las *ciencias sociales y humanísticas*²³. En definitiva, el *encanto jónico*, una nueva y elegante manera de proponer el viejo materialismo, no es otra cosa que «una *metafísica fundada sobre la base material del mundo y sobre la unidad de la naturaleza*»²⁴.

b) *Un desarrollo lógico: el abandono de la fe de los baptistas de Alabama*

Naturalmente, después de tantas emociones proporcionadas por la *ciencia unificante* y tras haber gustado el exquisito sabor del *encanto jónico*, se entiende el aburrimiento del muchacho ante la vieja religión de los antepasados. Llegado a la universidad, «excitado por las hormonas esteroides a un malhumor y una rebeldía de adolescente, *había elegido poner en duda* [la fe precedente]»²⁵. Por ello, libre ya de los estrechos límites de la religión fundamentalista —dice Wilson— «encontré maravilloso saborear la *metafísica de la unificación*»²⁶.

Ahora, además, creía encontrar muchas razones contra la *vieja fe cristiana*. En ella, después de la *elección*, todo se hacía fatigoso. A partir de aquí, el relato de Wilson se convierte en un repertorio de argumentos dispares (y, para decir la verdad, insustanciales) contra la fe cristiana. En breve repaso, son los siguientes:

- 1) *Argumento de las circunstancias de tiempo y lugar*: en efecto, ¿cómo podrían ser verdaderas —se pregunta Wilson—, creencias tan antiguas, forjadas en una arcaica sociedad agrícola, perdida en un rincón del este del Mediterráneo, como es Israel?

²¹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 4.

²² Hay que recordar que el subtítulo de *Sociobiología* es precisamente «Nueva síntesis».

²³ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 5.

²⁴ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 5.

²⁵ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 6.

²⁶ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 6.

- 2) *Argumentos históricos*: además, ¿cómo podrían ser siquiera verosímiles unas creencias que provienen de pueblos que cometían *horribles genocidios*, los cuales después se habían repetido en la *civilización cristiana* de la Alabama de la década de 1940?
- 3) *Argumento (en contrario) de la Escritura*: además, la lectura del libro del Apocalipsis le parecía una desafortunada historia de *magia negra*, surgida de las alucinaciones de un *hombre primitivo*.
- 4) *Argumento de la Providencia y de la remuneración escatológica*: más aún, ¿qué inconcebible Dios era Aquél que abandona a quienes, movidos por la valentía y el ánimo intelectuales, que siempre merecen un premio, abandonan la interpretación literal de la cosmología bíblica? A Wilson, con palabras de Shelley, parecía mejor «ir al infierno con Platón y con Bacon que ir al cielo con Paley y con Malthus».
- 5) *Argumento de los argumentos*: pero, sobre todo, como podría ser verdadera una religión que desconocía y «no tenía absolutamente en cuenta la *evolución*», que es «*¡la más importante de todas las revelaciones!*». ¿Cómo era posible que aquella religión cristiana, que pretendía ser revelada, no estuviera al corriente de los *pensamientos de Dios*, es decir, de la evolución? A Wilson este pecado parece no sólo irremisible, sino, verdadero pecado contra la luz, prueba definitiva incluso de la falsedad de la vieja (y ya superada) religión cristiana.
- 6) *Resolución del drama*: Finalmente, desaparecen razones y argumentos y vuelve a aparecer aquella *elección*, mencionada al inicio de este itinerario: «Era demasiado, y el sabor de la libertad más dulce que nunca. Sin llegar a ser agnóstico o ateo, me alejé de la iglesia. Simplemente, ya no era un baptista»²⁷.

c) *La síntesis final: el descubrimiento del evolucionismo como religión sustitutiva*

Pero la dulzura inicial se puede tornar con el tiempo en amarga. Además, nuestro autor descubre que no todo es falso en la religión. Por el contrario, en ella hay verdad, mucha verdad. El cristiano baptista se demuestra en él mucho más arraigado de cuanto el mismo Wilson pudiera creer. Por eso, en el momento de formular su síntesis personal sobre la relación entre ciencia y religión, se resuelve a revisar algunas de las razones que antes lo habían llevado a abandonar la fe. El caso es que:

- 1) Puesto que no sentía «el deseo de deshacerme de una *religiosidad* en mí *innata*, que permeaba las fuentes de mi creatividad».
- 2) Dado que «los seres humanos [...] *aspiran a objetivos que los superan*».
- 3) Puesto que, además, «las *motivaciones profundas del espíritu humano* nos empujan a *superar la condición de simple polvo animado de vida*».
- 4) Necesitamos, por ello, «una historia que nos diga *de dónde venimos y por qué estamos aquí*», o lo que es igual, tenemos necesidad de una fe, o, al menos, de una cierta fe.
- 5) Pero, además: «¿Y si la *Sagrada Escritura* no fuera otra cosa que el primer intento en forma escrita de explicar el universo y de asignar a cada uno de nosotros un puesto en su interior?».
- 6) Si finalmente se admite —como Wilson hace— que entre la ciencia y la religión hay una comunidad de intereses más estrecha de lo que un buen ilustrado puede pensar, podría entonces concederse que «la *ciencia*, quizás, no es sino la conti-

²⁷ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 6.

nuación sobre nuevas bases y más verificables de aquel primer intento de alcanzar un mismo resultado», o sea, la *religión*. Wilson concluye esta argumentación con estas sorprendentes palabras: «La ciencia no es otra cosa que la religión liberada y escrita en grande»²⁸.

¡Palabras sorprendentes! sin duda alguna, que Wilson trata de justificar haciendo ver el evolucionismo como una cierta fe y, por tanto, como un sustitutivo de la fe cristiana por él perdida. Ésta es, en realidad, la historia personal de E. Wilson, quien, abandonada la primera fe, abrazó una segunda. Quiere ello decir, además, que para Wilson es posible, además de legítimo y deseable, un *acercamiento a la teoría de la evolución por vía religiosa*. Aunque hubiera abandonado su confesión cristiana, Wilson nunca se ha considerado *deísta*, y tanto menos agnóstico o ateo. Lejos de la increencia, la de Wilson es una religión que podríamos llamar el *evolucionismo* como *religión secular*.

Él mismo nos lo dice: «Es ésta, en mi opinión, la fuente del *encanto jónico*. Decidir indagar la *realidad objetiva*, en lugar de la *revelación*, es otro modo de satisfacer nuestra *hambre de religión*. Se trata de un esfuerzo que, aunque casi tan viejo como la civilización y estrechamente unido con la religión, sigue un recorrido diferente [...] El objetivo es salvar el espíritu, pero no con la rendición de la mente humana, sino más bien con su liberación. El imperativo fundamental es, como bien sabía Einstein, la unificación del conocimiento. Cuando esta unificación haya sido alcanzada sabremos *quiénes somos y por qué estamos aquí*»²⁹.

5. EL EVOLUCIONISMO COMO RELIGIÓN SECULAR

Hagamos ahora un paréntesis en el comentario de Wilson. No está de más aquí poner de manifiesto el carácter de *fe secular* que con frecuencia ha acompañado al evolucionismo, como el propio Wilson reconoce.

Michael Ruse, un filósofo norteamericano, ha escrito que el evolucionismo darwinista es una suerte de religión; o más exactamente, una *religión secular*. En su libro *La batalla entre la evolución y la creación*³⁰, Ruse analiza el *curioso fenómeno* de la transformación en objeto de una cierta fe religiosa de una temática que debería circunscribirse estrictamente al ámbito de la ciencia. Según este autor, el *creacionismo* y el *evolucionismo* compiten entre sí por hacer relevantes socialmente sus respectivas visiones rivales del mundo y del hombre. Con este planteamiento inicial se entiende por qué Ruse no admite la idea de que creación y evolución constituyan el paradigma fundamental del conflicto entre religión y ciencia. La verdad es que tras la contienda entre *evolucionismo* (se entiende darwinista) y *creacionismo*, lejos de esconderse un conflicto entre ciencia y religión, se pone de manifiesto una pugna entre dos visiones rivales, pero ambas de naturaleza religiosa. La particular aspereza que ha revestido este debate a lo largo de los siglos XIX y XX se debe, en el fondo, al hecho de que se trata de una *riña de familia*, dice Ruse.

La vivaz discusión a la que se asiste hoy (sobre todo en EE.UU.) entre las teorías del *Intelligent Design* y del *evolucionismo* nos permite entender que si entre ellas hay una batalla es porque ambas teorías se han colocado, indebidamente, en el mismo campo. Dos ejércitos no contienden si no se aproximan y ocupan el mismo lugar. Pero justa-

²⁸ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 7.

²⁹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 7.

³⁰ Cf. RUSE, M., *The Evolution-Creation Struggle*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2005.

mente en esto está el error. La primera teoría debería sostenerse como una *teoría filosófica* (y hay que reconocer que como doctrina filosófica es bastante plausible), no como una teoría científica, como de hecho pretende el *creacionismo científico*; y la segunda teoría debería, a su vez, presentarse como una *teoría científica*, renunciando a todo elemento propio de una concepción filosófica del mundo, que además es de índole materialista. Pero colocándose en el mismo plano, además de cometerse un craso error de método, el conflicto se hace inevitable. La situación degenera entonces en pugna abierta. Como dice Ruse, se entabla una lucha por las almas entre la *religión tradicional* y la *religión secular*.

En la década de 1920, ante los ataques del fundamentalismo religioso, la editorial *The Thinker's Library*, propiedad de la *Rationalist Press Association*, publicó a precios económicos las obras de Darwin. Si se analiza con cuidado este hecho se verá que, en el fondo, es un modo de dar la razón tácitamente a la tesis de Ruse. La *religión secular*, el darwinismo, frente al arreciar de las campañas de la *fe creacionista*, aunque presentada con las exageraciones del *fundamentalismo bíblico* protestante, levantaba el estandarte de Darwin, el paladín de la *fe secular* (por más que el mismo Darwin hubiera rehusado claramente asumir esta función, tan impropia de un verdadero científico). Es conocido el hecho que Darwin denegó en 1880 al librepensador socialista Edward Aveling la autorización para dedicarle una colección de escritos ateos³¹. A la vista de la campaña editorial *pro Darwin*, C. S. Lewis se lamentaba entonces del éxito obtenido por la venta de estas ediciones, cuya difusión no pretendía —según este escritor— sino promover el materialismo ateo, es decir, la *religión secular*.

En realidad, aquellas campañas de *catequesis darwinista* no dieron el resultado pretendido que Lewis temía. Hasta el día de hoy el panorama de las creencias creacionistas o evolucionistas no ha cambiado mucho. Para referirnos al caso de EE.UU., todavía hoy sólo un 13 por 100 de la población considera plenamente válidas las ideas de Darwin³². Según un sondeo de opinión *Gallup* del 2001, al menos el 45 por 100 de los norteamericanos adultos rechaza completamente la teoría de la evolución y acoge la *convicción creacionista* (incluso en un sentido fundamentalista), manteniendo que Dios creó a los seres humanos, con una forma sustancialmente idéntica a la actual en el curso de los últimos diez mil años aproximadamente. Sólo el 37 por 100 de los entrevistados se mostraba dispuesto a admitir una coexistencia pacífica entre Dios y Darwin, es decir, entre creación y evolución: la voluntad divina habría sido el motor inicial, y la evolución, el medio creativo en manos de la *providencia divina*. Finalmente, sólo la cifra del 13 por 100 consideraba que la especie humana ha evolucionado desde otras formas de vida sin intervención divina alguna.

Otro aspecto poco alentador para esta *religión secular* en la lucha por las inteligencias es que, además del hecho de que tantos americanos rechazan sin más la evolución, la distribución estadística de las respuestas apenas ha cambiado en los últimos veinte años. *Gallup* ha realizado la misma consulta en 1982, 1993, 1997, 1999 y 2001. La *fe creacionista* no ha descendido en ningún caso por debajo del 44 por 100. En otros términos, casi la mitad de la población norteamericana estima que Darwin está *completamente* equivocado³³. Todavía en el 2006 los resultados permanecían sustancialmente iguales, a tenor

³¹ Posteriormente, en 1881, Aveling mantuvo varios encuentros con Charles Darwin en los que cambiaron impresiones sobre ciencia y religión. Aveling publicó las conclusiones de estas discusiones en el libro *The Religious Views of Charles Darwin* (Freethought Publishing Co., Londres, 1883), en el que, deformando las opiniones expresadas por el primero, afirmaba que Darwin era ateo.

³² Cf. WEBER, B. H., «The origins of Darwinism», en: *Nature* 438 (2005) 287.

³³ Cf. QUAMMEN, D., «Darwin aveva torto?», en: *National Geographic* (ed. italiana) 14/5 (2004) 2-36.

del artículo de Jon D. Miller publicado por *Science*³⁴. Según este estudio, el 40 por 100 de los americanos considera falsa la teoría de la evolución, un 20 por 100 la considera no fiable, mientras que la acepta un 40 por 100. El autor del artículo no da información sobre la composición de las diversas opiniones comprendidas en esta última cifra (entre los que admiten la coexistencia de creación y evolución y los que no). Pero todo hace suponer que también en este 40 por 100 de los que aceptan la evolución, el porcentaje mayor pertenece a aquellos que estiman compatible creación y evolución, al igual que mostraba el sondeo de opinión *Gallup* de 2001.

Pero, regresando nuevamente al libro de Ruse, es evidente que la tesis de este autor tiene un aspecto marcadamente paradójico, como ha comentado en un reciente artículo John H. Brooke, un conocido historiador de la ciencia³⁵. Nadie dudará de que las teorías científicas son algo muy distinto de la fe religiosa. En realidad, tampoco Ruse lo niega. Simplemente distingue entre evolución como un *hecho*, evolución como una *teoría* (el darwinismo) y *evolucionismo* como una *visión metafísica y materialista del mundo*, embebida toda ella de determinadas elecciones y tomas de posición. En este tercer sentido, frecuentemente el *evolucionismo* ha sido asumido como una *religión secular* que ofrecía sugestivas imágenes del progreso biológico, extrapolando los métodos naturales de investigación con afirmaciones dogmáticas sobre lo que debe ser creído o no acerca del significado de la vida humana. Para muchos biólogos evolucionistas —reitera Ruse— el estudio de la *evolución* fue una *profesión*, pero el *evolucionismo*, en cambio, fue su *obsesión*. Desde los primeros biólogos evolucionistas eminentes, como Erasmus Darwin, Jean-Baptiste Lamarck y Charles Darwin, hasta los últimos darwinistas, como Richard Dawkins, todos los que han propuesto el *evolucionismo* han sido propensos al deísmo o al librepensamiento y han rechazado voluntariamente el cristianismo, reemplazándolo por un *sistema sustitutivo* que presume de poder responder a todas las grandes cuestiones afrontadas por esta religión.

Ruse propone algunas pruebas en favor de su teoría. En primer lugar, el *evolucionismo* es, como cualquier religión, una *historia sobre los orígenes desconocidos*. En segundo lugar, emula a la religión al imponer frecuentemente diversas *prescripciones morales* (tal como la *eugenesia*, que hoy vuelve a salir a la luz). Finalmente, su insistencia sobre el *progreso biológico* contiene implícita una cierta doctrina sobre el *fin*.

Hasta el uso del lenguaje en los campeones de la visión evolucionista del mundo imita el de la religión. Richard Dawkins, por ejemplo, nunca lo ha disimulado: «En todas las grandes *religiones* hay un espacio para el sobrecogimiento, para el transporte extático ante las maravillas y la belleza de la creación. Son exactamente los mismos sentimientos de admiración, de estupor, casi de veneración litúrgica que la *ciencia moderna* puede proporcionar»³⁶. El mismo autor³⁷ reconoce en *El relojero ciego: creación o evolución* que su intención al escribir este libro no es presentar un tratado *científico imparcial*. Efectivamente, *El relojero ciego* no es un libro de ciencia, sino de una cierta filosofía de la biología. Como no trata de ciencia, el autor se cree autorizado para, de cuando en cuando, escribir *apasionadamente* con la intención de *persuadir*, y aun de *inspirar*, si fuera posible. O como dice el propio Dawkins: la intención de sus escritos es «inspirar

³⁴ Cf. MILLER, J. D., y otros, «Public Acceptance of Evolution», en: *Science* 313 (2006) 765ss.

³⁵ Cf. BROOKE, J. H., «A secular religion: Should evolutionism be viewed as a modified descendant of Christianity?», en: *Nature* 437 (2005) 815ss.

³⁶ Cf. DAWKINS, R., «Is Science a Religion?», en: *The Humanist* 57 (1997) 29.

³⁷ Recientemente se ha dicho que si Thomas Huxley pudo ser considerado el *Darwin's bull-dog*, a Richard Dawkins le cabe hoy el mérito de ser el *Darwin's Rottweiler*.

escalofríos de misterio, del gran enigma de nuestra existencia»³⁸. Como se observa, el lenguaje empleado no es precisamente el de la objetividad científica. Es más bien el lenguaje de la religión, o, para decirlo con las palabras de Ruse, el lenguaje de la *religión secular*.

6. LA ESPERANZA DE LA GRAN UNIFICACIÓN DEL SABER HUMANO

Pero, retornemos nuevamente a Wilson. Nos asegura éste que la posibilidad de la *coincidencia* y el *encanto jónico* son todavía hoy una esperanza, un proyecto a realizar que no ha alcanzado aún el nivel de la ciencia. «Se trata de una *visión metafísica del mundo* minoritaria, compartida solamente por algunos pocos científicos y filósofos. No puede ser demostrada con los instrumentos de la lógica, a partir de ciertos principios de base, ni fundada sobre una serie irrefutable de pruebas empíricas de entre las actualmente disponibles»³⁹.

Un proyecto así, dada la naturaleza de sus objetivos, no puede llamarse científico. Como se ha visto ya, al tratar de la obra precedente, *Sociobiología*, es bien sabido que el interés que desde hace años viene cultivando Wilson es la *resolución de las ciencias humanas en la biología*. Ahora, eso sería posible únicamente en el caso de que las acciones humanas fueran *hechos puramente naturales*, es decir, hechos cuantificables y medibles como cualquier otro hecho procedente de un ser carente de *libertad*. He aquí un término clave que nunca aparece en Wilson: *libertad*. Ésta es la única razón seria que impide asimilar las acciones humanas a los demás hechos que se dan en el mundo físico. Si no existiera esta libertad, Wilson estaría en su derecho de realizar la gran unificación del saber humano. No es suficiente, en su opinión, para rechazar la posibilidad de la unificación sostener que «las acciones humanas son históricas» y que en este sentido son acontecimientos irrepetibles y únicos. Más explícitamente aún: «Nada hay tan fundamental que obligue a separar el curso de la *historia humana* [léase de la libertad] del de la *historia física*, se trate de estrellas o de la diversidad orgánica. La *astronomía*, la *geología* y la *biología evolucionista* constituyen ejemplos de disciplinas eminentemente históricas, ligadas, gracias a la *coincidencia*, al resto de las ciencias naturales»⁴⁰. Historia humana e historia física; astronomía, geología y biología evolucionista, es decir, ciencias sobre los astros, la tierra y sobre la vida, se entrelazan hasta formar un conocimiento unificado dentro de esta gran «visión del mundo», que es el «programa del saber unificado» que Wilson persigue.

Sin embargo, a pesar de los elevados propósitos de esta cosmovisión, no todos están dispuestos a aceptarla, como Wilson reconoce. Algunos filósofos —dice el nuestro— no le profesan simpatía alguna. Objetan que tal estilo de pensamiento incurre en viejos vicios, como *simplismo*, *reduccionismo*, *cientificismo* y otros pecados teóricos, culpas todas ellas de la que Wilson se confiesa de grado *culpable*. Ahora, como estos vicios teóricos son de naturaleza filosófica (o si se prefiere, de índole epistemológica), sólo la filosofía es capaz de emitir un juicio adecuado sobre los mismos. Pero, desafortunadamente, la idea que Wilson se hace de la filosofía es escuálida, por no llamarla grotesca. La filosofía es, según Wilson, un *saber de lo desconocido*. Los objetos a cuyo estudio se dedica son dos: las *cuestiones* a las que la ciencia no puede aún llegar y las *razones* por las

³⁸ Cf. DAWKINS, R., *L'orologiaio cieco*, Mondadori, Milano, 2003, p. 10.

³⁹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 9.

⁴⁰ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 11.

que la ciencia no puede aún acceder a tales objetos. Ahora bien, si es verdad que «no existen preguntas a las que la ciencia encontrará antes o después una respuesta» —como él cree— «nuestro objetivo es realizar una total transformación de la filosofía en la ciencia». Como se ve, Wilson defiende *una idea positivista de filosofía*.

7. UNA IDEA POSITIVISTA DE LA FILOSOFÍA

Wilson es biólogo, pero no desdénia el cultivo de la *filosofía científica*, que es la verdadera naturaleza de la obra de la que estamos hablando. Pues bien, si se comparan las tesis fundamentales de *La armonía maravillosa* con el libro clásico de Reichenbach, *El nacimiento de la filosofía científica*, se encontrarán abundantes semejanzas, tanto de contenido como de acercamiento o perspectiva intelectual entre Wilson y Reichenbach⁴¹.

En la obra *El nacimiento de la filosofía científica*, paradigma del pensamiento común a todos los neopositivistas, se pueden determinar algunos aspectos fundamentales que dan estructura a toda la obra. Estos aspectos pueden ser llamados los *tres criterios de la filosofía neopositivista*: el *criterio de realidad*, el *criterio de racionalidad* y el *criterio de moralidad*.

a) *El criterio neopositivista de «realidad»*

El *criterio de realidad* se corresponde con lo que los neopositivistas llamaban el *principio de verificación experimental*, según el cual lo *real es aquello que tiene existencia material* y que, por tanto, *se puede aprehender empíricamente*. En consecuencia, irreal es aquello que no tiene tal tipo de existencia. Reichenbach presenta de modo popular el principio de verificación experimental. Dice así: «Piénsese en un científico, habituado a servirse de las palabras para formular *frases* siempre *dotadas de sentido*. Construye los propios enunciados de manera que siempre sea posible probar la verdad de los mismos y no se preocupa si la prueba comporta laboriosas reflexiones. No teme el razonamiento abstracto, pero sabe que este razonamiento, de algún modo guarda relación con cuanto *se ve, se siente y se toca* [...] Los términos *material* y *sustancia* le son familiares. Los usa en la descripción de muchos experimentos y ha aprendido a medir la solidez y el peso de materiales o de sustancias»⁴². Éste es el *principio de verificación experimental*: lo que es *real* es *material* y lo que es *material* es, igualmente, *empíricamente constatable*. Las afirmaciones que se refieren a entidades empíricamente constatables están *dotadas de sentido*. En cambio, aquellas otras que la filosofía tradicional ha empleado, en cuanto no aplicables a este tipo de entidades, carecen de sentido. Así pues, es fácil advertir en esta explicación simplificada que el *principio de verificación* no es sino la otra cara del materialismo.

⁴¹ Hans Reichenbach (Hamburg, 1891-Los Ángeles, 1953), filósofo alemán y uno de los mayores exponentes del *neopositivismo*. Estudió física, matemática y filosofía en Stuttgart, Berlín, München y Göttingen. En 1915 concluyó el doctorado con una tesis sobre la base filosófica del concepto de probabilidad. Impartió lecciones de «filosofía de la física» en la Universidad de Berlín, donde se contó entre los fundadores del *círculo de Berlín*, reuniendo a un grupo de filósofos y científicos próximos a las posiciones del círculo de Viena. En 1938 emigró a los Estados Unidos, donde ejerció la docencia en la Universidad de Berkeley (California) hasta la muerte. Sus obras principales son: *La filosofía del espacio y del tiempo* (1928), *Teoría de la probabilidad* (1935), *Fundamentos filosóficos de la mecánica cuántica* (1944), *El nacimiento de la filosofía científica* (1951).

⁴² Cf. REICHENBACH, H., *La nascita della filosofia scientifica*, Il Mulino, Bologna, 1961, pp. 13-14.

b) *El criterio neopositivista de «racionalidad»*

El *criterio de racionalidad* propuesto por el neopositivismo es una inmediata consecuencia del precedente criterio de realidad. Si lo real se equivale con los objetos materiales y no queda espacio alguno para las dimensiones no materiales en la realidad, la única racionalidad pensable entonces es la propia de la ciencia experimental. No hay más racionalidad que la científica y cuantitativa. La vieja filosofía debería, en consecuencia, ceder el lugar a la nueva filosofía, la filosofía científica. En efecto, «los pensadores tradicionalistas [es decir, los filósofos especulativos] no se han dado cuenta de que los sistemas filosóficos han perdido todo significado y que su función ha sido asumida por la filosofía de la ciencia»⁴³. El *conocimiento de la verdad* es asunto exclusivo de la ciencia. Para la filosofía, y únicamente en su función de filosofía de la ciencia, quedan sólo dos posibles tareas: primera, la investigación metodológica de la actividad científica; y segunda, el análisis lógico del lenguaje. Por lo mismo, «la *filosofía de la ciencia* deja enteramente en manos del científico el trabajo de explicar el universo [o lo que es igual, la totalidad de lo real] y funda la propia teoría del conocimiento en el examen de los resultados de la ciencia, consciente de que ni la física del universo, ni la del átomo son comprensibles en términos de conceptos tomados de la experiencia diaria»⁴⁴. Además, la filosofía de la ciencia, en vez de pretender ingenuamente proporcionar una explicación de la naturaleza física de los cuerpos, reconoce que esta competencia es exclusiva de la ciencia y se dedica por ello, más modestamente, al *análisis lógico* de las *afirmaciones dotadas de sentido*, es decir, de las afirmaciones de la ciencia.

La nueva filosofía abandona la empresa quimérica de aquellos hombres que, vanamente, se habían propuesto *decir lo indecible*, bien con metáforas, bien con verbosas construcciones pseudológicas. *La nueva filosofía es el análisis lógico de todas las formas del pensamiento humano*. Lo real puede ser dicho y expresado en *términos descifrables*, o lo que es igual, en *términos empíricamente verificables*. Nada hay que sea inefable y ante lo que se deba capitular. Esta filosofía es científica en su método, porque sus resultados son susceptibles de demostración y son aceptados por aquellos que tienen suficiente familiaridad con la lógica y la ciencia. Si admite cuestiones irresueltas y controvertidas, hay buenas esperanzas para pensar que un día logrará resolverlas con los mismos métodos que, en otros casos, han conducido a soluciones universalmente aceptadas hoy.

c) *El criterio neopositivista de «moralidad»*

El *criterio de moralidad* constituye una consecuencia de los criterios anteriores. *Hechos* (el objeto de la ciencia) y *valores* (el ámbito de análisis de la moral) son realidades de tal modo heterogéneas que entre ellas no cabe pasaje o relación alguna. Ni siquiera se puede decir que los *valores* son verdaderas realidades, porque son objetos meramente ideales y no pueden ser considerados realidades fácticas en sentido propio. El viejo deseo, connatural a la filosofía precientífica, de establecer criterios o directrices morales que encuentren su fundamento en el conocimiento teórico de la realidad, parece a Reichenbach un *desideratum* tan bien intencionado como imposible. La ética carece de fundamentos en el conocimiento: he aquí el origen y la justificación de las llamadas *morales no cognitivas*.

Por ello, la filosofía científica *abandona la búsqueda de una guía moral*, no por obstinación libertina, sino simplemente porque *la moral no es objeto de conocimiento, ni, en*

⁴³ Cf. REICHENBACH, H., *La nascita della filosofia scientifica*, p. 124.

⁴⁴ Cf. REICHENBACH, H., *La nascita della filosofia scientifica*, p. 295.

consecuencia, de verdad. Conocimiento y verdad son patrimonio exclusivo de la ciencia. La *búsqueda de la moralidad* —dice Reichenbach— ha extraviado a muchos filósofos, induciéndolos a concebirla ilusoriamente como si consistiera en una determinada forma de conocimiento, adquirida con una penetración intuitiva en *un mundo superior*. La *verdad viene de fuera*. Más exactamente, se encuentra *solamente* en la observación de los objetos físicos. Solamente la verificación experimental nos dice qué es verdad. La *ética*, en cambio, procede *de dentro*. La ética expresa un *yo quiero*, no *algo existente*. Por ello, todo intento de fundar cognitivamente la ética —declara solemnemente Reichenbach— está destinada al fracaso⁴⁵.

Reichenbach admite que esta concepción de la ética ha alejado a muchos de la filosofía científica. «La neta distinción entre *ética* y *conocimiento*, entre *querer* y *saber*, ha desconcertado a muchos estudiantes, alejándolos de la nueva filosofía». Los filósofos tradicionales habían dado reglas de vida a los hombres, junto con criterios para discriminar el bien del mal, dice Reichenbach. Pero el filósofo científico considera esta tarea imposible. Por eso, no pretende proporcionar guía moral alguna y afirma con franqueza que de sus enseñanzas no se debe esperar nada que sirva como guía del obrar⁴⁶.

d) *Los presupuestos comunes a Reichenbach y Wilson*

Pero además de las reservas provocadas por la carencia de orientaciones morales, la *filosofía científica* —como reconoce el mismo Reichenbach— encuentra otros motivos de oposición de parte del público en general. El más importante procede del hecho de que la *filosofía científica*, del mismo modo que hace Wilson, elimina la diferencia entre ciencias naturales y ciencias humanas. La identificación de ambos sectores de la ciencia es del todo coherente con la primera *reducción* practicada por el *criterio de realidad*. Si real es solamente lo que puede ser empíricamente verificado, se sigue lógicamente que lo que constituye el punto de separación del hombre de la naturaleza física, es decir, el espíritu y la libertad, debe ser eliminado como algo inobservable y, por tanto, indigno de la filosofía verdaderamente científica.

Pero, ante tales pretensiones, el sentido común protesta diciendo que «la filosofía científica está demasiado dominada por las matemáticas». Ahora, las matemáticas sirven para el análisis cuantitativo de aquellas entidades numéricamente medibles, o lo que es igual, de aquellos objetos dimensionales y numéricamente distinguibles. De este modo, las entidades que son reales, aunque de un modo diferente de la realidad material-cuantitativa (como son el espíritu, y las dimensiones anejas de inteligencia y libertad), no pueden ser susceptibles de una investigación matemática directa. Pero este tipo de razones no tienen mucho valor para la *filosofía científica*. De hecho, como sabemos, el *principio de verificación empírica* y la *reducción* de la realidad realizada por él, hace posible el intento de «introducir en el estudio de las ciencias humanas y sociales un método filosófico análogo al utilizado con tanto éxito en las ciencias naturales».

En definitiva, el hombre es un ser puramente natural (o físico), cuya entera realidad puede ser sometida a la investigación y al análisis cuantitativo. Nada hay en él que se sustraiga a tal acercamiento cuantitativo. A este propósito, dice Reichenbach que el reproche que de ordinario se hace contra la introducción de este método en las ciencias humanas (es decir, que en ellas se dan «acontecimientos únicos e irrepetibles»), no tiene valor, porque tal cosa es verdadera también de los eventos físicos. Por tanto, «la tesis según la

⁴⁵ Cf. REICHENBACH, H., *La nascita della filosofia scientifica*, p. 297.

⁴⁶ Cf. REICHENBACH, H., *La nascita della filosofia scientifica*, p. 306.

cual existe una *distancia infranqueable entre ciencias naturales y ciencias sociales* tiene toda la apariencia de ser un intento para hacer de la filosofía de las ciencias sociales una especie de *reserva* para los filósofos temerosos de las técnicas lógicas y matemáticas, sin las cuales es imposible hoy elaborar una teoría del conocimiento»⁴⁷. Como puede observarse, la cercanía de los planteamientos de Reichenbach a los de Wilson es notoria. Contra el sentir común, Wilson y Reichenbach reducen las ciencias humanas a las naturales.

8. LA VERDADERA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN: LA RELIGIÓN DE LA EVOLUCIÓN

Wilson manifiesta abiertamente y sin reservas cuál es la propia posición. En términos generales, dice, «soy un empirista» (aunque todo parece indicar que la significación precisa dada por Wilson al término *empirista* es la de *materialista*). En materia de religión, añade el mismo autor, «propendo al deísmo», doctrina cuya validez —dice Wilson con exactitud— es una cuestión de carácter eminentemente astrofísico. «La existencia de un Dios cosmológico creador del universo (como es concebido por el deísmo) es plausible»⁴⁸.

Ahora, si de la astrofísica se pasa a la biología, la existencia de Dios se hace una cuestión más difícil, dice Wilson. «La existencia de un Dios que gobierna la evolución orgánica e interfiere en los asuntos humanos (como lo piensa el teísmo) [...] es una hipótesis criticada con fuerza creciente por la biología y las ciencias del cerebro». De esta pérdida de confianza en la existencia de Dios que se viene operando en el campo de la biología, Wilson cree que proviene la fuerza creciente de la hipótesis de un *origen puramente material de la ética y de la religión*. O con las palabras del mismo autor: «Las explicaciones causales de la *actividad* y de la *evolución cerebrales* contemplan ya, con una precisión considerable y con un número ínfimo de presupuestos infundados, casi todo lo que se sabe del *comportamiento moral*»⁴⁹.

Si, de un lado, Wilson se profesa *deísta*, del otro reconoce que las creencias en algo trascendente y en la inmortalidad son menos racionales y más del corazón que aquellas razones que propone el *empirismo* (ya sabemos que este término trata de dar un aire más noble al *materialismo*). De este modo se sugiere que mientras el *transcendentalismo* (así llama Wilson al conjunto de las creencias religiosas) representa las *razones del corazón*, el *empirismo*, en cambio, sostiene la *causa de la razón*. Por ello, el autor nos invita a pensar que ser materialista es la única posición racionalmente justificada. Como se ve, el análisis difícilmente podría ser más tendencioso e ingenuo al mismo tiempo. Que el materialismo represente la causa de la razón sería cierto únicamente si los criterios neopositivistas de realidad y racionalidad fuesen válidos. Pero nada obliga a aceptarlos como tales y de hecho la mayor parte de los autores con prestigio los han rechazado.

Wilson asegura que «cuando ciencia y dogma religioso han entrado en conflicto, [el *empirismo*] ha refutado siempre [el *transcendentalismo*] punto a punto». Del deber de probar históricamente una afirmación de tal envergadura el autor se siente exonerado. Pero —prosigue— a pesar de ello, esta *presunta* refutación realizada por el *empirismo* siempre ha sido inútil, porque el *transcendentalismo* es siempre más fuerte y «más fácil de seguir». ¿No representa acaso el *transcendentalismo* las razones del corazón? Wilson cree así poder explicar el hecho, sin duda descorazonador, de que en los Estados Unidos haya quince millones de baptistas del Sur, la mayor confesión religiosa que propugna una interpreta-

⁴⁷ Cf. REICHENBACH, H., *La nascita della filosofia scientifica*, p. 301.

⁴⁸ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 275.

⁴⁹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 275.

ción literal de la Biblia, pero solamente cinco mil miembros de la *American Humanist Association*, la más importante de las organizaciones dedicadas a sostener un humanismo secular y deísta⁵⁰. Los términos implícitos de esta contraposición son claros: los baptistas del sur de los EE.UU. representan para Wilson el *dogma religioso* y las razones del corazón, mientras que la *American Humanist Association* es el símbolo de la ciencia y de la causa de la razón. Pero, ¿cómo es posible que la *razón* y la *ciencia* encuentren un apoyo tan exiguo en un país como los EE.UU.? ¿Qué conclusión se debe sacar de estos hechos?

Dicho en breve, la conclusión de Wilson es que «en el curso de la prehistoria, durante la evolución del cerebro, la aceptación de lo sobrenatural comportó grandes ventajas»⁵¹. De hecho, «la mente humana ha evolucionado para creer en los dioses, no para creer en la biología». Por ello, *la religión debe ser objeto de análisis por parte de la biología*. Solamente esta ciencia tiene la llave del misterio de la religión. Pero ante afirmaciones de este tenor es inevitable la sorpresa ante la ilimitada capacidad de conjeturar de Wilson. Afirmaciones de este género son, en el mejor de los casos, *asertos carentes de todo apoyo científico* (a distancia inconmensurable de la *ciencia seria*) con los que Wilson sobrevuela en altas cotas de altura el verdadero paisaje de la ciencia.

Sea de ello lo que fuere, Wilson piensa que *el hombre ha sido hecho por la evolución para creer, pero su razón lo impulsa a no creer*. En esta ruptura interior se cifran según Wilson, «el drama espiritual del hombre», que es, sobre todo, el drama del propio Wilson, como hemos visto antes. Naturalmente, la fuerza del camino evolutivo recorrido por el cerebro humano (donde se encuentra el origen y la justificación biológica de la religión) no debe ser minusvalorada: ni siquiera los grandes científicos, «exploradores errabundos del movimiento *empirista*», pueden sustraerse a la fascinación de la religión. En realidad, el drama humano se presenta en ellos más agudamente. En este punto Wilson presenta el ejemplo de varios científicos contemporáneos: Steven Weinberg y Stephen Hawking. El primero es conocido, sobre todo, por su *teoría del todo* (*Theory of Everything*), expuesta en la obra *Sueños de una teoría final*⁵²; el segundo, porque movido de un *despertar religioso* —dice Wilson— ha declarado que si se consiguiera encontrar una *teoría última* se habría alcanzado el triunfo final de la razón humana, «pues entonces conoceríamos la mente de Dios»⁵³. Pero, en realidad, todas sus teorías no pueden resolver el *drama*, según nuestro autor. La ciencia no es capaz ponernos ante una verdadera epifanía religiosa. La ciencia no puede satisfacer la instintiva sed de religión que el hombre experimenta. Al contrario, es la causante del alejamiento del Dios personal que un tiempo atrás presidía la vida de nuestra civilización occidental⁵⁴. En definitiva, el *drama espiritual* del hombre es que *razón* y *corazón* (*ciencia* y *religión*, *materialismo* y *transcendentalismo*) no pueden conciliarse en una relación de diferencia armoniosa. El *drama* es tan vivo que, a pesar de los siglos transcurridos de actividad racionalizadora del *empirismo* de la ciencia, todavía arde la llama de la religión en los corazones. ¡Cómo es posible! «Los espíritus que nuestros antepasados conocían de cerca, huyeron primero de las rocas y de los árboles, después de las montañas lejanas. Ahora se albergan en las estrellas, donde caminan hacia su desaparición. Y, sin embargo, sin ellos no podemos vivir»⁵⁵: ¡he aquí el drama!

⁵⁰ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, pp. 299-300.

⁵¹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 300.

⁵² Cf. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*, London, 1993.

⁵³ Cf. HAWKING, S., *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, New York, 1988.

⁵⁴ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 302.

⁵⁵ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 303.

¡Terrible destino del hombre! ¡Sabio y ateo, o bien, ignorante y pío! Por eso, en un supremo esfuerzo por escapar de esta *maldición positivista*, Wilson busca desesperadamente una vía de escape. ¡No! Debe ser posible una *religión científica*, una religión que ponga paz entre ciencia y religión, entre razón y corazón; una religión, en definitiva, *secular*. Y para ello nada mejor que una *religión de la evolución*. ¡Una religión de la evolución! Suena extraño, admitámoslo; una tortuosa vía que se aleja tanto de la *recta fe* como de la *verdadera ciencia*. ¡Una *religión de la ciencia darwiniana*! La idea nos hace pensar en el viejo programa del *monismo* de Haeckel, como puente entre ciencia y religión: «El monismo como vínculo entre religión y ciencia», a lo que añadía Haeckel el elocuente subtítulo: «La confesión de fe de un científico»⁵⁶.

A pesar de todas las elecciones racionales realizadas y de toda la *ciencia contraria a su fe*, el viejo baptista de Alabama se resiste a morir. «*Los hombres necesitan un relato sagrado*. Deben sentir la presencia de algo más grande [...] *No se entregarán a la resignación, ni cederán a la desesperación de la mortalidad animal*. Junto al salmista, seguirán diciendo: «Dime, oh Dios mío, qué consuelo puedo esperar». Encontrarán, por ello, el modo de mantener en vida a los espíritus ancestrales»⁵⁷. Y si la *historia sagrada* no procede ya de la *cosmología religiosa*, porque los dioses están a punto de ser expulsados de las estrellas (o lo que es igual, la *fe del déista* está a punto de ser también abandonada), será entonces tomada de la historia material del universo y de la odisea de la especie humana. En realidad, Wilson cree que la «la verdadera *épica de la evolución*, *narrada en forma de poesía*, tiene la capacidad intrínseca de ennoblecer a los seres humanos, tanto como cualquier otra *épica religiosa*. La realidad material descubierta por la ciencia posee ya mayor contenido y mayor grandeza que todas las cosmologías religiosas juntas. La continuidad de la estirpe humana ha sido seguida a lo largo de un período histórico mil veces más antiguo que el concebido por las religiones occidentales. *El estudio de este período ha sacado a la luz revelaciones de gran importancia moral*»⁵⁸. En definitiva: la *evolución* se presta perfectamente para ser, además de ciencia, una *narración sagrada*, adecuada para estimular la fantasía e idónea para apagar la sed religiosa de los hombres.

Sin embargo, Wilson cree que, antes de la identificación final hacia la que ciencia y religión (bajo la forma de una *religión de la evolución*) se encaminan, se establecerá una relación provisional entre ciencia y religión. Esta relación consiste en una *fase de transición* que, aunque se encamine inevitablemente hacia la secularización de la religión, se caracteriza *entre tanto* por el recíproco respeto y no beligerancia entre ciencia y religión, «en un debate abierto y con un rigor inflexible». De este debate nacen inmediatamente dos certezas: la primera es que la ética y la religión presentan un grado todavía muy elevado de complejidad, por lo que la *biología* y las *neurociencias* actuales no pueden explicarlas todavía a fondo («la ciencia encuentra en la ética y en la religión los elementos de desafío más interesantes y potencialmente más humillantes», dice Wilson); la segunda, que ética y religión son un producto de la evolución biológica, a pesar de que los teólogos no estén dispuestos a admitirlo⁵⁹. Así, ambas conclusiones establecen un *status quo* admisible para ambas partes.

⁵⁶ Cf. HAECKEL, E., *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft: Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*, Bonn, 1893.

⁵⁷ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 303.

⁵⁸ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 303.

⁵⁹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 304.

9. EL FIN DE LA COINCIDENCIA

La idea esencial de la *visión coincidente del mundo* es que «todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas al funcionamiento de las instituciones sociales, están fundados en procesos materiales, en último análisis reducibles a las leyes de la física»⁶⁰. Naturalmente, si todos los fenómenos del mundo pertenecen al mismo plano de realidad, si son homogéneos y de la misma naturaleza, ello permite una unidad ininterrumpida entre todas las ciencias, sean naturales o humanas. Al propósito de la unificación de todas las ciencias son particularmente importantes la biología evolucionista y las ciencias del cerebro. Contra todos aquellos que en lo relativo al comportamiento humano y la cultura se afanan en la búsqueda de explicaciones antropológicas, psicológicas, biológicas, etc., Wilson sostiene que «existe solamente una clase de explicaciones», que es aquella que, perteneciendo «a las magnitudes del espacio y del tiempo», forma «una telaraña ininterrumpida de causas y efectos»⁶¹.

Sin duda, se trata de un *reduccionismo materialista* y Wilson lo sabe bien. «Sé que este *reduccionismo* no goza de buena fama fuera de las ciencias naturales. Para muchos estudiosos de ciencias sociales y humanas es un vampiro en la sacristía»⁶². Este reduccionismo permite, por ejemplo, al biólogo celular *resolver* el objeto de su especialidad, las células, en conjuntos de moléculas sin tener que tomar en consideración las características o propiedades nuevas que aparecen en las células. Este reduccionismo permite también al estudioso de psicología cognitiva investigar y revolver en último análisis las cuestiones propias de la psicología en modelos de actividad de las células nerviosas.

Pero, retornando a las cuestiones sobre la relación entre ciencias naturales y sociales, nuestro autor no entiende cuáles son las razones que impidan la unificación de estas dos regiones del saber científico. En realidad, según Wilson la única diferencia entre estos tipos de ciencias es únicamente la mayor complejidad de las ciencias humanas y sociales, pero en ningún caso se trata de una diferencia de principios. «Nunca han aparecido motivos suficientemente convincentes que hagan pensar que la misma estrategia no pueda ser adoptada para unir las ciencias naturales a las humanas y sociales. La diferencia entre los dos reinos consiste en la amplitud del problema, no en los principios necesarios para resolverlo»⁶³.

Sin embargo, como Wilson mismo tiene que admitir, la gente común cree que las cosas más importantes de la vida humana no son explicables ni asimilables a la ciencia. La gente común, en realidad, se plantea la misma pregunta y da la misma respuesta que encontramos en Wittgenstein, en cuyo *Tractatus logico-philosophicus* se afirmaba al final: «Vemos que aunque todos los problemas de la ciencia fueran resueltos, todavía nada se habría hecho con los verdaderos problemas del hombre»⁶⁴. Se quiera o no reconocer, ésta es la cuestión: lo que verdaderamente interesa a los hombres no es la ciencia, sino su vida y el sentido de la misma. Las personas comunes consideran la producción científica, a excepción de los descubrimientos en campo médico y los esporádicos escalofríos de la exploración espacial, como algo marginal. Wilson lo reconoce con resignación: lo que de verdad importa a la humanidad es el amor, la familia, el trabajo, la seguridad, la realización personal, el esparcimiento y la satisfacción espiritual, todo ello sin seguir un

⁶⁰ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 305.

⁶¹ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 305.

⁶² Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 306.

⁶³ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 306.

⁶⁴ Cf. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, p. 52.

orden particular. Pero acto seguido añade que la creencia, tan difundida, de que la ciencia tenga poco que ver con estos asuntos, está equivocada⁶⁵. La raíz de este error no es otra que aquello mismo que el programa de la unificación del conocimiento quiere corregir y superar: a saber, la idea de que las ciencias sociales y humanas son independientes de las ciencias naturales y de los esfuerzos científicos más relevantes.

En realidad, al menos por momentos, Wilson piensa también como la gente común. El sentido de la vida es la cuestión verdaderamente decisiva para los hombres. Y la búsqueda de tal sentido pertenece a las ciencias humanas. «Para las artes [es decir, para los saberes humanísticos] las cuestiones más importantes [...] son el significado y las motivaciones de toda nuestra actividad frenética: *¿qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿qué haremos para decidir hacia dónde encaminar nuestra vida?* ¿Por qué el cansancio, los deseos, la honestidad, la estética, la exaltación, el amor, el odio, el engaño, el talento, la arrogancia, la humildad, la vergüenza y la estupidez que definen colectivamente nuestra especie?»⁶⁶. Una búsqueda así es sin duda humanística, no científico-natural. Pero, habiendo puesto las premisas de la completa homogeneidad de todos los fenómenos del mundo y su reducibilidad en última instancia a las dimensiones materiales, prisionero de las propias ideas, Wilson recae nuevamente en el prejuicio (o en la ilusión) científicista, propugnando, a pesar de su intrínseca dificultad (más aún imposibilidad), la unificación «de lo mejor de la ciencia y de las disciplinas humanísticas»⁶⁷. La cuestión, en realidad, es de principio, no de grado de complejidad o dificultad. En efecto, ¿por qué no podrían ser estudiadas conjuntamente ciencias naturales y disciplinas humanísticas, una vez negadas (u olvidadas) las dimensiones, específicamente humanas, del espíritu y de la libertad?

La *visión coincidente* del mundo y el *programa de la unificación del saber* que Wilson propugna son inhumanos porque desconocen lo más propio del hombre. Sólo a condición de negar lo que el hombre es *verdaderamente*, sería posible poner en marcha el proyecto de la *completa unificación del saber* bajo la guía de una *ciencia coincidente*.

Facultad de Filosofía de San Dámaso (Madrid)
lprieto7@gmail.com

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

⁶⁵ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, pp. 307-308.

⁶⁶ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 308.

⁶⁷ Cf. WILSON, E., *L'armonia meravigliosa*, p. 309.