

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 38 Vol. I
Enero-Diciembre 2011

Filosofía



UANL®



Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Juan José Muñoz Mendoza/Lic. Claudio Tamez Garza
Diseño

Lic. Adriana López Montemayor
Distribución nacional e internacional

Humanitas, Año 38, Nº 38, Vol. I. *Filosofía*. Enero-Diciembre 2011. Fecha de publicación: agosto 20 de 2012. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, piso 1º, Av. Alfonso Reyes, No. 4000 Nte., Col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, C.P. 64440. Tel. + 52 81 83294000 ext. 6533. Fax: +52 81 83 29 40 00 ext. 6556. Impresa por la Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria s/n, C.P. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: agosto 27 de 2012.
Tiraje: 500 ejemplares.

Número de Reserva de Derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de Septiembre de 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto de 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: 2007-1620. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.
Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio, del contenido editorial de este número.

HUMANITAS

ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Director Fundador

Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la Sección de Filosofía

Cauhtémoc Cantú García

Jefe de la Sección de Letras

Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la Sección de Ciencias Sociales

Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la Sección de Historia

Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2011

Filosofía

Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

Ética, evolución y libertad. Apuntes para una discusión

Jacob Buganza*
UV

1. HAY DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES a los que se enfrenta el filósofo al considerar el hecho de la evolución en el campo de la ética. El primero es el de la ética evolutiva, que considera que lo moral debe ser una continuación, tal vez más compleja, de los mecanismos con los cuales se explica la evolución de las especies; en este caso se ha sostenido, como mecanismo evolutivo aceptado casi universalmente, el darwinismo. El segundo problema es de corte antropológico-ético, y consiste en salvaguardar la libertad del hombre como fundamento del actuar moral; una antropología reduccionista no permite sostener la libertad como constitutivo ontológico del hombre y, por lo tanto, derrumba a la moral y, consiguientemente, a la ética. Evidentemente los dos problemas están emparentados íntimamente, y en este trabajo se verá la continuidad que hay entre uno y otro.

* Doctor en filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana.

2. Muñoz Rubio, quien ha dedicado varias de sus investigaciones a la ética evolutiva, afirma que: “Una consecuencia inmediata de postular una naturaleza humana acorde con los principios de la teoría de la evolución es el de la formulación de una nueva teoría ética, la cual se impone desde el momento en que la teoría evolutiva trata continuamente sobre supervivencia y extinción, vida y muerte, éxito reproductivo e inadaptaciones”.² Si se plantea que la teoría de la evolución permea toda manifestación ontológica, incluyendo aquellas esferas que consideramos genuinamente humanas, se concluye que lo único que resta al hombre es una ética evolutiva que, al final, se autodestruye. En efecto, la cuestión que plantea la ética naturalista alimentada por la noción de evolución biológica (ética evolutiva) es la siguiente: la dimensión moral, ¿es una dimensión más del bagaje biológico del hombre? Los valores éticos, y las acciones que los manifiestan, ¿son el resultado de la evolución biológica? Sobre estas preguntas pueden verse, al menos, tres posiciones generales. La primera afirma que son irrelevantes para la ética los resultados de la biología evolutiva; la segunda sostiene que la ética es una rama de la biología; la tercera considera que: los resultados de la biología evolutiva deben tomarse en cuenta, mas no son determinantes para la ética, que mantiene su autonomía.³

3. Antes de entrar al terreno que plantean las cuestiones de Ursúa, hay que detenerse un momento a reflexionar sobre lo que son la moral y la ética. La ética va más allá de la moralidad, pues esta última puede estar supeditada al devenir, al movimiento, y puede hablarse de ella en sentido evolutivo, como se recalcará más adelante [n. 7]. En cambio, la ética busca el fundamento de lo

¹ Agradezco profundamente al profesor Julio Muñoz Rubio el que haya leído previamente este trabajo.

² Muñoz Rubio, Julio, “La ética sociobiológica: ideología de la enajenación humana”, en: *Ludus Vitalis*, XIV/26, (2006), p. 251.

³ Ursúa, Nicanor, “Conocimiento y ética: una relación necesaria desde un punto de vista naturalista”, en: *Ludus Vitalis*, XIV/25, (2006), p. 267.

moral,⁴ la base o soporte teórico-práctico que funge como raíz del fenómeno moral, el cual, para existir, requiere de un sujeto capaz de autodeterminarse (lo cual lleva a la segunda de las interrogantes planteadas al inicio de este trabajo). Evidentemente las cuestiones provenientes de la biología evolucionista o la sociobiología, así como de otras disciplinas, tienen un impacto mayúsculo en estas cuestiones, pues conllevan, incluso, la duda en la capacidad humana para alcanzar la fundamentación de la moral, es decir, para lograr hacer ética. Empero, el término “capacidad” puede emplearse en dos sentidos. “Capacidad” puede ser una potencia humana, potencia que se refiere a que el hombre puede o no reflexionar sobre los fundamentos de la moralidad, sobre si puede o no indagar sus bases, etcétera. “Capacidad” también puede significar que el hombre sea apto para alcanzar, en alguna ocasión, un fundamento último para la moralidad. Si se da lo segundo, lo primero también debe darse necesariamente, pues no podría alcanzarse el fundamento último de la moralidad si no tuviera el hombre la capacidad de elevarse a tales cumbres. Alcanzar estas cumbres significa, simple y llanamente, acceder al conocimiento de lo que siempre debe hacerse con independencia de la situación, del lugar y el tiempo, es decir, al conocimiento objetivo del fundamento ético del actuar moral, que es el actuar que puede calificarse o valorarse como bueno o malo

⁴ Una cosa es la normatividad moral, como códigos de conducta establecidos, de una forma u otra, lo que da lugar a una cultura específica, y otra es el ejercicio ético. Suelen tomarse como sinónimos los conceptos de normas éticas y normas morales, mas pueden distinguirse en cuanto que las segundas son las que, *de facto*, se siguen en una cultura, mientras que las normas éticas, si es que hubiera alguna, sería una formalidad, lo cual no equivale a sostener que no pueda contener alguna materialidad, al menos virtual, como acontece con el principio que afirma que debe hacerse el bien y evitar el mal. Lucas puede apoyar esta idea, pues escribe: “Existen, ciertamente, muchas diferencias en la valoración de lo que es bueno o malo, condicionadas por las situaciones históricas y por la cultura. Pero que hay una diferencia profunda entre el bien y el mal, entre justicia e injusticia, entre acciones que se deben hacer y otras que se deben evitar, es un dato fundamental”, Lucas, Ramón, *Horizonte vertical*, BAC, Madrid, 2008, p. 163.

de acuerdo con la norma moral ya cimentada. El esfuerzo de muchos filósofos morales ha brindado como resultado diversas teorías acerca de tal fundamento: hay quienes han propuesto materialmente como criterio objetivo el valor de la persona; hay quien ha considerado que lo bueno se halla en la intención del agente que obra de acuerdo con lo que debe hacerse; también se han propuesto jerarquías o éticas materiales de los valores objetivos independientes de la experiencia, etcétera. Por tanto, la capacidad humana para acceder a un conocimiento de este tipo está más que probada, conocimiento que es específicamente filosófico, con el cual puede estarse de acuerdo o no, pero ya implica otra cuestión. De no ser por el estudio de los fundamentos, la filosofía hace tiempo debió ser absorbida por otro tipo de disciplinas. En el caso de la ética, hace tiempo que debió absorberla la biología; pero como el conocimiento filosófico, que implica a la ética, es genuino en cuanto estudio de los fundamentos, se sigue que no puede ser absorbido por otras disciplinas. Por lo tanto, sostenemos que la ética mantiene su autonomía con respecto a otras disciplinas, lo cual no cancela lo que digan estas otras, pues estudian algún aspecto del hombre, que es en quien se da el fenómeno moral. Por ello, la ética debe estar abierta a los resultados de la biología, pero no se diluye en ella.

4. Por su parte, Ayala sitúa también con tino el problema de la ética evolutiva o naturalista [n. 2]. Escribe que “La cuestión de si el comportamiento ético está biológicamente determinado puede desdoblarse en los dos problemas siguientes: 1) ¿Está determinada por la naturaleza biológica del ser humano la capacidad para la ética —la tendencia a juzgar las acciones humanas como buenas o malas—?; y 2) ¿están determinados biológicamente los sistemas o códigos de normas éticas aceptadas por los seres humanos?”⁵ Es evidente que la primera pregunta

⁵ Ayala, Francisco, *La naturaleza inacabada*, Salvat, Barcelona, 1989, p. 246.

es más fundamental que la segunda, pues los códigos o normas dependen de si el ser humano biológicamente está determinado en cuanto a su capacidad para actuar moralmente. Ayala sostiene, con respecto a la primera cuestión, que el ser humano es un ser ético por su naturaleza biológica; juzga como bueno o malo algunos actos como consecuencia de su “eminente” capacidad intelectual, que “incluye” la “conciencia de sí misma” y el “pensamiento abstracto” [n. 5]. Con respecto a la segunda pregunta, sostiene Ayala que las normas con las cuales se juzga el comportamiento son producto de la evolución, pero no biológica, sino cultural. El argumento para sostener la distinción entre la evolución biológica y la evolución cultural lo brinda claramente Ayala: “Las normas morales son independientes de estos comportamientos [se refiere a los “comportamientos humanos biológicamente determinados”] en tanto que algunas pueden no favorecer –y dificultar– la supervivencia y reproducción del individuo y sus genes –supervivencia y reproducción que son objetivos de la evolución biológica”⁶ [nn. 3 y 7: específicamente la distinción de Scheler].

5. Adentrémonos con mayor profundidad al primer problema, que se refiere a la ética evolutiva [n. 1]. Con respecto a los mecanismos evolutivos y su relación con las normas morales, parece que estas últimas han seguido caminos que distan de las propuestas darwinistas tales como la supervivencia del más apto o la guerra de la biósfera (Thomas Huxley ha sugerido, ya desde el siglo XIX, esta posición). “Porque la evolución haya seguido un determinado camino no se sigue que esa trayectoria sea moralmente buena o deseable. La justificación de las normas éticas a partir de la evolución biológica, o de cualquier proceso natural, sólo se puede seguir mediante la introducción de juicios de valor, preferencias humanas por uno u otro objeto o proceso.

⁶ *Ibid.* p. 247.

La naturaleza biológica es, en sí misma, moralmente neutra”.⁷ En efecto, una cosa es la evolución y los procesos que la explican, y otra la evolución de las normas morales (objeto de la sociología, propiamente, y que en la filosofía ha adquirido, en la tradición de Scheler, el nombre de “jerarquía dominante” [n. 7]), que se desprenden de la constitución genuinamente humana que se ha denominado inteligencia. De acuerdo con la sociobiología, sería posible explicar las normas morales a partir de la base biológica, especialmente en la relación que se establece entre el ser humano y los animales. El programa de la sociobiología consiste, en resumen, en “Descubrir la base biológica del comportamiento social humano a partir de la investigación del comportamiento social de los animales”.⁸ No puede negarse que hay una cierta continuidad entre los animales y el hombre; es más, los clásicos veían al hombre como una especie animal, lo cual está acorde con los descubrimientos actuales de la biología y la genética. En este sentido, puede aceptarse que hay una base biológica para varias de las normas morales, como la que protege la vida de cada individuo humano. Esta norma tiene una base biológica (e incluso ontológica) que se asienta en la tendencia natural a mantener la existencia, es decir, a mantener el acto de ser. Esta tendencia a mantener el *actus essendi* no es exclusiva del hombre, sino que la comparte con los vivientes en general. Pero no puede aceptarse que todas las normas morales sean continuidad de la pura biología, puesto que el hombre no sólo puede explicarse mediante tal perspectiva, sino que requiere vislumbrarse desde otros ángulos, que podrían denominarse ultrabiológicos, es decir, que están más allá de la biología. En este sentido, la evolución de las normas morales debe relacionarse con un paulatino

⁷ *Ibid.* p. 256.

⁸ *Ibid.* p. 257. En estos términos lo explica Barriga: “Surge la Sociobiología como ciencia que intenta establecerse estudiando las bases biológicas de la conducta social tanto animal como humana”, Barriga Jiménez, Silverio, “Sociobiología evolutiva: la socialización: ¿proyecto inútil?”, en: *Estudios de psicología*, No. 10, (1982), p. 104.

esclarecimiento de la naturaleza humana, fundamento próximo de la dimensión moral. Lo que sucede es que si se aceptan los postulados de la sociobiología que pretenden explicar la dimensión moral a partir del comportamiento animal, entonces no hay manera de fundamentar el acto propio de la libertad, que es la decisión. Desde los postulados de la sociobiología, el comportamiento humano se reduciría a una capa superpuesta más sofisticada colocada sobre la animalidad, con lo cual la elección sería una mera ilusión pues lo que sucedería realmente es que dicho comportamiento estaría determinado biológicamente por diversos mecanismos, entre ellos genéticos, que harían superflua la manifestación posterior de satisfacción o insatisfacción personal en torno a los actos realizados, pues no serían otra cosa que actos motivados por pulsiones biológicamente determinadas. Barriga escribe que “La Sociobiología infravalora el legado cultural en el hombre al resaltar su determinismo genético. Y, sin duda, todos nuestros proyectos humanitarios, profesionales e incluso familiares pueden sentirse resquebrajados por el planteamiento hipotético de la sociobiología”.⁹ Para librar el obstáculo, hay que recurrir a las capacidades genuinamente humanas, cuyo fundamento último no puede ser lo material, pues entonces la posición sociobiológica tendría razón en sus afirmaciones.

La pregunta sobre el fundamento último de las capacidades genuinamente humanas puede aclararse mediante un análisis de los actos que se denominan “genuinos” en el ser humano. Nuestra tesis es que las capacidades genuinamente humanas son las que fundamentan la dimensión moral. Son genuinas en cuanto que el ser humano es el único ente cuyos actos pueden ser calificados moralmente. Las capacidades que hacen posible la dimensión moral son las que se engloban con el término “inteligencia”. En síntesis, la inteligencia es el fundamento de las dimensiones propiamente humanas, donde se asienta la moralidad. Algunos

⁹ *Ibidem.*

de estos actos o capacidades genuinos que referimos son la formación de conceptos universales, la volición de bienes intangibles y la libre elección de los bienes que conducen al perfeccionamiento del hombre en cuanto hombre (que sería la perfección moral, pues en lo que converge la perfección de todos los hombres no es en un bien restringido, como ser músico o pintor, sino en el bien moral). En primer lugar, la formación de conceptos universales exige una capacidad que vaya más allá de lo particular; implica la interrogante por la naturaleza del pensamiento. Sobre esta última cuestión se puede resolver el problema del fundamento último de las capacidades humanas: si el pensamiento es material, entonces la sociobiología y el determinismo tendrían la razón; si el pensamiento es inmaterial, entonces el fundamento buscado no puede ser sino ultramaterial, pues lo menos no da lo más. Hasta el momento, y hasta donde los conocimientos de quien esto escribe llegan, no hay una demostración fehaciente de la materialidad del pensamiento humano. No se ha podido demostrar dónde se “localizan” los conceptos; lo que se ha podido es determinar qué zonas del cerebro son estimuladas al realizar una actividad denominada “intelectual”. No se rechaza que el cerebro es condición necesaria para el pensamiento, mas no parece suficiente. En segundo lugar, la volición de bienes intangibles es un hecho evidente: el ser humano quiere objetos no tangibles, como la justicia, el amor, etcétera. La querencia de tales objetos, mostrados muchas veces como ideales y constructos del entendimiento humano, demuestra igualmente, la existencia de algo ultramaterial en el hombre. Por último, la libertad no puede darse sin la ultramaterialidad; el argumento puede ser el que sigue: lo material puede determinarse al menos estocásticamente, mientras que la libertad humana escapa a dicho cálculo de probabilidades. Si el hombre estuviera determinado por el sistema límbico, entonces el cálculo estocástico tendría toda la razón de ser, pues no habría más que recuperar las variables para determinar, probabilística-

mente, lo que un sujeto “elige” (utilizando con reservas este último término). Un ejemplo puede aclarar la visión estocástica del asunto: un observador externo podría determinar, de acuerdo con el cálculo de probabilidades, qué haría un individuo situado fuera de su casa, en ciertas circunstancias, con ciertos medios a su disposición, etcétera. En cambio, lo cierto es que, para nosotros, parece imposible determinar, mediante el cálculo de probabilidades, qué elegirá un agente libre: puede reingresar a su casa y ofrecer como penitencia su hambre, o bien salir corriendo al aeropuerto y embarcarse en un viaje al extranjero. Sería superfluo continuar. En definitiva, no hay manera de determinar, en el caso humano, la elección que el agente puede llevar a cabo.

6. Michael Ruse divide la evolución, para su estudio, en tres componentes distintos, aunque relacionados: el hecho de la evolución, la senda que ésta siguió y los mecanismos o causas que “empujan” a los vivientes por tal senda a través del tiempo. De acuerdo con él, los primeros dos componentes no son adecuados para comenzar a plantear la discusión entre evolución y ética. Pensamos que no lo son porque la ética hodierna no pone en duda la evolución y tampoco discute la senda que ésta ha seguido, pues no implica forzosamente a la libertad de la inteligencia, por lo que no tiene injerencia directa. En cambio, el tercer elemento sí es importante: “Aquí parece que existen más esperanzas de encontrar las afirmaciones que, colectivamente, forman un sistema ético sustantivo basado en la evolución”.¹⁰ Lo es, pensamos, porque los mecanismos biológicos podrían servir, de acuerdo con algunos, como fundamento del actuar moral del hombre. En otras palabras, que el actuar moral no sería otra cosa que una mera continuación de los mecanismos puramente biológicos. Esto implica, en el fondo, un problema antropológico mayúsculo. En efecto, una cosa es la evolución como teoría científica y otra aplicarla a todos los

¹⁰ Ruse, Michael, *Tomándose a Darwin en serio* (traducción de Margarita Vicedo), Salvat, Barcelona, 1987, p. 91.

fenómenos humanos, incluido el moral, que sería un mero *continuum* de lo que se propone en la esfera biológica. Aplicar los mecanismos por los cuales se explica la evolución de las especies al caso moral como un *continuum*, implica una antropología filosófica de cuño reduccionista. Ahora bien, una teoría evolutiva, en cuanto que brinda argumentos para explicar los mecanismos de la evolución, es la darwinista, cuyo sello distintivo es la “selección natural” o “supervivencia del más apto”, lo cual implica la lucha por la vida. El darwinismo se introduce en el campo de la filosofía moral al considerar que el hombre es un ente puramente biológico y, por ello, se deja guiar por las fuerzas evolutivas expresadas en los mecanismos antedichos, sólo que, parece, de un modo más sofisticado. Es lo que en varios casos acontece en el darwinismo social spenceriano, pues se sigue que “Al nivel sustantivo [el autor entiende por ello una suerte de ética general], la moralidad debe ser dirigida hacia la producción y protección de aquellos seres que constituyen la clase más elevada”.¹¹ También se aprecia en William Graham Sumner, quien busca las guías morales en los mecanismos centrales de la selección natural, justificando la posición en términos del “mundo orgánico”: “De esta forma, el éxito sin trabas de los que triunfan es considerado una cosa moralmente buena. De forma análoga, las consecuencias desastrosas de la vida para los que pierden son consideradas, en el peor de los casos, una maldad necesaria; en el mejor de ellos, una limpieza saludable de la especie humana. Y todo se da por correcto en el nombre de la evolución, especialmente su estado presente y las expectativas futuras”¹². En otras palabras, una ética evolutiva que considere que lo moral debe seguir los mecanismos con los que se explica la evolución, cancela o elimina la moralidad misma. Más adelante, Ruse explica lo que él considera el núcleo del darwinismo social a propósito

¹¹ *Ibid.* p. 96. De acuerdo con Ruse, “El darwinismo social (aunque no con este nombre) parece disfrutar de un renacimiento”, p. 100.

¹² *Ibid.* pp. 99-100.

de Sumner: “En las luchas de la vida por la existencia, sin interferencia activa, algunos seres humanos tendrán éxito y otros serán dejados de lado y probablemente perecerán. El darwinismo social mantiene que es correcto y apropiado que esto suceda. Es más nosotros mismos deberíamos permitir (y quizá potenciar) que ocurra tal lucha, porque así es la naturaleza”.¹³ Por un lado, tal parece que al decir “sin interferencia activa” sugiere que no hay que poner manos a la obra para que los débiles perezcan, para que la lucha por la existencia continúe ejerciendo y potencie su criba; mas, por otro lado, parece que algunos darwinistas sociales sostendrían que el hombre, activamente, debe participar del proceso evolutivo, como sucede actualmente con la manipulación genética que potencia el proceso biológico-evolutivo a dimensiones antes insospechadas.¹⁴

7. La tesis de Michael Ruse en torno al mecanismo evolucionista de la moralidad es la siguiente. Plantea, primero, que la moralidad evoluciona, y toma como ejemplo el caso del “altruismo” de las cebras, trabajado ya por Alfred Russel Wallace (codescubridor de la selección natural). Claro que esta afirmación no es clara porque puede referirse a dos realidades. La primera es la moral como conjunto de normas que permiten dirigir y calificar un acto humano como bueno o malo; con esta referencia, la tesis no tiene ninguna objeción, pues se constata a menudo que las costumbres, uno de cuyos aspectos es la moral, evolucionan. Mencionamos anteriormente que en ética ha adquirido el nombre de “jerarquía dominante” [n. 5]. Escudriñando más en esto último, hay, como dice Max Scheler, jerarquías dominantes en las diversas épocas: la jerarquía dominante en estética se denomina “estilo” y la jerarquía dominante de las reglas prácticas se denomina moral.¹⁵ La segunda es la moral como algo que aparece

¹³ *Ibid.* pp. 104-105.

¹⁴ Cf. Buganza, Jacob, “Cuestiones filosóficas acerca del darwinismo”, en: *Stoa. Revista de filosofía*, I/1, Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, (2010).

¹⁵ Cf. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (traducción de Hilario Rodríguez), Caparrós, Madrid, 2001, p. 70.

en el hombre con un soporte biológico, en donde se sugiere que se da un cierto *continuum* entre la animalidad y la humanidad [n. 6]. Aquí es necesario matizar la afirmación, pues, por un lado, la ética no puede negar que, debido a que el hombre es un ente viviente, tiene como parte fundamental de su ser lo biológico. El hombre es un ente biológico y, por ello, lo que acaece en ese aspecto no puede permanecer sin motivar una cierta inclinación con respecto a los actos humanos. Pero, por otro lado, no puede reducirse la esfera moral a lo puramente biológico, pues se corre el riesgo de eliminar el libre arbitrio, con lo cual la moralidad y, por consiguiente, la ética, desaparecen, como más adelante discutiremos. Lo que se llama moral sería el modo de llamar a simples impulsos biológicos y no algo que pueda calificarse como bueno o malo moralmente pues, como insiste Muñoz Rubio, elimina la posibilidad de que el hombre pueda definir sus intenciones y responsabilidades a partir de su conciencia.¹⁶ Esto en razón de que Ruse dice que “Es lógico suponer que la selección natural provoque lo que los biólogos denominan *altruismo* [...] El mecanismo que genera las interacciones de cooperación entre los seres humanos se denomina *altruismo recíproco* [...] La característica distintiva más importante [del altruismo recíproco, que también puede ocurrir entre humanos y los miembros de otras especies] es la que, aunque se presta ayuda, de uno u otro modo se están anticipando las compensaciones”.¹⁷ Sin embargo, todavía no se llega al meollo del asunto. A éste se arriba cuando escribe Ruse que la acción está configurada por un lenguaje especial: “El lenguaje de las reglas epigenéticas, las intermediarias entre los genes y el pensamiento y acción humanas”.¹⁸ En este sentido, “La evolución ha adoptado una solución intermedia, dotándonos con reglas epigenéticas que nos inclinarán hacia las acciones que

¹⁶ Cf. Muñoz Rubio, Julio, “La ética sociobiológica”, art. cit. p. 253.

¹⁷ Ruse, Michael, *Op. cit.* pp. 287 y 289.

¹⁸ *Ibid.* p. 291. A pesar de esto, Ruse también presupone la libertad, pero titubea al momento de “situarla”, Cf. pp. 341-346.

son (aunque no lo sepamos) *altruistas* en el sentido biológico”.¹⁹ Esta solución intermedia es la moralidad.²⁰ De esta suerte, la evolución ha dotado al hombre de la moralidad, moralidad que se expresa en el lenguaje de las reglas epigenéticas que provocan que éste actúe de una manera o de otra. Para comprender mejor su pensamiento, expone los siguientes dos ejemplos:

No se trata sólo de que no nos apetezca ir a la cama con nuestros hermanos o hermanas [se refiere a copular con ellos]. Tenemos el sentimiento de que no *debemos* tener relaciones sexuales con ellos o ellas. Tenemos una tendencia tan grande a copular, en particular con casi todos los miembros del sexo opuesto con los que nos encontramos, que necesitamos (biológicamente) algo muy fuerte para refrenarnos. La moralidad cumple esa función. De un modo semejante, a la vista de nuestra inclinación general a comportarnos de un modo egoísta, la moralidad (mediada por las reglas epigenéticas) ha tenido que desarrollarse para reconducir y fortalecer la voluntad, dado que nos es biológicamente ventajoso ayudar y cooperar. Nos movemos por altruismo genuino y no metafórico.²¹

Pero continúa Ruse, a quien, para no ser injustos, hay que citar nuevamente:

Lo crucial de la posición darwinista es que nuestro sentido moral es una adaptación biológica [...] La selección natural nos ha dotado de las reglas epigenéticas que nos proporcionan el sentido de la obligación a causa de su valor adaptativo.²²

En otras palabras, se actúa conforme al deber, se actúa bien moralmente, porque la evolución así lo indica. Esto constituye

¹⁹ *Ibid.* p. 292.

²⁰ Cf. *Ibid.* p. 292.

²¹ *Ibid.* p. 292.

²² *Ibid.* p. 293.

un reduccionismo, pues reduce, precisamente, lo moral a lo biológico. Pero al reducir el problema a lo puramente biológico, no explica cómo es que el hombre puede actuar por el deber o por el bien honesto más que recurriendo a una “entidad” como “la selección natural”. Las reglas epigenéticas han sido colocadas, por decirlo así, por la evolución. Y son éstas las que “Ejercen influencia sobre el pensamiento y la conducta de los hombres —esta vez en el ámbito social y moral—”.²³ Esta tesis concuerda con la propuesta de la sociobiología y la psicología evolutiva pues ellos opinan que “Nuestra conducta y las normas morales que la rigen están determinadas por nuestro ser biológico “esencial”, específicamente por los genes, que responden a los principios evolutivos de la selección natural”.²⁴ Puede aceptarse, al parecer, que los genes ejerzan un “estrecho control” sobre la conducta de los animales, y los hombres pertenecen a tal género. Por eso, puede decirse que muchos de los actos que realiza el hombre son instintivos, y seguramente esto último responde a lo genético.²⁵ Pero de ahí a afirmar que todo lo que el hombre realiza está mediado por las reglas epigenéticas (como las entiende Ruse), hay un trecho muy amplio.²⁶ Y lo es porque, a nuestro juicio, los actos genuinamente morales no son determinados por la carga genética, sino que hay algo especial en ellos, y es el hecho de ser realizados libremente. No se niega que haya reglas epigenéticas, entendidas como líneas generales o directrices que inclinen hacia un lado u otro al hombre a realizar ciertos actos, pues tales reglas constituyen parte del patrimonio genético del hombre mediado por su interacción con el ambiente.²⁷

²³ *Ibid.* p. 294.

²⁴ Muñoz Rubio, Julio, “La ética sociobiológica”, art. cit. p. 252.

²⁵ Cf. Ruse, Michael, *Op. cit.* pp. 295 y 299.

²⁶ Darwin ya plantea, en *El origen del hombre*, que el ser humano sólo tiene una diferencia de grado con respecto a otros mamíferos superiores, Cf. Buganza, Jacob, art. cit. Esto, evidentemente, lleva a una antropología reduccionista.

²⁷ Muñoz Rubio, Julio, “Una crítica a la sociobiología y a su reivindicación de la escasez, la amoralidad y la coerción en la conducta sexual humana”, en: Blázquez, Norma y Flores, Javier (eds.), *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2005, p. 406.

Pero no pueden ser determinantes, pues de lo contrario se cae en un determinismo biológico insalvable para sustentar el bien y el mal morales, y consecuentemente la ética.

8. Contra la ética evolucionista y la sociobiología, Muñoz Rubio brinda dos argumentos. En relación a la ética evolucionista, pretende que “El origen de todos los valores es natural y que todos van guiados por el instinto de supervivencia y la necesidad de la reproducción, [de tal manera que] sustrae a la ética el elemento subjetivo, destruye cualquier intento de restituir al ser humano una esfera propia de construcción de su vida, en particular, de sus normas de convivencia”.²⁸ En relación específicamente a la sociobiología, “Descarta móviles de conducta que pongan el acento en lo subjetivo o que construyan una realidad autónoma con respecto a la realidad genética”.²⁹ Por otro lado, arguye contra la sociobiología la muy conocida falacia naturalista de Moore, la cual considera que no es posible deducir el deber ser a partir del ser. Esta falacia se vuelve clarividente en este contexto, pues, como explica Muñoz Rubio, “No es lo mismo la comisión de esta falacia en un contexto en el cual los seres humanos pueden modificar sus conductas a uno en el que no tienen ninguna posibilidad de hacerlo”;³⁰ en otros términos, si las tesis de la sociobiología fueran ciertas, se sigue que lo que *de hecho* se da en el ser es lo que debe hacerse, lo cual de tajo elimina la moral, entendida como las normas a las que puede someterse o no el hombre; y puede someterse a ellas debido a su libertad.

9. Para tratar el segundo problema, que se refiere específicamente a la antropología filosófica en su relación con la ética a través de la libertad [n. 1], consideramos oportuno iniciar con las palabras que escribe Ursúa apoyándose en Kanitscheider: “La

²⁸ Muñoz Rubio, Julio, “La ética sociobiológica”, art. cit. p. 253.

²⁹ *Ibid.* p. 253.

³⁰ *Ibid.* p. 254.

ética, como el conocimiento humano, tienen un soporte biológico-evolutivo y no existen tan solo como disciplinas descriptivas, sino que implican también una función crítico-normativa. En lo que atañe a la ética, el sustrato fisiológico de la decisión moral debe radicar con toda probabilidad en el sistema límbico, donde se sitúan los inhibidores y estimuladores genéticamente determinados que representan la base de la decisión ética. En el sistema límbico encontramos elementos motivadores congénitos que dirigen nuestras orientaciones espirituales y nuestros fundamentos éticos”.³¹

10. Hay que analizar frase por frase lo que escribe Ursúa. Primero, afirma que la ética, como parte del conocimiento humano, tiene un soporte biológico-evolutivo. En efecto, no puede negarse que el conocimiento tiene un soporte biológico. Pero hay que distinguir entre conocimiento sensorial y conocimiento intelectual. En ambos hay un soporte biológico, pues para que se dé el conocimiento sensorial se requieren los órganos sensoriales, mientras que para el conocimiento intelectual se requiere, necesariamente, del cerebro, el cual ha sido producto de la evolución biológica. Sin embargo, en el caso del conocimiento intelectual el cerebro no pasa de ser un soporte, como dice el propio Ursúa. Tiene, pues, un soporte biológico-evolutivo, mas la biología sola no permite explicar algunos actos peculiares del hombre, como la reflexión, con la cual el hombre vuelve sobre sí mismo, lo cual es imposible materialmente hablando, pues la materia no puede volver sobre sí misma; o bien el conocimiento de esencias universales *post rem*, las cuales se aplican a todos los individuos que comparten tal esencial [n. 5].³² Esto

³¹ Ursúa, Nicanor, art. cit. p. 268.

³² Actualizando el argumento tradicional (aristotélico, en cuanto que el alma es todas las cosas), escribe Lucas: “La inteligencia humana puede conocer la naturaleza, la esencia, de todos los cuerpos, por tanto es necesario que no tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque tal naturaleza impediría el conocimiento de las demás. Por tanto, para que la inteligencia conozca su objeto propio, debe estar libre

hace que la descripción de la ética en su función crítico-normativa sea irrelevante en la argumentación de Ursúa. Está, pues, de más. Segundo, al considerar Ursúa que todo el conocimiento humano es resultado del soporte biológico-evolutivo, no le queda más que concluir lo que *de facto* escribe: que la ética tiene un sustrato en el sistema límbico, que es parte de la estructura cerebral, la cual “gestiona” las respuestas fisiológicas a los estímulos emocionales. El sistema límbico, como dice Ursúa, es la sede de “los inhibidores y estimuladores genéticamente determinados que representan la base de la decisión ética”. Los términos citados no hacen más que explicitar la incongruencia de la postura, pues utiliza los términos “genéticamente determinados” y “decisión” en el mismo plano, con lo que la contradicción se vuelve fragante. En efecto, lo que está “determinado” no puede “decidirse”: o se está determinado para algo o no. Si se está determinado, no hay decisión; si hay decisión, no se está determinado. No pueden acompañarse, en el mismo nivel, los dos conceptos. Ahora bien, el concepto antropológico que resulta ser base de la ética es la libertad, cuyo acto principal es la “decisión” o “elección”. Si el hombre no puede decidir, entonces no es libre y, por lo tanto, no puede haber ética. Por eso, la conclusión de Ursúa se sigue sólo en cuanto a su forma, no en cuanto al contenido, pues asienta que “En el sistema límbico encontramos elementos motivadores congénitos que dirigen nuestras orientaciones espirituales y nuestros fundamentos éticos”. De acuerdo con la antropología que sustenta su visión, habría que decir simplemente que el modo en que actúa un individuo está determinado por los “elementos motivadores congénitos”, que darían razón del actuar humano. La ética queda de más en tal conclusión.

11. Hemos dicho que la ética no está completamente separada de lo biológico [n. 3], pero confundir uno y otro plano puede

de toda materia. Si estuviera sumergida en la materia, sería prisionera de la particularidad de su materia; conocería solamente bajo un aspecto determinado, como en los sentidos, sin poder llegar al universal”, *Op. cit.*, p. 123.

resultar poco provechoso, no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el práctico, pues la normatividad, a pesar de que Ursúa intenta salvaguardarla, se diluye hasta desaparecer debido a que no se puede normar lo que está determinado. Más bien sólo restaría descubrir las leyes que gobiernan el comportamiento humano. Desde el punto de vista práctico, “dar razón” del actuar “moral” de un individuo se reduciría a explicar qué sucedió límbicamente. Sin embargo, resulta moderado asumir que, en efecto, lo biológico juega un papel muy importante en el actuar auténticamente humano. Ursúa apunta que “En nuestro cerebro se encuentran *preprogramados programas* que influyen en nuestra percepción, en nuestro pensamiento y en nuestro comportamiento ético”. Destacando lo último, parece razonable admitir que lo biológico *influye* en el comportamiento ético; pero es distinto afirmar que algo “influya” a que “determine”. Son diferentes substancialmente, pues el primero predispone y el segundo dispone definitivamente. En efecto, lo biológico influye en el actuar moral, mas no lo dispone definitivamente. Si sucediera esto último, entonces sucede lo antedicho [n. 10].

12. Parece que Ayala puede ayudarnos, nuevamente, a esclarecer el problema del comportamiento moral del hombre. Él considera que hay tres condiciones que, en conjunto, se vuelven suficientes para hablar de este comportamiento. En primer lugar, la capacidad de anticipar las consecuencias de las acciones propias; en segundo, la capacidad de hacer juicios de valor; finalmente, la capacidad de escoger entre líneas de acción alternativas. Estas tres capacidades, de acuerdo con Ayala, son consecuencia de la capacidad intelectual del ser humano. Según este autor, la capacidad para anticipar las consecuencias resulta “esencial” para el comportamiento ético; parece que sólo si el agente está dotado de la capacidad de saber qué puede suceder con sus actos es que puede alabarse o vituperarse su actuar. Según Ayala, “La selección natural estimuló la capacidad intelectual de nuestros antepasados

bípedos porque una mayor inteligencia facilitaba la percepción de los útiles como tales y, por tanto, su construcción y empleo, con la consiguiente mejora de la supervivencia y la reproducción biológicas”.³³ Con respecto a la capacidad de hacer juicios de valor, o valoración sencillamente, considera Ayala que consiste en “Ver en ciertos objetos o actos algo más deseable que en otros”. La capacidad para hacer juicios de valor depende, a su vez, de la capacidad abstractiva. Por último, la capacidad para elegir entre distintas acciones, que no son otra cosa que opciones o alternativas. La clave de esta capacidad está en la “elección”, que remite irremediamente al libre albedrío. “Las tres condiciones necesarias para que exista el comportamiento ético son manifestación de unas aptitudes intelectuales avanzadas, y yo diría —escribe Ayala— que el objetivo de la selección natural fue el desarrollo de tales aptitudes”.³⁴

13. En efecto, las tres capacidades que Ayala atribuye al hombre y que lo dotan de condiciones suficientes para hablar de moralidad son, ciertamente, elementales. Además, es cierto que tales capacidades son consecuencia de la capacidad intelectual del hombre. Con respecto a la capacidad de anticipar las consecuencias de las acciones, es cierto que al hombre pertenece tal potencialidad; sin embargo, no es condición necesaria para hablar de moralidad en todos los casos posibles, pues el agente, en realidad, sólo puede proyectar un aproximado de las consecuencias que se avecinan de actuar de cierta manera. Pero resulta valioso que, como bien rescata Ayala, el agente moral puede en cierto modo anticipar lo que sucederá si actúa en cierta línea, como aquel que aprieta el gatillo y dispara a una persona: puede prever que, apretado el gatillo, la bala impactará al otro y, así, causarle una lesión e, incluso, la muerte. Por otro lado, parece innegable que el juicio práctico o valorativo que trae a colación

³³ Ayala, Francisco, *Op. cit.* p. 248.

³⁴ *Ibid.* p. 249.

Ayala es fundamental para hablar del acto moral, en cuanto es la conclusión de la deliberación y se vuelve un consejo para la voluntad, que puede o no seguir el juicio práctico. Además, la libertad, que Ayala explica con el acto de elección, es también piedra angular de la ética. Sin embargo, la explicación de Ayala parece que trastabilla al agregar el siguiente texto: “El excepcional desarrollo del cerebro ha dotado al ser humano de los poderes intelectuales que hacen posible la abstracción y la conciencia de sí, es decir, la objetivación del sujeto pensante, la capacidad de un individuo para verse como objeto”.³⁵ Ayala exige al cerebro actos que, por definición, sobrepasan las capacidades de lo material, como la abstracción y la conciencia de sí, por lo antedicho [n. 10]. Hay contradicción entre el acto de abstraer, la conciencia y el libre arbitrio con respecto a ser actos exclusivos del cerebro, que es un órgano material, pues lo material se determina de acuerdo con algo del mismo género.

14. De lo anterior puede concluirse que para mantener una postura equilibrada frente a estos problemas, hay que recuperar aquello que las ciencias, especialmente la biología, han propuesto para comprender al hombre. Pero hay que intentar darles su justa proporción, y esto es tarea de la filosofía en sus ramas de antropología y ética, por mencionar las más preclaras. En efecto, una antropología filosófica (no unidimensional) que no reduzca la libertad a puros procesos biológicos (físico-químicos), que la volverían innecesaria, puede seguir sustentando el principio de indeterminación humano, principio básico de la ética. En resumen, puede decirse: *i*) desde el punto de vista de la ética, es verdad que la moral evoluciona, mas esta afirmación roza sólo el problema; *ii*) la ética tiene su base en lo biológico, pero remotamente, en cuanto que lo biológico es parte de la naturaleza humana; *iii*) la naturaleza humana no se reduce a lo biológico,

³⁵ *Ibid.* p. 251.

sino que tiene un constitutivo ultrabiológico; *iv*) en este constitutivo ultrabiológico tiene su asidero, propiamente, la esfera moral, en cuanto implica la libertad humana entendida como principio de autodeterminación; *v*) las capacidades que entran en juego al momento de actuar moralmente no están, en último análisis, determinadas; *vi*) la moral, y consiguientemente la ética también, no responden, necesariamente, al plano biológico, aunque tal plano puede influir, mas no determinar, el actuar moral.

Bibliografía:

- Ayala, Francisco, *La naturaleza inacabada*, Salvat, Barcelona, 1989.
- Barriga Jiménez, Silverio, “Sociobiología evolutiva: la socialización: ¿proyecto inútil?”, en: *Estudios de Psicología*, No. 10, (1982).
- Buganza, Jacob, “Cuestiones filosóficas acerca del darwinismo”, en: *Stoa. Revista de filosofía*, I/1, Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, (2010).
- Lucas, Ramón, *Horizonte vertical*, BAC, Madrid, 2008.
- Muñoz Rubio, Julio, “La ética sociobiológica: ideología de la enajenación humana”, en: *Ludus Vitalis*, XIV/26, (2006).
- Muñoz Rubio, Julio, “Una crítica a la sociobiología y a su reivindicación de la escasez, la amoralidad y la coerción en la conducta sexual humana”, en: Blázquez, Norma y Flores, Javier (eds.), *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2005.
- Ruse, Michael, *Tomándose a Darwin en serio* (traducción de Margarita Vicedo), Salvat, Barcelona, 1987.
- Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (traducción de Hilario Rodríguez), Caparrós, Madrid, 2001.
- Ursúa, Nicanor, “Conocimiento y ética: una relación necesaria desde un punto de vista naturalista”, en: *Ludus Vitalis*, XIV/25, (2006).