



### **Consideraciones en torno a la ética darwinista**

Andrés Suárez Thomas  
Estudiante de Décimo Semestre  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá  
andressuarez@javeriana.edu.co

#### **Resumen**

La teoría de Charles Darwin respecto de la evolución por selección natural de las especies es conocida principalmente por su impacto en la biología y las ciencias naturales en general; esto difícilmente es sorprendente. Por ello, quizá resulte a algunos lectores, acostumbrados al discurso filosófico, extraño que se hable de una “ética darwinista.” Sin embargo, la teoría darwinista no ha sido ajena a las demás disciplinas del conocimiento (en efecto, no se la ha llamado la ‘Revolución darwinista’ en vano), entre ellas la filosofía, y, al igual que con otros grandes ‘deconstructores’ de las ideas presentes en su tiempo –como Nietzsche o Freud–, su impacto se ha sentido como un golpe directo en contra de las ideas y suposiciones primordiales que teníamos sobre la vida humana, la naturaleza y nuestro lugar en ella. De aquí que sí sea relevante hablar, como filósofos, de la posibilidad de una ética nacida de las ideas de Darwin. Con esto en mente, lo que me propongo en este artículo es hacer una pequeña exposición de la ética darwinista, así como de sus principales vertientes y algunos de los problemas y críticas que ha afrontado desde su aparición. Ciertamente, no es posible hablar de ‘una’ ética darwinista; por el contrario, la teoría ha sido revisada y replanteada muchas veces, no sólo por el mismo Darwin sino por otros pensadores posteriores. Entre estos nuevos replanteamientos, me llama la atención el de la metaética darwinista, y es al que personalmente me suscribo. A continuación pasaré a considerar diversas posiciones y explicaré por qué ésta me parece la más correcta, si queremos hablar propiamente de una ética darwinista.

**Palabras clave:** Ética, Darwin, evolución, selección natural, metaética.

### **Abstract**

Charles Darwin's theory of species evolution by means of natural selection is known largely because of the impact it had on biology and other natural sciences in general; this is hardly a surprising fact. Thus, it could strike certain readers –those accustomed to a philosophical discourse– as odd to speak of “Darwinian ethics.” However, Darwin's theory of evolution has not been unknown to other areas and disciplines of thought (indeed, it has not been referred to as the “Darwinian Revolution” for nothing), philosophy among them. Just as with other ‘destroyers’ of the ideas present in their time –such as Nietzsche or Freud–, the impact of Darwin's thought was felt as a deadly blow to some of the staple ideas and suppositions he held concerning human life, nature and our place in it. Therefore, it is certainly relevant to discuss, as philosophers, the possibility of an ethic that is purely based on Darwin's ideas. With this in mind, what I intend to do in the following article is to offer a brief exposition of Darwinian ethics, its main aspects as well as some of the problems and criticisms it has faced since its inception. It would certainly not be possible to speak of one single approach to Darwinian ethics; on the contrary, the theory has been reviewed and reinterpreted a great number of times, and not only by Darwin himself but also by many subsequent thinkers. Among these new reinterpretations, it has come to my attention the one offered by Darwinian metaethics, and to this approach I personally subscribe. Next I will consider diverse positions regarding the issue of Darwinian ethics, and will try to explain why metaethics offer the correct approach to it.

**Keywords:** Ethics, Darwin, evolution, natural selection, metaethics.

## I. Consideraciones generales

Podríamos decir que la finalidad de una ética darwinista es formar un puente entre la filosofía y las ciencias naturales, al afirmar que la selección natural (una teoría biológica) ha dispuesto en la especie humana el sentido moral (un concepto filosófico). La selección natural nos ha provisto de una disposición hacia el actuar de manera ‘moral’, dado que somos criaturas que hemos evolucionado como sociables y cooperativas. Si esto resulta ser cierto, la moralidad puede ser entendida como un fenómeno que tuvo su origen durante el curso de la evolución de algunos seres particularmente inteligentes y sociales (nuestros ancestros proto-humanos), y no, como los teólogos o algunos filósofos han insistido en sostener, que se debe a una revelación divina o es producto puramente de las facultades racionales. La moralidad podría ser interpretada como una adaptación útil que aumentó las posibilidades de supervivencia de sus poseedores al proveer una ventaja selectiva en la lucha por la existencia. Esta moción, por ejemplo, es la que sostiene Edward Wilson, el fundador de la sociobiología. Wilson cree que “científicos y humanistas deberían considerar juntos la posibilidad de que la ética sea removida temporalmente de las manos de los filósofos y biologizada” (Wilson, 1975: 27). El apunte puede resultarnos a los filósofos, por demás, chocante. El reto para los biólogos evolucionistas como Wilson es, si abordamos dicha posibilidad, definir el ‘bien’ en referencia a la teoría evolutiva, y explicar subsecuentemente por qué los seres humanos han de actuar de acuerdo con éste.

El proyecto de “biologización” de la ética puede decirse que tuvo su inicio con la publicación de *The Descent of Man*, del propio Charles Darwin, en 1871. En dicha obra, continuación de la teoría expuesta en *On the Origin of Species*, Darwin aplicaría sus ideas respecto de la evolución por selección natural a los seres humanos. Según Darwin, los seres humanos deben haber descendido de alguna forma inferior: “un cuadrúpedo velludo y con cola...habitante del Viejo Mundo” (Darwin, 1930: 231). La mayor dificultad, sin embargo, que Darwin vio en esta hipótesis fue cómo cotejarla con las altísimas cualidades morales e intelectuales que presentan los seres humanos actualmente. Por ello, el naturalista inglés concedió gran importancia en la obra a la explicación, desde un punto de vista evolutivo,

sobre el origen del “moral sense”, el cual, afirma, debe haber evolucionado en dos etapas principales.

Primero, Darwin afirma que la raíz de la moralidad humana yace en los instintos sociales, “que llevan al hombre a hallar cierto placer en la compañía de sus semejantes, le impulsan a sentir cierta simpatía por ellos y concederles ciertos servicios” (Darwin, 1930: 105). Los biólogos explican dichos instintos de la siguiente manera: la sociabilidad es un rasgo cuyos orígenes filogenéticos pueden ser hallados en la época cuando las primeras aves “inventaron” el empollar, alimentar y cuidar de sus crías. Al desarrollarse seres capaces de llevar a cabo responsabilidades parentales, se fueron requiriendo mecanismos sociales que eran hasta entonces innecesarios en los estadios tempranos de la historia evolutiva. Por ejemplo, ni las amebas (que se reproducen por división) ni las ranas (que dejan que su progenie se valga por sí misma) necesitan de los instintos sociales presentes en los pájaros y los mamíferos. Al mismo tiempo que facilitaban la crianza de la descendencia, los instintos sociales refinaban y redirigían la agresión innata –el instinto de autoprotección– en los organismos. En otras palabras, las responsabilidades parentales conllevaron la habilidad de distinguir entre un “ellos” y un “nosotros”, y dirigir consecuentemente la agresión hacia los individuos que no pertenecieran a nuestro propio grupo. Este comportamiento claramente es adaptativo en la medida en que está encaminado a asegurar la supervivencia de la familia, en adición de la propia.

Segundo, con el desarrollo de las facultades intelectuales, los seres humanos fueron capaces de reflexionar y considerar acciones pasadas y sus motivos, y sucesivamente condonar o condenar a otros tanto como a sí mismos basados en las consecuencias de las mismas. Esto condujo al desarrollo de una temprana conciencia, que se convirtió en el “juez supremo y monitor de todas las acciones” (*Ibid.*, 235). Con esta idea, y bajo la influencia del utilitarismo de Smith y Mill, Darwin sostuvo que el principio de mayor felicidad o bienestar dentro del grupo sería entonces lo que fundamentaría el estándar de lo considerado bueno o malo por seres sociales con habilidades intelectuales altamente

desarrolladas, y con la capacidad de la conciencia para distinguir un comportamiento deseable de uno reprochable en los demás miembros del grupo.

A partir de estos argumentos, ¿puede Darwin responder las preguntas fundamentales de la ética? Primero, ¿cómo es posible distinguir entre el bien y el mal? Y segundo, ¿por qué hay que ser bueno? Si los argumentos presentados son verdaderos, entonces son de hecho respuesta suficiente para las preguntas mencionadas arriba. Respecto de la primera, Darwin adopta el principio de la mayor felicidad como el estándar que permite distinguir el bien del mal. Así pues, una acción puede ser juzgada como buena si permite la mayor felicidad del mayor número posible, al aumentar el placer o disminuir el dolor, y una acción sería mala si produce el efecto contrario. La segunda pregunta –por qué ser bueno– hay que aclarar que no es tan relevante para Darwin como podría serlo para, digamos, Platón. Darwin sostiene que los humanos estamos biológicamente inclinados a ser simpatéticos, altruistas (colaborativos) y morales, pues dichas características constituyeron una ventaja para la lucha por la existencia de nuestra especie, por lo que se fueron preservando y haciendo más específicas por selección natural.

## **II. Darwinismo social**

Otra contribución importante a la ética darwinista fue aquella hecha por Herbert Spencer, creador del llamado darwinismo social (aunque algunos comentaristas han insistido en que se llame, más bien, spencerianismo social). Podemos resumir la teoría de Spencer en tres pasos. Primero, al igual que Darwin, Spencer compartía la teoría del utilitarismo clásico de Bentham y Mill. Para Spencer, la obtención del placer y la supresión del dolor son las principales directrices de la acción humana. Luego el bien moral puede asociarse con aquello que facilite la obtención del placer. Segundo, dicho placer puede ser obtenido de dos formas: al satisfacer los impulsos propios y al satisfacer los impulsos de otros. De esta manera, así como comer nuestro alimento favorito nos es un placer, también puedo serlo el alimentar a otros; facilitar el placer a aquellos seres cercanos o que nos son queridos

también es un placer en sí mismo para quien lo otorga. Es igual con los demás deseos y apetencias naturales. Tercero, la cooperación mutua entre seres humanos es requerida para coordinar los deseos propios con los ajenos (de manera que todos puedan, en la medida de lo posible, realizarse felizmente sin violentar los de los otros), razón por la cual establecemos principios de equidad y reciprocidad en la sociedad, para así unir elementos tanto altruistas (dejar que los otros satisfagan sus deseos) como egoístas (satisfacer los propios) en el balance social. Esto propiamente sería lo que daría sustento a la moralidad.

Spencer añade a esta idea utilitarista la idea de la evolución social. El filósofo inglés sostiene que, en el desarrollo de la humanidad, se habían dado dos tipos de sociedad, correspondientes a diferentes estadios evolutivos: la militar y la industrial. La sociedad militar, que era tribal y estaba estructurada a partir de los modelos de jerarquía y obediencia, y la sociedad industrial, libre y fundada en las obligaciones sociales voluntarias contraídas bajo contrato. Este “organismo social” habría evolucionado de la primera a la segunda por virtud de la ley universal de evolución orgánica como las demás especies. De igual manera, el devenir de este progreso evolutivo social culminaría en la creación de una sociedad perfecta, poblada por hombres perfectos. Nuestra constitución moral y psicológica, heredada de nuestros ancestros y que a su vez nosotros habríamos de heredar a la futura generación, para llegar a este estado, tendría que hallarse en un proceso gradual de adaptación a los requerimientos de una vida social cada vez más perfecta. Spencer coloca como ejemplo de esta adaptación la agresión, instinto que, en las sociedades primitivas, había sido necesario para la supervivencia, pero pasaba a ser un obstáculo en la sociedad civilizada. Spencer consideraba que, por virtud del principio de modificación de las partes por uso o desuso, era posible postular que, al dejar progresivamente de ser usado, el instinto de agresión sería heredado a las generaciones futuras en menor cantidad (esto es, los tejidos cerebrales correspondientes a suscitar dicho instinto se habrían modificado). Este proceso y similares garantizarían que, en el curso de generaciones sucesivas, los seres humanos se fueran volviendo menos agresivos y más altruistas, conduciendo eventualmente a la sociedad perfecta donde ninguno haría violencia a otro, a la vez que instintivamente sentirían satisfacción al contribuir a la felicidad ajena.

Sin embargo, para que la evolución llegase a producir tales individuos perfectos, era necesario que las generaciones presentes trabajasen en perfeccionar su propia conducta y fueran conscientes de las consecuencias morales de sus actos, de modo que se incrementaran las mejores aptitudes sociales y se fueran dejando atrás las no necesitadas y más rudimentarias. Sólo de esta manera podría heredarse a las generaciones futuras una predisposición moral mejorada (de nuevo, por virtud del principio de uso y desuso de órganos o facultades). De aquí es claro, entonces, que cualquier intervención en esta relación entre conducta y consecuencia de los individuos iría en detrimento del desarrollo moral de los mismos, pues impediría que los verdaderamente aptos se diferenciases de los menos aptos moralmente. Esta intervención la realizaba el Estado, por ejemplo, al favorecer a los menos aptos con obras de caridad, educación pública o vacunas gratuitas. Esta caridad con frecuencia corría el riesgo de ser alcahuetería, pues el sufrimiento de los menos aptos de la sociedad, en su mayoría, era resultado de su propia ineptitud en la lucha por la existencia. Demasiada benevolencia individual sería equivalente a “degenerar” la sociedad al conceder privilegios a aquellos que no lo merecen, además de escindir la relación entre acción individual y consecuencia que es fundamental para el desarrollo de la conciencia y la moral del individuo y, con ello, de la sociedad. Si el progreso dependía de cada individuo, esto es, de su aptitud en la lucha por la existencia, entonces el organismo social no necesitaba de ningún otro criterio además de quién es victorioso en esta lucha para, a su vez, desarrollarse concomitantemente. Lo último que podía pensarse era en interrumpir esta lucha perpetua y con ella el proceso de diferenciación entre los individuos más excelsos de los mediocres.

A lo que Spencer quería llegar con esta definición evolucionista de la sociedad era a la demostración de que el orden social y el orden natural estaban gobernados por las mismas leyes, y que estas leyes no podían ser alteradas sin conllevar el riesgo bien de la degeneración de la especie, bien de la extinción total de la misma. Con esto quedaba claro que la intervención política en las leyes naturales rigentes en la sociedad era contraproducente, pues se mantenía la ilusión de que “las sociedades se desarrollan por manufactura, en vez de desarrollarse, como lo hacen, por evolución” (Spencer, 1874: 341).

Aquí quedan establecidas las opiniones políticas de Spencer respecto de su visión evolutiva de la sociedad. La lucha y la selección en la sociedad se traducen en una política del *laissez-faire*: el Estado debe mantenerse alejado de los individuos compitiendo por su propia supervivencia y no debe intervenir o regular ninguna práctica de la que éstos se sirvan para triunfar. Y es que una sociedad compuesta por individuos inferiores es como el organismo inadaptado o con partes defectuosas; está condenado a perecer por su propia incompetencia. Los individuos deben ser dejados a sus propios medios; sólo así la competencia dirá quién es el más adaptado y útil para el organismo social. Por este motivo, el filósofo inglés se oponía radicalmente a las obras de caridad públicas y a otro tipo de empresas filantrópicas, pues creía que contribuían a mantener –y multiplicar– aquellos individuos menos aptos de la sociedad. Así se expresa a este respecto:

Debemos llamar a los filántropos espurios, ya que éstos, con el fin de prevenir la miseria, conllevan más miseria para las generaciones futuras. Y todos los defensores de las leyes de asistencia pública deben ser clasificados como tal. Esa rigurosa necesidad, que se vuelve una espuela afilada para los holgazanes y una brida firme para los desordenados, dichos defensores quieren detener, por el sufrimiento y el lloriqueo que aquí o allá produce. Ciegos ante el hecho de que, bajo el orden natural de las cosas, la sociedad se encuentra constantemente excretando sus miembros enfermos, imbéciles, lentos y vacilantes, estos hombres, aunque bienintencionados, abogan por una interferencia que no sólo detiene el proceso purificador sino que también incrementa su degeneración – aumenta la multiplicación de los imprudentes e incompetentes al ofrecerles una provisión duradera, y disminuye la multiplicación de los competentes y pródigos al acentuar la dificultad prospectiva de sostener una familia. (Spencer, 1874: 323)

No debemos olvidar que Spencer concibe la sociedad como una criatura viviente (en efecto, es él quien acuña el término ‘organismo social’), producto de la evolución por selección natural. El proceso natural de la lucha por la existencia y la aniquilación de sus miembros inútiles o menos favorecidos es análogo con el proceso de ciertos animales (como los reptiles y los insectos) de mudar periódicamente su piel, y, con ésta, deshacerse de las infecciones y parásitos que los aquejan. Por ello, “sería extremadamente peligroso interferir con el proceso natural de eliminación por medio del cual una sociedad continuamente se está purificando a sí misma” (*Ibid.* 344). La filosofía de Spencer fue bien recibida en América del Norte durante el siglo XIX, sobre todo entre comerciantes y ejecutivos independientes; dicha filosofía favorecía y justificaba una competencia económica liberal,



ejemplificada en la política del *laissez-faire* (recordemos el caso de Rockefeller). Sin embargo, su popularidad declinó considerablemente durante el siglo XX, cuando fue vista como una posible justificación de los actos cometidos por la Alemania nazi.

¿Qué respuesta puede dar la filosofía de Spencer a las dos preguntas esenciales de la ética? ¿Cómo distinguir el bien del mal y por qué ser bueno? La respuesta de Spencer a la primera pregunta es idéntica a la de Darwin. La segunda respuesta, aunque difiere de la de Darwin, es todavía interesante, si bien difícil de sostener. Spencer sostiene que la evolución puede ser equiparada con un progreso de los mejores (en el sentido moral de la palabra) y que, por ende, cualquier cosa que apoyase a la evolución sería de suyo buena. El razonamiento tras este argumento descansa en la suposición de que la naturaleza nos muestra lo que es bueno al dirigirse ella misma hacia ello, y, en consecuencia, “la evolución, en sí misma, es un proceso que genera valor” (Ruse, 1995: 231). Si la evolución avanza hacia el bien, entonces debemos apoyarla por interés propio. El bien moral según Spencer ya ha sido señalado anteriormente como aquello que permite el placer y felicidad de la mayoría (aunque la selección natural elimina sistemáticamente los impedimentos para dicho bien), y si el proceso evolutivo de suyo nos dirige hacia este placer universal, entonces no tenemos motivo para *no* ser morales, puesto que instintivamente buscamos la mayor felicidad. Sin embargo, equiparar desarrollo evolutivo (biológico) con progreso de orden moral es un juicio de valor que no puede ser sostenido con evidencia contundente, y por ello muchos teóricos evolucionistas han negado esta idea (Ruse, 1995: 233). Este argumento es también blanco de más objeciones conceptuales, siendo entre éstas la más flagrante el derivar el ‘deber ser’ del ‘es’ y cometer por ende la falacia naturalista.

### III. El problema “is-ought” y la falacia naturalista

El primer filósofo que insistió persistentemente en que reglas normativas no pueden ser derivadas de hechos empíricos fue David Hume:

En cada sistema de moralidad con el que hasta ahora me he encontrado, siempre me ha llamado la atención que el autor, por algún tiempo, procede de ordinario en su razonamiento, y establece la existencia de un Dios o hace observaciones respecto de los asuntos humanos; cuando de repente me sorprende hallar que, en vez de la usual cópula de proposiciones, *es* y *no es*, no veo, por el contrario, ninguna proposición que no esté conectada con un *debe*, o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, no obstante, de notable consecuencia. (Hume, 1978: 469)

Es este cambio, imperceptible e inexplicable, del ‘es (is)’ al ‘debe ser (ought)’ el que Hume deplora de los sistemas morales. Decir *qué es* el caso y decir *cómo debe ser* el caso son dos cuestiones diferentes no relacionadas. De una parte, las afirmaciones descriptivas no contienen fundamentos normativos, pues de lo contrario no serían solamente descriptivas. De otra parte, si no hay elementos normativos en las premisas de un argumento, no pueden súbitamente aparecer en las conclusiones del mismo, pues una conclusión es sólo válida deductivamente si toda la información necesaria está incluida en las premisas.

¿Cómo derivan Darwin y Spencer el ‘ought’ del ‘is’? Miremos primero a Darwin, haciendo uso del siguiente ejemplo (tomado de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*):

1. El niño A muere de hambre.
2. Los padres del niño A no pueden sostener a su hijo.
3. Por ello, los seres humanos debemos actuar moralmente y ayudar al niño.

Darwin escribe: “la felicidad es un componente esencial del bien general” (1930: 234). Por ende, aquellos que quieran actuar moralmente deben promover la felicidad, y, en el caso citado en el ejemplo, proveer comida para el niño. Sin embargo, vemos aquí el paso imperceptible citado por Hume de pasar del mero hecho empírico (un niño muere de hambre) al precepto moral (el niño *debe* ser ayudado). De esta manera, Darwin deriva el

*ought* del *is* cuando del hecho empírico de la infelicidad pasa al decreto normativo de impedir la infelicidad.

Podemos decir lo mismo de Spencer al considerar su argumento sobre la supervivencia del más apto:

1. La selección natural asegurará la supervivencia del más apto.
2. La persona B muere de hambre porque es viejo, enfermo y pobre.
3. Por ello, los seres humanos deben actuar moralmente y evitar ayudar a la persona B para asegurar la supervivencia del más apto.

Incluso si ambas premisas fuesen demostradas verdaderas, no se sigue de allí que *debemos* apoyar moralmente la supervivencia del más apto. Para hacer el argumento plausible, se requeriría de un decreto normativo efectivo que equiparase las habilidades para la supervivencia con el bien moral. De nuevo, vemos que el contenido normativo no está contenido en ninguna de las premisas. Por ello, Spencer deriva el ‘ought’ del ‘is’. Thomas Huxley hace una crítica a la ética evolucionista desde esta perspectiva cuando dice:

El ladrón y el asesino actúan tan naturalmente como el filántropo. La evolución puede enseñarnos cómo las tendencias hacia el bien y el mal presentes en el hombre se originaron, pero, en sí misma, es incompetente para elaborar una razón mejor que las que teníamos anteriormente para explicar por qué lo que llamamos bueno es preferible a lo que llamamos malo. (Huxley, 1906: 80)

Un argumento similar en contra de la ética darwinista fue dado por G.E. Moore en sus *Principia Ethica*. Moore se interesó por la definición de lo ‘bueno’ y en particular si ‘bueno’ era una propiedad simple o compleja. Las propiedades simples, de acuerdo con Moore, son indefinibles, pues no pueden ser descritas sin apelar a más propiedades simples. Por el contrario, las propiedades complejas pueden ser descritas al separar sus propiedades simples. Un ejemplo de esto sería cómo el color amarillo (una propiedad simple) no puede ser definido en términos de aquello que lo constituye, mientras que un objeto coloreado puede ser definido en términos de que es constituido por diversos colores (propiedades) simples, entre ellos el amarillo.

Lo bueno, de acuerdo con Moore, sería una propiedad simple que no puede ser explicada utilizando más propiedades simples. Esto es cometer la falacia naturalista: intentar definir

lo que es ‘bueno’ haciendo referencia a características naturales, i.e., verificables empíricamente. Esta concepción de lo “bueno” crea problemas tanto para Darwin como para Spencer. Siguiendo las ideas del utilitarismo, ambos identifican el bien moral con el placer, o la satisfacción de los deseos. Esto implica que ambos cometen la falacia naturalista, pues “bueno” y “placentero” no son conceptos idénticos. Aún más, Spencer identifica la bondad moral con la evolución, cayendo de nuevo en la falacia.

#### IV. El aporte de la sociobiología

A pesar de las dificultades planteadas por la falacia naturalista, la ética darwinista ha avanzado gracias al advenimiento de la sociobiología. “Sociobiología” es el nombre dado a la disciplina que intenta hallar regularidades universales básicas en el comportamiento social de los humanos y animales, con énfasis en el contenido biológico (esto es, todo lo que no sea un producto cultural) del mismo. Así la define Edward Wilson en su obra *Sociobiology: the New Synthesis* (1975: 4): “la sociobiología es definida como el estudio sistemático de la base biológica presente en todo comportamiento social.”

Para Wilson, la sociobiología hace a los filósofos, al menos temporalmente, redundantes a la hora de abarcar preguntas éticas (como mencionábamos al principio). Wilson cree que la ética puede ser explicada biológicamente. Veamos:

El hipotálamo y el sistema límbico...llenan nuestra conciencia con todas las emociones –odio, amor, culpa, miedo y otras– que son aludidas por los filósofos que buscan intuir los estándares del bien y del mal. ¿Qué, debemos entonces preguntar, hizo el hipotálamo y el sistema límbico? Evolucionaron por selección natural. Este simple hecho biológico debe ser tomado en cuenta para *explicar la ética*. (Ibid.)

La ética, siguiendo este razonamiento, evolucionó bajo la presión de la selección natural. La sociabilidad, el altruismo, la cooperación, etc., son todos fenómenos explicables en términos de las fundaciones biológicas presentes en el comportamiento social humano. La conducta moral fue lo que permitió la supervivencia a largo plazo de los seres humanos, una especie inclinada de por sí a la sociabilidad y al trabajo en grupo. De acuerdo con

Wilson (y también con Darwin), la prevalencia de individuos egoístas haría a una comunidad vulnerable –ya que no habría ayuda ni cooperación mutua entre sus miembros para defenderse de los predadores, los desastres, etc. –, y llevaría en últimas a su destrucción. Ésta también es la posición de Mary Midgley. De acuerdo con ella, el egoísmo en términos generales es contraproducente, y “una especie consistentemente egoísta sería bien de miembros solitarios o bien estaría extinta” (Midgley, 1980:94).

Wilson evita la falacia naturalista en la sociobiología al no equiparar el bien con cualquier otra propiedad natural como puede serlo el placer o la felicidad, como hizo Darwin. La respuesta que da la sociobiología a las preguntas de la ética por la bondad se resume simplemente a que deberíamos ser criaturas morales porque estamos evolutivamente inclinados a ello. Es la herencia de tiempos remotos cuando nuestros ancestros, pertenecientes a una especie con más o menos capacidad para el comportamiento moral, se vieron favorecidos en la lucha por la existencia al servirse de la cooperación y el altruismo para sobrevivir. Dichos ‘rasgos morales’, al haber favorecido la supervivencia de nuestros ancestros proto-humanos, se fueron heredando y preservando. Por ello, no necesitamos revelaciones divinas o un carácter virtuoso para ser buenos; estamos simplemente programados para serlo, producto de comportamientos altruistas que se han venido heredando y perfeccionando gradualmente. El énfasis de esta respuesta no yace en el si *deberíamos* ser buenos, pues esto no es decisión de la voluntad o el libre albedrío, sino de nuestra herencia evolutiva. De esta manera, Wilson simplemente no reconoce la distinción *es-debe* de la falacia:

Si *debe* no es *es*, ¿qué es? Traducir *es* en *debe* tiene sentido si nos atenemos al significado objetivo de los preceptos éticos. Es muy improbable que sean mensajes etéreos fuera de la humanidad a la espera de la revelación, o verdades independientes que vibren en una dimensión inmaterial de la mente. Es más probable que sean productos físicos del cerebro y de la cultura. Desde la perspectiva de las ciencias naturales, no son más que principios del contrato social solidificados en reglas y preceptos, los códigos de comportamiento que los miembros de una sociedad desean fervientemente que otros sigan y que ellos mismos están dispuestos a aceptar por el bien común (...) Si la visión empirista del mundo es correcta, *debe* es sólo la taquigrafía de un tipo de afirmación objetiva, una palabra que denota lo que la sociedad eligió hacer primero y que después se codificó. La falacia naturalista se reduce con ello al dilema naturalista.

---

La solución del dilema no es difícil. Es ésta: *debe* es el producto material. La solución señala el camino a una comprensión objetiva de la ética (Wilson, 1965: 365).

## V. Metaética darwinista

Otro de los problemas fundamentales que enfrenta la ética darwinista es que la ética, en general, no es un campo unívoco. Por el contrario, puede ser dividida en varias áreas, y la ética darwinista podría no contribuir en todas. Podemos decir que, tradicionalmente, la ética se divide en tres áreas: metaética, teoría ética normativa y ética aplicada. La metaética, que nos ocupa en esta sección, es la encargada de buscar los posibles fundamentos tras las afirmaciones éticas. ¿Hay propiamente *hechos* morales de los cuales podamos deducir teorías morales? Aquí es donde podemos nuevamente rescatar la ética darwinista (o la teoría darwinista en general si se quiere): la moralidad no existe separada de la especie humana, y está ligada irremediabilmente a nuestra historia evolutiva. “La moralidad es una ilusión colectiva de los genes, que nos une a todos...necesitamos *creer* en la moralidad, y por ello, a causa de nuestra constitución biológica, creemos efectivamente en la moralidad. No hay ningún fundamento “allá afuera” de la misma.” (Ruse, 1995: 250). La idea de Ruse es que la ética vendría a hacer parte exclusivamente de la naturaleza humana, una facultad evolutiva cuyo origen y utilidad serían similares al de la inteligencia o la imaginación. Los seres humanos comparten un entendimiento moral común, y lo que hace que esta moralidad sea común a todos los seres humanos es el *background* genético similar existente en todos los miembros de la especie *homo sapiens*. Desde una perspectiva darwinista, entonces, no habría nada arbitrario o inexacto en considerar la moralidad como puramente evolutiva. La ética, entendida de esta manera, sería entonces una estrategia cooperativa de supervivencia que está profundamente enraizada en la naturaleza contingente y cambiante de la especie humana.

¿Por qué hablar de una *metaética* darwinista? La razón es simple. Todo intento de ética que aspire a tal epíteto requiere de una fundamentación (metafísica, objetiva, universal o irrefutable) respecto de los principios sobre los cuales se cimenta. Y he aquí la propuesta realmente innovadora de la metaética darwinista: a la luz de la historia evolutiva, tal

fundamentación no existe. O mejor, que si bien los dictámenes éticos *sí* existen (cuidar de las crías, ser generoso con los miembros de la comunidad, amable en lo posible con extraños, etc.), *no* existe la prueba de por qué deben ser éstos necesariamente y no otros. “Entendida propiamente, la noción metaética del darwinismo conduce a una suerte de no-realismo moral” (*Ibíd.*). A diferencia del darwinismo social (que podríamos identificar como la dimensión normativa de la ética darwinista) el cual toma como fundamento de la ética la evolución misma (y por ende justifica ciertos actos reprochables en virtud de su defensa) y asume al hombre como el pináculo de las especies (falacia naturalista), la metaética darwinista simplemente niega que haya cualquier tipo de fundamento o precepto que nos obligue inexorablemente a actuar de una manera determinada. De esta manera, no sólo se evita la falacia naturalista, sino que se anula. La naturaleza no tiene ningún valor moral intrínseco o discernible en sí misma, pero eso no quiere decir que los seres humanos no podamos distinguir *hechos* susceptibles de ser llamados morales en nuestra naturaleza, si bien su fundamentación es contingente y concomitante a nuestro propio desarrollo como especie. En otras palabras, que los seres humanos tendamos a creer que los preceptos morales son en efecto existentes y universales (esto es, que cuando predicamos una “justicia”, un “bien”, una “ética”, un “Dios”, la mayoría de las veces damos por sentado su existencia) se debe, biológicamente, a que, sin ninguna base común de comportamiento de la cual aferrarnos, los seres humanos simplemente no podríamos vivir en sociedad exitosamente: “El fundamento epistemológico de la ética evolucionista es una especie de *no-realismo* moral, pero es una parte igualmente importante de la misma que creamos que, por el contrario, es una especie de *realismo* moral”. Por ello, actuamos *como si* ciertos actos fuesen universalmente reprochables o laudables, pero ésta es en efecto una suerte de ilusión genética para mantener cierta estabilidad en las relaciones sociales. No debemos olvidar que la evolución es un proceso ciego, sin dirección ni finalidad, y el hecho de que hayamos evolucionado como seres altamente sociales con necesidad de regular sus interacciones bajo la guisa de una “moral” no quiere decir que no podríamos ser seres totalmente “amorales” con comportamientos que nos resultasen odiosos, como muchas especies animales hoy en día. O, dicho de una manera más filosófica quizás, el hecho de que actuemos moralmente no quiere decir que exista *la moral*, cual idea platónica,

independiente de nuestros actos, y por virtud de la cual se nos revelen los ideales de justicia, equidad o bondad en su pura inteligibilidad, separados de todo ámbito de interacción humana. La moralidad puede ser una ilusión, pero es una bien justificada y que resulta clave para la supervivencia de nuestra especie.

Otra propuesta de metaética es aquella desarrollada por Alan Gibbard. “La clave de la naturaleza moral humana yace en la habilidad de coordinación considerada generalmente”. Los seres humanos necesitaron coordinar sus acciones para tener éxito en un ambiente en el que debían competir contra la megafauna y llevar a cabo proyectos en común de supervivencia. Según Gibbard, esta coordinación es llevada a cabo en gran medida por emociones coordinadas. El objetivo de Gibbard no es establecer cómo surgieron, a partir de la selección natural, las instituciones morales o juicios morales particulares, sino ofrecer un análisis del significado de estos mismos juicios morales.

Un juicio moral no es la expresión de una emoción, sino un juicio de qué tipo de emoción es razonable tener: “es razonable tener una emoción si es permisible dentro de las normas que uno acepte” (Gibbard, 2000, 9). La capacidad de asumir y aceptar normas depende del lenguaje, pues éste es requerido para coordinar las normas de varios agentes morales de manera que sean mutuamente benéficas. Gibbard identifica el resentimiento, la culpa y la vergüenza como sentimientos morales centrales. Las normas que prescriben cuándo es apropiado sentir estas emociones son coordinadas mutuamente para alentar o restablecer una conducta cooperativa entre agentes morales. De esta manera, lo que una persona hace puede ser calificado como moralmente errado si es razonable que ésta se sienta culpable de ello, acorde con las normas que haya asumido, y por virtud de estas mismas normas es razonable que otros sientan resentimiento hacia ella por esto. Así las cosas, “la culpa de A se corresponde con la ira de B, la vergüenza de C con el desdén de D” (*Ibíd.*). Si no están coordinadas, estas emociones pueden llevar al conflicto, por el contrario, si están coordinadas hacen posible la aceptación del error y la reconciliación. Lo que cabe hacer, o sentir, a la luz de las normas que las personas han aceptado es lo que Gibbard llama “razonable”. Llamar un acto o un sentimiento razonable no es denominarlo de suerte que se



afirme un hecho sobre el mismo, sino simplemente expresar la aceptación de las normas que permiten dicho acto o sentimiento.

Esta metaética es darwinista porque no requiere de actos morales existentes en sí mismos para hacer verdaderos juicios morales (que en sí dependen de las normas aceptadas). Nuestra moralidad no consiste en un sistema que reconozca y represente actos normativos existentes de hecho, sino un sistema que coordina los juicios de una persona con los de los demás. Lo que se coordina es la aceptación de las normas a la luz de las acciones y emociones humanas que se reconocen como contribuyentes a la mutua ventaja (es decir, útiles para la supervivencia).

Sin embargo, si el juicio moral no es una cuestión de discernir verdades sino de expresar la aceptación de ciertas normas que hacen razonable el enojo, la culpa y la vergüenza, ¿de dónde procede su aparente objetividad, su aparente existencia independiente de nosotros? Gibbard no saldrá con el dislate, afortunadamente, de que existen como ideas o verdades platónicas que podamos aprehender. El sentimiento que acompaña estas normas corresponde a cuán fuertemente las aceptemos. Una norma es percibida como objetiva cuando quien la sostiene podría considerarla razonable incluso si no fuese compartida por otros. También existe una jerarquía en las normas que los agentes aceptan, y los juicios de objetividad son una cuestión de las normas superiores en la jerarquía.

De esta manera, un juicio moral es razonable y admisible si está en concordancia con las normas que aceptemos. Estas normas son seleccionadas porque resuelven problemas de cooperación (en palabras de Darwin y el utilitarismo, porque contribuyen al bien general del grupo), y su sentida objetividad consiste en la misma efectividad por virtud de la cual las aceptemos. Las emociones que dan a estas normas su fuerza motivacional interna son seleccionadas porque coordinan e implican compromiso a la acción de acuerdo con las mismas normas. La capacidad de aceptar normas depende del lenguaje, y las discusiones que el lenguaje posibilita permiten la influencia mutua, y persuaden a la gente a actuar en concordancia con las normas aceptadas. El estado psicológico de aceptar una norma, según

Gibbard, puede ser identificado solamente como el estado que da paso a la declaración de la misma y a la subsecuente sumisión a ésta. De esta manera, la metaética darwinista de Gibbard haya un asidero empírico: la necesidad de cooperación entre individuos que no compartan lazos filiales otorga un énfasis adaptativo al lenguaje, así como al equipo cognitivo requerido para reconocer estrategias cooperativas y no-cooperativas, lo que implica una adaptación de la capacidad de hacer juicios concordantes con los de otros, y comportarse de manera que sea aceptable por los demás miembros del grupo.

### BIBLIOGRAFÍA

- Darwin, Charles (1871, 1930). *The Descent of Man*, Watts & Co., London.
- Hume, David (1740, 1978). *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford.
- Ruse, Michael (1995). *Evolutionary Naturalism*, Routledge, London.
- Spencer, Herbert (1874). *The Study of Sociology*, Williams & Norgate, London.
- Wilson, Edward O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rosenberg, Alex. *Darwinism in Contemporary Moral Philosophy and Social Theory*. <http://web.duke.edu/~alexrose/moral.pdf>