

100

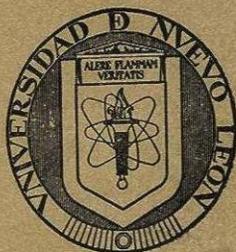
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Carilla Argentina
Biblioteca Universitaria*

9



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1968

si no conocemos a fondo el presente, lo cual ya había dejado sentir J. G. HAMMANN en estas palabras: "¿Quién querría formarse ideas correctas acerca del presente sin conocer el futuro?" ("Kreuzzüge des Philologen") y a causa de la imponderabilidad de todo acontecimiento histórico que *Pascal* había presentado en 1656 —el año de la destitución del rey de Polonia, el segundo año después de la abdicación de la reina de Suecia y el séptimo después de la ejecución del rey de Inglaterra— al preguntar: "¿Quién hubiera tenido amistad con el rey de Inglaterra, con el rey de Polonia y con la reina de Suecia habría creído que pudiera faltarle algún retiro o algún asilo en el mundo?" ("Pensées", art. VI. no. 35).

¿Acaso nos encontramos ahora, en 1967, tan orgullosos de todo nuestro progreso científico y técnico, en una situación mejor que en la que se encontraba en 1656, Blas Pascal?

UNA CRÍTICA DEL DARWINISMO SOCIAL

DR. PATRICK ROMANELL
The University of Texas at El Paso

A PARTIR DE 1859, AÑO PRIMERO de la Era Darwiniana, mucho se ha escrito sobre las conexiones éticas entre el concepto biológico de la evolución y el hombre y la sociedad humana. Y a partir del descubrimiento y explosión de la bomba atómica, ha habido una proliferación de literatura sobre la Ética de la Evolución, por la razón obvia de que lo que está en peligro es la propia supervivencia del hombre mismo sobre la faz de la tierra. La teoría darwiniana de las evoluciones tiene ya más de un siglo, pero su importancia general para la ética social es todavía sobreestimada en algunos centros científicos influyentes y aún no ha sido debidamente evaluada. El propósito de este escrito será, por tanto, considerar sucintamente las implicaciones éticas, así como las limitaciones del darwinismo social en sus más destacadas formas históricas.

Para principiar, el concepto darwiniano de la evolución implica que, puesto que el cambio es tan natural en el mundo de las ideas y de los ideales, como lo es en el mundo de las plantas y de los animales, la evolución biológica y cultural van juntas. Pero esta implicación es solamente la mitad del significado de la evolución; la otra mitad (y la mitad más crucial en lo que a nuestra vida social concierne), es que, precisamente, porque los cambios en las ideas y en los ideales son un fenómeno natural en la historia humana, la evolución social, como tal, es moralmente indeterminada y adquiere significación moral completa, solamente cuando los hombres de buena voluntad inspiran su curso. Esto resulta más fácil de decir que de hacer; sin embargo, es sin duda más prudente decirlo así desde el principio si deseamos prevenirnos de una eventual desilusión acerca de las doctrinas éticas antagónicas que han emergido bajo la misma bandera de la evolución.

Para mostrar concretamente algunas de las dificultades inherentes a los sistemas de la ética evolucionista, vamos a ir a la historia del darwinismo so-

cial mismo, para encontrar si sus expositores contemporáneos son realmente algo mejor en teoría que sus reputados crudos predecesores en la última mitad del siglo pasado. No obstante, antes de ver exactamente cómo los viejos darwinistas sociales y los nuevos difieren esencialmente, en su general orientación, permítasenos primero hacer una pausa para considerar brevemente en lo que están de acuerdo.

Si lanzamos una rápida mirada a los contribuyentes del Darwinismo social dentro de los últimos cien años —desde Herbert Spencer (quien en cierta forma fue un darwiniano en ética y en filosofía social aún antes que Charles Darwin mismo), a C. H. Waddington (un distinguido geneticista británico y autor de un libro reciente¹ sobre el tema de ética evolucionista y el grupo de los seis investigadores norteamericanos del comportamiento y autores en busca de una “nueva ciencia de la supervivencia humana”²), encontraremos que todos ellos, tienen la misma pretensión metodológica, a saber, que nuestros problemas ético-sociales pueden ser resueltos científicamente.

Ahora bien, esta pretensión sin duda refleja una fe inquebrantable en la posibilidad de que la ética llegue a ser una ciencia, lo que, en principio, es una cosa buena por lo menos. Pero, desgraciadamente, la pretensión misma descansa en la más bien tenue afirmación de que la verdadera posibilidad de un acceso científico a la ética, depende exclusivamente de la extensión al campo moral, de aquellos métodos de indagación que han probado ser satisfactorios al tratar con cuestiones de hecho. Para abreviar, lo que vicia la fe común de los darwinistas sociales, pasados y presentes, en la aplicabilidad de métodos científicos a problemas éticos, es una falacia de reduccionismo metodológico —una falacia que surge de la concepción positivista del método científico, implícito o explícito, en su pensamiento.

Los problemas de la ética, en cuanto pertenecen a cuestiones de valor, esto es, a la vida *buena*, difieren substancialmente de los problemas de la biología, la que trata con cuestiones de hecho acerca de la vida misma. Es, consecuentemente, muy ingenuo creer que lo que tenemos solamente que hacer para solucionar los problemas de una ciencia normativa como la ética, es aplicar los métodos de la biología, o en cuanto a eso, aquellos de cualquier otra ciencia fáctica, física o social. Ilustremos con un problema corriente; el hecho de que los demógrafos están de acuerdo acerca de la así llamada “explosión demográfica” por todo el planeta, no significa automáticamente de que en esto existe necesariamente un acuerdo entre ellos (dejemos a aquellos que están fuera del campo), en cuanto a lo que debemos hacer para resolverla.

¹ C. H. WADDINGTON, *The Ethical Animal*, London, Allen and Unwin (1960).

² *Science*, vol. 134 (1961), p. 2080.

Aun cuando la inteligente solución al problema de la población sea que *debemos* practicar el control natal a larga escala, éste “deber” no tiene un status fáctico; al contrario, un condicional, y, por tanto, está sujeto a debate, como cualquier otro “*deber*” lo está en cuestiones de valor también, teóricamente hablando. Tomando en cuenta que las contestaciones a preguntas de lo que “es”, son *verdaderas o falsas*, en status lógico, mientras que las contestaciones a preguntas acerca de lo que “debe ser” son, estrictamente hablando, *sabias o tontas*, debería ser bastante claro el que las últimas preguntas permitan, de por sí mismas, producir mucho más equitativas diferencias de opinión que las primeras, y que, consecuentemente, sean más difíciles de resolver científicamente. En cualquier forma, esto es lo que he venido sosteniendo por años en varias discusiones acerca del método científico y la ética con algunos darwinistas sociales,³ y me es grato manifestar que la revista más representativa de los científicos actualmente en los Estados Unidos, *Ciencia*, en reciente editorial, comentando específicamente sobre el propósito anteriormente mencionado acerca de una “nueva ciencia de supervivencia humana”, se declaró francamente en contra de la “extravagancia de pretensiones”,⁴ hecho a su favor.

Volviendo ahora a la diferencia esencial en la perspectiva entre el darwinismo social del pasado siglo XIX y su contraparte en el siglo XX, podemos ponerlo *in nuce* como sigue: mientras el grupo original de los darwinistas sociales, en su totalidad, se dispuso a interpretar literalmente el proceso general de la evolución en los términos darwinianos de la “lucha por la vida”, y, como resultado, argumentaron por analogía, interpretando la evolución social del hombre en los mismos términos *competitivos*; los miembros contemporáneos de la escuela, por el contrario, tienden a interpretar la evolución de la naturaleza y del hombre en términos *cooperativos*.

Así, en efecto, los neodarwinistas sociales de nuestro tiempo han intentado resolver el gran dilema heredado por uno de sus propios compañeros evolucionistas y el más grande discípulo de Darwin en la Epoca Victoriana, —Thomas H. Huxley, dudando precisamente la lectura particular que hizo Huxley de la famosa obra del maestro en este campo.

Debe notarse sobre este punto, que Huxley en su Conferencia Romanes de 1893, “Evolución y Ética”, bastante sorprendentemente, llama mucho la atención a propósito de las falacias inherentes a la “Ética de la Evolución”,

³ P. ROMANELL, *Can We Agree? A Scientist and a Philosopher Argue about Ethics* (with Chauncey D. Leake), Austin, University of Texas Press (1950); “Ethical Problems and Scientific Method”, *Ethics*, vol. 60 (1950), pp. 294-295; “Does Biology Afford a Sufficient Basis for Ethics?”, *Scientific Monthly*, vol. 81 (1955), pp. 138-146.

⁴ JOSEPH TURNER, *Science*, vol. 135 (1962), p. 69.

al grado que se queda uno dudando de si en ella pueda haber algo válido. De cualquier modo, aunque su propia posición sobre este tema es un tanto ambigua, por no decir del todo inconsistente, hace una radical distinción entre el "proceso" cósmico de la evolución y el "proceso ético", argumentando que el proceso social "significa un controlar" del proceso anterior por el posterior, y "repudia" el punto de vista darwiniano de la naturaleza en terrenos éticos, describiéndolo en forma llena de colorido, como "la teoría gladiatoria de la existencia".⁵

Lo que es más revelador acerca del ensayo clásico de Huxley, *Evolución y Ética*, es que en dicho trabajo el famoso darwinista se encara con un trágico dilema. El dilema, para citar la propia formulación del mismo, aparecido al principio de su ensayo, es el siguiente: ante cualquier diferencia de opinión que pueda existir entre los expertos, hay un consenso general de que los métodos del mono y del tigre en la lucha por la vida, no son reconciliables con los sanos principios éticos.⁶

Como toda alma trágica, Huxley se encara con un conflicto de bienes o intereses. En su caso particular, el conflicto está en lo que él cree como evolucionista darwiniano, en un aspecto, y en lo que cree como moralista estoico, en el otro. El dilema trágico, en sí, está reflejado en el propio título de su controvertida conferencia "Evolución y Ética", (no, debe notarse, "Ética de la Evolución"). El hecho de que Huxley tenga dificultades resolviendo su propio problema al final, no es tan significativo como el hecho de que tiene el dramático problema al principio. Mas a pesar de lo inconsistente que pueda ser su resolución al dilema, merece mucho respeto por haber sido sensible al problema involucrado en cualquier intento de establecer un sistema ético sobre bases y conceptos adláteres, *él solo*.

En cuanto a la razón específica para el dilema que encara el darwinismo social en sus inicios y, en alguna ocasión forma popular, debe haber sido muy evidente la sorprendente repudiación de Huxley de la ética de la evolución; lo que, para él, por lo menos, significó lo que desde entonces ha sido llamada metafóricamente, la "Ética de Hércules". Obviamente, la razón es que el propio principio básico de la biología darwiniana, constituyendo en su sistema la causa principal del proceso evolucionario, es decir, "la lucha por la vida", si se toma en su valor nominal, resulta, al ser examinado, una pobre fundamentación de ética para todos, excepto tal vez para Nietzsche, cuya amoral doctrina del "Superhombre", aparentemente, va "más allá del bien y del mal", en cualquier caso.

⁵ THOMAS H. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, London, Macmillan (1893), p. 33.
⁶ *Ibidem*, p. 7.

Una vez que la razón del predicamento de la más antigua versión del darwinismo social se ha comprendido, la salida de ella será evidente también. La estratégica salida, de seguro, es negar el concepto original de "lucha mutua", como el factor predominante de la evolución natural, reemplazándolo con el concepto complementario de "ayuda mutua".⁷ Esta es, precisamente, la resolución del dilema propuesto por el Príncipe Kropotkin a la vuelta casi del siglo, en su libro. *Ayuda Mutua, un Factor de Evolución* (1902), y lo que al presente día los darwinistas sociales han hecho desde entonces, con o sin reconocimiento, es incorporar la hipótesis de la Evolución, de la "mutua ayuda" rusa evolucionista, en sus propios sistemas de pensamiento, reforzándola desde tres ángulos diferentes: (1) históricos, (2) ideológicos, y (3) lógicos.

Primero. En lo que respecta al reforzamiento histórico del caso en pro del neo-darwinismo social, del cual ya hemos hecho referencia, los miembros contemporáneos de la escuela han hecho un llamado para volver a Darwin, insistiendo que tal vuelta al maestro mismo, revelaría cuán groseramente equivocados estaban la mayoría de sus discípulos inmediatos, al poner todo el énfasis solamente en el factor de la competencia en el proceso evolucionario, y cómo solamente tomaron un lado, negando el otro factor, el de la cooperación.

Segundo. Cómo uno de los más cautos y circunspectos de los neo-darwinistas ha explicado en terrenos ideológicos, la razón de la inicial popularidad de la cruel forma de la ética evolucionista entre sus predecesores: "tal ética de colmillos y garras encajó con el libro del capitalismo victoriano del laissez faire y, también con sólo cierta superficial reconstrucción, con su opuesta ideología en el socialismo marxista".⁸

Tercero y último. He aquí cómo otro de los neo-darwinistas ha corregido la lógica de sus predecesores y puesto el dedo en sus falsos razonamientos: "Omitiendo hechos importantes y basando sus argumentos en falsas premisas, los tercos darwinianos solamente podían llegar a conclusiones falsas".⁹ No nos sorprenda, entonces, que hayan fallado al apreciar la moral de toda la historia de la evolución, lo que es, presumiblemente: "Amar a tu prójimo como a ti mismo, no es simplemente un buen texto para sermones de mañana dominguera, sino constituye una perfectamente sana biología".¹⁰ En

⁷ PRINCE KROPOTKIN, *Ethics: Origin and Development*, New York, Dial Press (1924), pp. 13-14.

⁸ GEORGE G. SIMPSON, *The Meaning of Evolution*, New Haven, Yale University Press (1949), p. 298.

⁹ M. F. ASHLEY MONTAGU, "The Origin and Nature of Social Life and the Biological Basis of Cooperation", *Journal of Social Psychology*, vol. 29 (1949), p. 274.

¹⁰ *Ibidem*, p. 281.

fin, así como el más antiguo grupo de los darwinistas sociales leían la compleja historia de la evolución en los términos de la "Regla de Acero de la Ética", el grupo más reciente la lee, evidentemente, en los términos de la Regla Dorada de la Cristianidad.

Es, sin duda, confortante escuchar de uno de los seguidores corrientes de Darwin, que el mandamiento cristiano del amor al prójimo, obtiene las bendiciones de la última palabra en biología. No obstante, las nuevas conclusiones de aquellos a quienes podemos llamar "los darwinistas suaves" (aquellos cuyo cuadro general de la naturaleza, puede, en contradistinción a "la teoría gladiatoria", ser bautizada como "la teoría del boy scout") no son válidas, y sufren, de una falacia opuesta a aquella de los "darwinistas tercos"; mientras la más temprana generación de los darwinistas sociales cometía la falacia de premisa *falsa*, la presente generación, puede decirse, está cometiendo una falacia de premisa *verdadera*.

Concediendo la verdad a la más reciente premisa de los darwinianos suaves, aquella de que el mundo orgánico es de hecho más una cooperativa, que un asunto competitivo en gran escala; esto, en sí, no establece necesariamente que esa cooperación sea moralmente preferible a la competencia en nuestros tratos con cada uno.

Porque es necesario aún demostrar que ser cooperativo es bueno, éticamente hablando, y ésto no puede ser hecho simplemente apelando al "principio del mutualismo"¹¹ operante entre organismos. Si estas cuestiones fueran así de fáciles, los organismos humanos (¡incluyendo a los darwinistas suaves mismos!), no tendrían que haber gastado tanta energía apelando al "principio de cooperación" en nuestra vida social.

Haciendo descansar su causa a favor de una ética evolucionista, en la presencia de un factor cooperativo en el mundo orgánico, tal como así se manifiesta en las colmenas y hormigueros, los neo-darwinistas sociales no solamente arguyen desde una analogía dudosa, sino que, lo que es peor, llegan a conclusiones fuera del campo de la ética completamente, sin que en apariencia se den cuenta de ello. ¿Por qué así? Si "la concepción ética del amor", como cooperación, está basada en la estructura biológica del hombre como "organismo funcional", se sigue entonces que todo esfuerzo moral de su parte, es absolutamente superfluo, desde que él "ha nacido con una innata necesidad de amar", y su "conducta cooperativa" es considerada "innata" también.¹² Además, si toda nuestra conducta moral sea innata a la naturaleza humana entonces no importa, desde un punto de vista ético, si digamos que el hombre es competitivo o cooperativo, en esencia, porque en

¹¹ *Ibidem*, p. 272.

¹² *Ibidem*, p. 280.

ningún caso no tiene arbitrio o libertad para actuar en otra forma, *ex-hypothesi*.

Ahora bien, en donde no hay posibilidad de libertad de acción, no hay ética propiamente y en el análisis final, la única diferencia verdadera entre el antiguo darwinismo social y el nuevo, vuelve a ser solamente una en teoría psicológica. Como el victoriano Huxley, quien no fue ni un terco ni un suave darwinista, cometió el error de pensar en la naturaleza como inherentemente mal, así los darwinistas sociales de nuestros días han cometido el peor error, pensando en ella como inherentemente buena. Peor aún, porque en la teoría de la naturaleza de Huxley, el hombre, por lo menos, tiene una seria tarea por realizar, aquella de "combatir"¹³ el proceso cósmico de la evolución; mientras en la otra teoría, el hombre puede disfrutar de un día de fiesta moral, al tomar cuidado la naturaleza de cada cosa a la larga, si bien no inmediatamente.

Procediendo en seguida al problema que surge cada vez que una analogía se intente entre la conducta de los así llamados "insectos sociales" y la conducta humana, debe de ser reconocido, después de todo, que las abejas y las hormigas están ordenadas al rango de sociabilidad por mera cortesía del hombre. Pues cualquier conducta cooperativa que ellas actualmente exhiban se debe, en su totalidad, a su posesión de instintos maravillosos, la operación de los cuales, si bien es necesaria para sobrevivir, no está más sujeta para que sea juzgada como buena o mala en el sentido moral, que la lluvia que cae igualmente sobre justos e injustos. Consecuentemente, la existencia del factor de cooperación en la naturaleza en conjunto, y sobre el que los darwinistas sociales contemporáneos llaman especial atención, no es moralmente más significativo que su factor opuesto de competencia, porque cualquiera conducta que sea puramente instintiva en carácter, es moralmente neutral; de aquí, por tanto, el que tal conducta sea de antemano descalificada de tener significación moral simplemente a virtud de principios generales.

¿Qué es lo que significa por cooperación en el contexto moral y cómo se difiere de una operación instintiva, verbigracia, la de las hormigas? Lo que se significa por ésto no es simplemente un factor que tenga que ver con la "selección natural", o algo de beneficio para sobrevivir, sino con un ideal que los hombres escogen para seguir y voluntariamente llevar a cabo por sí mismos, aún con el riesgo de no sobrevivir si fuera necesario una selección y un compromiso, que, incidentalmente, hormigas y compañía no están obligadas a hacer en ningún tiempo. Como el resto de nosotros, pobres mortales, las hormigas y las abejas tienen sus problemas de supervivencia. De

¹³ T. H. HUXLEY, *op. cit.*, p. 34.

acuerdo. Pero no tienen el peculiar problema humano de decidir si la supervivencia sea siempre mejor que la no-supervivencia. Luego entonces, la biología evolucionista puede ciertamente enseñarnos qué sistemas de conducta, cooperativa o de otra clase, son *adecuados* para sobrevivir, pero es la propia ética normativa la que previamente puede guiarnos hacia aquellos de los cuales sean valiosos para la supervivencia. Y para indicar una vez más cuánto más complejas son las consideraciones éticas de las biológicas, debe agregarse con respecto a esto, que la cooperación como tal, no es siempre moralmente buena, como para esa cuestión la competencia no es siempre mala.

El mundo de los rufianes ilustra la verdad del primer caso en este punto; el mundo de los deportes aquel del segundo.

Todo lo cual significa que la teoría darwiniana de la evolución, contraria a las esperanzas de sus defensores, antiguos y modernos, precisamente a cuenta de su status moral indeterminado, no provee de un camino verdadero a la ética. Aún así, su acento en el principio de supervivencia o adaptabilidad, no puede ser descontado o suprimido de la teoría ética simplemente a causa de que la supervivencia humana es sólo una medida de eficiencia en la vida. Aunque la eficiencia, como valor instrumental, no puede ser el último ideal del hombre, sin ella, nada de valor intrínseco podrá jamás obtenerse. Aún el mártir o el suicida, deben ser lo bastante eficientes para llevar a cabo su objetivo hasta el fin; y a tal grado es así, que la doctrina darwiniana de la evolución provee un eslabón faltante en el caso para una ética realista y naturalista. Dicho brevemente, la eficiencia es el pre-requisito a una vida buena, estableciendo límites a sus posibilidades; y los idealistas en ética están quitando la corteza a un árbol que no debían, si olvidan por un minuto que los hombres no son ángeles, sino animales, viviendo en un mundo precario, sujeto a toda clase de riesgos, naturales y culturales.

Finalmente, para resumir, es altamente instructivo, así como divertido, el hacer notar que los contemporáneos darwinistas sociales han venido cometiendo la misma falacia culturalística que sus contrapartes en el pasado siglo XIX, excepto que ellos lo han venido cometiendo en su forma opuesta. En contraste a los tercos darwinistas (los Spencerianos, en general, y Nietzsche en particular), quienes derivaban un conjunto de categorías morales de la teoría de la evolución de Darwin; los darwinistas suaves, al presente, están derivando otro y opuesto conjunto de ella misma. Esta nueva lectura del gran libro de la vida, es sin duda, muy significativa, en cuanto refleja cómo cualquier filosofía social registra, o una aceptación o un rechazo de ciertos valores culturales en vigor. En otras palabras, la nueva lectura es altamente reveladora desde el punto de vista de la relatividad cultural, re-

flejando precisamente un cambio en ideología, de un tosco individualismo del siglo XIX, al igualmente tosco colectivismo del siglo XX.

Todavía, cosa irónica, el fenómeno mismo tiene apenas nada que hacer con la evolución biológica misma. Porque debería ser bastante obvio que la cara de la naturaleza no ha cambiado mucho en los últimos cien años o más; y que cualquiera evidencia de actividad cooperativa que los biólogos encuentren en nuestros días dentro del reino animal, fue accesible a sus colegas de hace un siglo. Sin embargo, el cambio de perspectiva del viejo darwinismo social al nuevo, debe ser atribuido, en el fondo, no tanto, a la revaluación de la evidencia biológica a la mano, sino al crecimiento moral de esa rara especie taxonómicamente denominada *homo sapiens* —el hombre mismo—, quien está empezando a comprender al fin, que la cooperación mutua entre hombres libres y naciones responsables es la única sensible alternativa a una aniquilación mutua en un mundo nuclear, sin hablar de la única esperanza de un frente unido en contra de los enemigos de la libertad en todas partes.

Traducción del Lic. ALBERTO GARCÍA GÓMEZ