

UNA REVISIÓN DEL «NIHILISMO DARWINISTA» DE CARLOS CASTRODEZA A LA LUZ DE UN ENFOQUE EVOLUTIVO DE LAS EMOCIONES MORALES¹

Ernesto Joaquín SUÁREZ-RUÍZ

Resumen

En su libro *La darwinización del mundo* (2009), el filósofo y biólogo Carlos Castrodeza afirma que actualmente, dada su sólida base experimental y teórica, la perspectiva darwiniana se presenta como una lente insoslayable para analizar las características de lo humano. Partiendo de allí, asegura que una vez que se considera seriamente dicho punto de vista, se confirma que el nihilismo anunciado por Friedrich Nietzsche ya a fines del siglo XIX es hoy un hecho. Esta perspectiva de la condición contemporánea es denominada por el filósofo Antonio Diéguez como «nihilismo darwinista». El objetivo de este artículo es problematizar la concepción ética que supone Castrodeza en sus afirmaciones, a partir de investigaciones recientes sobre el origen evolutivo de la moral.

Palabras clave: Carlos Castrodeza, nihilismo darwinista, emociones morales, ética evolutiva.

A review of Carlos Castrodeza's 'Darwinian nihilism' in the light of an evolutionary approach to moral emotions

Abstract

In his book *La darwinización del mundo* (2009), the philosopher and biologist Carlos Castrodeza states that currently, given its solid experimental and theoretical basis, the Darwinian perspective is presented as an unavoidable lens to analyze the characteristics of human beings. Starting from there, he assures that once that point of view is seriously considered, it is confirmed that the nihilism announced by Friedrich Nietzsche at the

¹ El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) por el apoyo financiero y, en particular, a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP) por haber hecho posible la estancia de investigación en la Universidad de Málaga que dio lugar a este trabajo. También agradece especialmente al Dr. Antonio Diéguez Lucena por su amabilidad y atención durante la estadía, las recomendaciones bibliográficas y la revisión crítica del artículo.

end of the 19th century is now a fact. This perspective of the contemporary condition is called by the philosopher Antonio Diéguez as «Darwinian nihilism». The objective of this article is to problematize the ethical conception that Castrodeza supposes in his affirmations, in the light of recent research on the evolutionary origin of morality.

Key words: Carlos Castrodeza, Darwinian nihilism, moral emotions, evolutionary ethics.

1. Introducción

En el año 2009, el filósofo de la biología Antonio Diéguez, ante la lectura de *La darwinización del mundo* de Carlos CASTRODEZA (2009), hacía hincapié en un problema metafilosófico cuya vigencia sigue estando intacta:

La darwinización del mundo es «la naturalización total y absoluta de la realidad, tanto ontoepistémica como ético-política» [p. 27], pero es también, y por ello mismo, la «banalización del mundo» [p. 187]. El mundo darwinizado es un mundo «desencantado» en el sentido weberiano, y el hombre darwinizado es el hombre sin atributos en el sentido musiliano. La darwinización del mundo es, digámoslo sin rodeos, el empujón final y definitivo en el advenimiento del nihilismo contemporáneo. El nihilismo consiste en la ausencia de sentido de la vida humana, la carencia de toda trascendencia, la relativización de todo valor. Vista desde ahí, nuestra vida cobra su aspecto real: esa continua oscilación que de forma tan impresionante diseccionara Schopenhauer entre el sufrimiento del deseo insatisfecho y el hastío una vez satisfecho el deseo. (DIÉGUEZ, 2009, 219)

Tras este párrafo resalta el hecho de que una vez aceptada la ‘darwinización del mundo’ señalada por Castrodeza, irrumpe un replanteamiento ontológico que se extiende, no solo hacia el fundamento de las ciencias, sino también hacia el de la filosofía: por un lado —en relación con el análisis filosófico en sentido amplio— a través del asentamiento de una concepción de la vida en la cual los seres humanos no son sino una especie más entre otras, es decir, sin privilegios ontológicos, se impone como imprescindible el cuestionamiento de los supuestos antropocéntricos de la historia de la filosofía en su totalidad. Por otro —en relación con la Ética en particular— se distingue el advenimiento de una ‘pleamar de nihilismo’ en las sociedades contemporáneas, tal como afirmaba Friedrich Nietzsche,² por el hecho de que ya no existiría ninguna garantía

² Se trata, más bien, de una traducción libre que hace José ORTEGA Y GASSET en *La rebelión de las Masas* (2010: 73), de un aforismo de *Der wille zur macht*. Es muy probable que la sentencia original parafraseada haya sido la siguiente: «Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus.»

metafísica que dé sustento a la moral. Es a partir de esto que, según Diéguez, el punto de vista moral que es expuesto por Castrodeza en su libro podría denominarse como ‘nihilismo darwinista’.³

Respecto del primer punto mencionado, y retomando la crítica del filósofo francés Jean-Marie Schaeffer a la ‘tesis de la excepción humana’ imbricada en el saber occidental (SCHAEFFER, 2009), si se tiene en cuenta la existencia de una continuidad ontológica que vincula a todos los seres vivos y explicita que sus diferencias no son sino graduales ¿por qué la ética debería ocuparse sólo de la dimensión humana de la moralidad?, ¿por qué la experiencia estética debería seguir siendo comprendida como un fenómeno exclusivamente humano?, o ¿por qué la antropología filosófica debe comprenderse como una disciplina ajena por completo a la antropología biológica y a la primatología? Estas son algunas preguntas metafisológicas que surgen al seguir la ‘herida narcisista’ darwiniana, por usar el término freudiano (1993 [1917]), hasta sus consecuencias más incómodas.

Así, la darwinización del mundo implica, al mismo tiempo, una darwinización de la filosofía: dicha perspectiva no sólo afecta a disciplinas científicas estrechamente ligadas a la teoría de la evolución biológica, sino que su efecto se extiende hacia las disciplinas filosóficas en su totalidad. Es decir, aunque pensadores como Spinoza, Schopenhauer o Nietzsche dejaron plasmadas ideas que actualmente resultan congruentes con un punto de vista postdarwiniano del mundo, una gran cantidad de afirmaciones presentes en la historia de la filosofía ya habrían quedado obsoletas. De este modo, una vez que se acepta el impacto y la extensión de esta herida narcisista, disciplinas como la ética, la estética o la antropología filosófica, precisan replantear los supuestos antropocéntricos que subyacen a gran parte de su corpus bibliográfico.

Entonces, respecto del primer punto, el libro de Castrodeza representa un hito importante para la filosofía hispanohablante que pretende problematizar el anacronismo reproducido en gran parte de las producciones filosóficas actuales, por el hecho de que está compuesto por un semillero de reflexiones propicias para pensar y avanzar en la búsqueda de una comprensión postdarwiniana del pensamiento filosófico.⁴

³ El señalamiento de una concepción nihilista de la moral derivada de la perspectiva darwiniana de la evolución posee importantes antecedentes previos a Castrodeza. Quizás el más importante es el ya mencionado NIETZSCHE, filósofo contemporáneo de Darwin y crítico de las (supuestas) implicancias nihilistas del darwinismo. Para profundizar en las características del nihilismo nietzscheano véase la crítica del filósofo alemán a David Strauss en *Unzeitgemäße Betrachtungen* (2007: 29) o, también, el análisis realizado por Tamler SOMMERS y Alex ROSENBERG (2003). Vale decir que, tal como se irá desarrollando a lo largo de esta sección, Castrodeza no adscribe sin más a la visión crítica del filósofo alemán, sino que realiza una interpretación propia del ‘nihilismo darwinista’.

⁴ Vale resaltar que, así como sucede en relación con el vínculo entre darwinismo y nihilismo, el enfoque evolutivo de los problemas filosóficos posee importantes antecedentes previos a Castrodeza. De hecho, es el filósofo español quien se inscribe en el tema de la ‘darwinización del mundo’ y no al revés. Por ejemplo, tal como afirman algunos especialistas (POPP, 2007), es posible considerar a John Dewey como el primer filósofo que dio cuenta de las profundas implicancias metafisológicas de la visión postdarwiniana del mundo (véase Dewey, 1911). Otro filósofo

Ahora bien, si profundizamos en el segundo punto mencionado, el relacionado específicamente con la ética, es posible afirmar que, una vez que tenemos en cuenta las investigaciones primatológicas y neurocientíficas actuales respecto de la evolución de la moral, la caracterización realizada por Castrodeza resulta hoy imprecisa.

Es así que, a partir de esta introducción, el propósito de este artículo será retomar la preocupación de Diéguez respecto del nihilismo darwinista, problematizando algunos supuestos epistémicos presentados por Castrodeza en su caracterización de la ‘darwinización’ del mundo en general y de la moral en particular. El punto central será, justamente, discutir el hecho de que un punto de vista evolutivo del mundo conlleva necesariamente el nihilismo. Para ello, en el próximo apartado se precisarán las cuestiones clave relativas al nihilismo ético desarrollado por Castrodeza para, en las siguientes secciones, profundizar en un análisis de la comprensión contemporánea de los orígenes evolutivos de la moral. En ese punto del desarrollo, una perspectiva particularmente relevante será la teoría de las emociones morales de Frans DE WAAL (2007, 2011, 2016).

2. El nihilismo darwinista de Castrodeza

Para realizar una caracterización de la crisis moral contemporánea, Castrodeza retoma lo que podría definirse un problema clásico de la filosofía actual, a saber, la crítica a la concepción ilustrada de la razón:

La razón, una vez que se establece orgánicamente, tiene su propia lógica, y no podemos ignorar lo que de ella se deriva, del mismo modo que no podemos decidir conscientemente (a voluntad) volver a un estado inconsciente. (...) con la ilustración como bien percibía Nietzsche y se refleja muy concretamente en su *Más allá del bien y del mal*, la fuerza moral que dirigía nuestra vida en otros tiempos pasa a estar en entredicho, y como consecuencia (...) se desemboca en un comportamiento cínico que refleja un declive en un comportamiento moral genuino (...). Esta situación de declive moral relativo se amplifica en los descendientes de esos pensadores pesimistas primigenios, y muy concretamente en Heidegger (...). (CASTRODEZA, 2009, 247)

particularmente relevante, más cercano en el tiempo pero también previo a las afirmaciones del filósofo español, es Daniel DENNETT. Por ejemplo, cuando afirma, en *La peligrosa idea de Darwin*, que «todos los logros de la cultura humana —lenguaje, arte, religión, ética, la ciencia misma— son en sí mismos artefactos (de artefactos de artefactos...) del mismo proceso fundamental que ha desarrollado la bacteria, los mamíferos y el Homo sapiens. No ha habido una creación especial del lenguaje y ni el arte ni la religión tienen literalmente inspiración divina» (1999: 230). Por último, otro ejemplo pertinente y cercano es el del biólogo y filósofo Francisco Ayala, quien en un trabajo reciente afirma que Darwin, al haber completado la revolución copernicana, abrió la puerta a una revisión de la Ética y la Estética filosófica a la luz de un enfoque evolutivo (AYALA, 2016).

El filósofo se inscribe así en una tradición que incluye a pensadores tan diversos como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger o los filósofos de Frankfurt, críticos de las herencias filosóficas de autores como Immanuel Kant. El aporte de Castrodeza reside en que incluye esta crítica a la razón dentro de un marco naturalista. Es decir, comprende que esa razón metafísica posee un correlato neuronal cuya constitución se debe a millones de años de evolución. En relación con esto, a lo que parece referirse con «una vez que se establece orgánicamente, tiene su propia lógica» es a que, en el momento en que la capacidad racional maduró en el género humano, particularmente en la especie *Homo sapiens*, adquirió, al mismo tiempo, su independencia de las pretensiones históricas particulares de dicha especie.

Aunque parecen haber aquí ciertos ecos de la razón hegeliana que se desenvuelve en la historia de manera autónoma, la razón a la que se refiere Castrodeza es una con minúscula, surgida de la contingencia propia de la evolución. De manera que esa ‘lógica propia’ tendría que ver, más que con la ‘astucia de la razón’ del filósofo alemán, con el hecho de que los seres humanos se encuentran históricamente vedados para poder abarcar todos los caminos a los que su capacidad racional podría llevarles.

De este modo, lo que habrían hecho los ilustrados fue enaltecer las posibilidades de la razón humana, pero creyendo ingenuamente que todas las aristas y posibilidades de esa capacidad podían ser contempladas desde su período histórico particular. Por ejemplo, en sintonía con la crítica heideggeriana a la era de la ‘técnica’, Castrodeza llama la atención sobre los peligros de una razón que dio lugar a una ciencia dotada de un poder tal que en un futuro cercano podría acarrear la disipación de toda volición humana en el accionar de dispositivos que ella misma creó (CASTRODEZA, 2009, 202).

En otra parte el filósofo afirma: «la razón no sólo destruye nuestras ilusiones concretas, sino que también nuestra capacidad alucinatoria, es decir, nuestra manera de satisfacernos sin ajustarnos a la realidad como marco de actuación. Nuestra manera de soñar infantil se ve sustituida por el pensamiento adulto» (CASTRODEZA, 2009, 246). La ‘capacidad alucinatoria’ sería ese encantamiento que aún existía en la época moderna, la convicción de que el predominio de la Razón llevaría necesariamente al progreso y al bienestar humano. En sintonía con esto, Castrodeza asevera que aunque la Ilustración pretendía recuperar a la razón como el cimiento de las bondades del hombre, lo que hizo, en realidad, fue sacar a la luz lo endeble de sus fundamentos siempre históricamente contingentes.

Así, dentro de esta crítica a la razón ilustrada, el paradigma darwinista se incluye como un componente complementario, que expande el panorama y muestra aún más claramente el alcance del nihilismo:

Desde una interpretación naturalista, el sentido del bien y el mal es una propensión natural con propensiones adaptativas. Esto es, si contribuyo al bien de alguien, de alguna manera me preocupo de que este se entere y los demás también (...). Así, la persona a la

que beneficio se endeuda conmigo y los que observan la operación constatan que tengo una naturaleza altruista y que se puede confiar en mí, pero sobre todo, que me deben imitar en tanto en cuanto conviene hacerlo así para obtener los mismos beneficios. Que se pueda confiar en mí significa que se me ayudará si necesito auxilio porque se espera que sea bien pagador de la deuda contraída cuando se me ayuda. Ser bueno es, por tanto, buena publicidad para el que lo es. Por la misma regla de tres no dar buen ejemplo de sí mismo no sería etológicamente rentable salvo en situaciones de penuria extrema (...). (CASTRODEZA, 2009, 350)

Como puede verse, desde el naturalismo darwinista ningún lugar queda ya, por ejemplo, para la ética kantiana del ‘deber’ y lo moralmente bueno como fundado en la razón, dado que todo comportamiento moral no ocultaría sino la búsqueda de beneficios individuales. Volviendo a los teóricos de Frankfurt, aquello que parece explicitarse al comprender la racionalidad como una adaptación biológica, es su rol ‘instrumental’ en la vida moral: la función de la razón en los comportamientos morales es, ante todo, calcular cuál será el beneficio individual a futuro.

Ahora bien, aunque Castrodeza percibe que dentro del mundo darwinizado la moral se muestra como un fenómeno en crisis, afirma que aún existiría cierta posibilidad de que su fundamento se establezca. Pero para que estos nuevos cimientos se instauren, la razón transitará un estadio histórico particular, el estadio contemporáneo de la ‘razón cínica’. Tal como se afirmaba en la primera cita, la razón ilustrada, al explicitar lo endeble de sus fundamentos morales, se vuelve cínica. Es decir, el individuo contemporáneo, aunque sabe que su moralidad se basa en fundamentos arbitrarios, continúa con ellos aparentando que siguen sustentándose en una plataforma firme.

El filósofo toma este concepto, el de ‘razón cínica’, de la teoría de otro autor vinculado a la crítica de la razón ilustrada, el pensador alemán Peter Sloterdijk:

(...) las nuevas condiciones ilustradas crean una atmósfera nihilista que a su vez engendra un comportamiento cínico. El hombre, en principio acudiendo a su técnica adaptativa de tiempos pasados, actúa como si creyera lo que ya no se le antoja creíble, y se encuentra ligado al mantenimiento de principios ético-políticos que en realidad ya serían acciones exaptativas. Esta situación, como se afirma, atañe prácticamente a toda la población de Occidente en sus altas esferas. Y como va la historia del mundo, esta situación que hace al caso se está expandiendo por doquier, fanatismos islámicos y similares aparte, y ha sido analizada y criticada con un tacto dialéctico exquisito, pero sin concesiones, por el filósofo alemán Peter Sloterdijk en su fascinante obra ya canónica *Crítica de la razón cínica*. (CASTRODEZA, 2009, 318)

El concepto ‘exaptación’ mencionado aquí por Castrodeza fue propuesto por los teóricos evolutivos Stephen Jay Gould y Elizabeth Vrba (GOULD, 2004, 43). Surgió como resultado de la crítica al programa adaptacionista que Gould ya había comenzado antes junto con Richard Lewontin (DIÉGUEZ, 2012, 62). A través de esta noción,

los biólogos pretendieron resaltar el hecho de que la selección natural no siempre ejerce su acción de manera tan unidireccional como supone el adaptacionismo. Es decir, el supuesto de que todo rasgo de un organismo existe exclusivamente por el hecho de que posee una función que representó un beneficio en su evolución, constituiría una generalización errónea. Como derivación de esta crítica, la noción de ‘exaptación’ refiere a los casos en los que el organismo adjudica a cierto rasgo una función diferente de aquella por la cual fue originalmente seleccionado. Un ejemplo de esto es la evolución de los pulmones a partir de la vejiga natatoria: los pulmones de los mamíferos resultaron de una modificación de bolsas celómicas que habían sido seleccionadas en los peces ancestrales para ayudar a mantenerse a flote (DUPRÉ, 2007, 58). Vale resaltar que la propuesta de Gould no era abandonar el concepto de ‘adaptación’, sino señalar el hecho de que el programa adaptacionista, al centrarse únicamente en este fenómeno sin tener en cuenta que no agota las características del proceso evolutivo, incurre en un error (GOULD, 2004, 86).

Del mismo modo, Castrodeza, a través de su alusión al término de Gould y Vrba, parece referirse a que al cinismo propio de nuestro tiempo le subyace una exaptación en proceso:

(...) como estamos viendo aquí desde una perspectiva naturalista, especialmente darwiniana, el único camino para salir de esta situación de hipocresía institucionalizada y exacerbada es esperar y ver (por nuestros descendientes seguramente, si la situación prosigue con las mismas características) cómo la exaptación en curso se convertirá con el tiempo en adaptación que ya será un suceso orgánico normalizado, como ocurrió en su día con el saco pulmonar primitivo de ciertos organismos, que evolucionó a vejiga natatoria o pulmón propiamente dicho según fuera la trayectoria emprendida (...). En la situación humana occidental, la exaptación tiene una dimensión cultural importante, lo que significa que será más que el genoma la interacción con el medio transformado lo que impulse el cambio (...). (CASTRODEZA, 2009, 318)

Entonces, la analogía de Castrodeza indicaría que, aunque actualmente los valores éticos se encuentran en crisis, la moral habrá de tener una maleabilidad similar a la que poseyeron las bolsas celómicas en la evolución de los peces. Esto es, así como el mismo tipo de compartimentos celómicos primigenios dieron lugar a pulmones o a vejigas natatorias, el cinismo es ante todo una exaptación temporal que dará lugar a una moral constituida.⁵ De allí que el filósofo, aunque aplauda la atenta mirada de Sloterdijk, diga

⁵ Vale resaltar que la comparación que realiza Castrodeza entre el origen de las vejigas natatorias en peces y el de la moral en seres humanos supone una analogía sumamente forzada de dos características muy diferentes. A su vez, siendo que posee cierta equiparación entre el concepto de ‘evolución’ y el de ‘progreso’, esta reflexión hace que el filósofo incurra en problemas que merecerían un análisis epistemológico más detallado. Ahora bien, aunque cabe problematizar las reflexiones de Castrodeza desde este enfoque, la crítica en este trabajo se centrará en otro lado.

que este «describe con precisión y percepción notable lo que significa estar cínicamente ilustrado, pero su admiración por lo *kínico* está desplazada, y es una especie de creencia piadosa que señalaría dónde refugiarse de lo que no gusta» (CASTRODEZA, 2009, 348).

Es justo aquí donde Castrodeza introduce el rol de la cultura, dado que, tal como lo indica en el párrafo anteriormente citado, es en esta dimensión en la cual aún existe la esperanza de que el estadio transitorio de la razón cínica devenga en una moral adaptativamente asentada:

Frecuentemente, se insiste, se suele argüir, como se viene diciendo, que la cultura es algo que trasciende la biología. Y la cultura es sobre todo historia recordada. Pero no del todo. La cultura incluiría la historia como parte de ese medio indiscernible de la propia biología. Sí, ese medio, mediatizado por la biología (y al revés), se transforma mediante la historia y a lo largo de sí misma (...). La historia es una consecuencia de la biología humana siempre modificada y propiciada por su medio. Y la biología humana tiene su propia historia natural, su propia historia evolutiva por la que el ser humano ha perdido buena parte de su capacidad instintiva (...). (CASTRODEZA, 2009, 368)

Entonces, si bien la darwinización del mundo saca a la luz la fragilidad actual de la moral, permite considerarla factible a futuro a través de su maduración en la dimensión cultural humana. Del mismo modo, aunque la *lógica propia* de la razón les resulte históricamente inaprehensible a los humanos, en la cultura estaría la garantía de que se establezca el germen de una moral duradera. Es decir, aunque el naturalismo darwiniano no explicita que, dada la contingencia de la razón humana, no hay ningún progreso que avance necesariamente hacia el bienestar, a través de la cultura podría suceder que la cualidad moral, a pesar de que actualmente se encuentre en crisis por la explicitación de la 'banalidad' inherente al mundo darwiniano, llegue algún día a ser una adaptación estable.

Así, aunque a primera vista el estilo de Castrodeza parecía poder enmarcarse, al menos en parte, dentro del de filósofos como Horkheimer y Adorno (2009), a esta altura del desarrollo su perspectiva se muestra crítica de la idealización de la razón pero no negadora de la relevancia de los ideales ilustrados, es decir, cercano a filósofos como Habermas (2008), defensores de un proyecto moderno que aún no pudo tener lugar. En este sentido, aunque los caminos de la razón nos estén históricamente vedados, en la cultura aún existiría la posibilidad de previsión y de recuperación de una moralidad firme. De manera que, una vez que la cultura permita dar lugar a una moral adaptativamente asentada, la razón habrá de superar su estadio cínico gracias al hecho de que volverá a poseer una base sólida.

Hasta aquí, a partir del acento puesto por Castrodeza en la crítica a la herencia de la ilustración, es posible afirmar que las concepciones éticas que se ven amenazadas son los sistemas cuya normatividad se funda exclusivamente en la razón, particularmente la

ética deontológica kantiana. Ahora bien, si se tienen en cuenta investigaciones contemporáneas respecto de los orígenes de la moral, la racionalidad se muestra, más bien, como un elemento secundario en su constitución. Siendo así, la supuesta crisis de la moralidad anunciada por el filósofo no estaría abarcando el fenómeno en toda su complejidad. Esto es, si la razón no es el pilar fundamental de la moral, entonces, más allá de que la racionalidad pueda estar en crisis en la época contemporánea, no implicaría necesariamente que haya una crisis de orden ético.

Teniendo en cuenta esto, en los parágrafos que siguen me centraré en un análisis detallado del surgimiento de la moral en términos evolutivos, especificando conceptos de las ciencias biológicas supuestos en la teoría de Castrodeza y sumando investigaciones actuales. Así, hacia el final de este desarrollo buscaré problematizar la vigencia del punto de vista ético del filósofo.

3. Los orígenes de la cooperación y el altruismo

La cooperación, entendiéndola como aquella relación entre dos o más individuos que ofrece beneficios simultáneos para todas las partes implicadas (DE WAAL, 2007, 37), no es un fenómeno exclusivo de los individuos humanos. De hecho, ha sido un fenómeno definitorio de las denominadas «grandes transiciones evolutivas en la individualidad» (STUART A. W. et al, 2014). Desde una perspectiva evolutiva se comprende que un individuo de la especie humana estaría formado a nivel biológico por una multiplicidad de células. Esta sería una de las transiciones en cuestión, dado que en algún momento de la evolución, células individuales comenzaron a obtener beneficio mutuo de la cooperación agrupándose entre sí. Esto produjo que a lo largo de las generaciones surgiera una estrategia que permitiese a esta colonia de células reproducirse de manera tal que la descendencia no sea un solo individuo, sino la colonia entera que conforma ese vínculo cooperativo. Este fenómeno fue el que dio lugar a los primeros organismos multicelulares.

A su vez, cada una de las células eucariotas que conforman al organismo multicelular que representa un individuo humano es, a su vez, un individuo conformado por una endosimbiosis de diversos organismos unicelulares. Esta conclusión supone, justamente, la teoría de la endosimbiosis, ya ampliamente aceptada por las comunidades científicas en general (FUTUYMA, 2005, 349). Un ejemplo de esto es la organela llamada 'mitocondria', la cual habría sido una bacteria independiente que formó una relación simbiótica con la célula eucariota primitiva, formando un organismo único. A su vez, la mitocondria, en cuanto organismo compuesto por una multiplicidad de unidades genéticas, representaría también un individuo en relación con la población de 'replicadores' (cualquier cosa con capacidad de generar copias fieles de sí misma [ROSENBERG & MCSHEA, 2008, 19]) que conforma su genoma, los cuales, hoy se comprende, habrían sido entidades independientes en algún momento de la evolución. De hecho,

según una las hipótesis más aceptadas actualmente sobre el origen de la vida, los primeros replicadores habrían sido cadenas libres de ARN (PANNO, 2005, 10).

Según esto, los individuos humanos serían el resultado de tres grandes transiciones evolutivas en la individualidad: el material genético compuesto por una población de replicadores, la célula eucariota compuesta por varias células anteriormente autónomas y el organismo pluricelular, compuesto por multiplicidad de células eucariotas. Si bien el estadio de la población de replicadores debería comprenderse más como parte de la evolución química que de la evolución biológica, se trata de una transición que permite explicitar con más detalle que la cooperación dista de ser un fenómeno exclusivamente humano.⁶

Los orígenes de la cooperación en la evolución pueden ser ejemplificados desde la teoría de juegos, con la estrategia denominada ‘toma y daca’. Consiste en un vínculo simple entre dos partes: una de ellas coopera en la primera movida y a partir de allí esta hará lo que la otra parte haga en su movimiento posterior. Es decir, si esta última coopera, la primera parte actuante cooperará nuevamente y se generará un vínculo de cooperación. Siguiendo el ejemplo de la endosimbiosis, en algún momento de la evolución una protocélula eucariota mantuvo intacta dentro de sí una protomitocondria en lugar de digerirla. Luego, la protomitocondria contribuyó con sus reservas de energía al funcionamiento de aquella que la contenía. A partir de allí, ambas partes habrían seguido con un vínculo cooperativo constante. Lo interesante de este tipo de vínculo es que representa una relación beneficiosa para los individuos involucrados y no precisa un agente racional, altruista o una interacción demasiado compleja. Según Robert Axelrod:

(...) lo más interesante es cuán poco necesitan los individuos o el entorno social para establecer este resultado. Los individuos no necesitan ser racionales: el proceso evolutivo permite que las estrategias exitosas prosperen, incluso si los jugadores no saben por qué o cómo. Tampoco tienen que intercambiar mensajes o compromisos, porque sus hechos hablan por ellos. Del mismo modo, no hay necesidad de suponer que hay confianza entre los jugadores: el uso de la reciprocidad puede ser suficiente para hacer la deserción improductiva. El altruismo no es necesario: las estrategias exitosas pueden suscitar la cooperación incluso por parte de un egoísta. Por último, no se necesita una autoridad central: la cooperación basada en la reciprocidad puede ser autónoma*⁷. (AXELROD, 1984, 173)

⁶ La aplicación del concepto ‘cooperación’ a niveles de organización tan dispares resulta problemático. No obstante, tal como se mencionó en este párrafo, dicho análisis comparativo permite resaltar que la cooperación, en cuanto relación entre dos o más individuos que ofrece beneficios simultáneos para todas las partes implicadas, dista de ser un fenómeno exclusivamente humano.

⁷ De aquí en más, la finalización de una cita con un asterisco (*) indicará que la traducción es propia.

La estrategia ‘toma y daca’ permite entender en qué sentido las unidades genómicas fueron formando vínculos cooperativos en la primera transición evolutiva de la individualidad: la cooperación entre replicadores permitió generar estructuras más estables y resistentes a los cambios en el ambiente. A su vez, este mismo proceso puede ayudar a explicar las otras dos grandes transiciones de individualidad. Tanto en el caso de la mitocondria como en el de las eucariotas, en algún momento de su evolución se dio una situación en la que el vínculo cooperativo resultó ser la estrategia más beneficiosa para la supervivencia y esto no resultó de ningún tipo de elección racional.

El altruismo, por su parte, es comprendido en la teoría evolutiva como cualquier comportamiento que afecta negativamente al agente pero que beneficia la aptitud de otro u otros individuos (BOYD & SILK, 2004, 597). A primera vista, el surgimiento del comportamiento altruista en el marco de la evolución por selección natural parece ser difícil de explicar. Es decir, si bien el surgimiento del vínculo cooperativo puede ser explicado mediante la estrategia representada en el vínculo ‘toma y daca’, donde el beneficio es igual para todos los individuos, el altruismo implica que los organismos subordinen el garantizar su supervivencia para ayudar a otros individuos. Tal como afirman los biólogos Boyd y Silk:

El altruismo es un enigma porque reduce la eficacia biológica del individuo que realiza el comportamiento. De acuerdo con la teoría de Darwin, las adaptaciones complejas, incluidas las adaptaciones en el comportamiento, deben ensamblarse paso a paso y cada cambio debe ser favorecido por la selección natural. Por eso, mientras que los comportamientos altruistas deben surgir inicialmente por accidente o como efecto secundario de otros comportamientos, parece imposible que comportamientos altruistas complejos sean ensamblados por la selección natural. (BOYD & SILK, 2004, 227)

Cuando los autores se refieren a «comportamientos altruistas complejos» hablan, justamente, de conductas en las cuales una de las partes resulta perjudicada, llegando al punto de hasta arriesgar su vida. A nivel genético, un modelo explicativo posible del fenómeno del altruismo es la ‘selección de parentesco’ (*kin selection*). Desde esta se comprende que, a pesar de que un individuo sacrifique recursos para ayudar a otro, aquel recibe un beneficio al nivel de su herencia genética (BOYD & SILK, 2004, 232). El ejemplo más explícito sería el cuidado parental. Este comportamiento estaría favorecido por el hecho de que las crías representarían la herencia genética completa de los padres.

Otro ejemplo típico de este tipo de comportamientos es el rol del ‘llamador’ en una población, el cual se observa repetido en varias especies de mamíferos gregarios. El llamador es aquel individuo que, ante la presencia de un peligro cercano, emite vocalizaciones de alarma al resto de la población. Este acto reduce sus probabilidades de sobrevivir, pero beneficia la de todos los demás. A primera vista, el problema reside en que, siguiendo los cánones clásicos de la evolución por selección natural, esta debería

favorecer a los genes que suprimen el grito de alarma, no a aquellos que ponen en peligro al individuo. Es decir, dado el alto índice de mortandad que implica el rasgo ‘llamador’, no resulta comprensible, a primera vista, cómo habría sido posible que dicha característica fuese efectivamente heredada por las generaciones siguientes. Esto se explica, no obstante, cuando se tiene en cuenta la proporción genética heredable que representan sus hermanos y sus primos. Al poder resguardarse del peligro gracias a la advertencia del llamador, estos harían posible la transmisión de ese rasgo a través de ellos:

Si un individuo es un llamador, entonces, por las reglas de la genética mendeliana hay una probabilidad de un 50 % de que cada hermano comparta los genes que causan el comportamiento de lanzar gritos de alarma. Esto significa que la frecuencia de los genes causantes del hecho de llamar serán mayores en los grupos que contengan llamadores que en el conjunto de la población y, de esta manera, más de una cuarta parte de los beneficiarios serán llamadores. Cuando el llamador lanza un grito de alarma, la audiencia incluirá una proporción mayor de llamadores que el conjunto de la población. (BOYD & SILK, 2004, 231)

En este caso, la ‘aptitud’, la capacidad de dejar descendencia, está puesta no en la supervivencia del individuo particular, sino en la carga genética que este individuo comparte con sus parientes. El otorgamiento de ayuda que implica el rasgo ‘llamador’ permite a hermanos y primos del portador propagar los genes que lo hacen posible. El coste que representaría la muerte del llamador es un ‘mal’ menor en relación con la maximización del número de copias de los genes propios. A su vez, aunque el grito de alerta del llamador fuese emitido ‘para’ sus parientes cercanos,⁸ la totalidad de la población se vería beneficiada por ese acto.

Más allá de las proporciones implicadas en el modelo de la selección de parentesco, esto no significa que los individuos que manifiestan una conducta altruista realicen cálculos lógicos según la proporción genética de sus allegados, sino que es una manifestación más del carácter ‘ciego’ del proceso evolutivo. En palabras de David Barash:

¿Significa esto que los genes son buenos en álgebra? Absolutamente no. El hecho es que la evolución ha hecho aritmética a lo largo de las muchas generaciones de todas las especies de la historia. Con el transcurso del tiempo, algunos genes han dirigido sus cuerpos a tomar malas decisiones, es decir, cometen errores en la búsqueda de resolver la ecuación crítica que incluye costos, beneficios y parentesco. Esos genes propensos a errores han dejado menos descendientes que aquellos cuyos cálculos fueron más precisos (el resultado es que nosotros, así como el resto de los seres vivos, podremos no sacarnos siempre una A

⁸ La utilización del lenguaje teleológico en las explicaciones evolutivas sigue suscitando polémica, sobre todo entre los biólogos más tradicionalistas. Sin embargo, su uso está poseyendo cada vez más aceptación entre filósofos y didactas de la biología contemporáneos. Véase, por ejemplo, GONZÁLEZ-GALLI (2019).

en aritmética, pero nos comportamos como si fuésemos genios en matemática. Hemos sido seleccionados para hacer las cosas bien aunque no sepamos bien el por qué)*. (BARRASH, 1977, 64)

Lo relevante del modelo de la selección de parentesco radica en que resalta la capacidad explicativa de la teoría de la selección natural: a partir de ella se comprende que el surgimiento del comportamiento altruista en la evolución se debió a que el beneficio, en términos de herencia, es mayor al costo que representa para el individuo particular.

En primates no humanos hay un tipo de comportamiento denominado ‘altruismo recíproco’ que posee características similares a las del ‘toma y daca’, pero incluye tiempo diferido. Es decir, el primate posee la capacidad de recordar el beneficio otorgado y el debido. En este sentido, para ser considerado como tal, dicho comportamiento debe cumplir tres características. Los individuos deben:

- *Tener la oportunidad de interactuar a menudo.*
- *Tener la capacidad de recordar el apoyo que han dado y recibido.*
- *Ofrecer apoyo únicamente a aquellos que les ayudan a ellos* (BOYD & SILK, 2004, 243).

Un ejemplo de ello es el acicalamiento social (*grooming*), característico en la mayoría de los mamíferos sociales. Este comportamiento consiste en que un individuo le saque los parásitos o la suciedad del pelaje a otro miembro de su grupo, para que luego este le devuelva la ayuda. Posee dos beneficios: tiene una función higiénica y fortalece los vínculos sociales (BOYD & SILK, 2004, 237).

Diferente de lo que ocurría en el caso del ‘llamador’, el altruismo recíproco no representa un costo para el individuo emisor del comportamiento, dado que a corto plazo el receptor le devolvería el beneficio.⁹ A su vez, aunque el receptor no lo devuelva, hay pocas evidencias de que el acicalamiento social sea realmente costoso para el emisor (BOYD & SILK, 2004, 244). Lo relevante de este ejemplo es que el acicalamiento social representa un modo de interacción entre individuos que excede el mero acto de sacarse los parásitos entre sí, dado que posee una importante función social. En relación con esto, los autores mencionan un estudio de De Waal que muestra hasta dónde se extiende este tipo de altruismo:

(...) De Waal hizo un seguimiento de las interacciones de *grooming* entre los miembros del grupo. Encontró que los poseedores eran mucho más generosos con los individuos que les

⁹ Suponiendo esta teoría es que Castrodeza afirma: «el altruismo puro y duro (...) en principio obedecería a actos publicitarios (...) desde esta perspectiva metafísica donde nadie es bueno porque sí, sino porque de ello obtiene algún beneficio, o bien directamente o bien como efecto colateral de algún otro beneficio». (CASTRODEZA, 2009, 292). Como se verá en la próxima sección, las conclusiones que saca el filósofo de la teoría en cuestión son bastante criticables desde un punto de vista evolutivo de las emociones morales.

habían hecho *grooming* recientemente que con otros miembros del grupo. Además, era mucho menos probable que los que poseían el botín se resistieran a los esfuerzos para obtener alimento si quienes les pedían les habían hecho *grooming* recientemente que si no se lo habían hecho. (BOYD & SILK, 2004, 245)

Siendo que el acicalamiento social no sólo favorece la higiene, sino que conlleva beneficios como el mejor acceso a alimentos, es comprensible que haya sido un comportamiento que fue favorecido por la selección natural.

En resumen, a partir de los ejemplos de la cooperación y el altruismo es posible comprender cómo la selección natural pudo favorecer la existencia de vínculos estrechos entre individuos: la generación de vínculos interindividuales es un fenómeno común en la evolución, por el hecho de que, en primera o última instancia, resultan beneficiosos para los individuos particulares y genera un impacto al nivel del grupo. Como se verá en el apartado siguiente, este tipo de comportamientos resultan sumamente importantes para comprender las características de la moral humana.

4. Emociones morales, mucho antes de la razón y la cultura

A grandes rasgos, la moral, en relación con la teoría de la evolución, puede comprenderse en dos sentidos contrapuestos. La primera postura concibe que la moral humana representa una excepción en la evolución, posible gracias a la capacidad racional. Es decir, la razón, en cuanto cualidad propiamente humana, permite realizar juicios morales de tal modo que sería posible definir lo bueno y lo malo independientemente de las características evolutivamente anteriores. Esta versión se presenta ejemplificada en las siguientes palabras de Colin McGinn:

(...) la moralidad es un corolario inevitable de la inteligencia evolutivamente útil: al convertirse en animales racionales, los seres humanos, *eo ipso*, se convirtieron en criaturas dotadas de sentido moral. Es importante para esta explicación que la racionalidad práctica sea inseparable de la susceptibilidad a las exigencias morales; pues si fuera posible poseer una facultad sin la otra, la evolución podría haberse dado el lujo de prescindir de la moralidad mientras conservase la razón. Pero creo que la tesis kantiana es correcta al afirmar que la racionalidad implica el sentido moral. Si son tan inseparables, entonces el precio de eliminar la moralidad de una especie sería la eliminación de la racionalidad (avanzada) de ella; y, dadas las ventajas de esta última, el precio es demasiado grande. La moralidad, que avanza sobre las formas despiadadas de la selección natural, es el precio que pagan los genes por ser máquinas inteligentes de supervivencia*. (MCGINN, 1979, 93)

En este planteo el comportamiento moral se presenta como un emergente exclusivo de la razón, la cual se presenta como una cualidad que habría dado lugar a una escisión

radical entre las características humanas y las del resto de los seres vivos. Podría afirmarse que los defensores de esta concepción, aunque suponen estar comprendiendo la moral desde una perspectiva evolutiva, en realidad mantienen un punto de vista pre-darwiniano de la misma, dado que suponen que la razón constituye una discontinuidad absoluta, una suerte de salto que separa radicalmente a los seres humanos del resto de los seres vivos (SUÁREZ-RUIZ, 2018).

La otra concepción de moral es aquella que la concibe como un fenómeno anterior al desarrollo de la razón. Diferente del punto de vista racionalista, ésta concibe que la moral surgió a partir de una serie de emociones sociales no exclusivas de la especie humana. Un investigador defensor de esta concepción es el primatólogo y psicólogo holandés Frans de Waal, quien caracteriza a la moral como compuesta por tres dimensiones que se superponen:

- Emociones morales: componentes psicológicos fundamentales de la moralidad, como la empatía, la reciprocidad, la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia, los cuales han sido documentados en primates no humanos (DE WAAL, 2007, 208).
- Presión social: implica una preocupación por la comunidad y *se ejerce sobre cualquier miembro de la comunidad para que contribuya a la consecución de objetivos comunes y cumpla una serie de normas previamente pactadas* (DE WAAL, 2007, 211).
- Juicios y razonamientos: es la dimensión propiamente humana. Implica la posibilidad de juzgar los actos propios y ajenos de manera autorreflexiva (DE WAAL, 2007, 215).

Diferente de la perspectiva racionalista que postula a la razón como una cualidad emancipada del trayecto evolutivo, si bien la tercera dimensión de la moral sería una característica propiamente humana, el planteo de De Waal la contempla como un aspecto emergente que se habría desarrollado sobre una base evolutivamente anterior. Por lo que, aunque aquello que comúnmente denominamos ‘razón’ pueda comprenderse como una capacidad particularmente desarrollada en los humanos, no sería una característica desanclada de sus fundamentos anteriores.

Las emociones morales, por su parte, constituyen el aspecto de la moral que compartimos con otras especies de primates no humanos. Dicha dimensión sería la base desde la cual la ‘torre de la moralidad’, como la denomina De Waal, fue erigida. Estos tres estadios de la moral fueron desarrollándose de manera simultánea al fortalecimiento de los vínculos sociales de estas especies. Así, a la par de los comportamientos altruistas condicionados por las características de la selección natural, como ser el cuidado parental o el altruismo recíproco, en los cuales los emisores del comportamiento reciben a su vez un beneficio, fueron desarrollándose funciones que hacían cada vez más efectiva la identificación del individuo con los otros. Por ejemplo, dio lugar a un rasgo fundamental en el vínculo social de varias especies de primates: la empatía. De hecho, esta

característica resulta tan importante que el primatólogo la considera el ‘núcleo’ de la moralidad (DE WAAL, 2007, 85).¹⁰

Por otro lado, a la crítica a las concepciones racionalistas de la moral se suma la crítica a las concepciones que la suponen como un fenómeno exclusivamente cultural. De Waal denomina ‘teorías de la capa’ (*veneer theory*) a los puntos de vista que afirman que el humano habría logrado instituir un orden moral gracias al hecho de que pudo, mediante la cultura, derrotar a su parte más ligada a lo animal. Un resumen de dicha teoría es realizado por Josiah Ober y Stephen Macedo en la introducción a *Primates y filósofos*:

La teoría de la capa en su formulación ideal asume que los humanos somos bestiales por naturaleza y que, en consecuencia, somos malos (esto es, profundamente egoístas); así, lo que se espera es que actuemos con maldad, esto es, que tratemos a los demás inadecuadamente. Con todo, es un hecho observable que al menos en algunas ocasiones los seres humanos tratan bien y de forma adecuada a los demás, como si fueran buenos. Si, como postula la teoría, los seres humanos son esencialmente malos, su buen comportamiento deberá explicarse como el producto de una capa de moralidad misteriosamente superpuesta sobre un núcleo natural maligno. La principal objeción de De Waal es que la teoría de la capa no puede identificar el origen de esta capa de bondad. Esa capa es algo que aparentemente existe fuera de la naturaleza y por lo tanto debe ser rechazada como un mito por cualquier persona dedicada de lleno a la explicación científica de los fenómenos naturales. (DE WAAL, 2007, 14)

Entonces, según la teoría de la capa, habría una escisión, una discontinuidad fuerte entre lo que sería la parte ‘natural’ y la parte ‘cultural’ de la condición humana, donde la moral no sería sino un producto exclusivo de la segunda. La capa ‘natural’, más ligada al aspecto emocional y animal, reuniría todos los aspectos moralmente negativos, y la capa ‘cultural’ sería el reservorio de las virtudes morales humanas. Nuevamente, esta posición tampoco resulta compatible con las investigaciones actuales sobre el origen de la moral.¹¹

¹⁰ Varias críticas se le han realizado a De Waal en relación con este anclaje en la empatía como fundamento de la moral. Sobre todo por el hecho de que dicho énfasis en la capacidad empática termina por descuidar los aspectos negativos de la misma (véase, por ejemplo, PRINZ 2018). No obstante, el punto que De Waal permite sacar a la luz, y que resulta importante a los fines de este artículo, reside en que las emociones (morales) distan de ser una suerte de *input* accesorio en las decisiones y acciones morales humanas. Desde un enfoque evolutivo serían, más bien, un aspecto fundamental de ellas. A su vez, más allá de que el desarrollo de este trabajo se ha centrado en las conclusiones del primatólogo holandés, vale resaltar que De Waal no es el único investigador que pone el foco en las emociones a la hora de analizar la moral en clave evolutiva. Se trata de una perspectiva compartida por numerosos filósofos y científicos contemporáneos (véase, por ejemplo, DAMASIO, 1996, 2000; HAIDT, 2001; GREENE, 2013; LARIGUET, 2014; ZAVADIVKER, 2014; PÉREZ ZAFRILLA, 2017; BRAICOVICH, 2019).

¹¹ La mayor parte de los biólogos contemporáneos consideran que el gradualismo es una teoría fundamental a la hora de analizar las características de los seres vivos desde una perspectiva evolutiva (MAYR, 2001: 94), por lo que la crítica de De Waal a la escisión naturaleza-cultura en el estudio de la moral parece, a primera vista, no poseer

En resumen, si bien habría una dimensión propiamente humana, a saber, la capacidad de generar juicios y razonamientos, así como también es posible afirmar que la cultura se presenta como una característica mucho más desarrollada en seres humanos que en otros primates, se evidencia un aspecto que impide definir la moral exclusivamente a partir de ellas: las emociones morales.

5. Conclusiones

A través de esta exposición se evidencia que la noción de moral que subyace al ‘nihilismo darwinista’ de Castrodeza, a pesar de su posición crítica de la razón ilustrada, está ligada a una concepción racionalista. Es decir, teniendo en cuenta la distinción entre, por un lado, las concepciones de la moral que suponen una razón desanclada de las emociones y, por otro lado, aquellas que centran su núcleo en la emocionalidad, Castrodeza queda del lado de los primeros. Esto se explicita, justamente, en el hecho de que el filósofo supone que poner en cuestión la razón ilustrada implica, al mismo tiempo, poner en cuestión los fundamentos de la moral: subyace a este argumento la convicción de que la moralidad humana se encuentra fundada especialmente en la razón.

Ahora bien, tal como se expuso en la primera sección del desarrollo, el acento de Castrodeza no está puesto en la razón en sí misma, sino en la cultura. Más específicamente, en la posibilidad de que en la cultura se establezca una moral adaptativamente asentada. En este sentido, aunque la argumentación del filósofo esté cerca del grupo de las concepciones racionalistas de la razón en su vínculo con la moral, su acento en la cultura permitiría alejarlo de ellas.

No obstante, aunque así fuera, la posición de Castrodeza cae en otro problema: poner el acento en el aspecto cultural como el fundamento de la moral humana es un argumento característico de las ‘teorías de la capa’ mencionadas por De Waal. Es decir, Castrodeza ve a la razón cínica como un indicio del desarrollo de una moral incipiente que en el futuro llegará a ser una moral establecida, y dicho establecimiento será posible exclusivamente gracias al hecho de que los humanos poseen cultura. La cualidad cultural, entonces, se presenta como una dimensión que cubriría no sólo los desarreglos históricos que afectaron la razón, sino también las características instintivas evolutivamente anteriores, permitiendo la salida del nihilismo a través de un corte abrupto para con ellas.

destinatarios reales. No obstante, es posible conjeturar que el primatólogo está dirigiendo su discusión particularmente hacia aquellos biólogos que se resisten a considerar en profundidad las consecuencias de una perspectiva postdarwiniana en la investigación de las características ‘propiamente’ humanas y, ante todo, hacia aquellos filósofos que se mantienen apegados a tradiciones predarwinianas del análisis filosófico.

Cuando se sigue su desarrollo argumentativo, este punto resulta particularmente llamativo, dado que a la par de la defensa de la continuidad entre los aspectos naturales y culturales humanos,¹² se afirma con vehemencia que existe la posibilidad de, exclusivamente a través de la cultura, abandonar características del orden de lo natural. De modo que, aunque el filósofo parezca escapar del racionalismo moral, cae en otro tipo de concepción discontinuista fundada en la cultura como aquella característica capaz de desanclar a los humanos de sus influencias evolutivamente anteriores.

Así, a la luz de la teoría de las emociones morales de Frans de Waal, a la ‘darwinización del mundo’ según Castrodeza subyace una concepción errónea de la moral, por el hecho de que hay un problema de base ya en el punto de partida de su planteo: el supuesto de que a toda concepción del mundo que contemple las implicancias de la teoría de la evolución biológica le sigue necesariamente una concepción nihilista del mismo. Por el contrario, cuando se comprende que el fundamento de la moral no se encontraría únicamente en la razón o en la cultura sino también en las emociones, el entendimiento del mundo en términos postdarwinianos no tendría por qué privar a los individuos de su capacidad moral.

Por tanto, la idea de que la perspectiva evolutiva conlleva forzosamente un nihilismo en el orden de la ética se basa en una visión que, finalmente, no resulta coherente con investigaciones actuales basadas en ciencias como la primatología y la neurociencia. De hecho, ya de por sí es erróneo hablar en términos de ‘darwinización’, dado que, aunque Charles Darwin fue una figura histórica central en el desarrollo de la teoría de la evolución biológica, mucha agua ha pasado ya por debajo del punto de vista evolutivo del mundo.

Más allá de estas críticas, como ya se mencionó en la introducción, las reflexiones de Castrodeza en su libro permiten explicitar el problema metafilosófico que representa comenzar a repensar uno a uno los problemas filosóficos a la luz de la teoría de la evolución. A su vez, tal como se llevó a cabo en este trabajo, al analizar críticamente su ‘nihilismo darwinista’ es posible atisbar posibles caminos para dar lugar a una ética que contemple la influencia de las emociones en los comportamientos morales y que no niegue su relevancia apelando a cualidades como la razón o la cultura.

Bibliografía

R. AXELROD, *The evolution of cooperation*. Nueva York: Basic Books, 1984.

F. AYALA, *Evolution, explanation, ethics and aesthetics. Towards a philosophy of biology*. Londres: Elsevier, 2016.

¹² Como por ejemplo en un párrafo ya citado al inicio del trabajo, donde Castrodeza afirma: «Frecuentemente, se insiste, se suele argüir, como se viene diciendo, que la cultura es algo que trasciende la biología. Y la cultura es sobre todo historia recordada. Pero no del todo. La cultura incluiría la historia como parte de ese medio indiscernible de la propia biología». (CASTRODEZA, 2009, 368)

- D. BARASH, *Sociobiology and Behavior*. Amsterdam: Elsevier, 1977.
- R. BOYD; J. B. SILK, *¿Cómo evolucionaron los humanos?* Barcelona: Ariel, 2005.
- R. BRAICOVICH, «Hacia una filogénesis del sentido de justicia. Una revisión de la evidencia proveniente de la primatología». *Estudios de Antropología Biológica*, 2019.
- C. CASTRODEZA, *La darwinización del mundo*. Barcelona: Herder, 2009.
- A. DAMASIO, *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
- , *Sentir lo que sucede*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000.
- J. DEWEY, «The influence of Darwin on Philosophy», en *The Philosophical Review*, 20 (2), 1911, pp. 219-221.
- A. DIÉGUEZ, «Nihilismo darwinista», en: *Teorema*, Vol. XXVIII/2, 2009, pp. 215-221.
- , *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012.
- J. DUPRÉ, *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*. Madrid: Katz Editores, 2007.
- S. FREUD, «Una dificultad del psicoanálisis», en *Obras Completas*, Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993 (1917).
- D. FUTUYMA, *Evolution*. Sunderland: Sinauer Associates, 2005.
- L. M. GONZÁLEZ GALLI, «Permitido decir “para”: crítica de la perspectiva tradicional frente al problema de la teleología en la enseñanza de la biología». *Revista científica*, (34), 2019.
- S. J. GOULD, *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets, 2004.
- J. GREENE, *Moral tribes*. Nueva York: The Penguin Press, 2013.
- J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- J. HAIDT, «The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment». *Psychological Review*, 108, 2001, pp. 814-834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- M. HORKHEIMER & T. ADORNO, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2009.
- G. LARIGUET, «Ética, giro experimentalista y naturalismo débil». *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16, 2014.
- E. MAYR, *What evolution is?* Nueva York: Basic Books, 2001.
- C. MCGINN, «Evolution, Animals and the Basis of Morality», *Inquiry*, vol. 22, no. 1, 1979.
- F. NIETZSCHE, *Untimely meditations*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.
- J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe, 1955.
- J. PANNO, *The cell, evolution of the first organism*. Nueva York: Facts on File, 2005.
- P. J. PÉREZ ZAFRILLA, «Racionalismo y emotivismo en perspectiva neuroética». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 73, 2017.
- J. POPP, *Evolution's first philosopher, John Dewey and the continuity of nature*. Nueva York: State University of New York Press, 2007.
- J. PRINZ, «Empathy and the moral self». En: S. SILVA, *New interdisciplinary landscapes in morality and emotion*. Nueva York: Routledge, 2018.
- A. ROSENBERG y D. W. MCSHEA, *Philosophy of biology, a contemporary introduction*. Nueva York: Routledge, 2008.
- J.-M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2006.
- T. SOMMERS & A. ROSENBERG, «Darwin's nihilistic idea: evolution and the meaninglessness of life». *Biology and Philosophy* 18 (5), 2003, pp. 653-668.
- A. W. STUART, *Major evolutionary transitions in individuality*. Boulder: Editorial Board, 2014.
- E. J. SUÁREZ-RUIZ, «Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2 (5), 2018.
- F. DE WAAL, *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós, 2007.

—, *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets, 2011.

—, *Are we smart enough to know how smart animals are?* Nueva York: Norton & Company, 2016.

M. N. ZAVADIVKER, «Acerca del valor adaptativo del asco moralizado desde una perspectiva evolucionista». *Ideas y valores*, 63 (154), 2014.

Ernesto Joaquín SUÁREZ-RUIZ

UNLP, CONICET / Argentina

jsuarez@fahce.unlp.edu.ar

Article rebut: 14 de juny de 2019

Article acceptat: 1 de febrer de 2021