

## **Naturalismo liberal (I)**

Manuel Arias Maldonado

7 junio, 2016

Desde que Charles Darwin, al mismo tiempo que Alfred Russel Wallace, propusiera la teoría de la selección natural se nos han acumulado las preguntas sobre sus implicaciones para la vida moral y política de los seres humanos. Se trata de un tema incómodo, que procuramos quitarnos de encima cuanto antes a la vista de sus asociaciones: en el plano conceptual, el determinismo biológico; en el ideológico, doctrinas como el darwinismo social y el nazismo; en el histórico, prácticas como la eugenesia y la discriminación racial. De ahí que los practicantes del humanismo suelen reaccionar con alarma ante cualquier intento por buscar en el evolucionismo y la genética causas que permitan explicar o aclarar determinados fenómenos humanos y sociales. ¡Preferiría no hacerlo!

Se da así la paradójica circunstancia de que el descrédito científico del viejo dualismo que separaba la humanidad del resto de la naturaleza, así como el alma del cuerpo en su versión cartesiana, no se ha transmitido a la imaginación social: seguimos siendo, en realidad, dualistas. Por eso dice Peter Bowler, en su historia de la evolución, que la fase cultural de la revolución darwinista está aún lejos de haberse cumplido: seguimos prefiriendo creer que hay aspectos de la conducta humana que no pueden explicarse en términos biológicos. A su juicio, incluso nuestros sentimientos morales deben verse como una extensión de los instintos animales producidos por las leyes de la evolución natural<sup>1</sup>.

Es, aproximadamente, la vía que persiguen autores como Jonathan Haidt y Joshua Greene, leídos con más atención desde que Steven Pinker derribara el muro del constructivismo con su fundada negativa a aceptar que el ser humano nazca como una tabla rasa donde la educación y el entorno pueden escribir cualquier cosa<sup>2</sup>.

Huelga decir que, mientras la ciencia no diga lo contrario, el problema para la reflexión se encuentra en nuestra propensión a presentar versiones tajantes de los argumentos que defendemos. Así como parece irrazonable desdeñar la información que nos proporcionan la teoría evolucionista, la neurociencia y la psicología social, por inconveniente que sea, también es prematuro descartar que la dimensión lingüística y social de la vida humana carezcan de toda autonomía respecto de su programación biológica. Salvo que optemos por el trazo grueso, claro está, diciendo que también los significados sociales y las representaciones culturales son un producto de la biología; en última instancia, claro que lo son. Pero eso no quiere decir lo que se quiere que diga: es preciso afinar mucho más. Y ello porque las relaciones entre las dimensiones natural y social de la vida humana –separadas en la práctica sólo en la medida en que epistemológicamente nos conviene distinguirlas– se caracterizan justamente por su complejidad. Pero, de nuevo, lo contrario tampoco vale: la reflexión humanística no puede contentarse con celebrar la capacidad autocreadora del ser humano sin atender a sus condicionantes biológicos.

Hace unas semanas, la revista *Quanta* dedicaba un artículo, reimpresso después en *The Atlantic*, a la tesis que sostiene que la soledad es una poderosa fuerza evolutiva. Así lo indicarían las investigaciones lideradas por John Cacioppo, Director del Centro para la Neurociencia Cognitiva y Social de la Universidad de Chicago. En realidad, la potencia evolutiva de la soledad radica en su contrario: en la necesidad de compañía que provoca el dolor que nos inflige. Para mitigarlo, buscamos a los demás, y la socialidad resultante es beneficiosa para la especie (o para las poblaciones, unidad de medida más adecuada en el lenguaje evolucionista) al poner en marcha mecanismos de cooperación y protección colectiva. La soledad sería así un estado aversivo que cualquier ser humano trata de resolver, mejorando de este modo sus posibilidades de supervivencia a largo plazo. Y es posible que un estudio publicado a comienzos de este año en la revista *Cell* haya localizado –al menos en ratones– unas neuronas, situadas en el llamado núcleo dorsal del rafe, «encargadas» de activar el dolor asociado a la soledad. De este modo, una estructura cerebral concreta estaría relacionada con una conducta social específica y, por ese camino, con una lógica cooperativa que nos permite explicar el tipo de sociedad en que vivimos. En un trabajo publicado el año pasado, el biólogo Erle Ellis ha subrayado precisamente cómo la «ultrasocialidad» que distingue a los seres humanos, en combinación con su excepcional capacidad para la transmisión cultural y la subsiguiente especialización laboral, dota a la especie de una formidable fuerza de aprendizaje compartido<sup>3</sup>. Se trata de rasgos genéticamente enraizados, según empieza a parecer evidente, que han coevolucionado con la cultura.

Recordemos ahora aquella reflexión de Friedrich Nietzsche sobre cómo la gran deficiencia de nuestra educación humanista es que «nadie aprende, nadie aspira, nadie enseña a soportar la soledad»<sup>4</sup>. Tal sería, pues, la primera tarea de la educación y la principal virtud de la filosofía: enseñarnos a estar solos. Alrededor de esa misma empresa se organiza el principio liberal de la autonomía individual, que demanda de nosotros independencia de juicio para elegir nuestros fines morales, preferencias

políticas y gustos estéticos, vacunándonos de paso contra el faccionalismo (en la versión del siglo XVIII), la política de masas (actualización en el siglo XX) y el enjambre digital (en la encarnación más reciente de un mismo peligro). Sin duda, es un noble ideal que parece cumplir fines políticos ineludibles: lo que no es soledad –parece poder decirse en determinados momentos históricos–, es populismo. Nada que objetar, en principio, a su promoción pública.

Ahora bien, ¿es posible leer el aforismo de Nietzsche del mismo modo tras saber de la tesis evolucionista que vincula de manera plausible el impulso de socialidad beneficioso para la especie con el dolor biológicamente activado por la soledad? ¿No constituye esa información una valiosa advertencia sobre la necesidad humana de comunidad, que acaso aconsejaría centrar nuestros esfuerzos menos en el fomento de una sana soledad y más en la construcción de espacios en que los seres humanos puedan estar juntos sin ser por ello peligrosos para los demás? O, sin necesidad de llegar tan lejos, ¿no hemos de ser más indulgentes con aquellos que fracasan en el intento de convivir con su propia soledad o de realizar su propia autonomía? Es significativo que el propio filósofo alemán hable de «soportar» la soledad. Sería precipitado sostener, a la vista de sus límites biológicos, la necesidad de cancelar el entero programa de la educación humanista. Ahí están las mejoras en autonomía experimentadas por el ser humano en los últimos tres milenios. De lo que se trata es de mejorarlo, por la vía inesperada que representan las ciencias naturales, aumentando su reflexividad. Es decir, ganando en el conocimiento de nuestros mecanismos biológicos y su relación con las representaciones, significados y símbolos generados por la cultura.

Pues bien, se plantea también en este contexto la cuestión de la «naturalidad» del sistema político liberal-capitalista: la posibilidad de que las instituciones liberales hayan prevalecido porque son las que mejor se ajustan a la naturaleza humana. Entre nosotros, apenas Arcadi Espada se ha hecho eco de este fascinante debate, mucho más vivo –tampoco es novedad– en el mundo anglosajón. Se trata de una pregunta de ecos hegelianos, aun cuando la conversación discurra por otros derroteros. La filosofía de la historia hegeliana no dejaba de ser una teleología, cuya máxima forma de expresión es la célebre idea de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real»; y también sería una teleología la hipótesis evolucionista sobre la naturaleza de nuestras instituciones sociales. Podríamos así decir: «Todo lo social es natural y todo lo natural es social». Desde ese punto de vista, la caída del comunismo –punto de partida de la plausible aunque malentendida tesis del hegeliano Fukuyama sobre el fin de la historia– habría venido a confirmar que hay rasgos humanos que no se dejan malear tan fácilmente por los ingenieros sociales del racionalismo coercitivo. Por eso podría concluirse que hay marcos institucionales y reglas sociales más compatibles con esos rasgos, que ofrecen por ello a largo plazo mejores resultados colectivos. Sobre esto también tiene algo que decir Erle Ellis, quien, por ejemplo, apunta cómo la propiedad comunal es posible, y aun razonable, en comunidades pequeñas, pero incompatible con unas sociedades complejas de gran escala que no podían dejar de emerger en el curso de una evolución social marcada por los rasgos –ultrasocialidad, transmisión cultural, especialización– antes aludidos.

Es evidente que acechan aquí varios peligros metodológicos. Podemos proclamar que los rasgos sociales triunfantes, visibles, son rasgos universales e inevitables, sin demostrar suficientemente ni una cosa ni la otra, sin indagar, pues, en la razón de que puedan serlo; hablar de la especie en lugar de poblaciones, minusvalorando las diferencias culturales entre poblaciones; tirar del trazo grueso a

la hora de establecer analogías entre el funcionamiento de los sistemas biológicos y los sistemas sociales. Para un foucaultiano, valga el contraste, es absurdo hablar de esencias sin prestar atención al modo en que la propia «naturaleza humana» se ha desplegado históricamente. Sería imperativo, por el contrario, «historicizar» la subjetividad y las propias instituciones sociales, revelando con ello su mutabilidad y ambivalencia, así como la vulnerabilidad de los seres humanos ante sus propias representaciones. Es verdad que la verosimilitud de esta perspectiva teórica depende en gran medida del mantenimiento del mito de la tabla rasa. Sin embargo, el proyecto arqueológico del foucaultianismo, depurado de excesos, conserva su utilidad como forma de estudio de la historia de la cultura y recordatorio del papel de ésta frente a las hipérbolos del naturalismo sociobiológico.

En cualquier caso, merece la pena indagar un poco más a fondo en este asunto a fin de someter a prueba la idea de que las instituciones liberales han prevalecido porque se adaptan mejor a la naturaleza humana. Algo que, bien mirado, supone afirmar implícitamente que la naturaleza humana ha *producido* esas instituciones. Tratándose de un tema potencialmente inagotable y siendo esto un humilde blog, nos limitaremos a considerar dos interrogantes:

- 1) ¿Es la teoría darwinista de la evolución compatible con la concepción moral del liberalismo clásico?
- 2) ¿Puede establecerse una correspondencia o analogía entre la teoría darwinista de la evolución natural y el argumento liberal sobre el funcionamiento del mercado?

Nos ayudará a tal fin un excelente volumen, editado por el filósofo Stephen Dilley hace apenas tres años, dedicado a analizar las tensiones entre la teoría darwiniana y el liberalismo clásico<sup>5</sup>. Ni que decir tiene que se plantea aquí desde el principio un problema de precisión terminológica: qué sean exactamente el darwinismo y, sobre todo, el liberalismo clásico, no es un asunto que pueda despacharse alegremente.

Hay que entender por darwinismo la tesis según la cual toda la vida biológica terrestre desciende de un ancestro común, habiendo evolucionado hasta hoy mediante una selección natural que actúa a partir de variaciones aleatorias en los organismos de las distintas especies. La selección natural es el mecanismo que permite a los organismos mejor adaptados dentro de una población vivir más tiempo y reproducirse con más éxito; con el paso del tiempo, la entera población desarrollará los rasgos físicos de los miembros mejor adaptados. Aunque Darwin era una especie de teísta, la divinidad no desempeña ningún papel en su teoría: todo en la naturaleza es el resultado de unas leyes establecidas y fijas, sin que ninguna inteligencia superior guíe el proceso de selección natural. Es claro que hay un hueco por donde podrá salvar el creyente su fe en la providencia: las causas primeras pueden ser obra de la divinidad, que ha dejado su desenvolvimiento –en forma de causas secundarias– a la naturaleza misma.

En cuanto al liberalismo clásico, la dificultad estriba en la rica diversidad interna de la tradición liberal: el protoliberal Thomas Hobbes poco tiene que ver con John Locke, a su vez bien distinto a John Stuart Mill; lo mismo podemos decir, más tarde, del contraste entre Friedrich Hayek y John Rawls, por invocar dos ejemplos representativos. Si nos limitamos al liberalismo clásico, su núcleo histórico consiste en el énfasis en la autonomía individual y el recelo ante el poder expansivo de un Estado

centralizado. Aun así, el racionalismo propio del liberalismo continental, asociado a los revolucionarios franceses, se distancia del más escéptico liberalismo anglosajón. Este, al ver al ser humano como un sujeto sometido a las pasiones, defiende el gobierno representativo y descentralizado, las libertades y los derechos individuales, la falibilidad del ser humano y de su conocimiento, así como la preferencia por un orden político y económico espontáneo antes que planificado. Será a esta última versión del liberalismo clásico a la que nos referiremos cuando, en la entrada de la semana que viene, tratemos de responder a las preguntas formuladas más arriba.

---

<sup>1</sup>. Peter J. Bowler, *Evolution. The History of an Idea* (edición revisada con motivo de su 25º aniversario), Berkeley, University of California Press, 2009, p. 7.

<sup>2</sup>. Jonathan Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Londres y Nueva York, Penguin, 2012; Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, Londres, Atlantic Books, 2013; Steven Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Londres, Penguin, 2003.

<sup>3</sup>. Erle C. Ellis, «Ecology in an anthropogenic biosphere», *Ecological Monographs*, vol. 85, núm. 3 (agosto de 2015), pp. 287-331.

<sup>4</sup>. En *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

<sup>5</sup>. Stephen Dilley (ed.), *Darwinian Evolution and Classical Liberalism*, Lanham, Lexington Books, 2013.