
¿ES LA AUTOCONCIENCIA SUSCEPTIBLE DE JUSTIFICACIÓN BIOLÓGICA?

MARÍA NATALIA ZAVADIVKER

ABSTRACT. This paper intends to posit some critical stances towards A. Rosas viewpoint, that it is possible to trace an evolutionary path linking adaptative functional characters with moral judgments emanated from our practical reason, judgments that would be unknowingly at the service of our biology. Adjustment to this theses, as well as T. Nagel's contributions to the debate, make me think that the self-referential character of our reason, that is, our capacity for self-consciousness, can liberate reason from being conceived as genetic programmed, inasmuch as it can make possible the progressive acquisition of our own biological conditionings, thus "transgressing" such "evolutionary mandates." Some cognitive capacities are explored, such as the inhibitory mechanism of impulsive conducts, which can be at the basement of our self-reflexive and moral faculties.

KEY WORDS. Self-consciousness, reflectivity, impulsivity, practical reason, biological functionality, adaptation, determinism, free will, moral judgments, biological justification.

El propósito de este trabajo es extender el alcance de una reflexión hecha por el profesor Alejandro Rosas en su artículo "La justificación biológica de la moralidad: modelos y perspectivas" (2002). En dicho escrito, el profesor Rosas hace una observación crítica a la posición de Thomas Nagel respecto de la posibilidad de justificar la validez objetiva de los juicios morales desde la suposición darwiniana de que éstos se fundan en predisposiciones innatas moldeadas por el mecanismo de la selección natural a lo largo de la historia evolutiva.

Nagel argumenta, en primer lugar, que si ciertas creencias presuntamente basadas en predisposiciones innatas (tales como la tendencia al racismo) son susceptibles de crítica moral de nuestra parte, entonces eso constituye una prueba suficiente de que no consideramos las explicaciones acerca del origen y funcionalidad adaptativa de las creencias morales

como justificaciones *per se* de su validez objetiva. Ahora bien, Nagel continúa argumentando que si a su vez encontráramos una explicación evolutiva para nuestra tendencia a criticar nuestra predisposición la discriminación racial, apelando, por ejemplo, a un principio innato de imparcialidad, entonces deberíamos admitir que tal criterio tampoco descansa en la autonomía de nuestra razón sino que es también producto de ciertas disposiciones genéticamente programadas, cuya función biológica consiste, por ejemplo, en contrarrestar los efectos socialmente negativos de las inclinaciones racistas o inequitativas. Si tal fuera el caso, entonces, o bien nuestra crítica al racismo pierde su validez objetiva y racional, al formar también parte de nuestro repertorio conductual innato, o bien consideramos que el valor de la crítica no debe mantenerse por su peso racional sino por el sólo hecho de que la tendencia innata a la imparcialidad es más fuerte (ejerce un peso mayor en el gobierno de nuestras inclinaciones) que la tendencia al racismo. En ambos casos, lo que se está negando es la posibilidad de atribuir a nuestras creencias morales una validez objetiva sobre la base de nuestra capacidad de juzgarlas racionalmente, pues si acatamos ciertos preceptos morales sólo porque estamos biológicamente diseñados para ello, entonces la validez objetiva de tales preceptos es una mera ilusión. En tal sentido, el peso que ejercen nuestras creencias morales, en tanto genéticamente programadas por la selección natural, no sería diferente al peso que ejerce nuestro “gusto por el azúcar” en la formulación del juicio de valor “El azúcar es bueno”. Si dicho juicio se basa simplemente en nuestro agrado por el azúcar, deberíamos admitir que no atribuye ninguna bondad objetiva al azúcar, sólo expresa un efecto subjetivo que la misma produce en nosotros. En el mismo sentido, argumenta Nagel, si tuviéramos una inclinación biológica que nos predisponga positivamente a la imparcialidad, el juicio “La conducta imparcial es moralmente buena” no sería más que el producto de la inclinación subjetiva de nuestra especie a valorar positivamente la imparcialidad, lo que hace perder a dicha sentencia su peso racional y objetivo.

LA FUNCIONALIDAD BIOLÓGICA COMO CRITERIO DE VALIDEZ OBJETIVA DE LOS JUICIOS MORALES

En contra de estas presunciones, Rosas argumenta que las predisposiciones biológicas (tales como el gusto por el azúcar) no son puramente subjetivas, al estar respaldadas en una historia evolutiva que da cuenta de su razón de ser. En otras palabras, nuestras tendencias innatas “están allí” en razón de su funcionalidad biológica, en la medida en que permiten satisfacer ciertas necesidades del organismo, y por lo tanto están al servicio de su viabilidad y su potencial reproductivo. Así, por ejemplo, el placer subjetivo que produce el azúcar, expresado en la sentencia “El azúcar es

bueno", está en función de la necesidad objetiva que nuestro organismo tiene de ella. En otras palabras, si nuestros estados mentales existen como producto de una adaptación, entonces están al servicio de nuestras metas biológicas (supervivencia y reproducción), con lo cual cabe argumentar que el contenido de los juicios de valor que efectuamos acerca de las cosas posee algún tipo de objetividad. En el ejemplo del azúcar, sería objetivamente cierto que la glucosa es un componente imprescindible para el organismo en la medida en que permite un suministro rápido de la energía necesaria para la restitución de sus funciones vitales. Por lo tanto, si existen buenas razones por las cuales estamos programados para que nos guste el azúcar, entonces no sería implausible atribuir cierta validez objetiva al juicio de valor "El azúcar es bueno".

Una primera objeción es que en el ejemplo aludido el término 'bueno' no está haciendo referencia a una propiedad moral, sino que es utilizado en el mero sentido de 'beneficioso para la salud', siendo semejante atribución hasta cierto punto objetivamente decidible apelando a la evidencia científica, acerca de la cual es posible considerar (al menos hasta cierto punto) la posibilidad de obtener un juicio con validez objetiva, o al menos susceptible de que se le atribuya un valor de verdad determinado. En otras palabras, si sustituimos el término 'bueno' por apelativos tales como 'saludable' o 'favorable para el organismo', tales propiedades pueden ser empíricamente constatables apelando a la observación o a la experimentación, a diferencia de los juicios estrictamente morales, acerca de los cuales no es posible dirimir la cuestión acerca de su validez objetiva por apelación a criterios empíricos. Sin embargo, tal objeción es aparente si consideramos que la sociobiología parte del supuesto (que opera como guía heurística de todo su programa de investigación) de que cualquier tipo de creencia sustentada por el individuo (sea ésta moral o no) en la medida en que constituye una adaptación (y en tanto tal está codificada en genes que tuvieron la oportunidad de sobrevivir y replicarse en la mayoría de los individuos de cierta especie) posee una funcionalidad biológica semejante a la de cualquier rasgo fenotípico (morfológico, fisiológico o conductual), de modo tal que basta comprobar sus efectos, mensurables en términos de la reproducción diferencial que viabilizan, para especular razonablemente acerca de su funcionalidad biológica. Esto nos estaría indicando que si bien en el plano ético carece de sentido atribuir una validez objetiva, es decir, un valor positivo incondicional, válido para "todos los mundos posibles" a nuestros juicios morales, en un nivel metaético cabe atribuir cierta validez objetiva a enunciados capaces de correlacionar creencias y conductas, morales o no, con el cumplimiento de determinadas funciones adaptativas. No se trata sólo de la atribución de valores de verdad a juicios metaéticos tales como los que se formulan desde la ética descriptiva (del tipo "La mayoría de los seres humanos

aprueban la imparcialidad”), en donde la verdad de tales juicios sólo reside en el hecho de que efectivamente así es como sucede.

Las afirmaciones sociobiológicas procuran, por el contrario, constituirse en genuinas explicaciones que den cuenta, tanto de los sucesos evolutivos que dieron lugar a la aparición y fijación de un determinado rasgo, como (y por sobre todas las cosas) de las razones por las cuales dichos rasgos (genéticamente codificados) tuvieron una ventaja selectiva que les permitió propagarse en la mayoría de los individuos en una determinada población. En tal sentido, éstas parecen situarse en un término medio entre una ética puramente descriptiva y una genuina justificación de nuestras valoraciones morales, e incluso de la existencia de la moral en general. Pero dicha justificación no lo es en el sentido de dar cuenta de por qué ciertos preceptos y valores son buenos en sí mismos, es decir, no se trata (como lo pretende la tradición moral occidental) de una justificación de la validez objetiva e incondicional de los preceptos morales, sino de una justificación de tales valores condicionada a su funcionalidad adaptativa. Retornando a la analogía con nuestro gusto por el azúcar, cabe recalcar que dicha sustancia no es necesariamente buena *per se*, pues el propio calificativo de “saludable” no alude a una propiedad intrínseca del azúcar, sino al efecto que la misma produce en nuestro organismo. No sería fácticamente imposible que la misma sustancia ejerza efectos letales sobre organismos con una constitución fisiológica diferente, o que los beneficios de ingerir azúcar hayan surgido como resultado de ciertos cambios fisiológicos ocurridos en nuestra historia evolutiva, con anterioridad a los cuales la ingesta de tal sustancia haya resultado perjudicial o neutra. En idéntico sentido, la explicación del origen evolutivo de nuestras facultades éticas, y de nuestros juicios morales concretos (origen vinculado a la necesidad de dar respuesta a ciertas presiones selectivas contingentes y dependientes de un entorno ecológico determinado) no permite justificar la validez objetiva de tales valoraciones, sino a lo sumo su existencia fáctica en razón de su utilidad adaptativa en ciertos contextos evolutivos históricamente contingentes. No sería fácticamente imposible que idénticas valoraciones resultaran perjudiciales o adaptativamente neutras en circunstancias evolutivas diferentes.

En tal sentido, cabe admitir que la sociobiología no proporciona una justificación ética, sino tan solo metaética, de las valoraciones morales: no puede afirmar con pretensión de verdad que x sea bueno, sólo puede justificar la valoración x en la medida en que ésta resulta funcional al individuo y para el cumplimiento del propósito z en el contexto t . Pero esto claramente no implica justificar el valor intrínsecamente ético de x , sino sólo mostrar las razones instrumentales (conscientes o no) por las cuales y decide actuar conforme a la valoración x para obtener el propósito z en el contexto t . En tal sentido, parece ser cierto que la justificación

sociobiológica de la moralidad conlleva al mismo tiempo un socavamiento definitivo de todo intento de fundamentar objetivamente la ética, si entendemos por tal (como lo entendió toda la tradición Occidental en filosofía moral, desde Sócrates hasta la ética discursiva contemporánea, pasando por el referente ineludible de Kant), algún tipo de demostración del valor moral intrínseco e incondicional de los imperativos morales que sustentamos. Tal es el espíritu de los *imperativos categóricos*, en contraposición a los imperativos hipotéticos, es decir, sujetos a ciertas condiciones, que sí pueden justificarse desde la sociobiología.

LA CONDICIÓN IRREBASABLE DE LA AUTOCONCIENCIA

Otra de las razones que da Nagel a fin de mostrar de qué modo la sociobiología socava las pretensiones de fundar una ética con validez objetiva, es que los argumentos sociobiológicos minan también los cimientos de la única facultad humana que, a su manera de ver, podría llegar a operar como garante de la objetividad y universalidad de nuestros juicios morales: la razón. Si nuestra razón fuera también un producto de la selección natural, tal como lo es cualquier otro rasgo seleccionado a lo largo de la historia evolutiva, deberíamos suponer que la misma está enteramente gobernada por el mandato de los genes que hacen posible su estructura y configuración. En otras palabras, no sólo nuestras motivaciones fundadas en las emociones más primarias e irreflexivas formarían parte de nuestro repertorio de respuestas genéticamente programadas; también nuestra capacidad de tornarnos conscientes de dichas emociones, como fruto de una reflexión racional de segundo orden, en virtud de la cual somos capaces de examinar y evaluar críticamente nuestros propios estados mentales, y de este modo gobernarlos a nuestra voluntad, estaría programada genéticamente. ¿No choca tal presunción violentamente con nuestras intuiciones más elementales, que nos llevan a autopercebirnos como sujetos libres, es decir, poseedores de una voluntad autónoma que opera como “causa incausada” de nuestras decisiones y acciones? Aun cuando fuera posible admitir que en ciertos casos parecemos actuar gobernados por fuerzas extrínsecas a nuestra voluntad consciente —predisposiciones genéticas, influencias ambientales, desequilibrios bioquímicos u hormonales— el solo hecho de que podamos tornarnos conscientes del dominio que ejercen dichas fuerzas sobre nosotros, y en la mayoría de los casos actuar en consecuencia, buscando la manera de contrarrestarlas si las percibimos como perjudiciales, nos está dando la pauta de que, en la medida en que estamos dotados de razón, ni siquiera tales inclinaciones son capaces de doblegar forzosamente nuestra voluntad.

Cabe señalar que, si bien Nagel no refiere explícitamente su noción de razón a la capacidad humana de reflexión autorreferencial, es decir, de

“trascender” de algún modo los propios estados mentales a fin de tomar conciencia de los mismos y representárselos objetivamente, adoptando una perspectiva en cierto modo externa que nos permite intervenir voluntariamente sobre ellos, tal es, a mi modo de ver, el sentido más profundo que podemos atribuirle al término razón, pues dicho término parece estar íntimamente ligado, por sobre todas las cosas, a una especie de evidencia inmediata de la autonomía y autodeterminación de nuestra voluntad. Se trata ni más ni menos que de la intuición cartesiana de la *res pensante* como poseedora de un estatus ontológico radicalmente distinto del que gobierna a la *res extensa*, idea-fuerza que está en la base del espíritu de la Modernidad. Al mismo tiempo, y paradójicamente, como consecuencia de las sucesivas transformaciones que fueron operando en el concepto de razón (desde capacidad de autodeterminación a mero instrumento de cálculo), el modelo mecanicista de la física newtoniana condicionó nuestra percepción de cualquier entidad material como una sustancia inerte cuyo movimiento obedece a la acción de fuerzas extrínsecas. La biología moderna no escapa a semejante representación: Si bien se admite que la cualidad propia de los seres vivos es que poseen en sí mismos el principio del movimiento, y que, en contra de la interpretación de Nagel, correctamente rectificadas por Rosas, sus acciones sí se orientan al cumplimiento de ciertos fines (supervivencia y reproducción), aun así las entidades vivas no poseerían verdadera libertad de acción en la medida en que las funciones orgánicas responsables de la viabilidad de dichas metas están preprogramadas por los genes, y dependen de una configuración estructural previa en la que cada parte del organismo está determinísticamente orientada al servicio de la viabilidad del organismo total. Si nuestra facultad racional no escapara a esta lógica, entonces deberíamos suponer, como especula Nagel, que cada reflexión racional que nos permite percatarnos de algún tipo de condicionamiento que limita o restringe nuestra libertad de acción, o condiciona nuestra capacidad de juzgar moralmente conforme a criterios racionales, al predisponernos a la parcialidad o el prejuicio, sería a su vez el fruto de una programación genética incluida *a priori* en nuestro psiquismo, y una reflexión de “tercer orden”, que a su vez nos permite percatarnos de esto, estaría también genéticamente programada, con lo cual caeríamos en una regresión infinita. Tal suposición es obviamente insostenible. Nagel la formuló de un modo mucho más débil cuando apeló al ejemplo de nuestras tendencias al racismo y a la imparcialidad.

Si partimos del supuesto de que es posible que ambas creencias existan como resultado de adaptaciones biológicas que contribuyeron a la supervivencia y expansión de la especie humana, podemos otorgarles un peso equivalente que nos eximiría de juzgar la diferencia radical existente entre ambas. Sin embargo, podríamos interpretar, por el contrario, a las creencias racistas como subsidiarias de tendencias enraizadas en nuestra natu-

raleza biológica, y a la tendencia a la imparcialidad como el resultado de una reflexión racional en la que evaluamos críticamente dichas inclinaciones, advirtiendo que los demás sujetos poseen estados intencionales —tales como deseos, intereses y aspiraciones— idénticos a los propios, de modo tal que sería correcto extender nuestra consideración moral a todos ellos, con independencia de su origen étnico, social o religioso. Semejante evolución de nuestras consideraciones morales no es necesariamente privativa de procesos reflexivos solitarios por parte de cada individuo, sino que ya forma parte de las conquistas culturales que fueron cimentándose a lo largo de la historia de la humanidad, de allí que tengamos cierta ilusión de que la imparcialidad racial parece ser el resultado de una predisposición genética del ser humano. Sin embargo, si rastreamos la historia de la humanidad (situándonos ya en un contexto puramente cultural) comprobaremos que principios que hoy en día nos parecen evidentes (tales como el carácter inmoral de la esclavitud) no lo eran en absoluto en un pasado relativamente reciente, de modo tal que parece más plausible considerar a la imparcialidad, no como el producto de un ciego proceso de selección natural, sino como una genuina conquista cultural de la humanidad.

La diferencia entre ambas consideraciones es clave: En el primer caso, no seríamos verdaderamente responsables de la posesión de semejante rasgo, en el segundo definitivamente sí. Una prueba adicional es que, si se tratara de una predisposición genética de la especie, deberíamos esperar encontrarla en el fenotipo de la inmensa mayoría de los seres humanos, pues si tal tendencia no hubiera resultado crucial para nuestra supervivencia en el pasado evolutivo, no habrían existido motivos de peso para que hubiera una selección sesgada a su favor. Sin embargo, la persistencia en cualquier época histórica de múltiples formas de racismo y de todo tipo de prejuicios hacia minorías marginales, parece darnos la pauta de que el logro de la imparcialidad ética se asemeja más a una genuina conquista de los seres humanos en sus esfuerzos racionales por inhibir voluntariamente ciertas inclinaciones basadas en impulsos inmediatos e irreflexivos, y que tanto las actitudes impulsivas como las reflexivas dependen en enorme medida de las influencias educativas que recibe cada sujeto. Las explícitas proclamas igualitarias y antirracistas que forman parte de múltiples discursos sociales (Declaración Universal de los Derechos Humanos, consignas religiosas que exhortan al amor al prójimo, etc.), procuran ejercer una influencia directa sobre las mentes individuales, a fin de garantizar de manera masiva la adquisición de tales valores, tarea que sería innecesaria si dichas inclinaciones formaran parte del repertorio genético de la amplia mayoría, con escasísimas excepciones. Los esfuerzos educativos presuponen justamente la preeminencia de la tendencia contraria.

CONTINUIDAD EVOLUTIVA ENTRE DISPOSICIONES
INSTINTIVAS Y CREENCIAS PROPOSICIONALES

Quizás pueda cuestionarse que una cosa son las facultades de nuestra mente, tales como la capacidad racional, por un lado, y las facultades emocionales, sintientes o apetitivas, por el otro; y otra cosa es el contenido de ciertas creencias o preferencias morales en particular. ¿Qué nos lleva a atribuir a algunas creencias un contenido puramente emotivo e irracional, mientras que otras son concebidas como el producto de una búsqueda racional? ¿Por qué suponer que tendencias tales como la discriminación se fundan en impulsos emotivos, mientras que otras, como la capacidad de juzgar imparcialmente a los demás, se apoyan en el uso de facultades racionales? La interpretación evolucionista no parece poder dar cuenta de manera satisfactoria de las diferencias, que solemos intuir de manera casi inevitable, entre uno y otro juicio de valor, pues si ambos dependieran de tendencias innatas prefiguradas en nuestro repertorio genético (o bien representadas en diferentes módulos de nuestro cerebro, tal como lo supone la psicología darwiniana), cabe esperar que cada uno de estos juicios se active o “dispare” de manera casi automática en respuesta a ciertos estímulos del medio, como si se tratara de una pauta no esencialmente diferente al “mecanismo de descarga innato”, descrito por Konrad Lorenz con referencia a los instintos animales. Pero entonces, si se supone que deberíamos tener, en mayor o menor medida de acuerdo a las diferencias individuales, módulos responsables de ambos tipos de tendencias, ¿qué determinaría, por ejemplo, que frente a estímulos similares, se activen respuestas diferentes en distintas personas?

Quizás un modo de entender más adecuadamente el problema, tal como es planteado desde la psicología darwiniana o la sociobiología, sea considerando que aquellas proposiciones a las que llamamos “creencias” o “juicios de valor” deban ser concebidas como meras disposiciones a actuar, no muy diferentes de, por ejemplo, las tendencias a la agresión o al apaciguamiento. La diferencia residiría en el simple hecho de que, al estar dotados de la facultad del lenguaje, los humanos atribuimos a dichas disposiciones un contenido proposicional, bajo la forma de juicios de valor acerca de lo que es correcto pensar o hacer. Aun así se podría objetar que no siempre los impulsos que nos mueven a actuar se fundan en convicciones o creencias explícitamente asumidas, pues cualquier ser humano es capaz de advertir claramente la diferencia entre conductas impulsivas y reflexivas, es decir, entre actuar dejándose llevar por impulsos irreflexivos, y hacerlo procurando controlar consciente y voluntariamente los impulsos más inmediatos. ¿Son estas dos tendencias equivalentes para la sociobiología, en el sentido de depender ambas de predisposiciones innatas?, ¿o podemos sostener que se trata de facultades claramente diferenciadas, sin que esto resulte incompatible con la tesis de que ambas preexisten en

nuestra estructura psíquica como resultado de sucesivos procesos de selección natural?

“NECEDAD KUHNEANA” Y “PERSEVERANCIA CARTESIANA”

Marc Hauser, en su libro *Mentes salvajes, ¿qué piensan los animales?* (2002) propone que una de las adaptaciones que pueden estar en la base de nuestras aptitudes morales es aquella que se vincula con la capacidad de inhibir el impulso a actuar del modo más usual en respuesta a un estímulo. Puede ocurrir que accidentalmente nos demos de bruces contra un vidrio, puesto que nuestros esquemas perceptuales nos predisponen fuertemente a actuar siguiendo la suposición más simple, es decir, aquella que resulta más compatible con las características más comunes de nuestro entorno (en este caso la suposición de que, si no hay obstáculos opacos de por medio, nada se interpone en nuestro camino). Ahora bien, los seres humanos aprendemos fácilmente a rectificar tales errores, por lo general nos basta con una única experiencia negativa para evitar el vidrio en lo sucesivo. Esto se debe a nuestra capacidad de considerar conscientemente respuestas alternativas al mecanismo reflejo más común. En otras palabras, si bien estamos hasta cierto punto genéticamente programados para realizar ciertas acciones mecánicas (e incluso percibir ciertos estímulos sobre la base de nuestras expectativas previas), en la medida en que las mismas suelen resultar coherentes con el estado de cosas más común en el contexto en que nos movemos, también estamos capacitados para reacomodarnos a las situaciones nuevas y considerar reflexivamente ciertas respuestas alternativas capaces de inhibir nuestros impulsos a actuar mecánicamente. Por ejemplo, si vemos algo que parece una barra de hierro o una valija, nos predisponemos a suponer —sobre la base de nuestra experiencia previa o de nuestro conocimiento, quizás en parte innato, de ciertas propiedades físicas— que tal objeto es pesado, y de este modo calculamos inconscientemente la fuerza que debemos aplicar para levantarlo. Pero puede suceder que nuestro cálculo inconsciente haya sido erróneo, y que el objeto que parecía pesado era en realidad liviano, de modo que en adelante aplicaremos la cantidad de fuerza adecuada para levantarlo. Estos aspectos, que parecen ser de una obviedad trivial, en realidad no lo son, puesto que se ha comprobado que tanto individuos de otras especies como niños humanos menores de tres años adolecen en gran medida de la capacidad para inhibir el impulso a actuar con base en reacciones reflejas genéticamente programadas. Los pobres pájaros, por ejemplo, se chocarán una y otra vez contra el vidrio, no porque sean completamente incapaces de aprender, sino porque sus impulsos biológicos a actuar del modo más usual son tan fuertes que carecen de los mecanismos inhibitorios necesarios para ponerles un freno. Así, por ejem-

plo, se han realizado experimentos con monos tamarinos y niños pequeños en los que se colocaba un objeto atractivo en una caja de plástico transparente cuya abertura estaba detrás, y se les daba la oportunidad de extraer el "premio". Los monos y los bebés sistemáticamente trataban, una y otra vez, de tomar el objeto por delante, aun cuando siempre se chocaban con el obstáculo del plástico. Ninguno consideró la posibilidad de intentar abrir la caja por otros medios, pues la tendencia espontánea a tratar de asir el objeto que estaba ante sus ojos por la vía más directa constituía una estrategia demasiado dominante como para poder ser inhibida.

La capacidad de inhibir tales respuestas reflejas (llamadas en etología 'mecanismos desencadenantes innatos') constituye una precondition necesaria para la posibilidad de considerar soluciones alternativas ante un problema novedoso. Hauser alude a la clásica metáfora kuhneana del *paradigma* para ilustrar la "ceguera representacional" de los animales, quienes al estar tan fuertemente atados a sus mecanismos representacionales genéticamente programados, en la medida en que éstos resultaron altamente eficaces en respuesta a las demandas de su entorno natural durante un larguísimo periodo evolutivo, no son capaces de inhibir tales tendencias a fin de percibir las cosas "desde otra perspectiva", del mismo modo que los científicos fuertemente instruidos en un paradigma determinado serían hasta cierto punto incapaces de inhibir la tendencia a resolver problemas incompatibles con dicho paradigma apelando a las herramientas usuales de que disponen. Por contraposición, Hauser llama a la tendencia contraria, es decir, a la capacidad de inhibir de manera consciente las reacciones impulsivas, "perseverancia cartesiana".

Hauser propone que este mecanismo de inhibición podría estar en la base de nuestras capacidades éticas. No da demasiadas precisiones al respecto, y a mi modo de ver resulta claro que los niveles de conciencia necesarios para la ejecución de distintas funciones son variables y deberían ser situados en distintos planos: Acomodar mis esquemas a la constatación consciente de que hay una puerta de vidrio delante de mí parece implicar una operación mental mucho más simple que la de, por ejemplo, tomar conciencia de mi tendencia a reaccionar agresivamente ante las afrentas de los demás, procurando moderar mi agresividad y sustituirla por el diálogo pacífico. En un nivel más elevado aun, podríamos situar, por ejemplo, la toma de conciencia de los impulsos al acatamiento de hábitos sociales que obstaculizan el ejercicio pleno de la autonomía; la toma de conciencia del impulso a prejuzgar individuos y opiniones por su pertenencia a un grupo o por su adhesión ideológica sin un conocimiento acabado en el cual fundar tal juicio; la toma de conciencia del impulso a considerar como bueno en sí mismo aquello que sólo responde a intereses particulares, etc. En otras palabras, la facultad de inhibir consciente y reflexivamente los impulsos más inmediatos parece no tener límites, una

vez que se dispara nuestra capacidad autoconsciente. Entre dichos impulsos también deberíamos considerar aquellos mediados por nuestra tendencia a lo que Richard Dawkins llama “reproducción memética”, es decir, a incorporar y reproducir creencias, hábitos, rituales y valores culturalmente inculcados, que también podríamos asociar a la inercia de nuestras respuestas adaptativas en un entorno primordialmente social. Curiosamente, la tesis de los *memes* de Dawkins constituye otra vía alternativa a la biológica para continuar despojando de legitimidad —y relegando al ámbito de la mera ilusión— nuestra intuición según la cual *somos libres*. Todo aquello que no está determinado por los genes es un mero producto del condicionamiento cultural (aunque Dawkins lo exprese en términos más *aggiornados* y pintorescos). Pero el detalle que no parece advertir Dawkins (ni ningún determinista, cualquiera sea el rubro al que pertenezca) es que, a menos que ellos se perciban a sí mismos como “suprahumanos”, es decir, se sitúen como observadores externos bajo los cuales no recaen tales factores condicionantes de la conducta, deberían admitir que, si fueron capaces de develar dichos factores (llevarlos al plano de la conciencia), entonces *los seres humanos en general poseemos la capacidad de tornarnos conscientes de aquellas variables que supuestamente limitan el espectro posible de nuestras creencias y actos, y de este modo superarlas o transgredirlas a voluntad*, con lo cual, una vez que penetran en el plano de nuestra conciencia, dejan de resultar verdaderamente condicionantes. Tal es la tesis principal de este trabajo.

En una dirección ligeramente diferente, pero sin dudas íntimamente ligada a las consideraciones esbozadas, el economista Robert Frank esbozó en 1988 una interesante teoría, según la cual, tanto los comportamientos animales como los humanos se encuentran en gran medida gobernados por un mecanismo de recompensa que utiliza sensaciones subjetivas de placer y displacer. El hambre, por ejemplo, es una sensación de displacer que se dispara en el sistema nervioso central cuando los índices nutricionales del cuerpo (tales como el nivel de azúcar en sangre) indican valores por debajo del umbral aceptable. De este modo, las sensaciones subjetivas de placer o displacer operan como motores directos de la acción, mientras que las necesidades materiales objetivas sólo nos afectan indirectamente, pues requieren para su satisfacción de la mediación de dichas sensaciones subjetivas. Este mecanismo de recompensas gobernado por nuestras sensaciones es filogenéticamente muy antiguo, y se caracteriza fundamentalmente por la posesión de un *sesgo presentista*, lo cual significa que el atractivo de la recompensa crece exponencialmente cuanto menor es la distancia que media entre el deseo o necesidad y su satisfacción. Esto implica que recompensas de igual magnitud poseen mayor valor cuanto menos distantes se encuentran del presente inmediato. Este mecanismo de recompensa con descuento temporal, que ha sido empíricamente cons-

tatado en diversas especies animales, posee una indudable utilidad funcional en contextos hostiles o altamente competitivos, en donde la supervivencia depende de la capacidad de reacción inmediata y se dirime en cada instancia del presente, transformando la perspectiva de la satisfacción a futuro en una preocupación remota y absolutamente secundaria. En otras palabras, dado que la supervivencia es básicamente una cuestión del presente inmediato, la teoría de Frank nos permitiría asociar la persistencia de las conductas impulsivas, señalada por Hauser, a la compulsión a satisfacer de manera instantánea las necesidades objetivamente sentidas en el momento presente, compulsión generada por esas sensaciones subjetivas de placer o displacer capaces de inducir respuestas inmediatas en sus portadores. Algunos experimentos demuestran que aun hoy es posible constatar esta influencia del mecanismo de recompensa a corto plazo en humanos: Si ofrecemos a un grupo de personas la opción entre tomar 100 pesos ahora o 120 pesos dentro de tres días, la mayoría elige 100 ahora. Sin embargo, si ofrecemos 100 pesos dentro de 28 días o 120 dentro de 31 días, aun cuando las distancias temporales y las cantidades son idénticas a las del primer ofrecimiento, la mayoría preferirá 120 dentro de 31 días. Esto se debe a que la distancia relativa parece ser mucho mayor cuando se la compara con el momento presente, situación que opaca el hecho de que 120 pesos es objetivamente mayor que 100. Pero la misma diferencia de tres días en un punto situado a cierta distancia del presente se nos aparece como insignificante.

En el caso de los animales, estos mecanismos parecen tener una fuerza tal que en algunos casos resulta literalmente imposible inhibirlos. En un experimento de intercambio social entre dos de las chimpancés más listas del planeta, *Sarah* y *Sheba*, una de ellas jugaba el papel de selectora y la otra de receptora. La selectora debía elegir entre uno o dos recipientes de comida. Uno de ellos poseía mucha más cantidad de alimento que el otro. El recipiente elegido por la selectora era entregado a la receptora, quien se quedaba con el recipiente sobrante. De este modo, si la selectora era egoísta (y ciertamente era esperable que lo fuera, en tales circunstancias) cabe suponer que elegiría la bandeja que no quisiera, a fin de quedarse con la que contenía la porción más favorable. Sin embargo, aun luego de varias docenas de intentos, *Sarah* (la selectora) seguía señalando el recipiente con la cantidad mayor. Al invertirse los papeles, *Sheba* hizo exactamente lo mismo. ¿Cómo era posible que dos chimpancés de inteligencia extraordinaria no pudieran abstraer la sencilla regla "Elige la porción que no quieras"? Esto se debe a que ningún chimpancé puede inhibir la tendencia a elegir la cantidad mayor de comida, circunstancia que puede ser explicada apelando al mecanismo descrito, el cual se encuentra fuertemente ligado a sensaciones subjetivas vinculadas a la obtención de recompensas

placenteras a corto plazo. Idéntico resultado se ha obtenido en niños menores de cuatro años y en muchos niños autistas.

¿Son estas reflexiones consecuentes con la tendencia, más generalizada entre los filósofos morales, a suponer que las facultades humanas más proclives a poseer una base genética son aquellas vinculadas a emociones, deseos y voliciones, y no las facultades cognitivas, como si éstas poseyeran una especie de condición “sobrenatural”? En otras palabras, aducir que los juicios de valor resultantes (al menos en apariencia) del uso de nuestra facultad racional no pueden estar pre-programados genéticamente, ¿implica negar un origen biológico a la razón misma? No necesariamente. Sin duda alguna, nuestras estructuras cognitivas, aquellas que nos permiten amplificar nuestra representación del mundo (librándonos de las ataduras de la inmediatez sensorial); el atribuir estados intencionales al prójimo sobre la base de la autorrepresentación consciente de nuestros propios estados mentales; el representarnos la continuidad temporal de nuestro yo, mediante la capacidad de acopiar en la memoria la experiencia pasada y de anticiparnos a circunstancias futuras; incorporar una enorme cantidad de información culturalmente acumulada por las generaciones precedentes, etc., son un producto de la evolución biológica. Es probable que nuestra mente sea en gran medida un subproducto de otro logro evolutivo: el lenguaje, el cual nos permite extender infinitamente el espectro de creencias al atribuir a las mismas un contenido proposicional, transformándolas en expresables. Ello nos abre la posibilidad de comunicarnos con otros sujetos, y a su vez resulta una condición esencial de nuestro pensamiento en tanto internalización de los procesos dialógicos, lo que al mismo tiempo hace posible nuestra capacidad autorreferencial. Semejantes logros evolutivos poseen un efecto retroalimentador tal sobre nuestra estructura psíquica que, una vez adquiridos parecen dispararse exponencialmente, posibilitando la aparición de cualidades emergentes que en apariencia no estaban contenidas ni prefiguradas en nuestro repertorio genético.

De ahí que pueda sostenerse que la cualidad humana por excelencia, que probablemente evolucionó como un subproducto de la extensión de nuestras capacidades mentales, es precisamente la de la *autoconciencia*. Es en virtud de esta facultad que nos autopercebimos como poseedores de una voluntad esencialmente libre, la cual se pone en evidencia cuando utilizamos procedimientos autorreferenciales para examinar críticamente nuestras propias limitaciones y actuar en consecuencia. Hasta los sociobiólogos más radicales, como George Williams, Richard Dawkins o E. O. Wilson, se ven obligados a culminar sus reflexiones admitiendo que somos la única especie capaz de revelarnos contra el mandato de nuestros propios genes. Estos autores simplemente no pueden avanzar en una explicación coherente de cómo puede darse tal posibilidad, siendo flagrantemente contra-

dictoria con sus tesis explícitamente asumidas de la determinación genética de todo nuestro repertorio conductual.

EL CARÁCTER INSTRUMENTAL
DE LA RAZÓN PRÁCTICA, SEGÚN ROSAS

Alejandro Rosas esboza en su artículo una tesis en la que procura mostrar a la razón humana como la instancia más refinada de un largo proceso evolutivo teleológicamente orientado, pero cuyas metas permanecen ocultas a los agentes no humanos involucrados. Propone una especie de camino gradual ascendente que permite vincular los intereses deliberada y explícitamente reconocidos por nuestra razón práctica, con las funciones biológicas genéticamente preestablecidas que conforman el repertorio fenotípico y conductual de todos los seres vivos. En otras palabras, nuestra actitud intencional, basada en la capacidad de tener representaciones conscientes de nuestros deseos e intenciones, parece constituir el último peldaño de una escalada evolutiva que comenzó con una *teleología natural*. Las demás especies también orientan teleológicamente su conducta, impulsadas por el mandato biológico de sobrevivir y dejar descendencia, pero no poseen los mecanismos cognitivos que les permiten ser conscientes de su comportamiento orientado por metas. Esto no les impide actualizar adecuadamente sus funciones vitales en su contexto ecológico de pertenencia, puesto que su déficit de conciencia es sustituido por un programa genético altamente especializado que les permite actuar de manera eficiente en su entorno, del mismo modo que un artefacto tecnológico no requiere para su funcionamiento eficiente ser consciente de los fines para los cuales fue construido. Así, nuestras valoraciones morales, al igual que cualquier tipo de creencia que sustentemos, estarían inscritas dentro de la lógica de la funcionalidad biológica que rige para cualquier ser viviente. Lo que en otros animales constituyen meras disposiciones instintivas genéticamente programadas, en nosotros, que somos capaces de percibirnos como agentes intencionales, es decir, conscientes de nuestros fines y de los posibles modos de alcanzarlos, se materializarían en creencias y juicios de valor explícitamente asumidos.

Aquí cabe señalar dos aspectos: Por un lado, Rosas está haciendo referencia a una razón estrictamente instrumental. Una vez asumidos como válidos los preceptos neodarwinianos, los fines están previamente pautados por el curso de la evolución: éstos son la supervivencia y la propagación de nuestros genes por la vía reproductiva. Cualquier otro fin que el ser humano sea capaz de fijarse a sí mismo no resultaría más que del producto de la complejización de nuestras operaciones mentales, quizás en parte por la capacidad de autoengaño de nuestra razón, que a menudo se fija metas morales para con el prójimo en virtud de la ilusión de que la moral es un fin en sí mismo, y no un mero medio o estrategia

adaptativa particular para la consecución de los fines egoístas de nuestros genes. Asumida la certidumbre de que no somos más que un nuevo engranaje, aunque altamente sofisticado, de la cadena evolutiva, y por ende “arrastramos” en última instancia las mismas metas biológicas que cualquier organismo precedente, nuestra razón seguiría obedeciendo a la lógica instrumental de la eficacia coste-beneficio asociada al único propósito de sobrevivir y dejar descendencia, con la diferencia de que, al reconocernos sabedores de la situación, podemos en gran medida hacer uso de nuestra autodeterminación para llevar a consecución nuestras metas, en lugar de depender del accionar mecánico y automático de fuerzas instintivas. De este modo, las presunciones de Rosas son altamente plausibles, pero sólo si asumimos que nuestra razón se agota en la capacidad estratégica de arbitrar los medios más idóneos para la consecución de fines que no son fijados por la misma razón, sino que vienen prefijados por el curso de la evolución biológica. Cabe aclarar que en lo personal no disiento demasiado con esta tesis; el hecho de procurar explicitarla en toda su fuerza no implica que esté poniéndole objeciones, sólo trato de circunscribirla dentro del espacio teórico que creo que ocupa.

El segundo aspecto a señalar está referido al *grado de conciencia* que Rosas estaría dispuesto a asignar al ser humano. Por un lado, da la impresión de que el camino desde la mera funcionalidad biológica no consciente al *espacio lógico de las razones* dependiera exclusivamente de la capacidad humana de adquirir conciencia de sus deseos e intenciones, de modo tal de buscar *deliberadamente* el modo de hacerlas realidad. Por otro lado, y adoptando fielmente la línea sociobiológica, las creencias y valoraciones que está dispuesto a atribuir a los seres humanos no parecen ser mucho más conscientes que la tendencia de las polillas macho a detectar la feromona de la hembra a kilómetros de distancia, o la tendencia de algunos rumiantes a evitar las hierbas venenosas. Cuando hace referencia al ejemplo (extraído de Nagel) de nuestro gusto por el azúcar, acompañando del juicio de valor “el azúcar es bueno”, está muy claro que no es la conciencia de las bondades objetivas del azúcar lo que nos impulsa a desearla, sino la mera disposición, prefijada por nuestra configuración fisiológica, a sentir agradable dicho sabor. En otras palabras, no actuamos inspirados en razones conscientes, sino movidos por causas y motivaciones “externas”, pues aunque éstas formen parte de nuestro repertorio genético, y, por lo tanto, estén “en” nosotros, no son en principio promovidas por nuestra voluntad conscientemente sabedora de lo que le conviene. Simplemente obedecemos a un programa genético que ejecutamos ciegamente.

Como ya lo mencionamos con anterioridad, las creencias y juicios de valor no serían más que disposiciones a actuar a las que les adicionamos un contenido proposicional. Vale decir, hacemos uso del lenguaje para

expresar nuestras disposiciones y voliciones proposicionalmente, mediante la formulación de juicios valorativos. ¿Cómo compatibilizar, entonces, el accionar de la razón práctica, que requiere de manera esencial del conocimiento efectivo de los fines que persigue y los medios de que dispone, con la ejecución inconsciente de pautas de comportamiento prescritas por los genes? Por otra parte, si asumimos (como es lógico hacerlo) que sí somos capaces de tornarnos conscientes de aquello que resulta funcional a nuestras metas biológicas, ¿cómo afecta este conocimiento el curso de las mismas? ¿Es posible afirmar que el tomar conciencia de nuestros presuntos fines adaptativos no afecta al plan de ejecución de los mismos? Esto es claramente imposible. Si algo nos caracteriza como especie, en tanto poseedores de razón práctica, es la inevitable necesidad de asumir en forma consciente y deliberada un curso de acción a seguir, es decir, la capacidad de *autodeterminación*. Si nos enteráramos de que nuestro destino está signado por el mandato de los genes, que son éstos los que prescriben la orientación de nuestras acciones y que, por lo tanto, nuestro futuro como especie está escrito de antemano, al depender de manera estricta de las potencialidades de nuestra estructura genética, inevitablemente tomaríamos cartas en el asunto y asumiríamos algún curso de acción en consonancia con dicho conocimiento. Aun si dijéramos “dejemos que todo siga su curso natural, que la naturaleza obre por sí misma”, estaríamos optando por un posible camino a seguir.

Una primera objeción, entonces, alude a la falta de una definición clara por parte de Rosas del alcance de nuestros estados conscientes, vale decir, del nivel de conciencia implicado en nuestra razón práctica. Si dicha razón apoya sus juicios y argumentos en su capacidad cognitiva, es decir, en su habilidad para llevar al plano de la conciencia sus motivaciones, intereses y las posibles vías para su consecución, ¿con cuánto autoconocimiento podemos contar? Dicho de otro modo, ¿qué factores son factibles de ser develados por nuestra mente consciente, y qué factores permanecerán inevitablemente vedados? En simples términos kantianos, ¿qué podemos conocer?

Para aclarar más aún estos aspectos, retornemos a la argumentación de Rosas. Nuestro autor afirma que nuestros juicios de valor son susceptibles de cierta validez objetiva y no puramente subjetivos, en la medida en que promueven actitudes y conductas que resultan adaptativamente funcionales. La desaprobación generalizada del incesto [el ejemplo es mío], pongamos, se fundamenta biológicamente en las ventajas de la reproducción exogámica, en la medida en que ésta promueve la variabilidad genética, achicando el riesgo de que dos genes recesivos pertenecientes a sujetos emparentados se acoplen y den lugar a la expresión de un rasgo disfuncional o letal. En tal sentido, podríamos considerar que el juicio de valor “El incesto es malo”, que sustenta la amplia mayoría de los seres

humanos en la inmensa mayoría de las culturas, posee cierta validez objetiva.

Ahora bien, en consonancia con las reflexiones anteriores, cabe discriminar entre distintos niveles de análisis, pues una cosa son las motivaciones psicológicas reales por las cuales un individuo concreto no estaría dispuesto a relacionarse sexualmente con su madre, hija o hermana (e incluso las razones que es capaz de dar) y otra muy distinta son las explicaciones metaéticas de la predisposición a desaprobar el incesto que se arguyen desde el marco teórico de la sociobiología, las cuales aluden a la funcionalidad biológica de las creencias y conductas, con independencia de las motivaciones psicológicas que efectivamente impulsan a los sujetos a actuar de un determinado modo. Dado que los sociobiólogos presuponen, en términos generales, que nuestras conductas manifiestas están de algún modo preprogramadas genéticamente, de modo tal que estaríamos inconscientemente predispuestos a realizar aquellas acciones capaces de garantizar la viabilidad y propagación de nuestros genes, las motivaciones psicológicas no serían más que meras disposiciones, fundadas en impulsos o emociones “viscerales”, a la aceptación o rechazo de ciertas prácticas, aun desconociendo por completo las presuntas razones biológicas subyacentes. Pero aun cuando los sujetos intentaran fundamentar racionalmente su desaprobación, más bien cabría esperar que aduzcan razones fundadas en la asunción incondicional de principios que ellos conciben como intrínsecamente éticos. Difícilmente alguien argumenta, por ejemplo, que no tendría hijos con su propia madre sólo porque tal acción conllevaría el peligro potencial de transmitir genes defectuosos a la descendencia. Aquí reside la diferencia más profunda entre justificar una norma ética (lo que suelen hacer los sujetos cuando se les pregunta acerca de los principios y valores que sustentan, y lo que pretende lograr gran parte de la filosofía moral) y explicar el origen y funcionalidad de la misma. No es posible justificar éticamente una norma o valor si no es por apelación a otro principio, cuyo carácter es también ético (es decir, mediante una nueva asunción de valores, que a su vez requeriría de justificación). Cuando justificamos una norma (a la que no consideramos de cualquier tipo, sino que le atribuimos un contenido estrictamente moral), no podemos apelar como herramienta de justificación a razones cognitivas que especifiquen el valor instrumental de dicha norma, pues la reducción a criterios instrumentales elimina precisamente el elemento intrínsecamente moral que pretende tener la norma (la presunción deontologista de que si algo es moralmente bueno, debe serlo *per se*, es decir, debe ser deseable como fin en sí mismo y no como medio para la consecución de otros fines).

En última instancia, la justificación de normas y valores éticos apelando a otros principios a los que también consideramos correctos *a priori* cae inevitablemente en una regresión al infinito, la cual en algún momento

tiene que cortarse de cuajo mediante la sentencia “porque es lo que está bien”, o “porque es lo correcto” (o “porque es lo que Dios dispuso”, si recurrimos a la justificación trascendentalista religiosa para zanjar el problema).

Ahora bien, si asumimos como presuntamente válidas las explicaciones sociobiológicas, ¿no sería razonable considerar a nuestras creencias y conductas como biológicamente más funcionales, si los verdaderos fines —meramente instrumentales— que las guían, permanecen ocultos a nuestra conciencia? Del mismo modo que los restantes seres vivos son capaces de actuar *como si* fueran plenamente conscientes de sus metas, cuando en realidad éstas les están vedadas, y sólo ejecutan “ciegamente” un programa genético que los predispone a una actuación eficiente en su nicho ecológico, así también podríamos presumir que en los grupos humanos el acatamiento de ciertas normas y valores, fundado en la simple creencia de que “es lo correcto”, o “es lo que está bien”, en otras palabras, el hecho de que los fines de las acciones que consideramos deseables permanezcan ocultos a nuestro entendimiento, podría constituir un tipo de adaptación capaz de predisponernos a una actuación más eficaz y, por lo tanto, más congruente con las metas biológicas de maximizar nuestra adecuación genética. Tales parecen haber sido las presunciones de Trivers al postular su modelo de la evolución del altruismo recíproco, según el cual la selección natural en la especie *Homo Sapiens* habría favorecido a los fenotipos genuinamente altruistas, más que a los meros *agentes hobbesianos* (es decir, a los “egoístas instrumentales”, quienes, conscientes de los potenciales beneficios que pueden obtener al entrar en una interacción cooperativa, sólo fingen una actitud altruista para aprovechar las ventajas de obtener recompensas sociales a ningún costo). Así pues, para que un individuo posea sentimientos genuinamente altruistas, de algún modo debe considerar la disposición a ayudar al prójimo, la lealtad, el sentimiento de pertenencia a la comunidad, el respeto a las normas colectivamente dictaminadas, etc., como fines en sí mismos, es decir, como valores intrínsecamente deseables y no meramente funcionales por su potencialidad para proporcionar beneficios a largo plazo.

Retomemos ahora el problema de los diferentes niveles de análisis del discurso moral, vale decir, de nuestros juicios valorativos. Hemos sostenido que las creencias subjetivas de un individuo podrían considerarse moralmente correctas, es decir, susceptibles de cierta validez objetiva, pero *no en función de las razones que el propio sujeto puede aducir* a propósito de las mismas, sino desde el punto de vista de un *observador externo*, portador de ciertos marcos teóricos que le permitirían identificar las “verdaderas” causas o motivos subyacentes, más allá de las disposiciones psicológicas conscientemente experimentadas por el sujeto. Si tales explicaciones “metaéticas” son posibles, entonces debemos admitir que, en tanto miembros

de la especie humana, somos poseedores, al menos en potencia, de la capacidad que nos permite tomar conciencia de los factores o variables (sean éstos genéticos, culturales o de cualquier tipo) condicionantes de nuestras predisposiciones psíquicas. Y en la medida en que podemos adquirir tal nivel de conciencia, ya no es posible afirmar que dichos factores resultan verdaderamente determinantes de nuestro comportamiento, pues, una vez advertidos, podemos optar por modificarlos a nuestra voluntad (o al menos luchar contra ellos) si los juzgamos indeseables. Entonces, ¿cómo es posible que existan motivos para considerar indeseables tendencias que forman parte de nuestra naturaleza? Puede que esta situación, aparentemente desconcertante, haya motivado la suposición de Nagel (y probablemente de muchos otros) según la cual los principios que juzgamos como “rationales”, en contraposición a aquellos que consideramos irracionales, instintivos, apetitivos o como quiera llamárseles, deberían ser concebidos a su vez como meras disposiciones instintivas en sentido contrario, con la posible finalidad de equilibrar la balanza de nuestros comportamientos. No habría, pues, un conjunto de disposiciones instintivas y genéticamente programadas, por un lado, y una razón autónoma, independiente de y opuesta a todo determinismo biológico, por el otro, pues ambas instancias deberían estar arraigadas en nuestra naturaleza biológica, de lo contrario, no habría otra forma de explicar de dónde nos viene la razón. Podría especularse en este sentido que distintas presiones selectivas en distintos momentos de la historia evolutiva pudieron haber ido configurando nuestra adhesión a preceptos contradictorios. Así, por ejemplo, una disposición comportamental como la agresión, que en un principio pudo tener un alto valor adaptativo, podría haber generado con el tiempo efectos contraproducentes en las interrelaciones sociales, favoreciendo la supervivencia y éxito reproductivo de individuos portadores de los rasgos contrarios. La enorme bipolaridad presente en la *performance* de nuestra especie, en la que conviven tendencias conductuales opuestas en permanente tensión, bien podría considerarse como el resultado de las complejas y sutiles estrategias que debe poner en práctica un cerebro altamente evolucionado, para subsistir y desarrollarse en un entorno en el cual quizás los principales dilemas estén vinculados a la necesidad de convivir en sociedad junto a otros individuos. Además, a las disposiciones naturales debemos sumarles la mediación de los factores socioculturales, cuyas normas a su vez podrían llegar a entrar en profunda contradicción con los “mandatos biológicos” más básicos. Cabría pensar, entonces, en una progresión evolutiva de tendencias conductuales, reflejadas en las diferentes capas de nuestra configuración cerebral (complejo reptílico, sistema límbico y neocórtex). Sin embargo, dada la particular evolución de nuestro cerebro, que es en gran medida extragenética, vale decir, ocurre por fuera del genoma y a expensas de éste, deberíamos

considerar la pertinencia de incluir los procesos de evolución cultural como tan o más relevantes para la configuración de nuestro psiquismo, como aquellos que posibilitaron la fijación de nuestros rasgos genéticos.

Una cuarta y última consideración a la tesis de Rosas alude a la necesidad de precisar cierto criterio de demarcación lo más claro posible que nos permita distinguir las conductas y juicios de valor *estrictamente morales* de todo el espectro de costumbres, hábitos y juicios valorativos en general, pues lo que implícitamente parecen estar asumiendo Rosas y Nagel mediante los ejemplos propuestos (tales como el del “gusto por el azúcar”) es que nuestros juicios de valor, cualquiera sean ellos, se encuentran íntimamente ligados a nuestras preferencias y deseos, entendidos en términos de *aquello que nos provoca placer o incrementa nuestro bienestar*. Así pues, ¿no cabría suponer que, mientras este criterio es perfectamente aplicable a nuestras preferencias en términos de costumbres y gustos subjetivos —tales como la predilección por cierta clase de películas, comidas o deportes— lo definitorio de los juicios morales es que *no necesariamente se corresponden con nuestros deseos inmediatos*, sino que, por el contrario, implican la aceptación de una *postergación de dichos deseos*, en aras de comprometerse con ciertos fines que involucran la consideración de los intereses ajenos?

En otras palabras, la ética puede ser entendida en un sentido darwiniano como una especie de “preferencia de segundo orden”, contraria a nuestros impulsos y deseos inmediatos, claramente egoístas, en virtud de la cual elegimos resignar o postergar nuestra satisfacción instantánea a los fines de obtener mayores réditos a largo plazo, tales como el de ganarnos la aceptación de nuestros congéneres, evitando castigos futuros y condenas sociales. Estas actitudes autolimitantes otorgarían a cada individuo la posibilidad de constituirse como pleno sujeto de derechos en el marco de la sociedad, la cual no es en última instancia más que una macroestructura basada en la cooperación a gran escala entre individuos capaces de “sostenerse mutuamente” merced al compromiso moral asumido a largo plazo. En tal sentido, lo que las disposiciones morales tendrían en común con el resto de nuestras inclinaciones, conductas y juicios de valor en general es su carácter igualmente adaptativo, puesto que en última instancia son ellas las que posibilitaron, quizás como ninguna otra, la supervivencia e increíble expansión de la especie humana. Sin embargo, no se trata de una adaptación de cualquier índole, sino de la más paradójica y “sofisticada” de todas, puesto que supone la necesidad de postergar y dejar momentáneamente a un lado nuestras inclinaciones fundadas en el más puro egoísmo, justamente como el medio más eficaz *para la satisfacción, por vías alternativas e indirectas, de esas mismas metas egoístas*. Si bien cabe la posibilidad de que la selección natural haya jugado algún papel en la dotación de cierta capacidad de experimentar emociones morales, las

cuales podrían operar como disposiciones tendentes a contribuir espontáneamente a la autolimitación de nuestros impulsos egoístas, parece bastante más plausible suponer que el proceso de adquisición e internalización de restricciones morales capaces de direccionar éticamente nuestra conducta sucede en enorme medida mediado por la cultura, y está íntimamente vinculado a la progresiva adquisición de nuestra capacidad autoconsciente.

CONCLUSIONES

A lo largo de este escrito he esgrimido argumentos de diversa índole, donde todos ellos parecen converger en el mismo punto: el carácter paradójico de nuestra autoconciencia. Podemos resumir dicha paradoja mediante la siguiente pregunta: ¿cómo pudo haber surgido en el curso de la evolución de nuestro linaje una facultad que nos permite percatarnos de nuestros propios condicionamientos biológicos y, por lo tanto, que nos abre la posibilidad de escapar de ellos? ¿No es este un modo de decir que la propia evolución promovió un fenotipo potencialmente capaz de volver al proceso evolutivo *contra sí mismo*? De hecho, somos la única especie literalmente capaz de torcer el rumbo de la selección natural, al intervenir sobre la misma, primero, promoviendo la selección y reproducción diferencial de especies animales y vegetales propicias para el bienestar y desarrollo humano (mediante la agricultura y la ganadería), y luego mediante la manipulación directa de los genes de diversas especies —y hasta los propios— aplicando como criterio selectivo de los rasgos deseables aquellos que obedecen a nuestros propios intereses, necesidades y deseos. Es en virtud de tales capacidades que dejamos de ser víctimas pasivas de los poderes de la selección natural, para transformarnos nosotros mismos en *agentes selectores*, y colocar a la propia naturaleza bajo nuestro yugo. El hecho de que hoy en día en gran medida la extinción de miles de especies sea el resultado de nuestra huella indeleble sobre el mundo natural parece indicar a todas luces que, quienes introducimos fuertes presiones selectivas sobre el resto de la naturaleza, acelerando cambios ambientales a una velocidad tal que no se corresponde con los tiempos necesarios para que los individuos afectados generen respuestas adaptativas de supervivencia, somos precisamente nosotros.

Esto no quiere decir necesariamente que seamos capaces de sortear todas las limitaciones de nuestra condición biológica. Hasta cierto punto pareciera que si bien nuestra capacidad cognitiva nos abre la posibilidad de apelar a recursos técnicos ilimitados para la consecución de nuestras metas, el hecho de que nos hayamos transformado en gran medida en la especie dominante, que hayamos podido conquistar y propagarnos en cualquier tipo de territorio (con la posibilidad para nada lejana de trascen-

der incluso las fronteras del entorno terrestre), en suma, el enorme éxito adaptativo y reproductivo de nuestra especie, parece dar cuenta de que no hemos llegado tan lejos como para transgredir esencialmente el mandato evolutivo en lo atinente a nuestros *fin*es. Si aceptamos el criterio evolucionista, según el cual, los efectos de ciertas acciones nos dan la pauta de su funcionalidad adaptativa, y considerando como “efecto” el enorme incremento demográfico de la especie humana en cualquier territorio terrestre, no parece haber otra posibilidad que la de suponer que seguimos actuando guiados por la meta de sobrevivir y reproducirnos. Sin embargo, esta apreciación, globalmente verdadera, no va en desmedro de la posibilidad de que en el plano individual algunos sujetos sean capaces de guiar su conducta con arreglo a otros fines, cuyo valor anteponen al de la mera supervivencia. El suicidio o la autoinmolación por causas políticas, religiosas o étnicas, o incluso el sacrificio altruista, constituyen ejemplos de presuntas violaciones al mandato biológico de la supervivencia, y mucho más fácil aun es encontrar contraejemplos al mandato de la reproducción. De este modo, hasta cierto punto es posible afirmar que no sólo nos liberamos de las ataduras evolutivas por el hecho de poseer herramientas adaptativas inespecíficas (nuestros rasgos no responden estrictamente a las presiones específicas de un entorno determinado), las cuales, en virtud de su propia inadecuación biológica, nos abrieron la posibilidad de ensayar respuestas flexibles fundadas en el desempeño creativo e innovador. También nos liberamos en el sentido de ser capaces de *fixar nuestras propias metas o fines deseables con relativa independencia del mandato evolutivo*.

Desde luego que aún cabe argumentar, como lo hace la sociobiología, que las conductas humanas aparentemente “divergentes”, poseen a su vez una explicación plenamente compatible con el paradigma evolucionista. Para la sociobiología siempre cabe la posibilidad de esgrimir motivaciones biológicas inconscientes capaces de dar cuenta de nuestros actos manifiestos, pero sucede que, al mismo tiempo, esta disciplina (como tantas otras que desde diversos marcos teóricos procuran develar los motivos inconscientes de nuestras creencias y actos) se ocupa justamente de llevar dichas motivaciones al plano de nuestro conocimiento objetivo, demostrando que los seres humanos somos capaces de una autorrepresentación de los factores que nos condicionan. De este modo, incurren en lo que el filósofo alemán Karl Otto Appel llamó *autocontradicción performativa*. Appel utilizó esta expresión en un contexto relativamente diferente, para demostrar que quienes niegan validez a la razón, en dicho acto están haciendo uso de la razón como herramienta argumentativa. En el caso de los sociobiólogos, la “autorrefutación” de tipo pragmático consistiría en que, en el acto de develamiento de las razones inconscientes de los actos humanos, éstos estarían demostrando que en los hechos estas razones pueden volverse

objeto de nuestra contemplación consciente, y, por lo tanto, dejar de ser inconscientes.

Ahora bien, ¿significa esto que todas nuestras predisposiciones psíquicas puede llegar a ser objeto de autocontemplación consciente? A mi modo de ver, si bien nuestra capacidad de autoconocimiento parece no tener límites, sí debe haber, en principio, una brecha insalvable, expresada en el principio de circularidad de la razón enunciado por Nagel: Para tornarnos conscientes de lo que somos debemos por fuerza utilizar nuestras herramientas mentales, y éstas no pueden ser al mismo tiempo el objeto de nuestra indagación y el medio de que nos valemos para nuestra búsqueda. Los mecanismos mentales mismos, en tanto condición de posibilidad de acceso consciente a nuestro psiquismo, al constituir el propio instrumento de búsqueda, deben quedar inevitablemente fuera del ámbito de lo hallado. En términos kantianos, sólo podemos tener acceso a nosotros mismos en tanto *fenómeno*, vale decir, sólo podemos aprehender de nosotros aquello que se nos “aparece”. Y sólo se nos aparece aquello que nuestra autoconciencia, en tanto condición de posibilidad, nos permite vislumbrar. Las propias condiciones de posibilidad, o *noumeno*, de nuestra aprehensión de las cosas, por fuerza deben permanecer inaccesibles a nuestro conocimiento.

El gran desafío parece consistir en hallar explicaciones científicamente plausibles que nos permitan compatibilizar la increíble capacidad humana de la autoconciencia con su origen evolutivo y su sujeción a reglas biológicas. No se trata, como es claro, de atribuirle una especie de origen “sobrenatural”, pero al menos parece necesario admitir que la razón, aun cuando devenga como una adaptación biológica más, parece poseer propiedades irreductibles a la mera funcionalidad biológica, al no ser una estructura mecánicamente regida por un programa genético. La capacidad de autocontemplación de nuestra conciencia, producto de una especie de *desdoblamiento* en el que el yo logra situarse ante sí mismo como ante un espejo, nos habilita nada menos que para automodificar aquellos aspectos de nosotros mismos no compatibles con los ideales que nuestra propia razón parece fijarse voluntariamente. Esto nos permitiría afirmar que nuestros propios circuitos cerebrales operan como *bucles retroalimentadores* de sí mismos. Dicho de otro modo, gran parte de la evolución cerebral parece consistir en las operaciones ejecutadas por el cerebro que le permiten *autopotenciar sus propios circuitos*. Esto implica un pronunciamiento a favor de una tesis fuerte, según la cual, a partir de que la mente hace su aparición en la historia evolutiva, los sucesivos progresos de nuestra especie ya no dependen vitalmente de las presiones ambientales dirigidas a nuestra configuración biológica, sino de nuestras propias potencialidades para propiciar el desarrollo (o bien el estancamiento) de nuestros circuitos cerebrales. Aquellas prédicas con olor a sermón apocalíptico que

afirman que somos los únicos responsables de nuestro destino, no hacen más que desnudar una intuición cuya evidencia parece aplastante, aun para quienes creen en la posibilidad de explicar todo el espectro de conductas humanas desde patrones deterministas.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Eugenio (2006), "Más allá de la dualidad 'genotipo-fenotipo'. Complejidad y autorreferencia", *Ludus Vitalis* 25: 6-20
- Dawkins, Richard (2002), *El gen egoísta*, Barcelona: Edit. Salvat.
- De waal, Frans (2007), *El mono que llevamos dentro*, Barcelona: Ed. Tusquets.
- De waal, Frans (2007), *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona: Paidós.
- Freeman, D. (1980), "Sociobiología: la 'antidisciplina' de la antropología", en Montagu, Ashley (Ed), *Proceso a la sociobiología*, Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, pp. 209-232.
- Hauser, Marc D. (2002), *Mentes salvajes, ¿qué piensan los animales?*, Buenos Aires: Granica, pp. 309-318.
- Peter, K., Petryszak, N. (1982), "Sociobiología contra biosociología", en Montagu, Ashley (ed), *Proceso a la sociobiología*, Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, pp.45-88.
- Rosas, Alejandro (2002), "Justificación biológica de la moral: modelos y perspectivas", *Ideas y valores*, Revista Colombiana de Filosofía 118: 17-34.
- Rosas, Alejandro (2007), "Las emociones morales como adaptaciones para la cooperación en dilemas sociales", *Ludus Vitalis* 28: 97-116.
- Rosas, Alejandro (2005), "La moral y sus sombras. La racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* 37 (110): 79-107.
- Rosas, Alejandro (2006), "Selección natural y moralidad", *Ideas y Valores* 132: 53-73.
- Rosas, Alejandro, "Teoría de la evolución y ciencia cognitiva" (documento de trabajo), <http://www.humanas.unal.edu.co/filosofia/docentes/rosas.htm>
- Rosas, Alejandro (ed.) (2007), "El entorno ancestral de las normas de equidad", en *Filosofía, darwinismo y evolución*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Rosas, Alejandro (2004), "La evolución de la cooperación", en L.E. Hoyos (ed.) *Lecciones de filosofía política*, Bogotá: U. Nacional/U. Externado de Colombia, pp. 347-371.
- Zavadivker, María Natalia (2000), "La razón como objeto de sí misma: la reflexión trascendental y la autorreferencialidad de la conciencia", en Jorge Estrella, (ed.) *Cuatro ensayos sobre la razón*, Tucumán: Edic. de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, pp. 49-82.
- Zavadivker, María Natalia (2008), "¿Puede la sociobiología fundamentar la ética?", en *La ética en la encrucijada. El debate de los fundamentos de la moral* (Nicolás Zavadivker, comp.), Buenos Aires: Editorial Prometeo, pp. 81-96.
- Zavadivker, María Natalia (1998), *Una aplicación del teorema de Gödel al problema de la autoconciencia*, Tesis para acceder al grado de Licenciada en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán)
- Zavadivker, María Natalia (2008), *La conducta social y sus resabios biológicos. Aportes de la sociobiología al problema de la cohesión social y del origen de la ética*, tesis doctoral en curso.
- Zavadivker, Nicolás Javier (2004), *Una ética sin fundamentos*, Tucumán: Edic. de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.