

El darwinismo social: Espectro de una ideología

Por FELIPE GONZALEZ VICEN

La Laguna

«Faute de valeur supérieur qu'oriente l'action, on se dirigera dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et in justes, mais en maîtres et en esclaves.»

A. Camus, *L'homme révolté*, 1951, pág. 16.

Desde los orígenes mismos del pensamiento occidental nos sale al paso una forma de reflexión que quiere explicar por la fuerza el conjunto de las relaciones sociales, viendo en la prepotencia física el fundamento de las relaciones de poder dentro de los grupos humanos y la justificación ética de toda regulación jurídica. Es la «ley del más fuerte»; aquella ley de que nos habla Tucídides, «que no hemos inventado nosotros..., sino que la hemos encontrado ya, válida para todos los tiempos», la ley establece que «el más débil debe estar sometido al más fuerte», que la llamada justicia sólo vale «cuando la fuerza es igual en ambas partes», mientras que, «cuando uno de ellos es más fuerte, éste se hace con todo lo que puede, y el más débil tiene que conformarse con lo que le sea permitido» (1). Es una línea de pensamiento que, instrumentado muy diversamente, se extiende a lo largo de los siglos y que, en nuestra época va a presentarse revestida de un atuendo pseudo-científico con el nombre de darwinismo social. Una doctrina que va a hacer estragos en la conciencia ética y política contemporánea y que se halla también en el fondo de la ideología imperialista y de las guerras de expansión que han asolado Europa en los últimos decenios. Doctrina típica de una clase social agresiva y explotadora que trata de presentar sus propias contradicciones históricas y su dominación implacable como manifestación

(1) TUCÍDIDES, V, 81, 105, VI, 82-86, *passim*.

de una ley natural universal. Estudiar el darwinismo social, si quiera sea tan someramente como en las páginas siguientes, es, por eso, tratar de poner al descubierto una de las claves esenciales para el entendimiento del substrato ideológico que sustenta y determina el acontecer político-social desde mediados del siglo último.

1. Como todas las grandes ideologías del siglo, también el darwinismo social se halla en íntima relación con la estructura y problemática de la sociedad burguesa que surge de las convulsiones políticas y sociales de fines del siglo XVIII. La Revolución francesa había terminado, no sólo con un mundo de derechos tradicionales y privilegios, sino que había acabado con el principio que transformaba en políticas las relaciones sociales y económicas, proclamando en su lugar los postulados de igualdad y libertad referidos al concepto abstracto de hombre. Al hacerlo así, al poner fin al entramado político en el que se articulaban las relaciones sociales, la Revolución desintegra la vieja sociedad en sus últimos componentes, en los individuos aislados y enfrentados entre sí. Es la «sociedad civil» de Hegel, un «sistema de las necesidades» que parte del individuo «tal como es», guiado tan sólo por el propio interés (2); una sociedad que es, por eso, la «esfera del egoísmo» y cuya «esencia no es la esencia de la comunidad, sino la esencia de la discrepancia» (3). Una sociedad cuya última consecuencia es «la disgregación general, la concentración del individuo en sí mismo, el aislamiento, la conversión de la humanidad en una suma de átomos que se repelen mutuamente» (4). Para esta sociedad competitiva, cuya dinámica social se agota en el juego de los intereses encontrados, el principio constitutivo está representado por la propiedad: «si se considera la vida y el movimiento de la totalidad de un pueblo en tanto que ambos están condicionados por la adquisición y la distribución de la propiedad... surge el concepto de sociedad» (5). La propiedad es «la realidad de la libertad personal» (6), «la plenitud real y concreta de la personalidad» (7); su significación se halla en su concepto mismo, porque «es la realización del concepto de la personalidad, la verificación de ésta por la naturaleza exterior» (8). Ahora bien, lo decisivo aquí es que la propiedad en la sociedad burguesa está

(2) HEGEL, *Rechtsphilosophie*, §§ 182 ss., 187, 209.

(3) K. MARX, *Zur Judenfrage* (1844), en K. MARX/Fr. ENGELS, *Werke*, hrgn. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlín, 1981 (=MEW) Bd. I, pág. 356.

(4) Fr. ENGELS, *Die Lage Englands. Das achtzehnte Jahrhundert* (1844), MEW I, pág. 556.

(5) L. STEIN, «Der Begriff der Arbeit und die Principien des Arbeitslohnes in ihrem Verhältnisse zum Socialismus und Communismus», en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. III (1845), págs. 245-46.

(6) HEGEL, *Rechtsphil*, §§ 41 ss.

(7) L. STEIN, *Der Begriff der Arbeit*, ya cit., pág. 245.

(8) L. v. STEIN, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (1850), hrgn. v. G. Salomon, München, 1921, Bd. I, pág. 237.

sólo basada en el juego de los intereses en pugna, lo que le presta un carácter «casual». Ya Hegel había escrito: «qué es lo que poseo y cuánto poseo es jurídicamente algo accidental» (9). La propiedad, que determina la esfera de acción de los individuos y el marco de su desenvolvimiento personal se nos presenta, no como el resultado de un proceso objetivo, sino como fruto del acaso. «La distribución de la riqueza condiciona lo más alto, la ley del desenvolvimiento personal, y esta distribución no es algo que, de acuerdo con principios firmes, dé lo mejor a los mejores, sino que es para el individuo algo totalmente casual; en la sociedad actual parece como si el azar se hubiera impuesto a lo absoluto, a la ley de la máxima perfección humana» (10). Este carácter «casual» de la distribución de la riqueza es la que hace posible la concentración de la propiedad en algunas personas, provocando lo que la sociología de la época denominaba el «movimiento social». Porque a propiedad acumulada no es estática como lo era en el antiguo régimen, sino dinámica, y por su mismo origen tiende a la explotación, a su aumento, y para ello precisa la fuerza del trabajo, que sólo pueden proporcionar aquellos que nada poseen más que justamente la capacidad de trabajo. La sociedad queda así dividida en dos clases: la de los detentadores de los medios materiales necesarios para el ejercicio del trabajo, y la de los que por no disponer más que de su trabajo están forzados a aceptar las condiciones que imponen los primeros. La sociedad de las libertades formales que había intentado instaurar la Revolución se convierten así, de hecho, en una sociedad de la opresión y «la libertad política en libertad aparente, es decir en la peor especie de esclavitud, porque la libertad aparente es la peor servidumbre» (11). Las relaciones reales entre los individuos tal como las determina la lucha de intereses y la ley de la competencia quedan intactas y consagradas, construyéndose como su garantía el edificio abstracto del Estado de los derechos del hombre y del ciudadano (12).

Hacer inteligible racionalmente, o en otros términos, justificar estas relaciones reales de explotación y dependencia va a ser el gran tema del pensamiento burgués durante todo el siglo. En su primera mitad, desde los economistas ingleses hasta los últimos representantes de la derecha hegeliana, la justificación tiene lugar entendiendo la sociedad burguesa como el final del proceso histórico y revestida, por tanto, de fundamentación inmanente. Como dirá Marx, es «como si una vez hubiera habido historia, pero ya

(9) *Rechtsphil.*, § 49.

(10) L. STEIN, «Die sozialen Bewegungen der Gegenwart» (1848), reimpr. en L. v. STEIN, *Schriften zum Sozialismus*, ed. por E. Pankoke, Darmstadt, 1974, pág. 4.

(11) Fr. ENGELS, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent* (1983), MEW I, pág. 481.

(12) Cfr. sobre ello el análisis genial de MARX *Zur Judenfrage*, ya cit., esp. págs. 354 ss., 369 ss.

no la hubiera» (13). Esta ilusión del carácter intemporal de la sociedad burguesa —todavía L. v. Stein quería ver en el mundo social de su tiempo «las leyes en absoluto de la sociedad humana» (14)— en la que resuena el principio hegeliano de que la «verdad» se halla al fin del proceso histórico, como su «resultado» (15), va a desvanecerse paulatinamente desde julio de 1830, cuando por primera vez alzan su voz los «mudos de la historia» y empieza a hacerse realidad el vaticinio de Tocqueville, de que quienes habían derribado un trono y habían acabado con instituciones seculares no iban a detenerse ante los bastiones de la riqueza (16). El proletariado que, hasta entonces, había sido tenido como parte constitutiva y «natural» de la sociedad, se revela ahora como el factor que pone al descubierto las contradicciones de la nueva estructura social y que encarna el impulso para su superación. «El proletariado es el ejecutor de la sentencia que ha dictado sobre sí misma la propiedad privada al crear el proletariado... Por constituir la eliminación de toda humanidad, incluso de toda apariencia de humanidad, porque en las condiciones de vida del proletariado se resumen las condiciones de vida de la sociedad actual en su más extrema inhumanidad..., el proletariado puede y tiene que liberarse, algo que sólo puede hacer acabando con todas las condiciones de vida inhumanas de la sociedad actual... No se trata de lo que este o el otro proletario o todo el proletariado se proponga como finalidad. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que en este sentido se verá históricamente forzado a hacer» (17). Esta convicción de la precariedad de su existencia histórica, este presentimiento de que, según la frase famosa, «el verdugo espera ya en la puerta» (18) va a condicionar la conciencia de la burguesía a mediados del siglo. Un pesimismo escatológico, el escepticismo más radical respecto a su propio destino histórico va a sustituir el optimismo que, desde un principio había acompañado la revolución burguesa y que todavía aflora pasajera y momentáneamente en Comte. «Nada es más cierto que el ocaso de nuestra vieja civilización», escribía Bruno Bauer, ya de vuelta de su radicalismo juvenil (19). Y nuestro apocalíptico Donoso Cortés: «La sociedad agoniza, se muere»; «Estamos tocando con nuestras propias manos la mayor catástrofe de la historia. En el momento actual lo que veo yo con claridad es la barbarie de Europa y de

(13) *Das Elend der Philosophie*, MEW IV, pág. 139.

(14) *Gesch.d.soz.Bewegung*, ya cit., Bd. I, pág. 46.

(15) HEGEL, *Vorl.u.d.Gesch.d.Phil.*, WW (Glockner), Bd. XIX, pág. 689.

(16) A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, en *Oeuvres complètes*, ed. J.-P. Mayer, t. I, París, 1951, pág. 4.

(17) ENGELS/MARX, *Die heilige Familie* (1845), MEW II, págs. 37-38.

(18) Cfr. Fr. ENGELS, *Die Bewegungen von 1847* (1848), MEW IV, pág. 503. Las palabras de Engels proceden del romance de H. HEINE, *Ritter Olaf* (*Sämmtl. Werke*, 1868, Bd. XVI, págs. 250 ss.).

(19) B. BAUER, *Russland und das Germanentum*, Charlottenburg, 1853, página 7.

su despoblación dentro de poco tiempo» (20). Se vive la experiencia de asistir a las postrimerías de una época, a los últimos momentos de un mundo «abandonado de los dioses»: «Cuando la disolución de las partes se halla próxima, los mejores presienten el fin y no pueden impedirlo; y al contrario, cuando los mejores presienten el fin y ya no pueden impedir la disolución de las partes, entonces el fin está próximo» (21). Como diría M. Hess desde el otro lado de las barricadas: «Vivimos en uno de esos períodos históricos que separan dos épocas... Hemos llegado al final de un mundo y asistimos al nacimiento de otro nuevo» (22).

Desde el fondo de este escepticismo histórico radical, y enfrentado con el problema de la supervivencia de sus estructuras sociales de dominación, el pensamiento burgués va a dar un giro trascendental. Abandonando la idea secular de un proceso histórico ascendente, a lo largo del cual la razón va alcanzando etapas cada vez más definitivas, una idea consustancial a la misma existencia de la burguesía revolucionaria, el pensamiento burgués vuelve ahora los ojos para su propia justificación al gran mito de la época: a la ciencia natural. Ha sonado la hora del darwinismo social.

2. Las fuentes del darwinismo social hay que buscarlas en dos teorías que van a llenar con su eco toda la segunda mitad del siglo: la teoría de Ch. Darwin y la de H. Spencer.

La teoría de Darwin, que el darwinismo social tratará de situar en su base, es por su naturaleza y sus intenciones una teoría estrictamente biológica que se propone dar respuesta al problema de la multiplicidad y variabilidad de las especies orgánicas. Desechada la idea tradicional, para la cual cada una de las especies habría sido creada originaria y directamente en su forma actual, Darwin invierte los términos y trata de ofrecer una solución dinámica y generacional al problema. El punto de partida lo encuentra en Malthus que, medio siglo atrás, había sentado como principio general de la naturaleza «la tendencia constante de toda vida orgánica a incrementarse por encima de la cantidad de alimentos a disposición de ella» (23). De aquí como ley general de todo el mundo orgánico la «lucha por la existencia», «bien entre los individuos de la misma especie, bien con individuos de especies distintas, bien con las condiciones físicas de vida» (24). Ahora

(20) DONOSO CORTÉS, *Cartas políticas sobre la situación en Prusia en 1849*, y Carta a Mons. Gaume de 24-8-1849, en *Obras*, Madrid, 1904, t. II, págs. 271 y 731-32. Sobre ello, cfr. mi conferencia *Donoso Cortés als Deuter seinner Zeit*, Berlín, 1941.

(21) E. v. LASAULX, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (1856), neu hrsg.v.E. Thurnher, München, 1952, págs. 160, 166-67.

(22) M. HESS, *Jugement dernier du vieux monde social* (1851), en *Ausgewählte Schriften* hrsg. v. H. Lademacher, Köln, 1962, págs. 211, 214.

(23) Cfr. T. R. MALTHUS, *An Essay on Population* (1798), vol. I (Everyman's Library 692), London, 1960, pág. 5.

(24) Ch. DARWIN, *The Origin of Species by means of Natural Selection* (The Thinker's Library 8), London, 1948, págs. 48, 56 ss.

bien, y esta es la pregunta clave en el pensamiento de Darwin, ¿cómo es posible que como resultado de esta lucha «no aparezcan todos los seres orgánicos mezclados en un caos inextricable»? (25). La respuesta, sencilla y original, es que en la lucha por la vida sólo sobreviven los más aptos, mientras que los menos aptos perecen. En esta equiparación entre *struggle for life* y *survival of the fittest* puede decirse que se encierra toda la teoría de Darwin. «Unas centésimas de gramo en la balanza puede determinar qué individuos vivirán y cuáles perecerán, qué variedad incrementará su número y cuál decrecerá o finalmente se extinguirá... La más ligera ventaja en ciertos individuos, bien en todo momento o bien durante alguna estación, respecto a aquellos otros con los que se halla en lucha, una mejor adaptación a las condiciones físicas del ambiente, por leve que sea, inclinará a la larga el fiel de la balanza» (26). Por virtud de este mecanismo de conservación y destrucción de individuos y especies la lucha por la vida ejerce una selección, cuyo último resultado es la supervivencia de los más aptos. «Esta preservación de diferencias y variaciones individuales favorables y la destrucción de aquéllas perjudiciales es lo que llamo selección natural o supervivencia del más apto» (27).

A diferencia de la teoría de Darwin, la de Spencer se presenta expresamente como una teoría social. Para Spencer las sociedades humanas son verdaderos organismos, y el tema general de su obra es entender éstos desde la ley general que rige el mundo orgánico. Esta ley es la de la evolución, que es siempre «un cambio de una forma menos coherente a una más coherente», o bien «de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente», un «cambio de lo indefinido a lo definido..., de la confusión al orden» (28). Aquí Spencer se pregunta, de modo análogo a como lo había hecho Darwin, a qué se debe que esta evolución de lo homogéneo a lo heterogéneo no desemboque en una «vaga heterogeneidad caótica» (29). La razón hay que buscarla en la «severa disciplina de la naturaleza» (30), que actúa eliminando a los menos aptos y conservando a los más aptos (31). Es la misma «selección natural» a la que asistimos en el organismo social, el cual evoluciona desde una masa indiferenciada de individuos a una organización con gobernantes y gobernados, que no es más que el resultado de un proceso por el que los más aptos se imponen. «La autoridad del más fuerte y más audaz se hace sentir entre los salvajes lo mismo que en una manada de animales o que en una pandilla de escolares» (32). Lo que en Darwin era mecanismo bio-

(25) *Origin of Species*, pág. 387.

(26) *Origin of Species*, pág. 391.

(27) *Origin of Species*, págs. 59, 58 ss., 98.

(28) H. SPENCER, *First Principles*, Sixth ed., London, 1904, págs. 262, 291, 293.

(29) *First Principles*, págs. 371 ss.

(30) H. SPENCER, *Social Statics*, London, 1868, pág. 352.

(31) *First Principles*, pág. 383.

(32) *First Principles*, pág. 276.

lógico se transforma ahora en esquema normativo de la dinámica social. El principio de toda ética consiste en la proporción directa entre el beneficio obtenido y el valor del individuo: «midiéndose este valor por su adecuación a las condiciones de existencia» (33). De aquí la ley universal, de que «los individuos más valiosos de acuerdo con su adecuación a las condiciones de existencia deberán gozar de los mayores beneficios, mientras que los menos valiosos deberán recibir menores beneficios o bien sufrir mayores males, o ambas cosas a la vez» (34).

En la confluencia de estas dos corrientes de pensamiento se encuentra el darwinismo social, que trata ya abiertamente de entender la vida social desde categorías biológicas. Una clase social que ha perdido la fe en su existencia histórica echa mano de una supuesta «necesidad natural» para fundamentar sus estructuras de poder. Porque, pese a las apariencias, el darwinismo social no es una teoría del movimiento de los grupos humanos que, como la teoría del progreso, deje abiertas las posibilidades del futuro, sino una justificación por medio de hechos de una situación dada que se pretende incommovible. En este sentido el darwinismo social no es, como ya dirá uno de sus grandes contradictores, «una teoría puramente científica de cuestiones posibles, por difíciles que sean, sino un movimiento político social movido por la fe» (35); o en otros términos, es el «darwinismo como ideología política» (36). Su punto de partida es la noción del cuerpo social como un organismo en cuyo seno se desarrolla una lucha constante por la supervivencia del grupo, como resultado de la cual van afirmándose las estructuras más adecuadas a esta supervivencia y van eliminándose las menos adecuadas (37). Es la ley de la selección natural aplicada a los grupos humanos, mera consecuencia de la «cruel e implacable lucha por la existencia que reina y tiene que reinar en la naturaleza, de ese incesante e inexorable enfrentamiento de todos los seres vivos, que hace que sólo la minoría seleccionada pueda subsistir en este enfrentamiento, mientras que la mayoría tiene que perecer miserablemente» (38).

Esta ley que todavía Haeckel toma sin muchos distinguos de Darwin va a experimentar pronto, sin embargo, una reinterpretación que constituirá el pensamiento central de todo el darwinismo

(33) H. SPENCER, *Justice: being Part. IV of the Principles of Ethics*, London & Edinburgh, 1891, pág. 4.

(34) *Justice*, págs. 8, 15 ss.

(35) O. HARTWIG, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus*, Jena, 1918, págs. 2-3.

(36) H. M. PETERS, *Historische, soziologische und erkenntniskritische Aspekte der Lehre Darwins*, en *Neue Anthropologie*, hrgn. v. H.-G. Gadamer u. Vogler, Bd. I (dtv 4069), Stuttgart, 1972, pág. 339.

(37) Cfr. las páginas clásicas a este respecto de A. E. Fr. SCHÄFFLE, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, Bd. I, Tübingen, 1875, págs. 19 ss., 556 ss.

(38) E. HAECKEL, *Freie Wissenschaft und freie Lehre* (1878), en *Gemeinverständliche Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwicklungslehre*, 2. Aufl., Bonn, 1902, pág. 202.

social. Darwin había partido del individuo biológico y había entendido la lucha por la existencia como un enfrentamiento por la supervivencia física, en el que jugaban un papel decisivo cualidades orgánicas que luego se trasmitían fisiológicamente por herencia. El darwinismo social reduce en lo esencial la ley de selección natural en estos términos al mundo vegetal y animal y parte para el hombre fundamentalmente del individuo como ser social. Aunque en el hombre se dan, como en el resto de los animales, propiedades orgánicas que se trasmiten hereditariamente, hay en él un número de facultades, como las ideas éticas y técnicas, el manejo de instrumentos, los sentimientos de dependencia, la capacidad del lenguaje, que no se trasmiten fisiológicamente, sino por el aprendizaje y la tradición, y que son sin embargo, de importancia decisiva para la cohesión de los grupos sociales y de tanta o mayor importancia para la vida individual que las propiedades orgánicas; de tal manera, como se dirá más tarde, que el hombre «vive biológicamente como un parásito de su herencia social» (39). Esta concepción del hombre como ser primariamente inmerso en un grupo y en la tradición de valores y capacidades que él no crea, sino que recibe, va a imprimir un giro esencial a la tesis de la lucha por la existencia y la selección natural, porque pone de manifiesto que el proceso evolutivo del hombre «no sólo tiene lugar por la selección y herencia de las variaciones innatas, sino también por la selección y acumulación de creaciones culturales por vía de la tradición» (40). La lucha por la existencia dentro de los cuerpos sociales pierde así el carácter de un puro enfrentamiento por la supervivencia física y se convierte en una pugna por la conquista de bienes acumulados en el grupo y de posiciones de poder. «En los animales la lucha por la existencia es una lucha por el mantenimiento de la especie por medio de la producción y reproducción orgánicas, mientras que en las sociedades humanas la lucha tiene lugar por la propiedad, el goce, la posición social, acciones morales e ideas» (41). Y no sólo esto. La lucha no se ventila por medios físicos o por la agresión directa, sino que discurre por lo que los darwinistas sociales norteamericanos llamaron *folk ways*, los modos sociales integrados en el grupo (42), y en ella se utilizan ideas, emociones, instrumentos técnicos, y en general, productos sociales (43). La lucha física y orgánica se convierte así en un enfrentamiento entre construcciones sociales. Este es el sentido de todas nuestras instituciones, lo mismo la organización po-

(39) Cfr. G. WALLAS, *Our Social Heritage*, Sec. ed., London, 1929, pág. 19.

(40) W. SCHALLMAYER, *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker* (1903), ahora en la colección de documentos *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, hrgn. v. G. Altner (WdF Bd. CDIL), Darmstadt, 1981 (= *Darwinismus*); pág. 107.

(41) L. WOLTMANN, *Politische Anthropologie* (1905), en *Darwinismus*, página 138.

(42) W. G. SUMNER, *Folkways*, New Haven, 1907, págs. 4 ss.

(43) L. WOLTMANN, *Politische Anthropologie*, pág. 138.

lítica que la económica, el orden de la familia, el Derecho, la moral, el desarrollo técnico: «servir de arma en la lucha social por la existencia» (44). Una lucha en la que triunfan necesariamente aquellas organizaciones, aquellas instituciones de mayor potencia vital, es decir, más aptas para las condiciones de vida.

Con ello el círculo se cierra y el principio de la lucha por la existencia y de la selección natural postulado por Darwin para el mundo orgánico-biológico se traspone con todas sus consecuencias al mundo social. El resultado es él mismo, el triunfo del más fuerte y más apto, pero ahora no directamente basándose sólo en las condiciones individuales, sino a través de los «valores» que encarnan las personas y las clases. «También los valores culturales están sometidos a un proceso de selección... Cuando estos valores son adecuados para proporcionar a las personas o cuerpos sociales que los poseen una superioridad directa o indirecta sobre otras personas o cuerpos sociales en la lucha por los medios de existencia, estos valores se mantendrán y se expandirán a costa de los valores culturales de otras personas o cuerpos sociales menos adecuados a las condiciones de existencia» (45). La lucha por la existencia reviste en la sociedad la misma virulencia que en la naturaleza, aunque quien prevalece en la sociedad no sea el individuo en sentido físico estricto, sino sus «valores culturales», el entramado de sus intereses, sus ideas, su situación de poder. Y el triunfo es absoluto, y los «valores culturales» inferiores no quedan sólo apartados, sino que «están condenados a desaparecer» (46).

Nada tiene de extraño, por eso, la enorme difusión del darwinismo social en Norteamérica durante los años de constitución del gran capital (47); lo que se ha llamado «la época de los dinosaurios» (48). Como diría un político norteamericano: «Grandes fortunas particulares son inseparables de una civilización elevada. Todas las grandes empresas que exaltan y embellecen la existencia y mejoran las condiciones de la vida humana propiedad de la idea del dinero en unas pocas manos» (49).

3. El carácter ideológico de enmascaramiento y justificación de una situación dada propio del darwinismo social se pone de manifiesto en dos líneas de pensamiento implícitas en el mismo cuerpo de la doctrina, y que van efectivamente a extraerse y formularse con toda consecuencia.

La primera de ellas tiene su origen en la negativa de principio del darwinismo social a toda clase de reformas que pudieran pa-

(44) W. SCHALLMAYER, *Vererbung u. Auslese*, pág. 110.

(45) W. SCHALLMAYER, *Vererbung u. Auslese*, pág. 109.

(46) W. SCHALLMAYER, *Vererbung u. Auslese*, pág. 109.

(47) Sobreello, cfr. R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, rev. ed., Boston, 1965.

(48) J. T. ADAMS, *The Epic of America*, New York, 1931, págs. 342 ss.

(49) El político es el senador de Kansas Ingalls. Cit. por R. B. NYE and J. E. MORPURGO, *A History of the United States (The Pelican History of the World)*, vol. II, pág. 566.

liar los resultados de la «lucha por la existencia» (50). El argumento es muy simple: si la lucha por la existencia y la selección natural son expresión de una ley natural, tratar de ayudar a las víctimas o a los perjudicados es tanto como ir contra la naturaleza misma. O como diría ya Spéncer: «¿Qué mayor absurdo que tratar de mejorar la vida social quebrantando la ley fundamental de la vida social?» (51). El Estado debe sólo asistir al enfrentamiento de la lucha por la existencia sin intervenir en la distribución de beneficios o de males que ésta trae consigo (52). «Ya que, de otro modo, la especie tendría que sufrir de dos maneras. De un lado, sufriría directamente por el sacrificio del superior al inferior, lo que implicaría una disminución general del bienestar, y de otro, sufriría a la larga por la promoción del inferior, lo que valdría tanto como impedir la promoción del superior, provocando un deterioro general» (53). Desde este presupuesto va a extenderse toda una corriente asoladora de ideas que culminará en el «seleccionismo» de finales del siglo, y que socavará duraderamente la conciencia ética occidental. Si ya Spéncer había denunciado como contraproducentes las subvenciones escolares y la ayuda a los inválidos y necesitados, medidas que, según él, sólo llevaban a la ignorancia y a la holganza (54), ahora se da un paso más. Ya no se trata tan sólo de la no ingerencia en el mecanismo de la selección social, sino de intervenir en él reformándolo y prestándole carácter definitivo por medio de medidas legislativas. Darwin había hablado incidentalmente de los obstáculos que la civilización moderna ofrece con sus medios profilácticos para una verdadera selección en el género humano (55), y la idea es recibida e interpretada a su manera por el darwinismo social (56). Los triunfadores en la lucha por la existencia deben ser protegidos y los vencidos impedidos de reproducirse. «La ley darwinisna de la lucha por la existencia actúa entre los hombres creando condiciones bajo las cuales los más aptos y capaces reciban más alimentos, mientras que cuanto menos apto se es, tanto menos alimentos se reciba, de tal manera que los menos aptos perecen necesariamente y no pueden reproducirse» (57). Son palabras del mismo autor que veía «el

(50) Sobre el problema de las reformas en el darwinismo social, cfr. H. W. KOCH, *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken*, München, 1973, págs. 126 ss.

(51) H. SPENCER, *Justice*, ya cit., pág. 260.

(52) *Justice* págs. 213, 215 ss.

(53) *Justice*, págs. 6-7.

(54) *Justice*, págs. 237 ss. Contra la ayuda a los pobres, *The man versus the State*, London, 1884, págs. 67 ss.

(55) Cfr. G. SPILLER, «Darwinism and Sociology», en *Sociological Review*, vol. VII (1914), págs. 252-53.

(56) Sobre ello, H. CONRAD-MARTIUS, *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, München, 1955, y G. MANN, «Rasenhigiene - Sozialdarwinismus», en *Biologismus im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. G. Mann, Stuttgart, 1973, págs. 73 ss.

(57) A. TILLE, *Von Darwin bis Nietzsche*, Leipzig, 1895, pág. 107.

sanatorio nacional» de Inglaterra en los *slums* londinenses, donde la miseria hace que las familias «no pasen generalmente de la segunda generación» (58). Hay que cerrar los ojos a los prejuicios y sentimentalismos que se oponen a la actuación rigurosa de la selección natural en la sociedad (59). «La eliminación legal o por la miseria de los individuos peor dotados es una necesidad, si no se quiere que la humanidad se hunda» (60). Es la diferencia que hay entre el socialismo y el darwinismo: mientras que el primero «quiere procurar a cada uno las mejores condiciones de desenvolvimiento», el segundo cree en la necesidad «de acabar con los individuos débiles y de condición inferior» (61). Los obreros sin trabajo, por ejemplo, sólo deben su situación o a su falta de habilidad o al vicio, y por eso «en el grupo de los parados hay que ver el estrato inferior de las clases más bajas, en el que se halla ya consumada la derrota en la lucha con la existencia» (62). Y las citas podrían multiplicarse hasta llegar a los darwinistas sociales «seleccionistas» en sentido propio, que partiendo de la «inferioridad natural de las clases pobres» (63) predicaban una segunda «selección artificial» que fortaleciera y continuara la «selección natural» para hacer así imposible el «triunfo de los peores» (64).

Al seguir esta línea de pensamiento el darwinismo social va a dar un salto decisivo en el proceso de su radicalización, pasando de ser una justificación ideológica de intereses y situaciones concretas de poder a convertirse en justificación también ideológica del aniquilamiento del adversario. Un proceso que se prosigue al trasponerse la ideología darwinista del contexto de los grupos sociales a las relaciones entre Estados. Su ejemplo más claro lo tenemos en el imperialismo (65). El tránsito al «darwinismo social exterior» tiene como última causa la misma inseguridad de la clase burguesa que había determinado el «darwinismo social interior», y que ahora es provocada por la concentración del capital financiero y la contracción de los mercados mundiales. Por eso el esquema ideológico es el mismo. Si en el interior se partía de la lucha por la existencia con el triunfo del más apto y el aniquilamiento

(58) Cfr. F. BOLLE, «Darwinismus und Zeitgeist», en *Zeitgeist im Wandeln*, hrsg. v. H. J. Schoeps, Bd. I, Stuttgart, 1967, pág. 273.

(59) L. WOLTMANN, *Politische Anthropologie*, ya cit., pág. 138.

(60) O. AMMON, *Die natürliche Auslese beim Menschen*, Lena, 1893, página 281.

(61) A. PLOETZ, *Grundlinien einer Rassenhygiene* (1895), en *Darwinismus*, página 128.

(62) O. AMMON, *Die natürliche Auslese*, pág. 281.

(63) Cfr. G. VACHER DE LAPOUGE, «Observations sur l'infériorité naturelle des classes pauvres», en *Race et milieu social. Essais d'Anthroposociologie*, París, 1909, págs. 227 ss.

(64) Cfr. del mismo VACHER DE LAPOUGE, *Les selections sociales*, París, 1896, págs. 456 ss.

(65) Bibliografía sobre el imperialismo en H. MAUS, *Imperialismus*, en *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd. V, Stuttgart/Tübingen/Göttingen, 1956, págs. 190-91.

del menos apto, ahora la lucha, igual de implacable, tiene lugar entre las naciones tenidas unas por superiores a otras, y el premio es el reparto del mundo. Ya lo diría Cecil Rhodes, un imperialista y darwinista social de pelo en pecho: «Afirmo que somos la primera raza del mundo, y cuanto mayor parte de este mundo dominemos, tanto mejor es para toda la raza humana» (66). Y como en el interior, también aquí se encubre con la máscara de la cultura la lucha por el poder, y con la selección natural la explotación de los más débiles. Es *The White Man's Burden* de R. Kipling, una ideología que no vacila en llamar incluso al cielo en su ayuda y ver en la propia nación, como los imperialistas norteamericanos, «el instrumento de Dios para civilizar el mundo» (67). Como ideología típica del «capitalismo parasitario» el darwinismo social del imperialismo va a ser el factor determinante de la brutalización de las relaciones internacionales que caracteriza la historia europea desde el último cuarto del siglo pasado. Los atavismos de violencia que alientan en el darwinismo social imperialista (68) van a llevar a la glorificación de la fuerza y de la conquista, a concebir todas las relaciones humanas como una lucha inexorable (69), y finalmente al enaltecimiento de la guerra como forma suprema de existencia de las naciones (70). Hasta qué punto estas ideas pudieron contagiar toda una época nos lo dicen unas palabras pronunciadas en su juventud por quien había de ser un liberal tan acrisolado como Max Weber: «No paz y felicidad es lo que tenemos que legar a nuestros descendientes, sino la lucha eterna por el mantenimiento y la potenciación de nuestro ser nacional... Nuestros descendientes nos pedirán cuentas ante la historia, no tanto por la organización económica que les dejamos, cuanto por el espacio de acción que hayamos conquistado para ellos» (71).

4. El darwinismo social es una ideología, pero no es ni una filosofía de la historia ni una sociología. Y no lo es porque no trata de encontrar el sentido de los hechos para articularlo en una conexión general de sentido de la realidad, sino que sólo quiere ofrecer una justificación definitiva de una estructura social. Y quiere hacerlo, y aquí se halla su falacia de principio, valiéndose para ello de categorías de las ciencias naturales. Porque cuando la reflexión científico-natural parte de un hecho, éste es para ella algo indubitado en su sentido más absoluto, un dato que no trata

(66) Cit. por H. W. KOCH, «Der Sozialdarwinismus der Vereinigten Staaten», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 50 (1923), página 579.

(68) Cfr. J. SCHUMPETER, «Zur Soziologie des Imperialismus», en *Archiv f. Sozial w. u. Sozialpolitik*, Bd. 46 (1918/19), págs. 1 ss.

(69) G. WALLAS, *Our Social Heritage*, ya cit., pág. 248.

(70) Sobre la polémica en torno al culto a la guerra, cfr. P. BARTH, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1. Teil, 3. u. 4. Aufl., Leipzig, 1922, páginas 289 s.

(71) M. WEBER, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, en *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, pág. 20.

de ninguna manera de justificar, sino sólo de explicar insertándolo en la cadena causal. Esto es también en sustancia lo que lleva a cabo dentro de sus limitaciones el darwinismo social: no justificar una estructura social, sino, tomándola como un hecho, explicarla refiriéndola a otros hechos. Es una concepción para la cual, como dirá un famoso darwinista social, la historia es un «proceso natural» y la ciencia de la historia «una historia natural de la humanidad» (72), una contra-historia cuyo presupuesto es que los diversos momentos del acontecer son meros hechos, y no eso, «momentos» dentro de una conexión racional. Por eso se ha podido decir muy exactamente que de darwinismo social puede hablarse allí donde la evolución no equivale a progreso (73). El espejismo de la historia como evolución, es decir, como una sucesión de hechos sólo unidos entre sí por la relación causal constituye, en efecto el dogma del darwinismo social, un dogma que sustenta su segundo gran equívoco, la creencia en leyes naturales para la historia. Porque para ello sería necesario que los momentos históricos fueran «hechos» en el sentido de las ciencias naturales, mientras que si se les entiende como lo que son, como momentos de un proceso racional dotado de sentido, lo que se llaman «leyes históricas» no tienen nada que ver con las leyes naturales, sino que son sólo la forma de comprensión de cada uno de aquellos momentos desde la perspectiva del proceso al que pertenecen. Esto ya lo sabía Engels cuando, refiriéndose precisamente a Darwin, escribía: «Para nosotros las llamadas "leyes económicas" no son leyes naturales eternas, sino leyes históricas que surgen y desaparecen... Para nosotros, por eso, y en tanto que expresan relaciones burguesas, ninguna de estas leyes es más antigua que la misma sociedad burguesa» (74).

El darwinismo social se mueve dentro del marco de la misma «petitio principii» que caracteriza toda ideología; preso en lo que pudiera llamarse el «círculo vicioso ideológico». Se parte de la institución o relación social que se trata de justificar y el procedimiento consiste en proyectar esta institución o relación en el ámbito de la reflexión abstracta como un valor absoluto, «ley eterna», «ley natural», «verdad en sí», para después retrotraer y utilizar como fundamentación lo postulado como valor absoluto. Para el darwinismo social el punto de partida que, primero, se proyecta como «ley natural», y luego, se utiliza como fundamentación es la estructura de la sociedad burguesa. «Toda la teoría darwinista de la lucha por la existencia es simplemente la trasposición desde la sociedad a la naturaleza orgánica de la teoría hobbesiana del

(72) L. GUMFLOWICZ, *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1883, págs. 38, 169.

(73) H. G. ZMARZLICH, *Der Sozialdarwinismus in Deutschland als geschichtliches Problem*, en *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, Bd. XI (1953), página 250.

(74) Fr. ENGELS, carta a P. L. Lavrov de 12-17-XI-1875, MEW XXXIV, páginas 169 ss., y *Dialektik der Natur*, MEW XX, págs. 564 ss.

bellum omnium contra omnes, de la teoría económico-burguesa de la competencia y de la teoría malthusiana de la población. Una vez que se ha llevado a cabo este juego de manos, se retrotraen... las mismas teorías desde la naturaleza orgánica a la historia y se afirma haber probado su validez como leyes eternas de la sociedad humana» (75).

(75) FR. ENGELS, carta a P. L. Lavrov de 12-17-XI-1875, MEW XXXIV, págs. 169 ss., y *Dialektik der Natur*, MEW XX, págs. 564 ss.