

Filosofía Moral del Naturalismo

Prof. Alejandro Rosas
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

En este artículo señalo brevemente que la posición naturalista en filosofía no sólo explota el mito del hombre-máquina, sino también la idea de la inteligencia y la sociabilidad de los animales, de creciente aceptación entre los biólogos evolucionistas. Exploro las consecuencias éticas del acercamiento entre lo humano y lo animal, con especial atención a los recientes intentos en la sociobiología de dar una explicación del origen y sentido de la ética. Termino con una breve reflexión sobre la viabilidad filosófica de la explicación sociobiológica de la moral.

Abstract

In this paper I point out briefly that a naturalistic viewpoint in philosophy not only exploits the myth of the android, but also the idea, of growing acceptance among evolutionary biologists, of the intelligence and social life of animals. I explore the ethical consequences of this idea, attending especially to the recent attempts by sociobiologists of giving an explanation of the origin and significance of morality. I end with a brief reflection on the philosophical plausibility of the sociobiological explanation of morality.

Cientificismo o cientismo son términos que se usan para calificar la visión del mundo que pretende dar una explicación omnicomprendiva de la realidad con base exclusiva en las ciencias naturales. No es raro que se usen a menudo con un tono peyorativo. Ello se debe a que muchos piensan que el cientificismo le otorga a las ciencias naturales un derecho que no les corresponde. Se trata del derecho de dar una explicación y una interpretación competente de lo humano sobre bases puramente naturalistas. Esta concepción negativa del cientificismo, que se complace en ponernos en guardia contra él, es frecuente en nuestra cultura. Existen fuertes corrientes de pensamiento filosófico y religioso para las que una interpretación de lo humano basada en las ciencias naturales equivaldría a su eliminación.

No obstante, también hay corrientes de pensamiento que no comparten la idea de que el cientificismo es sinónimo de deshumanización. Estas corrientes ven en él más bien un potencial positivo para una nueva interpretación de la humanidad con efectos beneficiosos y quizá revolucionarios. Es difícil hacer un pronóstico sobre cuán revolucionarios sean estos efectos. Pero en todo caso, la interpretación científicista o naturalista de lo humano es un proceso que ya está en marcha. Se hace presente en realidades culturales ambiguas de contornos imprecisos, que tienen por un lado el halo sacrosanto de lo científico, pero también el de lo ficticio y hasta de lo mítico. Uno de estos mitos, revelador de este proceso de reinterpretación de la humanidad, es el de las máquinas inteligentes,

o más específicamente, el mito del androide, la máquina inteligente con forma humana. También las concepciones de la biología evolucionista, que favorecen un acercamiento entre lo humano y lo animal y la atribución de inteligencia a los animales, puede ser vista como parte de los mitos con los que se expresa el cientificismo. Lo que ambos mitos tienen en común es la aceptación de una teoría naturalista de lo humano y el rechazo de una venerable tradición filosófica que viene desde Platón, pasa por el mundo teocéntrico medieval y llega hasta nosotros a través de Descartes y Kant. Según esta tradición, la mente, asiento de la inteligencia, de la razón y de otras capacidades humanas admirables, no es una entidad material, pues ninguna entidad material podría nunca manifestar las capacidades propias de una mente. Esta es la tradición filosófica que es reflejada por una gran parte de la opinión pública en nuestro medio. Ella propicia que el naturalismo cientificista y sus expresiones culturales sean vistos como ciencia ficción, como mitos, e incluso como mitos deshumanizantes y peligrosos.

Pero lo que para unos son mitos, para otros, comprometidos con el cientificismo, son proyectos, proyectos concretos en los que trabajan comunidades científicas a lo largo y ancho del planeta. Uno es el proyecto de crear inteligencia artificial y hacerla cada vez más sofisticada, incluidos los androides, apoyado en teorías naturalistas de la mente. Otro es el proyecto de reinterpretar lo humano y lo animal acercándolos el uno al otro, apoyado en la biología evolucionista. Este último proyecto, y específicamente en lo que respecta a sus consecuencias para la filosofía moral, es el centro de las reflexiones que siguen.

La idea de que los animales tienen inteligencia se encuentra en las fantasías folclóricas de casi todos los pueblos. Pero la concepción predominante en nuestra cultura y que determina el derecho que nos rige, es que los animales no son personas, no tienen inteligencia ni memoria de sus vidas. Esta herencia cultural, propia tanto del cristianismo como de la ilustración, es hoy cuestionada por la biología evolucionista y por el estudio del comportamiento de los animales o etología, lo mismo que por la ya mencionada concepción naturalista de la mente. Pues una vez que se reconoce que la inteligencia y la autoconciencia son facultades que pueden asentarse y realizarse en seres puramente físicos, ya no hay razón para considerarlas privilegios de seres que trascienden la naturaleza, como es el caso de los humanos según la concepción tradicional cristiana.

El cuestionamiento evolucionista y naturalista de la diferencia tajante entre lo humano y lo animal tiene un impacto potencialmente revolucionario en el alcance de nuestros sentimientos y actitudes éticas y políticas. Los etólogos y filósofos que defienden el concepto de inteligencia animal se han atrevido a llegar hasta las últimas consecuencias, que pueden sonar a extravagancias. Ellos pretenden hacer valer para los animales la calidad de sujeto moral o sujeto de derechos. Tienen el proyecto político de lograr que la humanidad reconozca derechos a

especies cercanamente emparentadas con nosotros: los denominados grandes simios. El filósofo australiano Peter Singer, quizá el más conocido defensor de los derechos de los animales, ha firmado y publicado con profesores de diversas disciplinas un manifiesto y declaración de los derechos de los grandes simios. Allí exige que se les reconozcan derechos básicos como el derecho a la vida, a la libertad individual y a la integridad física (prohibición de tortura).¹

Una crítica obvia a este proyecto es que es por lo menos inoportuno ponerse a luchar por los derechos de los animales en un mundo donde tantos humanos, incluso niños, sufren la violación de sus derechos fundamentales y mueren, por ejemplo, de hambre. Esta objeción es legítima, si lo que quiere es introducir una discusión sobre prioridades. Pero ello implicaría reconocer a los animales sus derechos y reconocer que estos no pueden postergarse indefinidamente. Muchos científicos opinan que es hora de reconocer que en el orden moral sufrimos de un prejuicio en favor del *Homo Sapiens*. Damos por sentado que los humanos tenemos derecho a un tratamiento especial y prioritario sobre otras especies. La defensa de los derechos de los animales tiene al menos la virtud de invitarnos a reflexionar sobre este presupuesto.

Hay buenas razones para cuestionarlo desde el punto de vista de la biología evolucionista. Dado que todos los seres vivos somos frutos del mismo árbol de la vida, es natural suponer que la inteligencia y la personalidad se manifiestan en grados diferentes a lo largo de la historia evolutiva. Siendo esto así, no puede ser una diferencia absoluta, sino una diferencia de grado, la que nos separa, por ejemplo, de los grandes simios, entre los que se cuentan los chimpancés, los gorilas y los orangutanes. Los humanos y los chimpancés compartimos más del 98% de nuestros genes y nuestro ancestro común vivió hace unos seis o siete millones de años. La idea de que nos separa una diferencia cualitativa absoluta, idea en la que se basan nuestras prácticas éticas y jurídicas actuales, se revela inadecuada en el momento en que pensamos en la cadena evolutiva que nos une.

Supongamos, como simple experimento imaginativo, que encontramos hoy un sobreviviente de alguno de los tipos intermedios en la cadena evolutiva que nos lleva hasta el ancestro común de los humanos y los chimpancés, por ejemplo del *Australopithecus*. ¿Podríamos aplicarle a este antepasado la misma discriminación moral de que hoy es objeto el chimpancé, arguyendo de que se trata de una especie no humana? Y si lo hiciéramos, ¿no sería esa una actitud parecida a la de los europeos modernos, que negaban a los habitantes de las tierras que encontraban en sus viajes colonizadores la categoría de humanos, aduciendo para ello las diferencias en su aspecto y en sus costumbres? Esta

¹ Ver P.Singer y P.Cavalieri (eds.), *The Great Ape Project*, New York: St. Martin's Griffin 1993, p.4-7.

hipótesis muestra que, a la luz de la biología evolucionista, nuestro prejuicio en favor del *Homo Sapiens* es un defecto moral parecido al racismo, y que algunos filósofos denominan hoy “especieísmo”. Los límites entre lo que son razas distintas de una misma especie y especies distintas no son tan claros en la concepción evolutiva de las especies, y este hecho le quita fundamento a las distinciones tajantes y discontinuas que ponemos a la base de nuestras ideas éticas y jurídicas.²

La filosofía del científicismo naturalista nos invita entonces a cambiar nuestra actitud moral frente a los animales, o al menos frente a algunos de ellos. Apoyándose en la biología evolucionista, y basándose en la idea de que en la escala de los seres vivos la inteligencia y la personalidad vienen en una gama diversa de grados, nos invita a que abandonemos la idea de que existe una diferencia tajante entre lo humano y lo animal. Esta idea nos obliga a reconocerles a los animales evolutivamente más cercanos a nosotros algunos derechos muy básicos. Pero al mismo tiempo debemos considerar otra consecuencia importante: atribuirles algún grado de personalidad a estos animales implica atribuirles también algún grado de vida social. Hasta no hace mucho esto era visto como una antropomorfismo inaceptable. Pero en los últimos treinta años el mundo científico ha experimentado un cambio en este punto.

Cabe destacar aquí el trabajo de la bióloga Jane Goodall, quien ha dedicado más de treinta años al estudio de los chimpancés de la región de Gombe en el África oriental. Ella ha luchado como nadie para que los etólogos reconozcan en los chimpancés una variedad de comportamientos y emociones que tienen mucha similitud con los que observamos en los humanos. En realidad esto no debiera sorprendernos, en vista de las semejanzas genéticas entre ambas especies y de las semejanzas estructurales entre sus cerebros y sistemas nerviosos (aunque hay obviamente diferencias importantes en lo que respecta al tamaño del cerebro).

De este modo, la biología evolucionista no sólo nos hace receptivos para la idea de que entre los humanos y sus parientes evolutivos más cercanos hay semejanzas en lo mental y social, sino que requiere también que veamos la vida ética y social humana como un producto evolutivo, con antecedentes en otras especies. Esta idea, que prácticamente define el trabajo de los etólogos, ha dado origen al proyecto que se conoce hoy como *sociobiología*. Esta disciplina puede definirse como la aplicación de la biología evolucionista, tradicionalmente limitada a los fenotipos físicos, a la explicación de las características sociales, psicológicas y conductuales de diversas especies.³ La obra básica de esta

² Ver la exposición de este argumento por Dawkins, R., “Gaps in the Mind”, en P.Singer y P.Cavalieri (1993.), p.80-87.

³ Ver Sober, E. *Philosophy of Biology*, Boulder/San Francisco: Westview Press 1993, p.184.

disciplina relativamente reciente, es el libro de Eduard Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* publicado, en 1975.⁴ Su pretensión - controversial - es no sólo estudiar versiones simples de la vida social de otras especies, sino proporcionar una comprensión más adecuada del comportamiento social y ético humano integrándolo en la historia evolutiva que nos precede. Esta pretensión es típica de la filosofía del naturalismo cientificista y merece que la consideremos con algún detenimiento.

La aplicación de la teoría de la evolución al mundo social humano no es popular. Las primeras aplicaciones dieron origen a lo que se conoce bajo el nombre de darwinismo social, una aplicación simplista de la idea evolucionista al mundo social. Así como en la naturaleza hay competencia y lucha por la supervivencia, y el éxito o fracaso dependen del éxito adaptativo de los individuos a su entorno, lo mismo se da en el mundo social: la supervivencia del más apto es también una cruda realidad social que no se puede ignorar proponiendo ideales éticos y sociales inalcanzables. Esta idea fue especialmente popular en los EEUU, en donde un sociólogo decía en 1914:

Comprendamos que no podemos escapar a la siguiente alternativa: libertad con desigualdad y supervivencia del más apto; o igualdad con falta de libertad y supervivencia del menos apto. Lo primero hace avanzar a la sociedad y favorece a sus mejores miembros; lo segundo hace decaer a la sociedad y favorece a sus peores miembros.⁵

Hubo excepciones al individualismo rampante que se nota en esta cita. En Alemania, por ejemplo, el darwinismo se utilizó como ideología para la glorificación del Estado con la intención de poner freno al individualismo. Y en Rusia, el príncipe anarquista Kropotkin utilizó la idea de la selección en la lucha por la supervivencia para apoyar el ideal de la solidaridad y la ayuda mutua, pues según él, la lucha sólo se da entre especies y no entre los miembros de una misma especie. Pero en general, lo que conocemos como darwinismo social es la trasposición de la lucha cruel por la supervivencia al mundo social humano.

Cuando Wilson publicó su *Sociobiología* en 1975, hubo reacciones violentas por parte de sectores políticamente sensibles de tendencia reformista. La sociobiología de Wilson sonó a muchos como la resurrección del darwinismo social. Hay dos razones para esta reacción hostil: por un lado, Wilson y sus seguidores se fijaron inicialmente en rasgos no muy favorables de la naturaleza humana. La dominancia del varón sobre la mujer, la agresividad y competitividad de los varones, la xenofobia y el racismo, fueron los objetos preferidos de

⁴ Wilson, Eduard O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press 1975.

⁵ Citado en Ruse, Michael, "The Significance of Evolution" en: *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Cambridge: Blackwell 1991, p.501.

explicación de las primeras teorías sociobiológicas.⁶ Por otro lado, dado que hay un componente de determinismo genético en el programa de la sociobiología, los sociobiólogos se inclinaron por las tesis de que esos rasgos negativos son prácticamente inmodificables. Con esto parecían querer fundar en la misma naturaleza humana una resistencia insalvable a los ideales de los reformistas sociales. Sus ideas eran especialmente odiosas al movimiento feminista, pero otros movimientos vieron en ellas también una amenaza potencial para su lucha contra el racismo y la desigualdad social. Si la sociobiología pretendía descubrir una base genética para la dominancia del varón sobre la mujer, podía igualmente argüir una base genética para estos fenómenos sociales indeseables. Inmediatamente se desató un debate en donde los ánimos agitados no permitieron puntualizar los argumentos con claridad. Los opositores dieron la impresión de rechazar el proyecto por sus consecuencias políticas. Ante esto, los defensores de la sociobiología protestaron con razón que las teorías científicas sólo pueden juzgarse por su evidencia, no por sus consecuencias políticas agradables o desagradables.

En realidad, este debate en torno a la sociobiología puede desvirtuar los verdaderos alcances de su programa de investigación. Está demasiado centrado en teorías particulares que se han ocupado de comportamientos y rasgos psicológicos impopulares y que han sacado consecuencias científicamente cuestionables respecto de su inalterabilidad. Aunque el programa de la sociobiología exige que se obtengan conocimientos sobre las bases genéticas del comportamiento, encontrar la base genética de un comportamiento no es lo mismo que declararlo inalterable. Los fenotipos, sean físicos o psicológicos, nunca dependen exclusivamente de los genes, sino de la interacción de los genes con el entorno. Es posible variar los fenotipos variando el entorno, aunque los genes permanezcan los mismos.⁷ La identificación de una base genética para un comportamiento no permite inferir automáticamente la inmutabilidad del mismo. Por esta razón, muchas de las teorías impopulares de los sociobiólogos bien pueden estar equivocadas al insistir en la inalterabilidad de ciertos rasgos psicológicos, sin que por ello el programa general de investigación sociobiológica pierda su validez.

En realidad, la sociobiología no tiene por qué limitarse a rasgos psicológicos o sociales negativos. Se puede reconocer que la intención de los sociobiólogos al centrarse en rasgos negativos tiene su lado saludable, pues con ellos se busca aterrizar los ideales éticos y políticos ajustándolos a la realidad. No hay nada de malo en reconocer que la naturaleza pone límites a lo socialmente alcanzable, y

⁶ Ver Kitcher, Philip, *Vaulting Ambition. Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge, Ma: MIT Press 1985, p.3-7.

⁷ Ver Kitcher (1985), p.126-129.

que el desconocimiento de estos límites puede acarrear costos sociales que podrían haberse evitado. Pero creo que juzgaríamos mal las pretensiones de la sociobiología, si las entendiésemos como la mera búsqueda y determinación de los límites negativos que la naturaleza pone a los ideales éticos. En realidad, la sociobiología es más ambiciosa, pues busca el origen biológico y con él el sentido último de la ética misma. Busca además explicar su origen en una cualidad que hace posible la cohesión y de la cooperación social, cualidad a la que los sociobiólogos usualmente aluden bajo el nombre de altruismo. El mismo Wilson, al que ya hemos aludido como el creador de la disciplina, afirmó que el problema central de ésta es la evolución del altruismo. La aparición y la persistencia de rasgos altruistas en distintas especies animales parece una contrasentido a la luz de la teoría de la evolución, pues se trata de rasgos que aparentemente disminuyen el éxito adaptativo de los individuos que los poseen y que por ello deberían ser eliminados por la selección natural.

En el marco de la teoría de la evolución, la explicación del altruismo parte, en primer lugar, del presupuesto de que los rasgos de un organismo dependen de sus genes. Cuando aparece un nuevo rasgo en un individuo de una especie (por mutación genética), y este rasgo contribuye a la aptitud para sobrevivir de su poseedor en un entorno natural dado, habrá una presión de la selección natural en favor de ese rasgo, es decir, éste persistirá y se propagará hereditariamente en la especie. La aptitud para sobrevivir o éxito adaptativo se mide por el éxito reproductivo, por el número promedio esperado de sus descendientes. Esta relación entre genes, fenotipos, aptitud para sobrevivir y selección natural vale tanto para los rasgos físicos como para los psicológicos o del comportamiento. La pregunta es, entonces, si el comportamiento altruista es un rasgo que pueda contribuir a incrementar la aptitud para sobrevivir y sea por ello seleccionado por la presión del entorno.

Para contestar esta pregunta es necesario tener presente qué tipo de comportamientos pueden ser llamados altruistas. Un comportamiento es altruista si cumple dos requisitos: 1. tener efectos positivos en la aptitud de sobrevivencia de un individuo no-descendiente del individuo que se comporta como altruista, y 2. efectos negativos en la aptitud de sobrevivencia del individuo que se comporta como altruista y por consiguiente de su descendencia. Por lo general, ambos requisitos se dan automáticamente juntos, pues cuando un individuo favorece a otro que no es su descendiente incurre en un costo, por mínimo que sea, en su aptitud para sobrevivir y en la de sus descendientes. Por eso utilizan los sociobiólogos el término 'altruismo' para estos rasgos, pues también en nuestra comprensión cotidiana decimos que alguien es altruista cuando incurre en un sacrificio personal en favor de otra persona. La diferencia del concepto sociobiológico con el concepto cotidiano es que en el concepto sociobiológico no se presta atención a los motivos del comportamiento, sino sólo a los efectos

observables del mismo. Por otro lado, según el concepto biológico, la ayuda prestada a los descendientes por vía del cuidado paternal no es altruismo, porque se dirige directamente a la propia prole e incide positivamente sobre el propio éxito reproductivo (Sober, 98).

Teniendo ya claro el significado del altruismo y conociendo el marco general de la teoría de la evolución por selección natural, el altruismo plantea un problema. Darwin lo tuvo presente al menos con respecto a dos rasgos cuya persistencia no era fácilmente explicable en términos de éxito adaptativo. Se preguntaba, por un lado, por la persistencia de la moralidad en los humanos, y, por otro, por la de castas estériles en los insectos sociales. Tanto la esterilidad como la moralidad no parecen a primera vista ser beneficiosas para sus poseedores, al menos no en términos de éxito reproductivo. Según la teoría de la evolución, estos rasgos deberían haberse extinguido rápidamente después de su aparición.

Darwin sugirió una solución a este aparente dilema para su teoría. Respecto de la moralidad humana, Darwin apuntó lo siguiente:

Es extremadamente dudoso que la prole de los padres más benévolos y solidarios o de los que son más fieles a sus camaradas se pueda criar en mayores números que la prole de los padres más egoístas y traicioneros de la misma tribu. Quien esté dispuesto a sacrificar su vida antes que traicionar a sus camaradas se quedará sin descendencia antes de tener oportunidad de heredar su noble naturaleza.

Pero aunque un alto nivel de moralidad no de ventajas a los individuos particulares y a su descendencia, un progreso en el nivel de moralidad y un aumento en el número de individuos nobles puede dar una inmensa ventaja a una tribu sobre otra.⁸

Y respecto de los insectos sociales dice:

...si los insectos (que devienen estériles) ya eran sociales y si es una ventaja para la comunidad que varios de ellos nazcan capaces de trabajar pero incapaces de procrear, no veo dificultad para que este estado de cosas se perpetúe por selección natural.⁹

La solución que Darwin sugiere aquí es que, si bien la esterilidad y la moralidad no ayudan a la supervivencia de sus poseedores por anular en un caso o disminuir en el otro el éxito reproductivo del individuo, estos rasgos pueden sin embargo ser útiles a una *comunidad* particular y favorecer su éxito reproductivo sobre otras comunidades o grupos. Darwin sugiere entonces, como solución a su dilema, que la selección puede operar sobre rasgos que beneficien a *grupos* y no a *individuos*. Pero es preciso notar que la idea de que la selección puede retener rasgos que favorezcan a grupos, no es la idea standard de la teoría de Darwin. La idea standard es que los rasgos seleccionados por la presión del entorno son rasgos con efectos beneficiosos para el *individuo* particular.

⁸ Ver Sober (1993), p. 91.

⁹ Ver Sober (1993), p. 92.

La idea de una selección de grupos y no de individuos ha sido fuertemente criticada y sigue siendo controversial. Después de un trabajo muy reconocido de George Williams en el año 1966,¹⁰ parece haber consenso en que la evolución del altruismo por una selección de grupos como la que sugiere Darwin no es matemáticamente imposible, pero si altamente improbable.¹¹ Puede suceder en condiciones evolutivas muy especiales que no es muy probable que se cumplan. Por lo mismo, casos realmente existentes de altruismo como la moralidad humana y las castas estériles trabajadoras en los insectos sociales, siguen buscando una explicación compatible con la teoría de la evolución por selección natural. Ya que no se puede negar la existencia de estos fenómenos y que la sugerencia de Darwin de una selección de grupos es incorrecta, tiene que haber otra explicación en el marco de la teoría de la evolución.

Efectivamente, los teóricos de la evolución han encontrado diferentes modelos evolutivos que, sin apelar a la idea de selección de grupos, sirven para explicar la existencia de las castas de trabajadoras estériles en los insectos sociales y también la moralidad en los humanos. El modelo que sirve para explicar la evolución de las castas estériles fue propuesto por William Hamilton en un artículo que apareció en 1964 con el título "*The genetical evolution of social behaviour*" (La evolución genética del comportamiento social).¹² Hamilton muestra que para ciertos casos de altruismo no hace falta hablar de selección de grupos. Más bien hace falta ampliar el concepto darwinista de éxito adaptativo de individuos a un concepto de adaptación inclusiva, que más allá de la selección de individuos contempla lo que puede llamarse selección de familias o de linajes. Con este concepto ampliado de éxito adaptativo logra mostrar que, cuando un individuo beneficia a otro individuo que no es su descendiente directo, puede sin embargo influir positivamente sobre su propio éxito reproductivo, si beneficia a un pariente cercano que puede ser portador de sus mismos genes. Un comportamiento de ese tipo es altruista según la definición que dimos arriba, porque se dirige a individuos que no son descendientes directos. Pero como se dirige a individuos estrechamente emparentados, es un comportamiento que tiene una buena probabilidad de propagar los genes del altruista en generaciones posteriores. Esto mismo permite comprender por qué este altruismo logra propagarse: al beneficiar sólo a los parientes cercanos, está beneficiando a individuos que muy probablemente portan también los genes que determinan el comportamiento altruista.

¹⁰ Williams, George, *Adaptation and Natural Selection*, Princeton: Princeton University Press 1966.

¹¹ Ver Sober (1993) p.94 y Wade, M., "A critical review of models of group selection", *Quarterly Review of Biology* 53 (1978), p.101-114.

¹² Hamilton, William, "The genetical evolution of social behaviour" *Journal of theoretical Biology* 7, (1964), 1-52.

Con este modelo se puede explicar la existencia de castas de trabajadoras estériles en los insectos sociales. Es posible imaginar un escenario evolutivo que contenga inicialmente una población de insectos sociales sin castas de hembras estériles. En dicha población aparece una hembra mutante cuya descendencia es mixta: algunas de sus descendientes hembras son estériles y se quedan en la colmena ayudando a criar a sus hermanos y hermanas. En condiciones en que el entorno no ofrezca suficientes recursos para toda la población, la presión de la selección natural hará que el linaje que contiene trabajadoras estériles que ayudan a su madre a procrear, tenga un mayor éxito reproductivo y desplace a los otros linajes.

La idea que está operando en este modelo es que la selección natural no opera ni sobre los individuos particulares, ni sobre grupos de individuos, sino sobre los equipos de genes que producen tanto a unos como a otros. El éxito adaptativo no radica primariamente ni en el individuo ni en el grupo, sino en el equipo de genes que dan las características fenotípicas por medio de las que individuos y grupos se adaptan y se reproducen.¹³ Como estos equipos de genes son compartidos en gran proporción por todos los individuos emparentados, el éxito de un equipo determinado de genes y su perpetuación no siempre se obtiene por medio de comportamientos estrechamente egoístas. Si un equipo de genes altruista programa un comportamiento cooperativo entre individuos emparentados más allá de la mera relación padre-hijo, está ayudando más eficazmente a su propia perpetuación en las generaciones posteriores, que un equipo egoísta que programa comportamientos de indiferencia o incluso competitividad aguda con respecto a todos los que no sean sus descendientes directos. El equipo altruista se asegura una mayor representación en generaciones posteriores. Esto significa que a partir de una población mixta de individuos egoístas y altruistas, se producirá en el curso de las generaciones una población compuesta sólo por individuos altruistas. Este tipo de altruismo es pues evolutivamente más exitoso que el egoísmo.

Un crítica obvia a este modelo, en la que probablemente muchos estén pensando ahora, es que este tipo de altruismo no refleja todo lo que entendemos por altruismo en contextos morales. Por estar estrechamente limitado a existir al interior de familias y linajes, algunos lo llamarían más bien egoísmo de familias que altruismo. La moralidad humana postula en cambio una cooperación que trasciende las fronteras del parentesco y no puede comprenderse desde el modelo de Hamilton. Sin embargo, se han propuesto otros modelos que pueden aplicarse

¹³ Por esta razón algunos teóricos de la evolución sostienen que la selección natural no opera primariamente ni sobre individuos ni sobre grupos, sino básicamente sobre genes o equipos de genes. Ver por ejemplo Dawkins, R., *El gen egoísta*, Barcelona: Salvat editores 1985.

a la evolución de la moralidad humana. El más prometedor por el momento es uno propuesto inicialmente por Robert Trivers, en un artículo de 1972 titulado “*The evolution of reciprocal altruism*”¹⁴ (La evolución del altruismo recíproco) y desarrollado posteriormente por Robert Axelrod, en un artículo publicado en 1981, “*The emergence of cooperation among egoists*”¹⁵ (La emergencia de la cooperación entre egoístas).

Trivers se lanza a buscar la solución de la evolución de la cooperación más allá de los estrechos límites del parentesco. Parte de la misma idea que ya había preocupado a Darwin: en una población mixta de altruistas puros y de egoístas puros, los altruistas terminarán por desaparecer debido a su menor éxito adaptativo. Trivers anota, sin embargo, que los altruistas pueden prosperar y propagarse si desarrollan un altruismo menos puro y altivo, y ayudan sólo a los que están dispuestos a corresponder. Posteriormente Axelrod desarrolló esta idea y sostuvo con ayuda de investigadores dedicados a la teoría de juegos, que un juego al que denominaron TIT FOR TAT - en castellano quizá ‘uno por otro’ u ‘ojo por ojo’ - es una estrategia mucho más exitosa que el puro egoísmo. TIT FOR TAT es una estrategia para la interacción social entre individuos que se aplica cuando las interacciones son numerosas, en todo caso más de una, como lo son siempre las interacciones sociales. Consiste en que el individuo se comporta como altruista en la primera interacción, y en las interacciones posteriores hace lo que hizo el socio escogido, es decir, mantiene su altruismo sólo si fue correspondido, de lo contrario se comporta como egoísta. Esto implica que el individuo puede guardar memoria de si fue correspondido o no por otro al que solicitó ayuda y actuar de acuerdo. Este comportamiento se ha descubierto en algunas especies de mandriles. Los machos buscan la cooperación de socios para poder disputar hembras en celo a otros machos, y se ha observado que se forman coaliciones duraderas en donde los socios se ofrecen mutuamente su cooperación de manera alternada. Un comportamiento semejante se ha observado también entre los delfines.

Este modelo explica por cierto cómo puede evolucionar una forma de cooperación entre individuos no emparentados y resolver así uno de los enigmas que preocupaba, a Darwin. Sin embargo, es obvio que aquí también puede objetarse que este “altruismo recíproco”, como fue apodado por Trivers, no es el altruismo desinteresado del que hablan algunas teorías éticas. Esto es cierto, pero en honor a la imparcialidad hay que anotar que no todas las teorías éticas elaboradas por los filósofos reconocen la existencia de un altruismo puramente

¹⁴ Trivers, Robert, “The evolution of reciprocal altruism”, *Quarterly Review of Biology* 46 (1972), 35-57.

¹⁵ Axelrod, R., “The emergence of cooperation among egoists”, *American Political Science Review*, 75 (1981), 306-318.

desinteresado. El filósofo escocés David Hume, por ejemplo, enfatizó que el ser humano no está confinado a un puro egoísmo y es capaz de verdadero afecto y generosidad, pero señaló que estos son realmente desinteresados en el seno de los estrechos vínculos familiares.¹⁶ Más allá de estos estrechos límites la cooperación social está sujeta a la condición de la reciprocidad. Esto es lo que Hume llama la virtud artificial de la justicia. Es interesante notar que al menos un filósofo moral contemporáneo, que se ubica en la tradición humeana de la justicia, el liberal norteamericano John Rawls, simpatiza con la idea de que el sentido de la justicia que da estabilidad a nuestras sociedades tiene fundamentos biológicos y es producto de la evolución por selección natural. Rawls simpatiza especialmente con el concepto de "altruismo recíproco" de Trivers que acabamos de exponer. Anota que es más bien este concepto y no el concepto del puro altruismo, el que puede dar un fundamento biológico a la virtud de la justicia como equidad, que es central en su propia filosofía moral.¹⁷

De modo que si alguien pusiese en duda que la investigación de corte sociobiológico sobre el altruismo pueda dar una explicación evolucionista del origen de la ética y de las actitudes éticas fundamentales, podría apaciguar su duda pensando en filósofos como Hume y Rawls, quienes dan ejemplo de que al menos ciertos estilos de filosofía moral concuerdan con la explicación sociobiológica.¹⁸

Esto nos lleva al último punto a tratar y con el que quiero terminar. Es típico de la filosofía naturalista pretender que una vez que se ha dado una explicación del comportamiento ético, no hace falta dar además una justificación del mismo. Esto vale tanto para la justificación de la moral como para la justificación del conocimiento. Así como hoy se habla a menudo de epistemología naturalizada, podemos hablar también en el mismo sentido de ética o filosofía moral naturalizada.¹⁹ Las filosofías morales clásicas buscaban sobre todo dar una justificación o demostración del imperativo moral, como es claramente el caso en la filosofía moral de Kant. La ética naturalizada, en cambio, no traza diferencias sustanciales entre la explicación de las normas morales y la justificación de las mismas, del mismo modo que la epistemología naturalizada

¹⁶ Hume, David, *A Treatise on Human Nature*, 2da. ed., Paul Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press 1978, Lib. III., Pt. II, ii, p. 487.

¹⁷ Ver Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press 1971, p. 502-503 y nota 27

¹⁸ En esta tradición también se encuentra Mackie, John, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books 1977. Ver su exposición de esta tradición de filosofía moral en el Cap. 5: "The Object of Morality".

¹⁹ Ver Flanagan, Owen, "Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology" en *Mind and Morals. Essays on Cognitive Science and Ethics*, Larry May et alia (eds.), Cambridge, Ma: MIT Press 1996.

quiere reemplazar la pregunta tradicional por la justificación del conocimiento con la pregunta por la explicación de los procesos cognitivos. Esto no significa que la práctica de la justificación desaparezca por completo. Sigue habiendo obviamente necesidad de justificar tanto acciones como juicios particulares. Lo que desaparece es la justificación última como ámbito exclusivo de un saber filosófico inaccesible a las ciencias naturales, o en otras palabras, una justificación que permanezca aislada e intocada por el problema de la explicación.

Los investigadores entrenados en la tradición filosófica manifiestan una pertinaz resistencia al proyecto naturalista, precisamente porque entienden que la explicación y la justificación deben permanecer como proyectos o prácticas estrictamente separadas. Apelan a nuestra comprensión intuitiva de que una respuesta a la pregunta por la explicación, es decir, una explicación de cómo tenemos las actitudes morales que tenemos, deja aún abierta la pregunta por la justificación de dichas actitudes morales.

Pero esta comprensión intuitiva se apoya muy probablemente en doctrinas filosóficas como la de Kant, que distingue entre dos tipos de normas para la acción: los imperativos hipotéticos o prudenciales y los categóricos o morales. Los imperativos hipotéticos prescriben acciones como medios para un fin dado y tienen la forma "Si quieres A, entonces debes hacer B". La obligación expresada en el deber hipotético se basa en que el sujeto quiere el fin, y en que la acción prescrita tiene una conexión causal con ese fin, es decir, es un medio eficiente para producir ese fin.²⁰ Si quiero *explicar* porqué me comporto según un imperativo hipotético, tengo que mencionar el fin querido y la creencia justificada de que la acción prescrita por el imperativo es un medio eficiente para alcanzar ese fin. Pero del mismo modo procedería si quisiese *justificar* la validez del imperativo hipotético: mencionaría el fin que quiero y mi creencia justificada de que la acción prescrita por el imperativo es un buen medio para alcanzarlo. Si el fin querido y mi creencia sobre el medio para alcanzarlo sirven tanto para explicar como para justificar mi actuar de acuerdo al imperativo, no es necesario trazar una distinción entre explicación y justificación. Esta coincidencia no se daría en cambio en el caso de los imperativos categóricos, pues ellos prescriben acciones incondicionalmente, y la obligación que expresan no está condicionada por ningún fin querido.

Esto sugiere que una ética naturalizada o una filosofía moral naturalista es viable en la misma medida en que sea viable una ética cuyos imperativos morales sean imperativos hipotéticos o se fundamenten en última instancia en imperativos hipotéticos. Pienso que esto vale para todos los estilos de

²⁰ Ver Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *I. Kant. Werke in zehn Bänden*, W. Weischedel (ed.), t.6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, p.42-45.

ética consecuencialista e incluso para la del mismo Rawls. Demostrar esto no dejaría de ser interesante, pero por el momento lo dejo como inquietud para futuros desarrollos.²¹

²¹ Rawls explica el procedimiento para justificar sus principios de la justicia como un problema de la teoría de la elección racional (Rawls, 1971, p.16, 17, 47). Se trata de predecir con los instrumentos de la teoría de la elección racional los principios de justicia que escogerían racionalmente los fundadores y participantes de una sociedad cooperativa. El fin presupuesto es la sociedad cooperativa misma; todos deben querer entrar en ella como condición de enfrentarse al problema de la elección y justificación de los principios. La racionalidad de los participantes para resolver este problema es la racionalidad instrumental que significa buscar y adoptar los medios más efectivos para fines dados (Rawls 1971, p.14). En este sentido, la justificación de los principios de justicia en la filosofía moral de Rawls es hipotética: los principios de justicia elaborados por él son válidos sólo bajo la condición de que se quiera entrar en una sociedad cooperativa y son válidos como los medios más eficientes de construir esa sociedad.