



LA VIRTUD DEL AZAR

CAMILO J. CELA CONDE

¿Cómo vino la razón al mundo? De una manera racional, como debía ser: por virtud del azar. Habrá que adivinar este azar como un enigma.

Friedrich Nietzsche: *Aurora*

¿Y si la ironía de Nietzsche se convirtiera, de azote de racionalistas bien pensantes, en cruda y científica evidencia? ¿Y si, finalmente, las infinitas búsquedas del *summum bonum* acabaran premiándose de una forma trágica para la esperanza del creyente y despiadada para la dignidad del escéptico?

La idea es antigua y, ciertamente, no fue Nietzsche el primero en formularla. La expresa Schopenhauer, a través de su reinterpretación del *a priori* kantiano a la luz del cientifismo psicológico del siglo pasado, y supongo que habría que remontarse hasta Demócrito, para quien el aire, en tanto que inteligente, es Dios. Pero el sentido de la especulación como alternativa a lo que podríamos llamar el *telos* moralista fue negado, precisamente, en nombre de la ciencia positivista. Ya que los fines últimos se mostraban dignos de las más fundadas sospechas, fueron eliminados para mayor gloria, y engorde, del conocimiento científico. Sorprendentemente son ahora los propios científicos los que nos hablan de teleonomía y nos exhortan a desechar los prejuicios pacatos y plantear de una vez por todas el sentido último, si no de las cosas, al menos de los organismos.

Nos explica Wilson en su *Sociobiology* que un ser vivo es el medio con que cuenta el ADN para fabricar más ADN, formulación moderna —según él mismo reconoce— de la opinión de Samuel Butler sobre la utilidad de un huevo, apoyada ahora en el bagaje de la genética molecular al servicio de la nueva concepción del hombre en tanto que organismo.

Las consecuencias de admitir el sentido final —o, si se prefiere, la *ausencia* de sentido final— de la vida del hombre son de tal importancia para la filosofía que quizá convenga admitir en principio, con el propio Wilson, que ha llegado la hora de sacar la ética de las manos de los filósofos y encomendársela a ciudadanos de catadura menos sospechosa. Por mi parte estoy de acuerdo, y aún cuando puede que esa concesión no baste para hacer felices a los biólogos, la tendencia de la filosofía hoy comienza a discurrir, al menos, por derroteros en que se admite la discusión con los sociobiólogos, genetistas, o científicos a secas en el terreno en que ellos se sitúan. Vamos a ver, un tanto superficialmente, a dónde nos conduce el pretendido diálogo.

Quizás no fuese inoportuno recordar una vez más que la tajante separación entre las *causas* del comportamiento moral y las *razones* que a él se refieren procede de Kant. Es la aguda distinción entre causalidad y racionalidad la que acaba con los planteamientos éticos de los moralistas escoceses y da lugar a lo que se ha venido llamando el "giro copernicano" en la ética. Los argumentos de Kant son irreprochables porque ciertamente se trata de dos cosas diferentes el fundamentar causas y esgrimir razones, pero puede que el sentido de lo que Kant afirma haya sido sobrevalorado por parte de escuelas filosóficas, como la analítica, excesivamente comprometidas con la tarea de perseguir las falacias lógicas. Kant advierte que causa y razón son cosas diferentes, bien que adyacentes, pero de esa formulación no puede deducirse, sin más, que la coexistencia deba ser necesariamente un producto de la casualidad. Lo que se prohíbe es dar por sentado que una y otra pueden confundirse sin peligro lógico. Pero ¿qué sucedería si pudiéramos demostrar cuáles son las raíces causales de la propia racionalidad? O, dicho de otro modo, ¿qué consecuencias para la ética habría que extraer de la constatación de una dependencia de los juicios éticos respecto de circunstancias de orden biológico?

La respuesta a semejante cuestión se instala de hecho en la crítica a la escuela moral del innatismo, que ha cobrado un auge indudable tras la aparición de la sociobiología y la resurrección de la etología, en el caso ciertamente improbable de que hubiera llegado a morir. De un mundo analítico, en el que los problemas de rigor se instalaban alrededor de los exquisitos cuidados que pudieran llevar a los autores a encontrar una fórmula capaz de fundamentar juicios éticos sin caer en la falacia naturalista, o enunciar criterios de preferencia con la suficiente, y por lo general dudosa, garantía de racionalidad, estamos pasando a un mundo biológico, en el que lo que preocupa es hasta dónde nos encontramos sujetos a instrucciones éticas que proceden de ese nuevo *deus ex machina* al que se llama "pozo de genes".

La operación innatista cuenta con ilustres defensores, entre los que habría que colocar a Freud, Kohlberg y Chomsky. En beneficio de una cierta ilación en la ya de por sí desesperada tarea de la crítica de los críticos, los tres y muchos otros, quedarán fuera de este artículo, para seguir de forma central la línea de desarrollo de las tesis darwinistas a través de las dos síntesis que históricamente se han sucedido: la neodarwinista y la sociobiológica. Aún así el panorama es sumamente confuso —en lo que respecta a esta exposición—, por cuanto bajo la bandera del darwinismo o, mejor dicho, de la teoría de la evolución de las especies y la selección natural, se agrupan postulaciones éticas muy alejadas entre sí. Por supuesto que hay una línea general de apuntalamiento de la ética te-

leológica, y una estrategia de retorno a la identificación entre causalidad y racionalidad, pero tales empresas no siempre corresponden a algo más sólido que una mera declaración de propósitos, mientras que derivaciones de tanta importancia como la de la posibilidad de reconocer la tarea de la razón en cuestiones relativas a los juicios éticos, no parecen gozar de un demasiado amplio consenso.

Pienso que la auténtica trascendencia del darwinismo original en cuanto a lo que se refiere a su sentido ético es la que se deriva de una redefinición del criterio de bondad. Si desde Kant lo *bueno* en sentido moral quedaba ligado a la autodeterminación del individuo, la formulación por parte de Darwin de la teoría de los impulsos sociales aparecidos por evolución natural conduce a una tesis ética en la que lo bueno se define en base a pautas externas. Es la especie y no el individuo el sujeto significativo para todo asunto relativo a los fines.

Con ser ciertamente una postura interesante para los intereses de la ética teleológica en su conflicto con los deontólogos, tampoco se trata de algo excesivamente significativo si dejamos las cosas de esa manera. La especie podría ser perpetuamente una fuente de fines últimos sin que el asunto, en sí, llegase a afectar demasiado a los individuos poco angustiados por discusiones sobre el *summum bonum*. Pero la formulación de Darwin supone, además, que el propio criterio de bondad es externo: procede de la especie y se interioriza genéticamente por medio de un mecanismo en el que la educación sería responsable de incorporaciones al código hereditario. De tal forma los individuos acabarán acatando esos fines últimos por mucho que los ignoren, y el papel de la especie como sujeto ético habrá acabado de completarse.

Vamos a dejar de lado lo que se refiere al criterio ético de *progreso* en el darwinismo y sus prolongaciones en la naciente sociología. De hecho, Darwin enuncia una serie de tesis que van a ocupar gran parte de la discusión actual entre etólogos, sociobiólogos y antropólogos respecto a quién demonios debe ocuparse del asunto de la ética sin que, al menos por ahora, parezcan demasiado claros los derechos de propiedad, pero de ningún modo puede sostenerse que la formulación darwinista sea una novedad especulativa. Lo nuevo es el pretendido apoyo científico al irracionalismo, y en materia de formulaciones científicas el panorama que Darwin nos ofrece será contradicho por los pasos siguientes de la biología evolucionista. Entre 1950 y 1960 el neodarwinismo va a ser quien dará la batalla de la ética mediante textos bien conocidos de **Julián Huxley**, **Dobzhansky**, **Waddington** y, claro está, **Teilhard de Chardin**. En líneas generales se podría decir que la síntesis neodarwinista entre la genética mendeliana y la teoría de la evolución es poco clemente con la ética darwinista, que será acusada de ingenuamente lamarckiana. Pero tampoco parece que sea demasiado importante la cuestión del respeto hacia los mayores; de mucho mayor interés resulta la aparición de los primeros modelos de caja negra en el proceso de transmisión genética de datos en base a la "nueva idea" formulada por Huxley en 1929: la herencia es un fenómeno de transmisión de información que, en el caso del hombre, se completa paralelamente por medio de la transmisión cultural.

El neodarwinismo es profundamente dualista: hay dos tipos diferentes de información, que se transmiten por medio de dos canales distintos y conducen a dos formas dispares de evolución. Pero, puestos en este plan, ¿dónde queda el asunto del innatismo

moral? ¿No parece contradicho por las diferencias y reducido a un culturalismo relativista? Resulta admirable cómo consiguen los autores de la época esquivar el peligro. El innatismo moral se incorpora de forma indirecta a través de la teoría funcionalista de la personalidad moral que podría referirse, si es que resulta necesario, a *Evolution after Darwin* de Irving Hallowell, y que descansaría, salvada sea la necesaria reducción, en el siguiente esquema:

- 1.-Para que el individuo funcione como un eslabón en la transmisión de información genética es necesaria la existencia de estructuras sociales y culturales.
- 2.-Esa existencia sólo es posible gracias al mecanismo de los impulsos morales innatos, de las tendencias a utilizar y seguir pautas morales.
- 3.-En consecuencia, las órdenes morales son funcionalmente equivalentes a las órdenes no morales en otros vertebrados .

Waddington extrae una consecuencia harto lógica en base a estas tesis: si la organización social descansa en mecanismos morales de carácter innato, la evolución genética y la cultural son compatibles. Y añade un correlato que quizá no goce de una lógica tan irrefragable: esa evolución compatible es ascendente, y nos proporciona un criterio para preferir entre sistemas de valores contrapuestos.

Antes de que se me acuse de complicidad en la labor, a lo que se ve inasequible al desaliento, de descubrimiento de preferidores racionales, me apresuraré a recordar las críticas que autores como Popper o Raphael han lanzado sobre el optimismo evolucionista de Waddington. Detectar la línea futura de progreso en base a criterios como los de "estructura de autoridad sana" u "organización óptima de comunicación" ha sido una estrategia acusada de cometer la falacia genética o, en el peor de los casos, de acabar en la tautología que supone el aceptar que el futuro deseable es, precisamente, el que por definición va a producirse. No trato aquí de reivindicar el papel de Waddington en cuanto a sus pronunciamientos a favor de un futuro ideal, sino de señalar, tan solo, que su programa de vinculación entre *physis* y *nomos* es un planteamiento temprano de lo que más tarde será la base de la tercera síntesis —la sociobiológica—, y recalcar que de esa forma puede aceptarse cómodamente la ironía de Nietzsche del principio y admitir el origen irracional de la razón sin renunciar por ello a la racionalidad presente. Bastará (¡ay!) mostrar cuáles son los criterios en los que puede basarse ese tipo privilegiado de preferencia, e imagino que el hecho de que los autores innatistas se anden, por ahora, por las ramas a la hora de ofrecer la esperada nómina no es argumento suficientemente sólido para negar de por sí la posibilidad.

Wilson inicia su *Sociobiology* planteando una cuestión ética —el tratamiento del suicidio por parte de Albert Camus— y reivindicando para los biólogos, al menos en su variante cruzada por síntesis con la sociología, la tarea de predecir las características de la organización social con el sistema ético incluído. Semejante tarea supone, como se ha dicho antes, la necesidad de biologizar la ética y sacarla de las manos de los filósofos, pretensión que contaría de entrada, supongo, con la simpatía de todos los que han podido comprobar los escasos frutos que se han derivado de cosa de dos mil quinientos años de intentos filosóficos en ese terreno. Pero lo menos que podía exigirse, de cara al relevo, era cierto aire de novedad. Wilson explica magistralmente su nueva síntesis con abundancia de da-

tos sobre el comportamiento de las especies sociales, maneja con unas libertades algo más criticables las tesis darwinistas en su extensión hacia el concepto de la selección de grupo, y nos ofrece, por último, una bien pobre alternativa en el terreno especulativo. Aparte de referirse a las ventajas de la existencia de un pluralismo moral de carácter innato —de las que ya estábamos enterados por el Eibl-Eibesfeldt de *Liebe und Hass*—, y asegurar al lector las ventajas que se desprenderían de la construcción (futura) de un código moral genéticamente preciso y, por tanto, totalmente justo, sus aportaciones éticas de hecho se reducen a un análisis del comportamiento altruista a través del concepto de selección de grupo que han dado lugar a profundos escepticismos. Cualquier filósofo ilusionado ante la perspectiva del cambio de tercio tendría que pensar, finalmente, que las alforjas parecen excesivas para el camino recorrido.

El tercer volumen de la trilogía de Wilson, *On Human Nature* sitúa las cosas en una perspectiva diferente. Es de hecho un texto especulativo, con lo que parece que se comenzaría a cumplir el deseo de Ferrater Mora de meter en el terreno de la especulación ética no sólo a los biólogos, sino a cualquier ciudadano al margen de su titulación académica. En él se pretende resolver la gran paradoja de la ética innatista: si el individuo es el resultado de la interacción entre el medio ambiente y el pozo de genes, ¿cómo puede hablarse de independencia y libertad? Wilson tendrá que admitir la coherencia de los deterministas, pero su esfuerzo filosófico se encamina en el sentido de superar el *impasse* al que conduciría una ética determinista, propósito que descansa en una estrategia fundada por analogía en el principio de indeterminación de Heisenberg.

Es una solución lamentable. No parece que el ataque al filosofismo autorice a prescindir de la historia de la filosofía, y el más ligero repaso a la polémica entre deterministas e indeterministas es capaz de señalar los defectos de una argumentación de ese tipo. Incluso se encuentra debidamente catalogada en la nómina de las falacias, con el nombre de “falacia metafísica”. Desde luego malamente vamos a superar a Kant si se pretende ofrecer mecanismos paralelos a la libertad psicológica que él había calificado de “miserable subterfugio”.

El problema de fondo consiste en que Wilson continua anclado en el funcionalismo biológico como corriente ética: los valores morales responden a las necesidades del “pozo de genes”, y, en consecuencia, no puede haber a la larga una evolución ética basada en valores que conduzcan hacia una dirección distinta a la marcada por la evolución genética. Wilson pretende que *la voluntad* puede romper el círculo vicioso, pero no explica de qué forma sería eso posible. Quizá el ejemplo más claro de la insuficiencia de los argumentos funcionalistas que Wilson utiliza sea el análisis del altruismo, que el autor proclama como punto significativo para la comprensión de los mecanismos éticos, asegurando, un tanto aventuradamente, que la sociobiología puede contribuir a un conocimiento más profundo del fenómeno.

¿Cómo puede prosperar un gen altruista (en el sentido de responsable de una conducta altruista por parte del individuo portador) frente a otro egoísta en el pozo de genes? Estrictamente, la teoría de la evolución se opondría a ello.

La respuesta de Wilson consiste en separar el concepto de altruismo en dos tipos: un altruismo “duro”, que sería irracional porque conduciría a las acciones sin deseo de re-

ciprocidad (el tradicional problema analítico de los santos y los héroes), frente a un altruismo "blando", de carácter racional, por cuanto respondería a una conducta guiada por pautas calculadas en espera de reciprocidad (y que nos lleva, de cabeza, al análisis consensual de la teoría de la acción de **Talcott Parsons**). El altruismo duro sería una aberración evolutiva, mientras que el blando obedecería a una fijación genética en base al carácter especial de la selección humana, que Wilson ilustra como hábil intermedio entre la selección individual de los primates y la selección de grupo de las colonias de insectos.

El mecanismo de interpretación del altruismo de Wilson no parece contar con excesivas dosis de plausibilidad. El carácter de selección mixta de la especie humana resulta un tanto difícil de demostrar desde la perspectiva de la biología molecular, y las bases especulativas de la propia idea de la selección de grupo han sido demoledoramente criticadas por **Dawkins** y su tesis del gen egoísta. Pero el hecho en sí de las hasta ahora escasas aportaciones de la sociobiología al esclarecimiento de las cuestiones éticas normativas no es, insisto, un argumento suficiente para proclamar sin más lo espúreo de los esfuerzos. Gracias a los conocimientos que la biología, la etología, la sociobiología y la antropología han ido acumulando sobre el carácter de emergencia de la conciencia humana, la evolución de la capacidad de simular, la adaptación por conducta crítica, y, en general, lo que podría llamarse en términos de la teoría de juegos la "estrategia evolutivamente estable del pozo de genes de la especie humana", estamos en condiciones de afirmar que los seres humanos cuentan con programación genética, que tal programación alcanza sin duda el terreno de los valores morales y que, con todo, existe un grado alto de independencia cerebral respecto de las instrucciones genéticas, un "programa de conducta abierto" que incluye instrucciones muy generales con posibilidad de grandes alternativas de conducta. Si añadimos las indicaciones de Eibl-Eibesfeldt acerca de las ambigüedades y mutuas contraposiciones de lo que tradicionalmente se ha llamado "sentimientos morales", el panorama es sin duda enriquecedor.

Pero hay lugar suficiente para la polémica. ¿Cuál es el alcance de la libertad genética? Las posibilidades de continuar por la línea especulativa, y lo que puede esperarse de las aportaciones de científicos en ese terreno pueden ilustrarse mediante ejemplos tan hermosos como la discusión entre Popper y **Eccles** recientemente traducida al español. No estaría de más recordar, con **Alfred Ayer**, que se trata de una polémica fácilmente derivable hacia las confusiones por culpa del uso de un lenguaje técnico trasladado al terreno moral. Si afirmamos que el DNA *proporciona* un standard indicativo de conducta, y que el cerebro *interpreta* esa información, corremos el peligro de confundir una metáfora tan corriente como la que encierra la frase "descifrar el código" con una dependencia causal. Aún así tales inconvenientes se ven suficientemente compensados por las ventajas que introduce el uso de las aportaciones de la biología en el terreno de la ética. Quizá no fuera del todo inútil ofrecer una nómina por imprecisa y parcial que resulte:

1.-La ética del innatismo supone un considerable paso adelante para clarificar el *background* de las cuestiones morales —el de los determinantes biológicos—, en la tarea de construcción de la "ética en sentido estricto" que **Wittgenstein** tenía por imposible en su momento precisamente por falta de conocimientos biológicos y psicológicos.

2.-En un sentido que no se incluye por lo general en las aportaciones de la escuela, la ética innatista puede proporcionar perspectivas nuevas respecto a la cuestión de la racionalidad de la praxis. Es ésta una afirmación que no puede fundarse por motivos de espacio de una forma demasiado completa ahora; me limitaré a indicar algunas líneas de contacto.

— Análisis de las condiciones universales de la posibilidad del sentido comunicativo de las acciones lingüísticas (al estilo del iniciado por Eibl-Eibesfeldt), de cara a la cuestión planteada por el principio de pragmática universal de **Habermas**.

— Búsqueda de coincidencia última de fines (suprafines en la terminología de la escuela de Erlangen), que ofrecerían a los programas de investigación de **Schwemmer** la posibilidad de exigencia de sustituciones racional-finalistas de los fines derivados.

— Cambio de planteamiento respecto a la reconstrucción de la razón práctica que hace **Lorenzen**, para quien la necesidad de distinguir entre necesidades "naturales" y "culturales" conduce a complejas soluciones. Las conclusiones del innatismo hacen innecesaria la distinción, y, concretamente, resuelven el problema de la justificación de la génesis de necesidades y deseos culturales.

3.-El innatismo proporciona sólidos apoyos a éticas teleonómicas al estilo de las que han ido construyéndose últimamente, como las nuevas formulaciones sobre la teoría de la virtud. Wallace, por ejemplo, aprovecha la sociobiología para la "caracterización de la norma", es decir, las variantes naturales de la vida social.

No quisiera dejar la idea final de que el innatismo es, sobre la nueva síntesis, la novísima panacea. La tesis omnipresente de que mediante la teoría de la evolución podemos encontrar criterios morales normativos es sumamente dudosa, y bien sospechoso resulta el sentido ideológico de algunas de las afirmaciones que se hacen en pretendido nombre del credo innatista. Tampoco parece que la primitiva pretensión darwinista de una moral capaz de afectar al curso de la evolución pueda escapar del argumento circular en que queda atrapado el funcionalismo ético radical. Sin duda los problemas a que conduce el haber destapado, esperemos que definitivamente, la olla del biologismo en el terreno de la filosofía moral son graves y de solución compleja si no imposible por ahora. Imaginemos a qué conduciría el panorama contrario, el de ignorar sin más las aportaciones biológicas bajo el argumento de que, después de todo, se reducen a falacias más o menos hábilmente disfrazadas. Parafraseando la disección que hace Noam Chomsky en su último libro del problema de la mente y el cuerpo, la ética del innatismo quizá haya conseguido convertir lo que hasta ahora era un misterio en sentido cartesiano en un simple —y enorme— problema.