

Ética evolutiva: un fénix levanta vuelo^{**}

Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen

Michael Ruse[†]

Resumen

La ética evolutiva tiene (merecidamente) mala reputación. Sin embargo, no deberíamos permanecer prisioneros de nuestro pasado. Los avances recientes en biología evolutiva darwiniana allanan el camino para un vínculo entre ciencia y moral que es más modesto pero, al mismo tiempo, más profundo que las excursiones anteriores en esta dirección. Al mismo tiempo, no hay necesidad de repudiar las ideas de los grandes filósofos del pasado, particularmente de David Hume. De ahí que los orígenes simiescos de los seres humanos realmente importan. La pregunta no es si acaso la evolución debería relacionarse con la ética, sino cómo.

Nosotros los seres humanos somos monos modificados, no la creación favorecida de un Dios benévolo, en el sexto día. Por lo tanto, ha llegado el momento de hacernos cargo de nuestra naturaleza animal, particularmente en relación con nuestra interacción con los demás. Es cierto que la llamada ética evolutiva tiene mala reputación. Sin embargo, la pregunta no es si la evolución está conectada con la ética, sino cómo. Afortunadamente, gracias a los avances recientes en las ciencias biológicas, el camino se está volviendo más claro.

Comienzo esta discusión con una breve introducción histórica al tema. Luego voy al núcleo de mi caso científico y filosófico. Concluyo retomando algunas objeciones centrales.

Abstract

Evolutionary ethics has a (deservedly) bad reputation. But we must not remain prisoners of our past. Recent advances in Darwinian evolutionary biology pave the way for a linking of science and morality, at once more modest yet more profound than earlier excursions in this direction. There is no need to repudiate the insights of the great philosophers of the past, particularly David Hume. So humans' simian origins really matter. The question is not whether evolution is to be linked to ethics, but how.

We humans are modified monkeys, not the favored creation of a benevolent God, on the sixth day. The time has therefore come to face squarely our animal nature, particularly as we interact with others. Admittedly, so-called evolutionary ethics has a bad reputation. However, the question is not whether evolution is connected with ethics, but how. Fortunately, thanks to recent developments in biological science, the way is now becoming clear.

I begin this discussion with a brief historical introduction to the topic. Then I move to the core of my scientific and philosophical case. I conclude by taking up some central objections.

* Traducción: E. Joaquín Suárez-Ruiz y Leonardo González Galli. Esta traducción cuenta con la autorización de su autor, Michael Ruse, y contempla las normas de publicación de su publicación original, *Zygon*.

** Publicación sujeta a las normas de la licencia Creative Commons BY 4.0.

† Michael Ruse, profesor de historia y filosofía de la Universidad de Guelph, Ontario, Canadá N1G 2W1, presentó este artículo en la trigésima primera conferencia anual ("Descubrimientos recientes en neurobiología: ¿importan para la religión, las ciencias sociales y las humanidades?") del Institute on Religion in an Age of Science, Star Island, New Hampshire, 28 de julio al 4 de agosto de 1984. Para contactar al autor, por favor, escribir a: mruse@fsu.edu.

Metatheoria 13(2)(2023): 111-124. ISSN 1853-2322. eISSN 1853-2330.

© Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

© Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Publicado en la República Argentina.

Darwinismo social

En 1859, Charles Darwin publicó *El origen de las especies por medio de la selección natural*. En dicho trabajo, argumentó que todos los organismos (incluidos nosotros) pasaron por un proceso lento y natural de evolución. Además, Darwin sugirió un mecanismo: nacen más organismos de los que pueden sobrevivir y reproducirse; esto conduce a la competencia; los ganadores son, por lo tanto, “naturalmente seleccionados” y, a su vez, se produce un cambio en dirección a una mayor ‘adaptatividad’ [*adaptiveness*]. No es cierto que Darwin, o incluso la ciencia en general, provocara la muerte del cristianismo. No obstante, después de *El origen...* hubo un número cada vez mayor de personas que decidió reemplazar la Biblia por la evolución, de alguna forma, en busca de guía y conocimiento moral (Ruse 1979a, Russett 1976). En términos generales, el resultado se conoció como ‘darwinismo social’, la forma tradicional de la ética evolutiva (aunque, como muchos han señalado, a pesar de su nombre, debió su génesis más a ese hombre general de la ciencia victoriana, Herbert Spencer, que al mismo Darwin (Russett 1976)).

Un sistema moral completo necesita dos partes. Por un lado, debe tener un componente ético ‘sustantivo’ o ‘normativo’. Esta parte ofrece una guía concreta, como sucede con “No matarás”. Por otro lado, debe tener (lo que se conoce formalmente como) una dimensión “metaética”. Esta parte ofrece fundamentos o justificación, como sucede con “Lo que debes hacer es lo que Dios quiere”. Sin estas dos partes, el sistema estaría incompleto (Taylor 1978).

Para los darwinistas sociales, los fundamentos metaéticos buscados estaban al alcance de la mano. Existen en la naturaleza percibida del proceso evolutivo. Supuestamente, tenemos una progresión de lo simple a lo complejo, de la ameba al hombre o (como Spencer alegremente señaló) del salvaje al inglés (Spencer 1852, 1857). Este progreso es algo bueno y refleja un valor inmediato. No necesitamos mayor justificación de aquello que ‘debería ser’. Así, al mismo tiempo, contamos también con las directivas sustantivas de nuestro sistema moral: debemos ayudar y promover, y no obstaculizar, el proceso evolutivo. Además, si, como supuestamente afirmó Darwin y ciertamente se hizo eco en Spencer, el proceso evolutivo comienza con una lucha sangrienta por la existencia y concluye con el triunfo del más apto, pues que así sea. Nuestra obligación es premiar a los fuertes y exitosos, y dejar que los más débiles vayan contra la pared (Ruse 1985).

Por supuesto, como muchos señalaron, pero más espléndidamente el gran partidario de Darwin y ferviente coevolucionista, Thomas Henry Huxley (1901), no es así como funciona. Metaéticamente hablando, la evolución simplemente no es progresiva (Williams 1966). Aún más, esta noción se ramifica por todas partes, lo que hace imposible ofrecer evaluaciones desde arriba hacia abajo, desde la cima hacia el fondo o desde lo mejor a lo peor. Por ejemplo, mientras que entre organismos actuales prosperan las enfermedades venéreas, los grandes simios están al borde de la extinción, ¿es la gonorrea superior al chimpancé? De hecho, siguiendo con las insuficiencias metaéticas, si hay algo falso en el plano sustantivo, eso es el darwinismo social. La moral no consiste en pasar por encima de los débiles y los enfermos, de los muy jóvenes y de los muy viejos. Alguien que te diga lo contrario es un cretino ético.

El darwinismo social (y, como concluyeron muchos, cualquier tipo de ética evolutiva) está equivocado. No sólo equivocado, sino fundamentalmente equivocado. ¿Por qué? La respuesta fue precisada por filósofos como David Hume (en el siglo XVIII) y G. E. Moore (en el siglo XX). Hume (1978) señaló que no se puede pasar de manera directa de hablar de hechos (como sucede con lo relacionado con la evolución) a hablar de moral y obligaciones, es decir, del lenguaje del “es” al lenguaje del “debe”.

En todos los sistemas morales con los que me he encontrado hasta ahora, siempre he observado que, o el autor procede durante algún tiempo según la manera ordinaria de razonar y luego establece la

existencia de un Dios, o hace observaciones acerca de los asuntos humanos y de repente, en lugar de las cópulas usuales de proposiciones ‘es’ y ‘no es’, aparece un ‘debe’ o un ‘no debe’. Este cambio es imperceptible pero tiene, sin embargo, una importante consecuencia: como este ‘debe’ o ‘no debe’ expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que sea observado y explicado, y, al mismo tiempo, debe darse una razón. Es por ello que resulta inconcebible cómo esta nueva relación podría deducirse de otras que son enteramente diferentes de ella (Hume 1978, 469).

Luego, en 1903, Moore respaldó este punto en su *Principia Ethica*, argumentando que todos los que derivan la moral del mundo físico son culpables de cometer la ‘falacia naturalista’. De manera explícita, Moore señaló que el especialista en ética evolutiva es un gran infractor, ya que pasa de hablar de hechos y del proceso de la evolución a hablar de lo que uno debe (o no debe) hacer.

En todos los niveles, por lo tanto, la ética evolutiva tradicional parece quedar trunca. Promovió una grotesca distorsión de la verdadera moral y tan sólo pudo hacerlo porque sus cimientos estaban podridos (Flew 1967). Así han estado las cosas durante tres cuartos de siglo. Ahora, sin embargo, ha llegado el momento de reabrir el caso. Veamos por qué.

La evolución de la moral

Comencemos con la ciencia o, más particularmente, con la evolución del sentido o capacidad moral humana. Como señaló Darwin, contrariamente a las interpretaciones de Spencer respecto de la evolución, aunque este proceso puede comenzar con la competencia por recursos limitados -una lucha por la existencia (más estrictamente, una lucha por la reproducción)-, esto ciertamente no implica que por siempre habrá un feroz y constante combate cuerpo a cuerpo. Particularmente, entre miembros de la misma especie, con frecuencia puede lograrse mucho más beneficio personal a través de la cooperación, una especie de interés propio ‘ilustrado’, por así decirlo (Darwin 1859, 1871). De modo que, por ejemplo, si mi conespecífico y yo luchamos hasta que uno de los dos es vencido, nadie gana en realidad, porque incluso el ganador probablemente quedará tan golpeado y exhausto que las tareas futuras lo abrumarán. Por el contrario, si cooperan, aunque deban compartir el botín, no habrá perdedores y ambos se beneficiarán (Trivers 1971, Wilson 1975, Dawkins 1976, Ruse 1979b).

Este tipo de cooperación para el beneficio evolutivo personal se conoce técnicamente como ‘altruismo’. Hago hincapié en que aunque este término tenga raíces metafóricas, actualmente posee el significado biológico formal recién dado. Más allá de que haya cierto tipo de asociación, no hay ninguna implicación necesaria entre el ‘altruismo’ evolutivo (trabajar juntos por una recompensa biológica) y el ‘altruismo’ moral (el sentido literal original, que supone un ser consciente que ayuda a los demás porque es correcto y apropiado hacerlo). La conexión no es más que la que existe entre la noción de ‘trabajo’ de los físicos y lo que tú y yo hacemos en el jardín los sábados por la tarde cuando cortamos el césped.

Sin embargo, así como cortar el césped tiene cierta conexión con la noción de ‘trabajo’ en el sentido de los físicos, los estudiosos actuales de la evolución del comportamiento social (los ‘sociobiólogos’) argumentan que el ‘altruismo’ moral (literal) podría ser una forma en que el ‘altruismo’ biológico (metafórico) podría lograrse (Wilson 1978, Ruse & Wilson 1986). Sumado a ello, argumentan que en los humanos, y quizás también en los grandes simios, tal posibilidad es una realidad. El altruismo moral literal es una forma importante en la que una cooperación biológica ventajosa puede lograrse. Los seres humanos son el tipo de animales que, dentro de sus grupos, se benefician biológicamente de la cooperación y el altruismo moral literal es la forma en que logramos ese fin (Lovejoy 1981).

No había inevitabilidad en el hecho de que las inclinaciones altruistas se desarrollasen como una de las adaptaciones humanas actuales. A juzgar por lo que sabemos de nosotros mismos y de otros animales, el ‘altruismo’ biológico podría haberse producido de manera diferente (Lumsden & Wilson

1983). Lo más obvio habría sido que los humanos siguiesen la ruta de las hormigas. A saber, organismos muy sociales, en los cuales el ‘altruismo’ ha llegado a su punto más alto a través de lo que podría llamarse ‘cableado genético’. Las hormigas son como máquinas que trabajan en sus nidos de acuerdo con disposiciones innatas, provocadas por sustancias químicas (feromonas) y similares (Wilson 1971).

Hay grandes ventajas biológicas en este tipo de funcionamiento: elimina la necesidad de aprender, reduce los errores y mucho más. Sin embargo, todo esto es posible a expensas de cualquier tipo de flexibilidad. Si las circunstancias cambian, las hormigas individuales no pueden responder. Podría decirse que este hecho no es tan relevante en el caso de las hormigas, dado que (biológicamente hablando) son baratas de producir. Lamentablemente, los humanos sí requieren una inversión biológica significativa, por lo que, aparentemente, la producción de ‘altruismo’ a través de fuerzas innatas e inalterables representa un riesgo demasiado grande.

Teóricamente hablando, siendo que la opción de la hormiga está clausurada, los humanos también podríamos haber alcanzado el ‘altruismo’ yendo directamente hacia el otro extremo. A saber, podríamos haber desarrollado supercerebros que calculan racionalmente y a cada momento si cierto curso de acción es lo mejor para nuestros intereses. “¿Debería ayudarte a prepararte para un examen difícil? ¿Qué gano con eso? ¿Me pagarás? ¿Necesito ayuda a cambio? ¿O qué?”. Se trataría simplemente de un cálculo desinteresado de los beneficios personales. No obstante, claramente no hemos evolucionado de esa manera. Aparte, tal supercerebro tendría un alto costo biológico y podría no ser tan eficiente. Por ejemplo, en el momento en el que llegase a la decisión respecto de si rescatar o no al niño de un autobús que viene a toda velocidad, el terrible suceso ya habría ocurrido (Lumsden & Wilson 1981, Ruse & Wilson 1986).

Parecería, por tanto, que la evolución humana ha sido conducida hacia una posición intermedia. Para lograr el ‘altruismo’, ¡somos altruistas! Es decir, para hacernos cooperar de acuerdo con nuestros fines biológicos, la evolución nos ha llenado de pensamientos sobre el bien y el mal, la necesidad de ayudar a nuestros semejantes, etc. Obviamente, no somos totalmente desinteresados. En efecto, gracias a la lucha por la reproducción, nuestra disposición normal es cuidarnos nosotros mismos. El cooperar, sin embargo, está en nuestros intereses biológicos. Así, hemos desarrollado disposiciones mentales innatas (lo que los sociobiólogos Charles Lumsden y Edward O. Wilson llaman “reglas epigenéticas”) que nos inclinan a cooperar en nombre de eso que llamamos ‘moral’ (Lumsden & Wilson 1981). Si bien no tenemos elección sobre la moral de la que somos conscientes, a diferencia de las hormigas sí podemos elegir obedecer o no los dictados de nuestra conciencia. No estamos ciegamente encerrados en nuestros cursos de acción cual robots. Tenemos inclinación a comportarnos moralmente pero no estamos predestinados a tal política.

Este es, entonces, el caso del biólogo moderno (darwiniano) a favor de la evolución de la moral. Nuestro sentido moral, nuestra naturaleza altruista, es una adaptación, un rasgo que nos ayuda en la lucha por la existencia y la reproducción, no menos que las manos y los ojos, los dientes y los pies. Es una forma rentable de lograr que cooperemos, la cual evita tanto las trampas de la acción ciega como también el gasto de un supercerebro puramente racional.

Ética sustantiva

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con las preguntas que los filósofos encuentran apremiantes e interesantes? Supongamos el caso científico esbozado en la última sección ¿Qué pasa con la ética sustantiva y, más particularmente, con la metaética? Si pensamos que lo que acaba de decirse tiene alguna relevancia para los fundamentos de la moral, entonces seguramente estaremos violando la ley de Hume y chocando con la falacia naturalista, no menos que Spencer.

Volviendo primero a las normas morales respaldadas por el evolucionista moderno, hay poco del pasado que nos persiga aún hoy. Como acabamos de ver, el punto central del enfoque actual es que trascendemos la dura lucha por la existencia, tanto en pensamiento como en acción. Por supuesto, los humanos son egoístas y violentos a veces. Eso no es difícil de admitir. Pero, al igual que el moralista, el evolucionista niega que este lado más oscuro de los seres humanos tenga algo que ver con los impulsos morales. Lo que entusiasma al evolucionista es el hecho de que tenemos sentimientos de obligación moral por sobre nuestra naturaleza biológica bruta, los cuales nos inclinan a ser decentes por razones altruistas.

¿Cuál es el contenido real (hablando en términos sustantivos) de una ética evolutiva moderna? ¿Recurramos a los filósofos en busca de orientación! Después de todo, son estas las personas cuya intención es descubrir las reglas básicas que gobiernan nuestras vidas éticas. El evolucionista podría llegar a modificar o incluso rechazar sus afirmaciones. No obstante, dada la hipótesis central (empírica) de que la moral normal y regular es la que nuestra biología usa para promover el ‘altruismo’, podría suponerse que los hallazgos de los filósofos tienen mucho para decir.

De hecho, no hay necesidad de aprensión. Las afirmaciones de algunos de los principales pensadores de hoy suenan casi como si estuvieran preparados expresamente para llenar las cuentas de los evolucionistas, cuestión que, de hecho, estos mismos pensadores han reconocido. Permítanme llamar su atención particularmente sobre las ideas de John Rawls, cuya ‘teoría de la justicia’ ocupa merecidamente su lugar como la principal obra de filosofía moral de la última década. Rawls escribe:

[...] la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar los principios de la justicia lo llamaré justicia como imparcialidad.* (Rawls 1971, p. 11)

¿Cómo sería posible explicar exactamente estos principios que serían adoptados por “personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses”? Aquí, Rawls nos invita a ponernos detrás de un “velo de ignorancia”, por así decirlo. Si supiéramos que vamos a nacer en una sociedad y que seremos sanos, guapos, sabios y ricos, optaríamos por un sistema que favorezca a los afortunados. Pero podemos estar enfermos, ser feos, estúpidos y pobres. Así, partiendo de nuestra ignorancia, optaremos por una sociedad justa, regida por reglas que nos beneficien sin importar cuál sea nuestro estado o cuál sea el cargo que tengamos en dicha sociedad.

Rawls argumenta que, en estas condiciones, se considera que una sociedad justa es aquella que, en primer lugar, maximiza la libertad y, en segundo lugar, distribuye las recompensas de la sociedad para que todos se beneficien tanto como sea posible. Rawls no está defendiendo una distribución de bienes de tipo comunista, totalmente igualitaria. Más bien, la distribución debería ayudar tanto a los desafortunados como a los afortunados. Si puede demostrarse que la única forma de obtener atención médica de buena calidad en todo el Estado es pagando el doble a los médicos, entonces que así sea.

No necesito decir con qué facilidad encaja todo esto con el enfoque evolutivo. Tanto para el biólogo como para el rawlsiano, la pregunta es cómo puede obtenerse la acción correcta de grupos de personas cuya inclinación natural es (o más bien, de quién se esperaría que su inclinación natural fuera) la de cuidarse a sí mismos. En ambos casos, la respuesta se encuentra en una forma de interés propio ‘ilustrado’. Nos comportamos moralmente porque, en última instancia, nos resulta más conveniente que si no lo hiciéramos.

* N. de los T.: Tanto para este fragmento de la obra de John Rawls como los próximos tres citados por Ruse, se utilizó la siguiente traducción: Rawls, J. (2006), *Teoría de la justicia* (traducción de María Dolores González) (respectivamente, pp. 24/25/454/455), México: Fondo de Cultura Económica. Más adelante, las traducciones del texto de 1980 son propias.

Donde el evolucionista retoma y va más allá del punto de vista rawlsiano es en vincular los principios de justicia a nuestro pasado biológico, a través de las reglas epigenéticas. Esta es una gran ventaja, ya que el mismo Rawls admite que su propio análisis está restringido al nivel conceptual. Deja sin respuesta preguntas importantes sobre los orígenes:

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia (Rawls 1971, p. 12).

Todo esto está muy bien. No obstante, las “situaciones puramente hipotéticas” no son satisfactorias. Curiosamente, como se insinuó anteriormente, el propio Rawls sugiere que la biología podría ser importante:

Al defender la mayor estabilidad de los principios de la justicia, he admitido que determinadas leyes psicológicas son verdaderas, o que lo son aproximadamente. No me detendré por más tiempo en la cuestión de la estabilidad. Pero señalemos que podríamos preguntarnos cómo los seres humanos hemos adquirido una naturaleza descrita por estos principios psicológicos. La teoría de la evolución sugeriría que es el resultado de la selección natural; la capacidad de un sentido de la justicia y de las impresiones morales constituye una adaptación de la humanidad a su lugar en la naturaleza (Rawls 1971, pp. 502-503).

Este es, precisamente, el enfoque del evolucionista. No hay necesidad de suponer contratos hipotéticos. La selección natural nos hizo como somos.

Fundamentos-metaética

Espero que muchos filósofos tradicionales se sientan capaces de llegar tan lejos con el evolucionista. No obstante, es en este punto donde las barreras surgirán. El argumento será así: la evolución de la ética no tiene nada que ver con el estatus de la ética. Puedo ser amable con los demás porque mi biología me dice que sea amable con los demás y porque los ‘protohumanos’ que no fueron amables con los demás no lograron sobrevivir, pero, ¿es correcto que sea amable con los demás?, ¿realmente, objetivamente, tengo obligaciones morales? Suponer que la historia de los orígenes nos habilita hablar de verdad o falsedad es confundir causas con razones. A la manera de Spencer, implica mezclar la forma en cómo sucedieron las cosas con la forma en cómo son realmente las cosas.[†] Dado que Rawls ha sido citado como una autoridad, recordemos lo que dice al final de sus especulaciones sobre la evolución de la moral: “Estas observaciones no pretenden ser razones que justifiquen la interpretación contractual” (Rawls 1971, p. 504).

Esta es una respuesta poderosa, pero el eticista evolutivo de hoy podría argumentar que termina por perder toda la fuerza de lo que nos dice la biología. Es decir, es cierto que no pueden deducirse afirmaciones morales de afirmaciones fácticas (sobre los orígenes), sin embargo, al utilizar afirmaciones fácticas sobre los orígenes, podríamos darle a las afirmaciones morales la única explicación fundamental que posiblemente puedan tener. En particular, el evolucionista argumenta que es gracias a nuestra ciencia que comprendemos que afirmaciones como “Debes maximizar la libertad personal” no son más que expresiones subjetivas, impresas en nuestro pensamiento debido a su valor adaptativo. En otras palabras, comprendemos que la moral no tiene un fundamento filosóficamente objetivo. Es sólo una ilusión que nos engaña para promover el ‘altruismo’ biológico.

[†] Hay versiones de este argumento en Raphael (1958), Quinon (1966), Singer (1972) y -me ruborizo al mencionarlo- Ruse (1979b).

Esta es una afirmación fuerte, así que procuremos entenderla de manera completa. El evolucionista ya no intenta derivar la moral de fundamentos fácticos. Ahora, su afirmación es que no hay fundamentos de ningún tipo de los cuales derivar la moral, sean estos la evolución, la voluntad de Dios o lo que sea. Siendo que, claramente, la ética no es inexistente, el evolucionista simplemente ubica nuestros sentimientos morales en la naturaleza subjetiva de la psicología humana. En este nivel, la moral no tiene más (ni menos) estatus que el del terror que sentimos ante lo desconocido, otra emoción que sin duda tiene un importante valor adaptativo biológico.

Consideremos una analogía. Durante la Primera Guerra Mundial, muchos padres en duelo recurrieron al espiritismo en busca de consuelo. A través del tablero Ouija les llegarían mensajes del tipo: “Está todo bien, mamá. He ido a un lugar mucho mejor. Tan sólo estoy esperándote a ti y a papá”. Supongo que estas no fueron, de hecho, las palabras del difunto soldado Higgins, hablando desde el más allá. Más bien, se trataba de una ilusión, una función de la psicología de las personas cuando proyectan sus deseos (creo que podemos descartar el fraude universal).

La moraleja que se extrae de esta breve historia es que no necesitamos más fundamento justificativo para “Está todo bien, mamá” que el que acabamos de dar. En este punto no necesitamos una fundamentación razonada de las palabras tranquilizadoras (“¿Por qué está todo bien?, porque estoy sentado en una nube, vestido con una sábana, tocando un arpa”). Lo que necesitamos es una explicación causal de por qué los enlutados “escucharon” lo que escucharon. El caso del evolucionista es que algo semejante es muy cierto de la ética: en última instancia, no existe una justificación razonada para la ética, en el sentido de fundamentos a los que uno pueda apelar en un argumento razonado. Todo lo que podría ofrecerse es un argumento causal para mostrar por qué tenemos creencias éticas. Pero una vez que se ofrece dicho argumento, eso es todo lo que se necesita.

En cierto sentido, por lo tanto, el caso del evolucionista es que la ética es una ilusión colectiva de la raza humana, moldeada y mantenida por la selección natural para promover la reproducción individual. Sin embargo, es preciso decir más que esto. Obviamente, “Pisotear niños pequeños está mal”, no es ilusorio a la manera de “¡Está todo bien, mamá, estoy bien!”. Sin embargo, podemos mostrar fácilmente por qué la analogía se rompe en este punto. La moral es una creencia compartida (o un conjunto de creencias) de los seres humanos, a diferencia de los mensajes del tablero Ouija. Así, podemos distinguir entre “Ama a los niños pequeños”, que ciertamente no es lo que normalmente llamaríamos ilusorio, y “Los viernes sé amable con los repollos”, que ciertamente es lo que normalmente llamaríamos ilusorio. Todos (o casi todos) creemos lo primero pero no lo segundo.

Tal vez podamos expresar con mayor precisión la tesis del evolucionista apartándonos de la afirmación llana de que la ética es ilusoria. Lo realmente importante para el caso del evolucionista es la afirmación de que la ética es ilusoria en la medida en que nos persuade de que tiene una referencia objetiva. Este es el *quid* de la posición biológica. Una vez que comprendemos esto, todo encaja en su lugar.

Esta concesión sobre el estado ilusorio de la ética de ninguna manera debilita el caso del evolucionista, ¡lejos de ello! Si lo piensa, verá que la esencia misma de una afirmación ética, como por ejemplo “Ama a los niños pequeños”, es que, cualquiera que sea su verdadero estatus, creemos que nos obliga porque creemos que posee un estatus objetivo. “Ama a los niños pequeños” no es como “Mi verdura favorita es la espinaca”. Lo último es sólo una cuestión de preferencia subjetiva. Si no te gustan las espinacas, no pasa nada. Pero no consideramos que la primera afirmación (moral) sea sólo una cuestión de preferencia. Se considera que nos vincula objetivamente, ya sea que tomemos la fuente última de esta objetividad como la voluntad de Dios, o (si somos platónicos) relaciones intuitivas entre las formas o (como G. E. Moore) la aprehensión de propiedades no naturales, o lo que sea.

En consecuencia, la afirmación del evolucionista reside en que la moral es subjetiva -todo es una cuestión de sentimientos humanos- pero admite, al mismo tiempo, que “objetivamos” la moral, para usar un término feo pero descriptivo. Es decir, creemos que la moral tiene una referencia objetiva,

aunque no la tenga. Por ello, mientras que un análisis causal del tipo que ofrece el evolucionista es apropiado y adecuado, una justificación de las afirmaciones morales en términos de fundamentos razonados no es ni necesaria ni apropiada.

Además, completando el caso, el evolucionista señala que hay buenas razones (biológicas) por las que objetivar la moral forma parte de nuestra naturaleza. Si no lo consideráramos vinculante, lo ignoraríamos. Precisamente porque pensamos que la moral es más que meros deseos subjetivos, tendemos a obedecerla.[‡]

Reciprocidad

El tema de este apartado completa el caso moderno de la ética evolutiva. En principio, se plantean una serie de interrogantes al respecto. Me concentraré en dos de los más importantes. En primer lugar, pasemos a una cuestión sustantiva.

Muchas de los cuestionamientos en este nivel se basarán en malentendidos respecto de la posición del evolucionista. Por ejemplo, aunque el evolucionista es subjetivista acerca de la ética, esto no implica en ningún sentido que sea un relativista, especialmente no sería un relativista cultural. El punto central del enfoque evolutivo de la ética es que la moral no funciona a menos que todos estemos en el juego (quizás contemplando uno o dos tramposos, los llamados criminales o sociópatas). Además, tenemos que creer en la moral, dado que de lo contrario no funcionará. Por lo tanto, el evolucionista busca percepciones morales compartidas, donde las variaciones culturales son descartadas como meras fluctuaciones debidas a la incidencia de factores contingentes.

Análogamente, no sería posible simplemente romper con la moral, suponiendo que así lo deseásemos. A pesar de que podamos hacernos una idea de nuestra naturaleza biológica, sigue siendo nuestra naturaleza biológica. Podemos hacer cosas inmorales, claro está. Los hacemos todo el tiempo. Sin embargo, una política que consistiese en el incumplimiento de reglas de manera persistente y constante, sólo podría conducir a tensiones internas. Platón tenía razón cuando, en *La República*, argumentó que sólo la persona verdaderamente buena es la persona verdaderamente feliz, y la persona verdaderamente feliz es aquella cuyas partes de su personalidad (“alma”) funcionan conjuntamente y en armonía.

Una cuestión mucho más importante, en la que me centraré, se refiere a la reciprocidad. Nadie debería dejarse engañar respecto de que el evolucionista proclama las virtudes (morales o de otro tipo) del egoísmo o que la posición del evolucionista implica que, como un hecho contingente, somos totalmente egoístas. Se ha admitido que los seres humanos tienen una tendencia al egoísmo, pero no hacia falta que un evolucionista lo dijera. Lo sorprendente es, justamente, que no somos totalmente egoístas. Los seres humanos tienen sentimientos genuinamente altruistas hacia sus semejantes. El hecho de que, según el evolucionista, seamos llevados al altruismo moral literal por nuestros genes actuando en pro de nuestro propio interés biológico, no dice nada en contra de la autenticidad de nuestros sentimientos ¿Dudarías de la bondad del corazón de la Madre Teresa si te dijeran que fue estrictamente disciplinada cuando era niña?

No obstante, si bien todo esto es cierto, queda una duda persistente. Miremos, por un momento, los modelos causales reales propuestos por los sociobiólogos para explicar la evolución del altruismo. En primer lugar, se sugiere que la selección de parentesco es importante. Los individuos emparentados entre sí comparten copias de los mismos genes. Por lo tanto, en la medida en que un pariente se reproduce, tú mismo te reproduces indirectamente [*vicariously*], por así decirlo. Por lo tanto, la ayuda brindada a los familiares que conduce a su supervivencia y reproducción repercute también en tu

[‡] Ver Murphy (1982) para más información sobre el argumento de que todo lo que puede ofrecerse en ética es una explicación causal, y Mackie (1977) para la discusión de la “objetivación” en ética.

propio beneficio. En segundo lugar, existe el altruismo recíproco. En pocas palabras, si te ayudo (aunque no seas mi pariente), entonces es más probable que tú me ayudes y viceversa. Mientras que juntos ganamos ambos, separados perdemos ambos[§].

Ahora bien, seguramente, teniendo en cuenta los dos mecanismos mencionados, la posibilidad de un altruismo genuino parece quedar excluida. Con la selección de parentesco, las recompensas provienen a través de la reproducción de tus parientes, por lo que no hay necesidad de retornos crudos y manifiestos de la ayuda. Pero, ¿caso el mero amor no moral no haría todo lo que se necesita? Amo a mis hijos y los ayudo no porque sea correcto, sino porque los amo. Como señala acertadamente Immanuel Kant (1959), a menos que realmente se esté prestando atención al llamado del deber, no hay moral propiamente dicha. Una madre que amamanta felizmente a su bebé no está realizando un acto moral.

En el caso del altruismo recíproco, los problemas para el eticista evolutivo son aún más obvios. Haces algo con la esperanza de obtener algo a cambio. Esto no es altruismo genuino sino, más bien, un trato. No hay nada inmoral en tal transacción. Si pago en efectivo un kilo de papas, no hay maldad. Pero tampoco hay nada moral en dicho acuerdo. La moral implica arriesgarse, porque hacerlo es lo correcto. Si acaso esperas que te paguen, la moral se desvanece.

El evolucionista tiene respuestas a estas críticas, respuestas que fortalecen la posición general. En primer lugar, es cierto que mucho de lo que hacemos por nuestra familia surge del amor, sin siquiera pensar en el deber. No obstante, sólo aquellos que no tienen hijos podrían pensar que las obligaciones morales nunca entran en las relaciones intrafamiliares. Una y otra vez tenemos que seguir adelante con nuestras responsabilidades, y lo hacemos porque es lo correcto. Sin los conceptos de lo correcto y lo incorrecto, seríamos padres (tíos, tías, etc.) mucho menos exitosos de lo que somos. Los seres humanos requieren tanto cuidado de los niños que habilitan un respaldo biológico particularmente convincente a la moral. Es decir, si los deberes de los padres se dejasen exclusivamente en manos de los sentimientos de bondad, el sistema colapsaría (estoy seguro de que ha habido un proceso causal de retroalimentación trabajando aquí. Debido a que tenemos una capacidad moral, el cuidado infantil puede extenderse y el extenso cuidado infantil necesita establecer una presión selectiva hacia una mayor consciencia moral).

En segundo lugar, se acepta que el altruismo recíproco fracasaría si no hubiera una devolución de la ayuda (o formas de hacer cumplir los retornos). Sin embargo, no es necesario suponer que tal reciprocidad requiere una demanda grosera de devoluciones por los favores otorgados. A su vez, la moral se parece más a una póliza de seguro colectiva que a una transacción de persona a persona. Te ayudo, pero no necesariamente espero que me ayudes a nivel personal. Más bien, mi ayuda se arroja al fondo general, por así decirlo, y luego soy libre de recurrir a la ayuda según sea necesario.

Además, ¡la implementación del sistema se produce a través de la moral misma! Te ayudo, y puedo exigir ayuda a cambio, no porque te haya ayudado o incluso porque quiera ayuda, sino porque es justo que tú me ayudes. La reciprocidad se mantiene por obligaciones morales. Si dejas de jugar limpio, dentro de poco tanto yo como otros individuos te castigaremos o te sacaremos de la esfera moral. No hacemos esto porque no nos gustes, sino porque eres una mala persona o porque estás demasiado “enfermo” para reconocer la forma correcta de hacer las cosas. La moral exige que demos libremente, pero no que nos convirtamos en unos tontos (¿Qué pasa con la demanda de Jesús de que perdonemos hasta setenta veces siete? La persona moral responde que el perdón es una cosa, pero que permitir complacientemente que un mal acto ocurra cuatrocientas noventa veces bordea la irresponsabilidad criminal. Deberíamos poner fin a un estado de cosas tan espantoso**).

[§] Estos dos mecanismos se analizan en detalle en Ruse (1979b). Son relacionados con el comportamiento humano, con cierto detalle, en Wilson (1978).

** Esta crítica asume que el cristiano está obligado a perdonar sin cesar, sin respuesta. La erudición moderna sugiere que esto está lejos del verdadero mensaje de Jesús. Ver Betz (1985) para más información sobre este punto, y Mackie (1978) para más información sobre la

Hasta ahora, debería de haber poco en el enfoque evolucionista de la ética normativa, debidamente entendida, que suscite controversia. Pero permítanme concluir esta sección señalando una implicación que sin duda sí generará debate. Muchos moralistas argumentan que tenemos la misma obligación con todos los seres humanos, independientemente de la relación, la nacionalidad o lo que sea (Singer 1972). En principio, mis obligaciones con un niño desconocido en (digamos) Etiopía no son menores que con mi propio hijo. Sin embargo, aunque muchos (¿la mayoría?) apoyarían “de la boca para afuera” un punto de vista como este, mi sospecha es que, aunque sinceramente intencionada, esta doctrina decididamente inquieta al evolucionista. En términos biológicos, nuestra principal preocupación es con nuestros parientes, luego con aquellos que tienen al menos algún tipo de relación con nosotros (no necesariamente una relación de sangre) y sólo recién en último lugar con los completos extraños. A su vez, se supone que los sentimientos de obligación moral reflejan la biología.

Hablo tentativamente ahora. Se podría argumentar que la biología nos da un mismo sentido de obligación hacia todos y que este sentido luego se filtra a través de fuertes sentimientos (no morales) de calidez hacia nuestros propios hijos, seguido de sentimientos decrecientes hacia los no familiares, que terminan con un aire natural de sospecha e indiferencia hacia los extraños. Ahora bien, mi corazonada es que el cuidado que debemos otorgar a nuestros hijos es demasiado vital como para dejarlo al azar y, por lo tanto, esperamos encontrar lo que de hecho encontramos, a saber, que nuestros mismos sentidos de obligación varían. Por lo tanto, digamos lo que digamos a veces, solemos tener un sentimiento de obligación moral más fuerte hacia unas personas que hacia otras.

Quizá sea un poco extraño hablar con tanta vacilación sobre nuestros propios sentimientos, incluidos los sentimientos morales. Podría pensarse que uno debería poder hacer introspección y hablar de manera contundente. Sin embargo, las cosas no siempre son tan simples, sobre todo cuando (como ahora) nos enfrentamos a un caso en el que nuestra tecnología ha superado nuestra biología y, consecuentemente, nuestra moral. Hace cien años habría tenido poco sentido hablar de obligaciones morales para con los etíopes. Ahora conocemos a los etíopes y, al menos hasta cierto punto, podemos hacer algo por ellos. Pero, ¿qué debemos hacer por ellos?, ¿debería ser, dentro de los límites de nuestras capacidades, tanto por cada uno de ellos como por cada uno de nuestros hijos? Sospecho que la mayoría de la gente diría que no. Me apresuro a añadir que ningún evolucionista sostiene que no tenemos obligaciones para con los pobres hambrientos del mundo. La pregunta es si acaso tenemos la obligación moral de empobrecer a nuestras familias y enviarlas todas a Oxfam.

Antes de cerrar esta sección, permítame señalar que, sobre este asunto de las obligaciones variables, el evolucionista no se compromete con una postura más estricta que la de Rawls. Explícitamente, Rawls trata a los parientes cercanos como un caso que merece una atención especial y, como él mismo admite, está lejos de ser obvio que su teoría abarque fácilmente las relaciones con el Tercer Mundo (Rawls 1980). No es intuitivamente cierto que, incluso de manera hipotética, pudiésemos estar en una posición original con respecto a la gente de África, India o China. Por lo tanto, aunque el evolucionista ciertamente no quiere esconderse detrás de las vestiduras del filósofo moral más convencional, puede consolarse con el hecho de que está en buena compañía.

Objetividad

Pasemos ahora a las preocupaciones metaéticas. La afirmación central del evolucionista es que la ética es subjetiva, una cuestión de sentimientos, sin un referente objetivo genuino. Lo que la distingue de otros sentimientos es nuestra creencia de que ella tiene una base objetiva, y es porque pensamos esto que la ética funciona.

crítica de inspiración sociobiológica de que el cristianismo nos hace demandas irrazonables. Esta última línea de argumentación obviamente es paralela a la de Sigmund Freud en *Civilization and its Discontents* (1961).

La objeción más obvia e importante a todo esto es que difícilmente el evolucionista haya realmente eliminado el supuesto fundamento objetivo de la moral. Por supuesto, la ética es de alguna manera subjetiva, ¿cómo podría no serlo? Es un sistema de creencias sostenido por humanos. Ahora bien, esto no niega que haya algo más. Consideremos, análogamente, el caso de la percepción. Veo la manzana. Mis sensaciones son subjetivas y mis órganos de visión (ojos) atravesaron el proceso evolutivo por excelentes razones biológicas. Sin embargo, nadie negaría que la manzana es independiente y objetivamente real ¿Acaso no podría ocurrir lo mismo con la ética? En última instancia, la ética reside objetivamente en la voluntad de Dios, o algo por el estilo (Nozick [1981] sigue una línea de argumentación similar a esta).

Concedamos el caso de la percepción, aunque, entre paréntesis, sospecho que el evolucionista bien podría tener algunas preguntas sobre la existencia de un mundo real más allá del sujeto cognoscente. La analogía con la ética ya no se sostiene. Imagine dos mundos idénticos excepto porque uno tiene una ética objetiva (lo que sea que esto signifique) y el otro no. Tal vez, en uno de los mundos Dios quiere que cuidemos de los enfermos y en el otro no le importa para nada lo que hagamos. El evolucionista argumenta que, en ambas situaciones, habríamos evolucionado de tal manera que pensaríamos que, moralmente, debemos cuidar a los enfermos. Suponer lo contrario, es decir, suponer que sólo el mundo de la ética objetiva nos hace preocuparnos por los enfermos, es suponer que hay fuerzas extracientíficas en acción, dirigiendo y guiando el curso de la evolución. Esta es una suposición que representa un anatema para el biólogo moderno (Ruse 1982).

En otras palabras, a la luz de lo que sabemos de los procesos evolutivos, el fundamento objetivo se presenta como redundante. No obstante, si algo es una contradicción en los términos, eso es una moral objetiva redundante: “La única razón para amar a tu prójimo es que Dios lo quiera, pero pensarás que debes amar a tu prójimo, lo quiera Dios o no”. De hecho, si se toma en serio la noción de que los humanos son producto de la selección natural, la situación es aún peor. Somos lo que somos por circunstancias contingentes, no porque necesariamente tuviésemos que ser como somos. Supongamos que, en lugar de evolucionar a partir de primates que vivían en la sabana (lo que sucedió), proviniéramos de los habitantes de las cavernas. Nuestra naturaleza y nuestra moral podrían haber sido muy diferentes. O tomemos el ejemplo de las termitas, para ir a un caso extremo desde la perspectiva humana. Siendo que cuando mudan de exoesqueleto pierden ciertos parásitos vitales para la digestión, estos insectos precisan comer las heces de los demás. Si los humanos hubieran seguido un camino similar, nuestros más altos imperativos éticos habrían sido muy extraños.

El punto de esto es que, independientemente de lo que realmente dicte la moral objetiva, podríamos haber evolucionado de tal manera que su verdadera esencia se hubiese perdido por completo. Podríamos habernos desarrollado de modo tal que pensásemos que debemos odiar a nuestros vecinos, cuando en realidad deberíamos amarlos. Peor aún, tal vez deberíamos estar odiando a nuestros vecinos, ¡aunque pensemos que deberíamos amarlos! Claramente, esta posibilidad reduce la objetividad en la ética a una paradoja.

Pero ¿lo hace? Concedamos que el evolucionista tiene un buen caso contra aquel que argumenta que los fundamentos de la moral se encuentran en fuentes externas a los humanos, sean estas fuentes la voluntad de Dios, las relaciones entre las formas platónicas, las propiedades no naturales o lo que sea. Sin embargo, hay al menos un intento bien conocido de lograr objetividad (de algún tipo) sin la suposición de externalidad. Me refiero, por supuesto, a la teorización metaética de Immanuel Kant (1785, 1797). El filósofo sostuvo que el principio supremo de la moral, el llamado imperativo categórico, tiene una necesidad que trasciende la contingencia de los deseos humanos. Es sintético *a priori*, a saber, la moral es una condición que entra en juego, necesariamente, cuando los seres racionales interactúan. Argumentó que un desprecio por la moral conduce a “contradicciones”, es decir, a un colapso en el funcionamiento social. Así, vemos que la moral no es sólo un capricho subjetivo sino que su ser reside en la esencia misma de la interacción racional. Para contrarrestar un

ejemplo ofrecido anteriormente, no podríamos haber evolucionado como completos enemigos, porque tales seres simplemente no podrían interactuar socialmente.

Dado que, más de una vez en este artículo, el evolucionista ha invocado las ideas de Rawls en su propio apoyo, un crítico podría razonablemente señalar que (habiendo dejado asuntos pendientes en “Una teoría de la justicia”), más recientemente Rawls ha tratado explícitamente de asentar la moral sobre una base kantiana. En términos generales, escribe lo siguiente: “Lo que justifica cierta concepción de justicia no es que sea fiel a un orden anterior y dado a nosotros, sino su congruencia con un profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y la comprensión de que, dadas nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, se trata de la doctrina más razonable para nosotros” (Rawls 1980, p. 519). Luego, aclarando un poco más las cosas, Rawls afirma que: “Una doctrina kantiana interpreta la noción de objetividad en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que tiene autoridad con respecto a todos los puntos de vista individuales y asociativos. Esta interpretación de la objetividad implica que, en lugar de pensar en los principios de justicia como verdaderos, es mejor afirmar que, dada nuestra concepción de las personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperativos de una sociedad democrática, son los principios más razonables para nosotros” (Rawls 1980, p. 554). Así, de alguna manera tratamos de mostrar que la moral es razonable y que es más que una cuestión de mero deseo o gusto, como sucede con una preferencia por las verduras.

Respondiendo a la llamada posición constructivista kantiana-rawlsiana, el evolucionista querría señalar dos puntos. En primer lugar, hay mucho de esta posición con la que sinceramente simpatiza. Tanto el constructivista como el evolucionista están de acuerdo en que la moral no debe buscarse por fuera de los seres humanos y, sin embargo, ambos están de acuerdo en que la moral es más que meros sentimientos. Además, ambos intentan defender su caso señalando que la moral es la estrategia más sensata que puede seguir un individuo. Ser amable paga dividendos, aunque, como señalan tanto los constructivistas como los evolucionistas, uno se comporta moralmente por buenas razones, no porque sea consciente de los beneficios.

En segundo lugar, a pesar de toda la simpatía que pueda poseer, el evolucionista se sentirá obligado a retirarse de algunas conclusiones de la posición constructivista. El evolucionista argumenta que la moral (tal como la conocemos) es la política más sensata, tal como somos hoy los humanos. Sin embargo, se aleja de la afirmación constructivista de que la moral (de tipo humano) debe ser la estrategia óptima para cualquier ser racional ¿Qué pasa con nuestros humanos-termitas, por ejemplo? Podrían ser perfectamente racionales. Posiblemente, la respuesta sería que el sentido de la obligación de los humanos-termitas de comer alimentos bastante extraños está cubierto por una prohibición contra el suicidio, que Kant ciertamente piensa que se deriva del imperativo categórico. Por lo tanto, el constructivista admite que nuestra naturaleza distintiva (en nuestro caso, humana) le da a la moral real de uno una apariencia diferente correspondiente, pero argumenta que detrás de las diferencias hay una moral compartida. El principio es el mismo que cuando todos (incluido el evolucionista) explican las diferencias entre las distintas normas culturales como debidas a circunstancias especiales, no a diversos compromisos morales últimos (Taylor 1958).

Sin embargo, el evolucionista continúa el desafío. Si el constructivista argumenta que lo único que cuenta son los seres racionales trabajando juntos y que su naturaleza contingente es irrelevante, entonces es difícil ver por qué surge necesariamente la moral. Supongamos que hubiéramos evolucionado hasta convertirnos en seres totalmente racionales, como los supercerebros antes mencionados, y que calculáramos las posibilidades, los riesgos y los beneficios en todo momento. No seríamos ni morales ni inmorales, ni sentiríamos ningún impulso de obligación en absoluto.

Obviamente, no somos así. Aparentemente, por lo tanto, debemos tener en cuenta la naturaleza contingente de un ser, por racional que sea, para obtener algún tipo de moral. Pero este es el principio de un problema mayor en relación con las moralidades distintas de la humana. Pensemos, por ejemplo,

en cómo podríamos arreglar la sociedad compuesta exclusivamente por los que odian para que pudiera surgir un tipo de moral, y esta es una muy diferente a la nuestra. Supongamos que es parte de nuestra naturaleza odiar a los demás y que, incluso, creemos que tenemos la obligación de odiar a los demás. Una “contradicción” kantiana, es decir, una ruptura en la sociabilidad, aún podría evitarse en estas condiciones y lograrse la cooperación, porque sabiendo que los demás nos odian sentiríamos que es mejor trabajar juntos con cautela para evitar su ira. Si esto suena descabellado, consideremos cómo funcionan los supuestos superpoderes de hoy. Todo sería perfectamente racional y podría funcionar (en cierto modo). Sin embargo, habría poco en esto que los humanos pudiésemos reconocer como “moral”.

Por supuesto, aún podría señalarse que tal sociedad compuesta exclusivamente de sujetos que odian terminaría con reglas muy similares a las que respalda el constructivista, sobre la libertad y demás. Ahora bien, estas reglas no serían morales en ningún sentido. Serían, explícitamente, reglas de conveniencia, de interés propio. Te doy la libertad no porque me intereses, porque te respete, o porque crea que debo tratarte como a una persona que vale la pena, ¡te detesto!, y creo que debería odiarte. Te concedo libertad simplemente porque está en mis intereses conscientemente pensados el hacerlo. Esta puede ser una política sensata y prudente. No es una política moral.

El evolucionista concluye, contra el constructivista, que nuestra moral es una función de nuestra naturaleza humana real y que no puede escindirse de las contingencias de nuestra evolución. La moral, tal como la conocemos, no puede tener la necesidad ni la objetividad buscada por la kantiana y la rawlsiana.

Conclusión

Nuestra biología está trabajando duro para hacer que la posición de los evolucionistas parezca inverosímil. Estamos convencidos de que la moral es realmente objetiva, de alguna manera. Sin embargo, si nos tomamos en serio la biología moderna, podemos llegar a ver en qué sentido somos hijos de nuestro pasado. Aprendemos cuál es la verdadera situación. La evolución y la ética se unen por fin en una simbiosis rentable, y esto sin cometer ninguna de las falacias del siglo pasado.

Bibliografía

- Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London: John Murray.
- Darwin, C. (1871), *The Descent of Man*, London: John Murray.
- Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Flew, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics*, London: Macmillan.
- Freud, S. (1961), “Civilization and its Discontents”, en *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, ed. J. Strachey (First published 1929–1930), London: Hogarth Press, pp. 64-145.
- Hume, D. (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Huxley, T. H. (1901), *Evolution and Ethics, and Other Essays*, London: Macmillan.
- Kant, I. (1949), *Critique of Practical Reason* (trans. by L. W. Beck), Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kant, I. (1959), *Foundations of the Metaphysics of Morals* (trans. by L. W. Beck), Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Lovejoy, O. (1981), “The Origin of Man”, *Science* 211: 341-350.

- Lumsden, C. J. & E. O. Wilson (1981), *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lumsden, C. J. & E. O. Wilson (1983), *Promethean Fire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, England: Penguin.
- Mackie, J. L. (1978), "The Law of the Jungle", *Philosophy* 53: 553-73.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, J. G. (1982), *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Quinton, A. (1966), "Ethics and the Theory of Evolution", en Ramsey, I. T. (ed.), *Biology and Personality*. Oxford: Blackwell.
- Raphael, D. D. (1958), "Darwinism and Ethics", en Barnett, S. A. (ed.), *A Century of Darwin*, London: Heinemann, pp. 355-378.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Raphael, D. D. (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77: 515-572.
- Ruse, M. (1979a), *The Darwinian Revolution: Science Red in Tooth and Claw*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ruse, M. (1979b), *Sociobiology: Sense or Nonsense?*, Dordrecht: Reidel.
- Ruse, M. (1982), *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Ruse, M. (1985), *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Ruse, Michael, & E. O. Wilson (1986), "Darwinism as Applied Science", *Philosophy* 61: 173-192.
- Russett, C. E. (1976), *Darwin in America*, San Francisco: W. H. Freeman.
- Singer, P. (1972), "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1: 229-243.
- Singer, P. (1981), *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York: Farrar, Straus, & Giroux.
- Spencer, H. (1852), "A Theory of Population, Deduced from the General Law of Animal Fertility", *Westminster Review* 1: 468-501.
- Spencer, H. (1857), "Progress: Its Law and Cause", *Westminster Review*. Reprinted in *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, 1868, 1: 1-60. London: Williams & Norgate.
- Taylor, P. W. (1958), "Social Science and Ethical Relativism", *Journal of Philosophy* 55: 32-44.
- Taylor, P. W. (1978), *Problems of Moral Philosophy*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Trivers, R. L. (1971), "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46: 35-57.
- Williams, G. C. (1966), *Adaptation and Natural Selection*, Princeton, N.J.: Princeton
- Wilson, E. O. (1971), *The Insect Societies*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.