

Ética normativa y evolución: de obra de Dios a ilusión

CÉSAR TOMÉ LÓPEZ

*Avda. Andalucía 28-A; 5ª
23700 Linares (Jaén), España
cesar_tome@yahoo.es*

(Recibido: 10/08/2013; Aceptado: 11/09/2013)

En las últimas décadas muchos trabajos de investigación se han centrado en intentar dilucidar el origen de nuestros comportamientos éticos, qué ventajas habrían tenido dichos comportamientos en el pasado de la especie o cómo pueden utilizarse, como de hecho se usan, por parte de vendedores, publicistas y demás profesionales de la influencia. Pero ¿pueden las consideraciones evolutivas arrojar algo de luz sobre cómo debemos comportarnos?

Existe un argumento bastante común que concluye que la respuesta a nuestra pregunta es un rotundo y sonoro “no”. Pero, por otra parte, recientemente algunos pensadores han aportado argumentos a favor del “sí”. En lo que sigue exploraremos someramente la interacción entre evolución y ética normativa. En primer lugar nos centraremos en un argumento tradicional que concluye que las consideraciones evolutivas no pueden aportar nada sobre la ética normativa. Después conoceremos brevemente dos posiciones contrarias, pero que, además, llegan a conclusiones opuestas sobre las implicaciones que las consideraciones evolutivas tienen para la ética normativa.

LA FALACIA NATURALISTA

La expresión más conocida del argumento tradicional en el que se basa la afirmación de que la teoría de la evolución no puede decir nada sobre la ética normativa la desarrolló David Hume en su “Tratado sobre la naturaleza humana” (1739). A Hume le llamaba la atención la facilidad con la que algunos autores pasaban, sin justificación adicional alguna, de afirmaciones del tipo “esto es así” a otras del tipo “esto *debe ser* así”. Pero es

evidente, argumentaba Hume, que las afirmaciones “debe ser” no se siguen lógicamente de las “es”, al menos, no sin aportar algún tipo de justificación.

Es importante recalcar que, a diferencia de como se suele presentar el argumento de Hume, él no dice que no exista forma de derivar una afirmación “debe ser” de una “es”. Lo que sí enfatiza es que para hacerlo son necesarias premisas adicionales al hecho de que algo es de determinada manera y que los autores que suelen hacer las afirmaciones “debe ser” basándose en “es” pocas veces, por no decir ninguna, aportan las premisas adicionales necesarias.

El problema “*debe ser* a partir de *es*” es una versión de lo que en el siglo XX dio en llamarse la falacia naturalista. Nosotros seguiremos llamándola así.

La relevancia de la falacia naturalista para cualquier versión sencilla de una teoría ética que quiera basarse en la teoría de la evolución es evidente. Consideremos, por ejemplo, las acciones altruistas, esto es, aquellas acciones que no son beneficiosas o son incluso perjudiciales para quien las realiza pero que son beneficiosas para otro (como arriesgar la propia vida para salvar a alguien que se está ahogando en el mar). Se han realizado muchas investigaciones muy interesantes sobre cómo el comportamiento altruista puede haber surgido por selección natural. Supongamos que próximas investigaciones sean capaces de demostrar más allá de toda duda razonable y de forma completa cómo nuestras tendencias altruistas supusieron una ventaja evolutiva. Esto sería un ejemplo de una afirmación “es”. Incluso en el caso de que esta afirmación fuese correcta de ahí no se sigue que nosotros *debamos* comportarnos altruistamente.

Las investigaciones empíricas sobre nuestro origen evolutivo como especie cabe esperar que sean, razonablemente, puramente descriptivas, es decir, que en el mejor de los casos ofrecerán descripciones sobre cuál es el origen evolutivo de nuestras tendencias éticas. Pero en tanto en cuanto la ética normativa tiene como objetivo decirnos cómo debe ser nuestro comportamiento, y no se puede derivar un “debe ser” de un “es”, la conclusión es que nuestro conocimiento de la evolución no puede, al menos no en ningún sentido significativo, aportar ninguna luz sobre la ética normativa.

Hasta aquí una posición bastante común sobre la relación entre evolución y ética normativa. Pero, en los últimos tiempos hay pensadores que sí extraen conclusiones para la ética normativa a partir de nuestro conocimiento de la evolución. Curiosamente, y en general, unos son teólogos (no católicos, porque el antropocentrismo finalista católico y la posición de Dios externa al mundo son incompatibles con la evolución por mucho que se quiera afirmar lo contrario) y otros ateos militantes, y sus conclusiones, opuestas.

LA TEOLOGÍA DE PROCESOS

Probablemente el teólogo de procesos más conocido sea, paradójicamente, Teilhard de Chardin, sacerdote jesuita. Pero, como es posible que el lector no esté familiarizado con el concepto de teología de procesos, quizás sea conveniente esbozar sus líneas maestras muy brevemente.

El concepto de filosofía de procesos se asocia habitualmente al filósofo, lógico y matemático Alfred North Whitehead. La filosofía de procesos considera que los procesos son algo más fundamental que los objetos o, dicho de otra manera, lo fundamental son los procesos y los objetos surgen de los procesos y los acontecimientos asociados a ellos. El universo por tanto, y las cosas que lo constituyen, no son entes estáticos sino las manifestaciones de procesos en continua evolución.

De forma análoga en la teología de procesos, dependiendo del autor, se ve a Dios como parte / la suma / el futuro de los procesos en continua evolución y cambio que son la base del universo. De esta manera Dios participa continuamente en el universo. Pero esta participación no corresponde

a la de un ser externo al universo que interfiere en los acontecimientos a voluntad, sino a la de un ser implicado en los procesos que se desarrollan continuamente según principios naturales. No es de extrañar, pues, que de Chardin estuviese al borde de la excomunión.

Desde la perspectiva de la teología de procesos nuestro conocimiento de la evolución, el proceso más importante en lo que se refiere a la vida tal y como la conocemos, nos proporcionaría una mayor comprensión de por qué *deberíamos* comportarnos de forma moral y, por tanto, las consideraciones y hallazgos evolutivos serían de especial trascendencia para la ética normativa.

Así, para un teólogo de procesos el seguir nuestras inclinaciones *morales* que ahora comprendemos que son consecuencia de nuestro pasado evolutivo o, lo que es lo mismo, al comportarnos éticamente, estaríamos contribuyendo a los procesos que constituyen el universo y que contribuyen *al propósito* que los teólogos ven en dicho universo, lo que podríamos llamar *la obra de Dios*. Nuestras acciones serían parte de un cuadro mucho mayor.

En definitiva, comprender la evolución y el origen evolutivo de nuestra moralidad es para los teólogos de procesos un medio para *comprender* nuestra ética normativa, no porque se deduzcan acciones morales específicas de ese conocimiento, sino porque esa comprensión aporta una mayor fundamento a por qué tendríamos que comportarnos éticamente.

Otra consideración no menor es que la ética resultado de la evolución tiene un valor trascendente, es decir, no serían normas arbitrarias, lo que explicaría nuestra sensación de que estamos ante normas objetivas. Como veremos esto choca frontalmente con lo que sigue.

LA ÉTICA NORMATIVA COMO ILUSIÓN

A lo largo de la historia de la ciencia ha sido común que nuevos descubrimientos cambien la forma en la que vemos algunos conceptos clave. Así, por ejemplo, el concepto de gravedad cambia sustancialmente de Newton a Einstein, mientras que para el primero es una fuerza de atracción entre dos cuerpos separados por una distancia, para el segundo, y para nosotros hoy día, la gravedad es

una deformación del continuo espaciotemporal. De igual manera, no existiría ningún motivo por el que los nuevos descubrimientos empíricos sobre la evolución no afectasen a la forma en la que consideramos algunas ideas, algo en lo que Michael Ruse, E.O. Wilson o Richard Dawkins estarían perfectamente de acuerdo. Así, en concreto, si como parece probable, termina habiendo un consenso sobre que nuestros sentimientos éticos, los sentimientos de lo correcto y lo incorrecto, el comportamiento moralmente correcto y el incorrecto, surgen de nuestra herencia evolutiva, y llegamos a comprender mejor las bases biológicas de estas inclinaciones éticas, entonces es prácticamente inevitable que este conocimiento cambie, puede que de forma importante, nuestra visión de estos conceptos clave.

Los autores que acabamos de mencionar, entre otros muchos, argumentan, por ejemplo, que nuestra comprensión de los orígenes evolutivos de la moralidad hace que sea muy probable que, si bien tenemos una clara sensación de que nuestros juicios morales son objetivos, en realidad no lo son. La moralidad surgiría de la naturaleza humana y nuestra naturaleza es la que es por nuestro pasado evolutivo, es decir, nuestros sentimientos morales son los que son porque en su momento aportaron una ventaja evolutiva y no porque reflejen un aspecto fundamental del universo.

Sin embargo, estos mismos autores afirman que el sentido de la moralidad tiene que ser percibido como objetivo para que cumpla su papel evolutivo. Esto es, la aparente objetividad de los juicios morales es un componente crucial de la moralidad. La sensación de rabia moral que sentimos cuando escuchamos hablar de casos de asesinato, violación o abuso de menores, ese sentimiento de que esas acciones están realmente mal o, por el contrario, la naturalidad con la que consideramos que las llamadas acciones heroicas son dignas de alabanza y reconocimiento público, son cruciales para el papel evolutivo de la moralidad.

Pero de nuestra comprensión de los orígenes evolutivos de nuestros sentimientos morales podemos concluir que este sentimiento de objetividad es ilusorio. Una ilusión importante, sin duda, y además no una que desaparezca fácilmente cuando se la identifica, pero ilusión al fin y al cabo.

Es interesante hacer notar que estos autores no dicen que haya que comportarse de forma moralmente diferente; en concreto, el conocimiento del origen evolutivo de nuestro comportamiento moral no implica que debamos comportarnos inmoralmente, de la misma manera que nuestro conocimiento de que el color rojo, la “rojez”, de la rosa no es una característica objetiva de la rosa, sino de cómo evolucionó nuestro sistema visual y de cómo reacciona éste ante la luz que llega a nuestras retinas, no impide que sigamos viendo y considerando a la rosa como roja. Efectivamente, tomando un argumento de Ruse, nuestra moralidad es parte de cómo estamos hechos; no podemos decidir que ya no podemos ver determinados actos como moralmente incorrectos de la misma forma que no podemos decidir que ya no vamos a ver a una rosa roja como roja.

Por ponerlo de otra forma. No se dice que la rojez no sea real, la rojez es real. De la misma manera que la moralidad es real. Eso sí, ni la rojez ni la moralidad son objetivas. Si los humanos no hubiesen existido tampoco lo habrían hecho ni la rojez ni la moralidad.

Ruse y los demás afirman que no hay razones últimas tras las acciones morales, no existen principios normativos éticos fundamentales a partir de los que deducir acciones correctas. Nuestro conocimiento de la evolución nos fuerza a cambiar nuestra idea de la forma en la que la ética normativa trabaja. El concepto tradicional de ética normativa, en el que uno deduce acciones correctas a partir de principios morales, es algo que debe ser abandonado teniendo en cuenta la evolución: una vez explicadas nuestras tendencias éticas no hay nada más que explicar, no queda trabajo que hacer para la ética normativa.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- HAUGHT, J. (2008). *God after Darwin: a theology of evolution*. Westview Press, Boulder, 257 pp.
- MOORE, G.E. (1962). *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge.
- RUSE, M. (1998). *Taking Darwin seriously*. Prometheus Books, Amherst, 340 pp.