



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA MORAL COMO ORDEN EMERGENTE

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CLAUDIO DÍAZ AVILES

DIRECTOR DE TESIS

DR. JULIO ENRIQUE BELTRÁN MIRANDA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM.

Ciudad de México, Méx., octubre 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A Julio, por arriesgarse conmigo por segunda vez. Pese a que las ideas que suelo profesar no son muy populares en filosofía, me ha brindado el apoyo y la orientación necesarios para crear este proyecto.

A Laura y al Seminario de Historia de Filosofía Moderna del Instituto de Investigaciones Filosóficas, pues sus valiosos comentarios ayudaron a fortalecer las bases sobre las cuáles descansa este texto.

A mi familia de maestría: Erasmo, Lina, Marcelo, Maribel y Rocío (orden alfabético), por el apoyo y la comprensión brindados a mi persona pese a lo poco ortodoxo que puedo llegar a ser. Y también por haber ayudado, sin saberlo, a comprobar o refutar algunas de las teorías expuestas en esta tesis.

A Claudia, por todas las cosas buenas que, sin merecérmelo, me ha brindado. El apoyo, el cariño y la confianza depositada en mí me motivaron a dar lo mejor en este trabajo.

Índice

LA MORAL COMO ORDEN EMERGENTE.....	1
Introducción.....	5
CAPÍTULO 1. DEL DISEÑO INTELIGENTE AL ORDEN SIN DESIGNIO	14
1.1. Naturalismo	15
1.2. Naturalización de la naturaleza.....	17
1.2.1. La filosofía de la <i>fisis</i>	17
1.2.2. Bacon y el nacimiento de una metodología científica.....	18
1.2.3. Spinoza: el primer acercamiento a la ciencia de la Naturaleza humana	20
1.2.4. Newton y la <i>Vera causa</i>	22
1.3 Naturalización del comportamiento humano	25
1.3.1. Hume: de la <i>vera causa</i> al método histórico.....	25
1.3.2. Darwin y la autoorganización de la vida	29
1.4. La ciencia de la naturaleza humana	33
CAPÍTULO 2. DE LA FISIOLÓGÍA A LOS INICIOS DE LA RESPONSABILIDAD MORAL	37
2.1. Teoría de la acción en Hume.....	37
2.1.1. Volición y acción.....	38
2.2. Razón y pasión: surgimiento, funcionamiento e interacción en el ser humano ...	40
2.2.1. Bases fisiológicas de la moral.....	40
2.2.2. Del gen egoísta al amor fraterno: breve historia de la cooperación	42
2.2.3. Simbiosis hormonas-organismo	45
2.3. Razón y cultura: costo y beneficio	47
2.3.1. Los límites de la cooperación.....	47
2.3.2. Entendimiento, Fisiología y cultura.....	48
2.3.3. Posible surgimiento del entendimiento y la sociedad	49
2.3.4. La razón es y sólo debe ser	51
2.4. Libre albedrío y responsabilidad.....	52

CAPÍTULO 3. LA MORAL COMO ORDEN EMERGENTE.....	55
3.1. Lenguaje en Hume	55
3.1.1. ¿Qué es el lenguaje?.....	55
3.1.2. ¿Cómo surge?	55
3.1.3. El referente común	56
3.1.4. Lenguaje egoísta y lenguaje moral.....	63
3.2. Creencia y simpatía.....	65
3.2.1. Razón y Reglas generales.....	65
3.2.2. Instinto	67
3.2.3. Reglas generales.....	69
3.2.4 El mecanismo de simpatía.....	72
3.3. Origen y desarrollo de la moral.....	74
3.3.1. ¿Qué es lo virtuoso?.....	74
3.3.2. ¿Cómo se formó lo virtuoso en el mundo humano?.....	77
3.3.3. ¿Cómo se transmite?.....	79
3.4. Evolución, Adaptación y Progreso moral.....	81
3.4.1. La importancia del contexto	81
3.4.2. ¿Existe el progreso moral?	82
3.4.3. La emergencia del libre albedrío	85
Conclusiones	88
Bibliografía.....	91

Introducción

No existe un *porqué*, sólo un *cómo*

Hace algún tiempo, cuando una de mis sobrinas tenía la inocente edad de cinco años, me hizo su primera pregunta filosófica. En su lenguaje infantil me preguntó por el origen del ser: “¿de dónde viene todo?” preguntó con un brillo de curiosidad en sus ojos. En ese momento yo andaba distraído en otras actividades, así que para salir del problema hice lo que ninguna persona que diga valorar las cuestiones filosóficas debe hacer: dar una respuesta rápida. Y los filósofos saben que no existen respuestas más rápidas que aquellas que implican a una divinidad. “Dios lo hizo” contesté, no sin remordimiento, pues sabía que quizá esta respuesta podría afectar la futura capacidad reflexiva de mi sobrinita. Pensé que por el momento bastaba con esa respuesta y que cuando ella fuese un poco mayor podríamos sentarnos juntos toda una tarde para hablar del tema; en esa charla yo habría de ofrecerle una respuesta a partir de lo que considero más plausible: un microrrelato que abarcara desde el *Big-Bang* hasta la teoría de la evolución y la selección natural, una microhistoria apta para una niña de 9 ó 10 años, una microhistoria que pudiese complementar con ilustraciones tomadas de Wikipedia y videos amenos de YouTube, en los cuales se hable de quiénes fueron Darwin y el monje Mendel.

Mientras pensaba en todos estos elaborados planes didácticos, me di cuenta de que la respuesta que planeaba ofrecerle era radicalmente diferente a la respuesta que le ofrecí en un primer momento. La primera vez le ofrecí un simple, aunque maravilloso, *porqué* de la existencia de todo; pero ahora, planeaba ofrecerle un elaborado, pero poco satisfactorio *cómo*. Después de mi primera respuesta, quizá en la mente de mi sobrina se habrían desarrollado nuevas preguntas, cuestiones de carácter más elaborado como, por ejemplo, podría preguntarme por la razón por la cual existimos. Y, ante esta última pregunta, a mi sobrina no le hubiese bastado, como bien lo señala Platón en el *Fedón*, una respuesta naturalista. De este modo ella podría objetarme:

«No estamos aquí, tú y yo, querido tío, hablando de estos temas, por el hecho de que

[...] mi cuerpo esté formado por huesos y tendones, y que mis huesos sean sólidos y posean articulaciones que los separan unos de otros, y que los tendones sean capaces de contraerse y distenderse, y envuelvan los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea [...] (Fedón, 98 c-d)

estamos aquí por una “causa” y no por una simple y vacua serie de condiciones materiales»;

Es probable que ella no citara a Platón, pero la idea seguiría siendo la misma, y continuaría con un severo:

*«Asumir un naturalismo es ser reduccionista. Nosotros somos algo más que sólo materia, hemos sido creados con un **propósito** —aquí el asunto se torna serio—. Y ¿qué hay de la moral? ¿Qué sentido tendría ser bueno? ¿Tendría sentido la moral si asumimos una explicación naturalista e inintencionada del universo? ¿podría siquiera haber surgido la moral de tal orden sin designio?».*

Y sería aquí donde mi sobrina me pondría en verdaderos apuros pues, hasta donde sé, no existen videos en YouTube o artículos en Wikipedia que expliquen satisfactoriamente el origen de la moral desde una perspectiva naturalista. Y a pesar de eso, creo que sí podría haber una explicación naturalista de la moral. Exponerla es el propósito de este trabajo.

Sin embargo, el problema que, hipotéticamente ha señalado mi sobrina, es un problema que ha desviado la atención de los moralistas de todos los tiempos. En la historia de la teoría moral se ha pretendido justificar el actuar ético mediante la postulación de entidades mayores a partir de las cuales se derive un código moral. Presupuestos como Dios, la Razón, la dignidad humana y muchos otros han fungido como pilares con este objetivo. En resumen, las investigaciones se han centrado en responder al *porqué* del actuar moral, un porqué con tintes teleológicos y que apunta a un propósito elevado. Mi postura, en cambio, busca responder a una cuestión cuya solución considero que sí es asequible: busco explicar el *cómo* fue que llegamos a ser morales a partir de los elementos que nos caracterizan, así como de los que nos rodean. Responder a esta segunda pregunta implica abandonar la arrogancia que tanto ha caracterizado al ser humano; implica aceptar que el ser humano no es el centro de la creación; aceptar que él es sólo un elemento más que integra al mundo y, finalmente, implica aceptar que el ser humano es sólo un organismo vivo más, el cual, al igual que todos los demás seres, se encuentra sujeto a la ley de causalidad.

Pese a lo decepcionante que lo anterior pueda parecer a aquellos que consideran al ser humano como un ser excepcional, el cual se encuentra por encima de los demás seres, en este texto me propongo demostrar que explicar el *cómo*, hace que preguntarse por un *porqué* se convierta en algo irrelevante.

El problema filosófico del origen de la moral

El origen y fundamento de la moral ha sido un tema de amplio debate en filosofía. Concebir la moral como el producto de una mente divina ha sido la propuesta más popular, sin embargo, no ha sido la única propuesta realizada por los filósofos. También están los que creen firmemente que la moral tiene un fundamento puramente racional, es decir, que todo ser racional puede encontrar la ley moral dentro de sí si se avoca a analizar su propia razón. Por otro lado, existen aquellos que consideran que la moral consiste en un cierto *feeling* cuyo origen nadie puede explicar —por supuesto ellos tampoco—, así que se limitan a afirmar que es parte de una naturaleza humana que nos permite convivir con los otros y progresar como especie. También están los contractualistas, los socio-biólogos, los genetistas y últimamente está de moda ese movimiento al que se ha denominado, con cierta gracia, como “neuro-céntrico”, es decir, que afirma que nuestra conducta moral está determinada por la estructura de nuestro cableado neuronal.

Todas estas teorías han intentado explicar el origen y fundamento de la moral, pero ninguna de ellas lo ha logrado satisfactoriamente. Considero que la causa de esto se debe a que todas estas propuestas se concentran en explicar el fenómeno moral completo desde su sola área y no se han detenido a considerar que quizá la moral, tal y como la conocemos actualmente, es el producto emergente de la combinación de razón, sentimiento, genética, medio ambiente, neurología, y otras condiciones que, por sí solas, no podrían darle origen, como tampoco darle explicación desde su sola área de estudio. Debido a la complejidad del fenómeno moral, creo necesario analizar los aportes de cada una de estas áreas, pues incluso la religión posee un papel importante en su conformación, como veremos en la sección 3.3.3 del presente trabajo.

Ahora bien, cabe aclarar que este trabajo consiste en una propuesta sobre la manera que considero apropiada para abordar el estudio y la explicación de la moral, más no consiste en *la* explicación definitiva, puesto que, aunque el presente trabajo aboga por una perspectiva

transdisciplinaria en la investigación de la moral,¹ las disciplinas que aquí analizo se reducen al análisis de algunos filósofos, neurocientíficos, biólogos evolutivos, etólogos y un economista. Pero considero que es necesario el análisis de las propuestas de sociólogos, psicólogos, lingüistas, así como de otras áreas que puedan realizar aportes importantes al estudio de la moral. En el presente trabajo esto no se hizo por rebasar los límites de la naturaleza de una tesis de maestría, pero es posible que lo desarrolle en un trabajo posterior.

Emergentismo

Una forma simple para referirse al emergentismo consiste en afirmar que “el todo es más que la suma de las partes”. Los distintos elementos de un sistema, al combinarse de cierta manera dan lugar a un nuevo sistema, mismo que se regirá por sus propias leyes, es decir, en este nuevo sistema se dará la aparición de novedades cualitativas (Bunge, 2004, 18). Ejemplos clásicos de sistemas emergentes son el surgimiento de las moléculas, de la vida, de la mente, de normas sociales y del Estado (Bunge, 2004, 14). Así como algunas simulaciones computacionales, las cuales generan sus propias leyes sin necesidad de algún programador.

Si bien es cierto que en los sistemas emergentes las partes que lo integran son de vital importancia para lograr el producto final, este producto dependerá también del modo de composición, organización o estructuración de estas partes (Bunge, 2004, 26). Es decir, del modo en que las partes se relacionen, así, los mismos elementos pueden dar como resultado distintos productos, por ejemplo, un conjunto de moléculas de agua podría presentar la propiedad de solidez, liquidez o presentarse como gas, cualidades que una sola molécula no podría poseer. O bien, seis personas podrían organizar una fiesta, un partido de fútbol, un club de la pelea o una secta. En ambos ejemplos son múltiples factores los que determinarán cómo se relacionen los elementos y, por tanto, la influencia que ejercerán sobre el producto final.

Esta tesis es un esfuerzo por realizar una lectura emergentista de la propuesta de Hume, por lo que a lo largo de la exposición cada que se presente la palabra “emergente” y sus derivados, debe ser entendida en un sentido técnico. Ni Hume, ni ningún otro pensador citado

¹ Después de concluir esta tesis, han llegado a mí noticias sobre todo un movimiento que busca naturalizar la moral. Movimiento en el cual Christine Korsgaard es destacada representante. Considero necesario mencionar que pese a la gran importancia que estos autores tienen en este tema, dentro del presente trabajo no los analizo.

en este trabajo, a excepción de Bunge, utilizan este concepto en su sentido técnico. Pese a esto último, en el capítulo tercero habré de usar este concepto de forma recurrente, pero debo aclarar que el capítulo tres va más allá de una exposición sobre la filosofía de Hume, se trata de una propuesta propia.

Capítulo 1: Del diseño inteligente al orden sin designio

Emergencia y evolución de una idea. En el primer capítulo de este trabajo se precisarán algunos conceptos claves con los cuales poder entender a la moral como el producto de un orden emergente. Para ello habré de exponer el surgimiento y la evolución de la ciencia natural en la temprana modernidad y cómo de ella puede surgir la ciencia de la moral. La exposición histórica del desarrollo de la ciencia natural tiene dos propósitos: en primer lugar, introducir al lector en las circunstancias históricas, metodológicas y epistemológicas que permitieron el surgimiento de lo que entiendo por teoría del orden emergente y, en segundo lugar, proporcionar con esta exposición un ejemplo de cómo una teoría emerge y evoluciona desarrollándose a lo largo de generaciones.

Este recuento histórico pretende dar cuenta de cómo surgió el abandono de la teoría del diseño² inteligente en el *mundo natural*, lo cual habrá de dar origen al posterior abandono del diseño inteligente, tanto divino como meramente humano, en el *mundo moral*. Así, el capítulo uno consiste en lo que me atrevo a llamar “el acertijo del Monte Everest”. A la pregunta ¿cuál era la montaña más alta del mundo antes de que el ser humano descubriera el monte Everest? La respuesta es: el *Monte Everest*, puesto que el monte Everest es la montaña más alta del mundo independientemente de que el ser humano esté enterado de que el monte Everest es la montaña más alta del mundo. Así, el capítulo uno consiste en describir cómo el ser humano descubrió que la moral podría naturalizarse, es decir, descubrió que el monte Everest es la montaña más alta del mundo. Los capítulos dos y tres son una exposición de por qué puede ofrecerse una explicación naturalista de la moral, es decir, de por qué el monte Everest es de hecho la montaña más alta del mundo.

² En este trabajo, particularmente en el primer capítulo, suelo utilizar como sinónimos “diseño” y “designio”. Sin embargo, el uso de “designio” posee un sentido claramente teológico el cual supone el diseño por parte de una mente divina, completa, perfecta y, por tanto, inalcanzable para la comprensión humana.

Capítulo 2. De la fisiología a los inicios de la responsabilidad moral

La cooperación como condición de existencia. Los sistemas de autoorganización en el mundo natural con los que iniciaré el segundo capítulo son de dos clases: a nivel celular y a nivel de organismos complejos no racionales. Mi propósito será demostrar que un individuo, ya sea molécula u organismo complejo, no puede proliferar o siquiera sobrevivir sin necesidad de cooperar con otros individuos.

La tesis que se busca defender tanto en el segundo capítulo como en el tercero pretende ver en la moral una especie de *sistema homeostático*, el cual le permite al ser humano sobrevivir y mejorarse constantemente en el medio ambiente externo llamado sociedad. Debo aclarar que tomo el concepto de homeostasis directamente de la biología y lo aplico al estudio de la moral según intuiciones generadas a partir de mi lectura de los biólogos citados en este trabajo. Es por ello por lo que, aunque existen filósofos que han desarrollado trabajos sobre este concepto, no los analizo. Me limito a utilizar este concepto únicamente como complemento a la teoría moral de David Hume y, a su vez, la teoría de Hume es utilizada por mí para desarrollar mi propuesta acerca de que la moral es un orden emergente. Ni Hume, ni ningún otro filósofo expuesto en esta tesis, afirma que la moral sea un orden emergente. El mismo concepto de *emergencia*, con las connotaciones aquí dadas, le es ajeno a Hume.

En este segundo capítulo se analizarán algunas de las bases biológicas y ambientales que contribuyeron al desarrollo de las pasiones y del entendimiento en el ser humano, elementos clave que permiten interactuar y cooperar con otros. Se esbozará cómo el lenguaje, siendo producto de la interacción con otros individuos, contribuyó a la producción de un habla interior y disparó el desarrollo del entendimiento. Describiremos cómo se genera la preocupación por uno mismo, cómo se extiende a la propia descendencia y cómo posteriormente logra extenderse a conocidos. El capítulo dos será una descripción de la simpatía como un proceso adaptativo y, por esta razón, debe considerarse a este capítulo como un auxiliar de la teoría moral de Hume. El filósofo escocés describió el mecanismo de simpatía a partir de sus causas y sus efectos, pero desconocía las causas naturales (biológicas) que lo sustentan. La descripción del mecanismo de simpatía desde el punto de vista biológico es importante para este trabajo en tanto que da cuenta del proceso mediante el cual fue posible procurar el bienestar de otras personas de forma no intencional. Esto con el fin de

demostrar que, antes del *deber u* obligación moral con respecto a los otros, se encontraba el *sentir o querer* el bienestar instintivo por el otro.

Nota sobre la neurociencia. El filósofo actual ya no puede encerrarse en su zona de confort y omitir los estudios científicos que abordan su tema de investigación. Hacerlo sería traicionar su declarado amor por el conocimiento y la búsqueda de la verdad. De igual modo no puede ser completamente positivista y declarar la muerte e inutilidad de la filosofía. Muchas de las preguntas que actualmente investiga la ciencia surgieron en un primer momento dentro de la filosofía. Así, del mismo modo en que ya no es posible hacer filosofía sin tomar en consideración a la ciencia, tampoco es posible hacer ciencia sin impregnarla de filosofía. Toda teoría científica está sustentada en principios filosóficos. Tanto una ontología como una epistemología, por más realistas y materialistas que puedan parecer, siguen formando parte de la filosofía.

Por lo anterior, debo mencionar que, mi intención al analizar las propuestas de filósofos-neurólogos **no** es la de postular que todo lo que somos se lo debemos a nuestras neuronas, sin embargo, **sí** deseo resaltar que muchas de nuestras conductas en el ámbito moral, sí son influidas por nuestra estructura cerebral, así como por nuestra estructura fisiológica. Al analizar las propuestas de Patricia Churchland, Antonio Damasio, Roger Bartra y otros, pretendo ofrecer ejemplos de cómo el conocimiento de nuestra biología y estructura neuronal puede ayudarnos a comprender nuestro comportamiento moral, así como ayudarnos a desprendernos de ciertos prejuicios morales.

A pesar de que razón y pasiones no son cada una por separado condición suficiente para el establecimiento de la moral, sí son condición necesaria para su conformación tal y como actualmente la conocemos. Sin embargo, razón y pasiones también son producto de largos procesos de desarrollo, tanto a nivel biológico generacional, como en un nivel más breve que abarca las etapas de la vida del individuo. Este capítulo pretende dar cuenta de cómo razón y pasión se desarrollan conjuntamente en el ser humano, cómo se influyen mutuamente en su desarrollo y cómo siguen trabajando juntas en el actuar cotidiano del ser humano.

Es necesario mencionar algo con respecto a la **metodología** de los autores consultados en este segundo capítulo. Las investigaciones y descubrimientos neurocientíficos se encuentran actualmente en constante crecimiento y, por tanto, son objeto de un amplio debate. Sin

embargo, dada mi nula formación en estos campos habré de asumir que los autores consultados por mí han empleado gran rigor en la metodología empleada por ellos para obtener sus resultados. Las conclusiones de estos autores serán utilizadas por mí con una finalidad explicativa, aunque es posible que con el paso del tiempo sus investigaciones sean refutadas por otros especialistas. Las críticas metodológicas que se les pueda hacer a los neurocientíficos aquí consultados será un trabajo que dejaré a otros neurocientíficos.

Falacia naturalista. Un trabajo que pretenda explicar las bases naturales de la moral corre el riesgo de ser interpretado como el intento de justificar normas morales biologicistas. Los propósitos de este trabajo están muy lejos de eso. Este trabajo busca describir el origen y funcionamiento de los comportamientos morales, no prescribirlos. Tampoco busca defender determinadas conductas por ser “acordes con la naturaleza”, si no, el de tratar de entender cómo fue posible que determinadas condiciones naturales dieran origen a ciertas normas y conductas. Aclarado esto, considero que, en este trabajo, sería innecesaria una sección dedicada al análisis sobre los riesgos de naturalizar la moral como un medio de justificar actos terribles.

Capítulo 3: La moral como orden emergente

El tercer capítulo de este trabajo será el más extenso y espero que también el más rico en propuestas. Mi intención en el tercer capítulo es, primero, demostrar que es posible utilizar las principales propuestas analizadas en el segundo capítulo como complemento a la filosofía de David Hume y, segundo, demostrar cómo a partir de la convergencia de los elementos analizados en ambos capítulos es posible explicar la moral como un orden emergente. Aquí mostraré cómo lenguaje, creencia y simpatía emergen, se desarrollan paralelamente y se influyen mutuamente. Pretendo defender que ninguno de estos tres elementos precede a los otros en su aparición dentro de la naturaleza humana y que todos influyen en la conformación de los sistemas morales.

Este capítulo iniciará con la exposición de una teoría del lenguaje en David Hume. Considero importante el desarrollo de esta teoría puesto que el lenguaje 1) acelera el desarrollo de la razón al economizar sus objetos: intercambia ideas por palabras; 2) Facilita la comunicación entre individuos para fines prácticos y 3) Contribuye a la pedagogía moral de los nuevos miembros de la comunidad.

El origen y transmisión de normas morales depende en su totalidad del lenguaje, la simpatía y las reglas generales de conducta (razón o entendimiento). Es por ello por lo que las primeras tres secciones de este capítulo estarán dedicadas a ellas y en la cuarta se realizará la síntesis de la manera en cómo a partir de todos estos elementos emerge la libertad y con ella la responsabilidad moral.

CAPÍTULO 1. DEL DISEÑO INTELIGENTE AL ORDEN SIN DESIGNIO

Me gustaría saber por qué no tiene [sentido] decir que las partes del mundo material [...] se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza.

David Hume, *Diálogos sobre religión natural*, parte 4.

En su *Timeo*, el divino Platón describe el origen del universo como el producto intencional de un demiurgo. Dentro de su infinita bondad esta especie de divinidad estructuró al universo como un ser viviente dotado de razón y de un alma; además, dado que quiso crear el mejor de los universos posibles, tal como Leibniz sugerirá siglos después, lo ideó a su entera semejanza. Pese a lo asombroso de este relato, hay que señalar que Platón no lo inventó de la nada, sino que adaptó a su propia filosofía mitos egipcios y mesopotámicos los cuales habían sido transmitidos a los filósofos jónicos. Por su parte, Platón fue la inspiración del cristianismo quien habría de tomar como base de su propio credo la teoría del alma inmortal y del mundo suprasensible, aplicando ligeros retoques (Lazcano, 1977, 15-6).

Más que un plagio de ideas, existe un trasfondo común que resulta atractivo para todos los sistemas cosmogónicos idealistas, mismo que lo lleva a replicarse una y otra vez: la idea de que el universo es el producto intencional de un artífice supremo cuya razón absoluta ha dotado de un propósito a cada una de las criaturas que lo habitan. “Criatura” deriva de “creación” e implica a un creador el cual proyecta un propósito. Este deseo humano por poseer un propósito último fue el principal motivo por el cual la *teoría del diseño* se extendió exitosamente a través de todo el mundo perdurando con fuerza incluso en nuestros días.

El argumento del diseño inteligente puede resumirse así: “todo diseño complejo implica un diseñador; la naturaleza exhibe un diseño complejo; por lo tanto, la naturaleza debe tener un diseñador inteligente”. Tal y como Hume señala (2008, 61), se trata de una demostración *a posteriori* de la existencia de la divinidad creadora. Una divinidad cuya principal característica es el poseer la suprema razón.

El diseño inteligente no se limitaría a ser una explicación del origen del mundo natural, también sería el presupuesto base de teorías racionalistas sobre el origen de instituciones humanas tales como el lenguaje y la moral. Aunque muchos racionalistas constructivistas³ no aceptan la idea de una entidad divina, sí aceptan la existencia de una razón completa en el hombre, misma que, afirman, ha precedido y diseñado a instituciones como las mencionadas (Hayek, 2006, 54). El objetivo principal en este trabajo es describir la moral, tal y como ahora la conocemos, como un orden que emergió a partir de diversos factores naturales, de los cuales la razón es sólo uno. En capítulos posteriores se verá que la racionalidad misma es producto de un proceso y no una sustancia fija y acabada. Sobre todo, se verá qué es lo que en este trabajo se entiende por *razón* (Ver 2.3 y 3.2 de este trabajo).

Antes de realizar la descripción de los elementos que explican al mundo moral como el producto de un orden emergente, considero fundamental adentrarse, mediante una breve exposición histórica, en la evolución de las nociones epistemológicas y metodológicas que permitieron la concepción de la autoorganización de la materia logrando que se concibiera el origen del mundo físico como el producto emergente de un orden causal, gradual y no intencional.

1.1. Naturalismo

Puesto que la teoría de los órdenes emergentes tiene como base una filosofía naturalista, una de las primeras tareas a realizar será precisar qué es lo que en este trabajo implica la palabra natural. Según David Hume, podemos entender la palabra natural en tres distintos sentidos:

En el primero, natural se opone a lo milagroso. De ahí que otra forma de referirnos a los milagros será el sobrenaturalismo. En esta primera acepción, podemos revisar a Mario Bunge quien definirá lo natural según tres criterios: 1) Lo natural existe. Todo lo natural es cognoscible, de alguna u otra forma poseemos evidencia de su existencia; 2) El hecho de que lo natural sea algo cognoscible lo vuelve susceptible de investigación y 3) La investigación de lo natural demostrará que se rige por leyes fijas, es decir, todo lo natural obedece la ley de la *causalidad*. No obstante, debe mencionarse que este trabajo no asume un mecanicismo absoluto, tal y como se verá más adelante (ver 1.3.2.; 2.4 y 3.4.3.). Por su parte, lo

³ Uso este término en el mismo sentido que F. Hayek, esto es, “una concepción que presupone que todas las instituciones sociales son o deben ser producto de un diseño o plan deliberado”. Hayek, 2006, 19.

sobrenatural es de existencia dudosa dado que es imposible comprobarla, lo que hace que no sea susceptible de investigación y, por tanto, imposible investigar si alguna ley lo rige (Bunge, 2010).

El segundo sentido en el que, según Hume, puede entenderse la palabra natural es como lo opuesto a lo raro o poco habitual. Sin embargo, esta acepción representa una dificultad, puesto que marcar el límite exacto entre lo raro y lo común no parece tarea sencilla. De este modo lo que para algunos es raro para otros puede ser común, todo depende de las costumbres o las condiciones ambientales de cada nación. Este sentido será ignorado en este capítulo, pero volveremos a él en el capítulo tercero de este trabajo (ver 3.4).

Finalmente, natural puede ser lo opuesto a artificial. Aquí lo artificial implica una relación de cualquier tipo con el ser humano. En este sentido, la ciencia, la moral, el lenguaje y todas las instituciones humanas serían no-naturales. Sin embargo, considero que a Hume le hizo falta realizar una distinción explícita en el *Tratado* sobre la palabra “artificial” según la cual las anteriores instituciones podrían ser consideradas como naturales. Dicha distinción que ha sido realizada por Friedrich Hayek (2006, 39) es la siguiente:

Por natural puede calificarse a algo que ha surgido independientemente de la *acción* humana (n1) o bien, algo que ha surgido con independencia de cualquier *plan o proyecto* humano (n2). Por el contrario, artificial puede ser algo que es resultado de la acción humana (a1), o bien, algo que es producto del plan o proyecto humano (a2).

		Acción humana	
		a ¹	n ¹
Plan humano	a ²	Tecnología	
	n ²	Lenguaje Ciencia Moral	El universo La vida

Según esta nueva clasificación, podemos observar que las instituciones humanas arriba mencionadas, son artificiales en tanto que dependen de la acción humana, pero naturales en tanto que **no** son el producto de la intención humana. Así, cuando en este trabajo hablo de naturalismo en la moral, me refiero a lo siguiente:

1) La moral es un fenómeno realmente existente, susceptible de investigación y que obedece determinadas leyes, esto es, en ella opera la causalidad.

2) La moral no es producto de un plan general deliberado nuestro, pero sí es el resultado de nuestras interacciones. Sin embargo, a pesar de que la moral no es creada por la sola razón, sí puede ser *comprendida* por la razón. De no ser este el caso este trabajo carecería de sentido, pues su principal propósito consiste en ofrecer una propuesta sobre cómo ha surgido la moral y cómo ha logrado desarrollarse hasta estructurarse del modo como actualmente la conocemos.

1.2. Naturalización de la naturaleza

Lejos de ser un sinsentido, el título de esta sección busca llamar la atención sobre una cuestión muy importante para el desarrollo de la ciencia moderna: el abandono del sobrenaturalismo como principio explicativo de los fenómenos naturales. A partir de ahora este capítulo está dedicado a describir cómo evolucionó el pensamiento filosófico-científico del hombre con respecto al origen del mundo natural y de las leyes por las que se rige. Con la siguiente exposición, la cual retoma a algunos filósofos presocráticos y culmina con Newton, busco describir el proceso mediante el cual el entendimiento asumió a la causalidad natural y no a la sobrenatural como el principio regulativo fundamental que habría de orientar todas sus investigaciones. Es decir, comprender al mundo físico (la naturaleza) desde la acepción 1 de naturaleza (lo que existe, es cognoscible y susceptible de investigación). Posteriormente, con la exposición general de Hume y Darwin, buscaré mostrar cómo el análisis anterior fue extrapolado al estudio de la moral, adaptando el método a las particularidades de la moral.

1.2.1. La filosofía de la *fisis*

Algunos filósofos antiguos consideraron que el mundo era el producto de un largo desarrollo en el que la materia sufrió cambios considerables. Así, tenemos que Empédocles sugería que (1) el desarrollo de la vida era un proceso gradual, (2) que las plantas se desarrollaron antes

que los animales, (3) que las formas imperfectas fueron reemplazadas gradualmente por formas perfectas y (4) que el desarrollo de las formas perfectas produjo la extinción de las formas imperfectas (Thomson, 1909, 4). Presocráticos como Tales de Mileto, Anaxímenes y Heráclito consideraban que los elementos a partir de los cuáles se originó el cosmos eran materiales y que, a partir de una variada combinación de éstos, eventualmente surgió la naturaleza diversa que actualmente observamos. Como bien señala Wilson (1998, cap. 1), a pesar de que es costumbre citar a estos pensadores como ejemplo de lo equivocados que estaban los filósofos de la antigüedad, su importancia radica en la metafísica que expresan pues postulan una base material del mundo.

Han sido muchos los pensadores que de una u otra manera dirigieron sus intuiciones por ese horizonte: Epicuro, Lucrecio, Bruno e incluso Milton son ejemplo destacado de ello (Thomson, 1909, 5). Sin embargo, todas estas explicaciones, al carecer de cualquier tipo de comprobación, resultaban meras hipótesis explicativas con igual validez científica que la teoría del demiurgo platónico.

1.2.2. Bacon y el nacimiento de una metodología científica

Desde los tiempos de Aristóteles se ofrecían experimentos que intentaban explicar el funcionamiento de la naturaleza, sin embargo, dichos experimentos estaban diseñados de tal modo que servían para confirmar teorías preconcebidas más que para poner a prueba a la naturaleza (Bacon, 2011, 62-8). Tiempo después, durante el Medievo, no estaría permitido investigar absolutamente nada que atentara contra las concepciones religiosas del mundo. Pensadores como Bruno pagaron muy caro el atrevimiento de intentarlo. No sería sino hasta la temprana modernidad que las explicaciones, si no del origen, sí del funcionamiento de la naturaleza exigirían de pruebas rigurosas por parte de los filósofos naturales.

Bacon fue el puente que conectó la filosofía presocrática de la *fisis* con la ciencia de la modernidad temprana. Él mismo se declara continuador de esta tradición, aunque uno muy piadoso (Bacon, 2011, 6). En su *Novum organum*, este primer padre de la modernidad denuncia que el progreso de la ciencia que hasta su época se había desarrollado no se debía a la suprema capacidad de la mente humana, sino a casuales golpes de suerte.

Este filósofo natural realiza una crítica a los métodos racionalistas y considera que “el entendimiento humano debe ser considerado justamente sospechoso cuando está

abandonado a sí mismo” (2011, 17). Aunque también considera que los métodos experimentales no darán adecuados frutos si se limitan sólo a la recolección de datos, mismos que, tomados aisladamente serán utilizados por los científicos descuidados para confirmar nociones preconcebidas sobre el mundo.

Bacon afirma que muchas de las discusiones que se llevaban a cabo en la filosofía natural de su época eran sólo locuras de las que nadie se había percatado que lo eran (2011, 59). A esta forma errada de proceder en la ciencia Bacon la denomina *anticipación de la naturaleza*. Como solución propone un método que guíe la investigación del mundo natural por un adecuado camino. Su propuesta consiste en realizar experimentos bien diseñados que permitan la correcta *interpretación* de la naturaleza.

No obstante, pese a este entusiasmo revolucionario en cuanto a metodología científica, Bacon no deja de ser presa de algunos *ídolos* de su época. Así, aunque su método pretenda ser un remedio ante lo que él denomina “fábulas, supersticiones y bagatelas” que las “nodrizas” tradicionales han inculcado en los filósofos de la naturaleza, él mismo sigue “rogando a Dios” el que este camino sea bendecido e iluminado por Él —pues Dios es la única garantía de verdad— en un intento por recuperar el conocimiento y dominio sobre la naturaleza perdidos durante la *caída* (2011, 40-5).

El Barón de Verulamio sostiene firmemente, tal y como era postulado por casi todos los filósofos de la naturaleza en esa época, que Dios ha sido el creador del mundo y que los límites del conocimiento estaban marcados por Él. Sin embargo, la propuesta de este pensador destaca, entre otras razones, por sugerir que la investigación del mundo natural no está *clausurada* por prohibición divina alguna (2011, 22).

Pero todo este frenesí baconiano lleno de esperanza por adquirir conocimiento se ve eclipsado cuando más adelante sostiene que la ciencia moral es una investigación que le está prohibida al ser humano. Bacon recuerda aquella historia del *Génesis* donde el ser humano es desterrado del paraíso por haber pretendido adquirir el conocimiento de la distinción entre el bien y el mal morales. Si el hombre adquiriese este conocimiento, explica Bacon, sería capaz de darse a sí mismo las leyes que lo gobernarán, lo cual haría de Dios un ser innecesario (2011, 22-3).

Por supuesto, sería apresurado considerar a Bacon presa de ídolos sin antes tomar en consideración el contexto en el que se desarrolló. Este filósofo inglés es llevado por las circunstancias de la época y por su propia diplomacia como político a tratar temas relacionados con la fe con cautela, por ello al igual que muchos otros filósofos de la época resulta condescendiente con la iglesia y sus dogmas.

Así, a pesar de sus posturas teológicas, Bacon resulta uno de los precursores epistemológicos más importantes de la modernidad. El progreso sobre el conocimiento del mundo, tanto natural como moral, habrá de ser gradual. La importancia de Bacon consiste en que él colocaría la primera piedra del edificio de la ciencia al exigir métodos rigurosos de investigación. Desde mi punto de vista, Bacon no sólo hace un llamado a un despertar metodológico, sino sobre todo a uno epistemológico.

1.2.3. Spinoza: el primer acercamiento a la ciencia de la Naturaleza humana

Spinoza fue un filósofo moderno que se enfrentó a las concepciones de la tradición al punto de poner en riesgo su integridad personal. Como en muchos otros pensadores de la época, el concepto de Dios fue central en su sistema filosófico, no obstante, lo que por dicho concepto entendía este pensador rompía por completo con el paradigma tradicional. El Dios de Spinoza no era ese ser que el hombre creó a su imagen y semejanza, al cual podía hablar para buscar consuelo o pedir favores; un ser separado del mundo y, por tanto, inaccesible a nuestro conocimiento; un ente que poseía voluntad y que planeaba cosas para luego realizarlas. El Dios de Spinoza no está separado del mundo, es el mundo o, mejor dicho, la naturaleza.⁴ No posee una voluntad que lo lleva a actuar, Él es y obra por la sola necesidad de su naturaleza (Spinoza, 2013, 110).

Spinoza tiene claro lo que es, o debería ser Dios, pero en general el ser humano tiene una idea realmente extraña de lo que Dios es. ¿Cómo pudo el hombre crear un personaje de ficción tan sorprendentemente atractivo? El ser humano, afirma Spinoza, comete un error muy grave al proyectar en el mundo su propia naturaleza apetitiva. Dado que en el mundo muchas cosas le son útiles a los hombres y dado que no han sido ellos quienes las han

⁴ Para Spinoza Dios es infinito. Extensión y Pensamiento son únicamente dos de entre una infinidad de atributos en los que Dios se manifiesta, pero estos dos son importantes para nosotros, humanos, en tanto que son los únicos atributos de los que participamos.

dispuesto, sino que las han “descubierto”, se imaginan que *alguien* las ha dispuesto con la *finalidad* de servir al provecho humano (Spinoza, 2013, 114). Lo cual, según Spinoza, es una pretensión muy grande. De este modo, este judío expulsado por su comunidad se atreve a expulsar de su mente la noción de causa final y junto con ella, la noción tradicional de Dios. La teleología que durante siglos reinó en el pensamiento de occidente no es, afirma, más que el apetito humano proyectado en el mundo y considerado como el principio o la causa primera de cualquier cosa.

Spinoza fue un filósofo muy agudo que se atrevió a decir cosas que nadie se hubiera atrevido siquiera a pensar. De hecho, quizá la época propiciaba el que nadie pudiese pensar ese tipo de cosas. O casi nadie pues Spinoza lo logró. Quizá el hecho de haberse aislado del resto del mundo le otorgó esa ventaja. De entre las ideas más polémicas dentro de su *Ética*, considero que las siguientes son características de un pensador naturalista:

- 1) Dios, como explicación y causa última de todos los acontecimientos, no es más que el *asilo de la ignorancia* (Spinoza, 2013, 117).
- 2) Es posible que las cosas se hayan *hecho a sí mismas* (Spinoza, 2013, 114).
- 3) La naturaleza no tiene finalidad alguna (Spinoza, 2013, 116).

En primer lugar, se desembaraza de Dios como explicación de los fenómenos, tanto de los externos como de los mentales. La única causa que a Benedictus le interesará describir será la *eficiente*. Tanto los hechos del mundo, como los procesos mentales y afectivos obedecen a leyes y reglas naturales que son siempre las mismas. El hecho de que afirme que el mundo mental obedece a leyes ya es todo un logro para la ciencia de la naturaleza humana.

En seguida sugiere la auto-ordenación de las cosas. En realidad, lo que afirma es que el hombre piensa que todas las cosas han sido hechas para provecho humano (los ojos *para* ver, el mar *para* criar peces, etc.) atribuyendo esta teleología a una mente suprema que lo concibió así, haciendo la alternativa (que las cosas se hayan hecho a sí mismas) algo que los hombres no podrían concebir. No obstante, en el *Tratado político*, por ejemplo, ha desarrollado explicaciones sobre cómo se auto-ordenan algunos sistemas como el derecho.

Finalmente, sugiere que esta auto-ordenación es ciega, es decir, carente de finalidad. Estas características en la filosofía de Bento son el motivo por el cual neurocientíficos como Antonio Damasio han retomado su pensamiento (Damasio, 2016).

Sin embargo, como el mismo Damasio afirma, Spinoza fue un pensador “más famoso que conocido”. Quienes leyeron sus obras no pudieron ver en ellas más que ateísmo y mala fe. Así, la fama que de este *marrano de la razón* se hizo, fue en su mayoría negativa y muchos autores posteriores a Spinoza evitaban su lectura, pues no querían verse relacionados con un pensador tan abiertamente hereje. Hubieron de pasar un par de siglos para que pensadores como Goethe y Wordsworth se atrevieran a declararse abiertamente spinozistas defendiendo y promocionando a este pensador (Damasio, 2016, 25).

Según afirma Kemp Smith (1941, 506 y ss.), es muy probable que Hume tampoco haya leído directamente a Spinoza, lo cual sería una pena, pues si pensadores como Hume hubiesen leído directamente, quizá la teoría de los órdenes emergentes se habría nutrido y desarrollado más rápido de lo que lo hizo.

1.2.4. Newton y la *Vera causa*

Newton fue la segunda fuente, después de Bacon, de la cual la ciencia natural habría de nutrirse fecundamente. Sin embargo, Newton no fue un genio que rompiera el paradigma tradicional y erigiera de la nada el nuevo método de la filosofía natural. Previo a él, muchos científicos exigieron a la ciencia desprenderse de principios puramente metafísicos y fundarse sobre la experiencia. Así, tenemos a Robert Boyle quien declara esta necesidad de experimentar y obtener principios explicativos *reales* para los fenómenos.⁵

Por su parte, Jacques Rohault en su *Traité* expresa que el conocimiento científico es progresivo, y en cierto sentido es el producto de una gran labor consistente en observaciones y experimentos de generaciones de hombres, idea compartida con Bacon. Afirma además que es una pena que muchos se dediquen a la lectura de los dogmas aristotélicos, siendo de más provecho el descubrir el mundo ayudados por el propio ingenio y la experimentación.

De este tenor eran las ideas que se desarrollaban entre los siglos XVII y XVIII, las cuales mucho le debían a Bacon y que habrían de dar origen al príncipe de los científicos: Newton.

⁵ Aunque aclara de forma muy puntual que no debe señalársele como un naturalista ateo, pues no es sencillo considerar que “... la materia recién puesta en movimiento y después dejada a sí misma pueda casualmente constituir este mundo hermoso y ordenado” (Benítez, *Materia*, en prensa).

Con Newton inicia la tradición de la *vera causa* en la investigación de la naturaleza. *Grosso modo*, este método exige que las explicaciones de los fenómenos naturales partan de causas reales, esto es, exige distinguir causas genuinas de las ficticias. Así, Newton habrá de desechar la mayor parte de las causas aristotélicas (final, formal y material) para conservar sólo la que considera verdaderamente explicativa (la eficiente). Lo importante para este innovador en la ciencia era encontrar un método que garantizara la existencia de dichas causas.

El método que habría de depurar las causas realmente existentes partía del método resolutivo-compositivo, también conocido como método de *regressus*, desarrollado por Jacobo Zabarella (1533-1589). Este método consiste en la articulación de dos etapas: la primera es el *Methodus resolutiva*, la cual consiste en inferir causas a partir de efectos y la segunda, el *Methodus compositiva*, que consiste en obtener efectos a partir de causas. A esto, Newton habrá de agregar algunos elementos para mejorarlo.

La principal exigencia de Newton en cuanto a metodología se refiere, se refleja en su famosa frase *hypotheses non fingo*. Previo a Newton, el método por hipótesis predominaba en las ciencias naturales y era defendido, en sus diversas versiones, por pensadores como Robert Hooke, René Descartes, Robert Boyle, Christian Huygens, sólo por mencionar a los más influyentes de la época (Guillaumin, 2009, 27).

Ahora bien, tres de los rasgos que caracterizaron el núcleo epistemológico de la ciencia newtoniana y que resultan de particular interés para este trabajo son los siguientes:

En primer lugar, Newton consideró que el método por hipótesis era deficiente ya que había tantas hipótesis explicativas para un mismo fenómeno como la imaginación lo pudiera permitir. Por ello señala la necesidad de un método que ayude a filtrar las explicaciones verdaderas de las falsas. Así, asume que los datos experimentales son una plataforma común a todo individuo desde la cual es posible realizar inferencias. Así, todo investigador que se apoye en la experiencia podrá llegar a las mismas conclusiones construyendo así una ciencia común.

En segundo lugar, Newton no realizará experimentos para confirmar teorías explicativas. Lo que hará será diseñar experimentos para poner a prueba los principios que ha heredado de la tradición y ello mediante los *experimentum crucis* (Guillaumin, 2009, 31), término, por

lo demás, utilizado por Bacon en su *Organum* (Bacon, 2011, 283). Esto llevaría a los científicos a un acuerdo, dado que, al realizar todos los mismos experimentos, llegarían a los mismos resultados.

Tercero, para conseguir esto, Newton sostuvo una ontología monista, según la cual existe un único conjunto de cualidades básicas para toda la realidad física. Consideraba que las matemáticas coincidían con el mundo real de una manera tal que era posible describir a este último a partir de principios matemáticos precisos. Esto contribuirá a la concepción mecanicista del mundo en ciencia, un mecanicismo cuya noción de *predictibilidad* producirá conflictos en la teoría de los órdenes emergentes, particularmente presentará dificultades a la teoría evolutiva de Charles Darwin (ver 1.3.2).

Newton representó un triunfo para la ciencia puesto que finalmente ésta parecía ir por el camino correcto. Su método científico garantizaba, no sólo la explicación de múltiples fenómenos a partir de pocos y simples principios, sino que, sobre todo, permitía la predicción de futuros eventos.

Razonamientos, experimentos y demostraciones matemáticas serán el eje que guie durante la modernidad a filósofos de la naturaleza como Newton en sus investigaciones. Con Newton surge un abandono de los principios explicativos de corte metafísico como los cartesianos, muy en boga en la época. Sin embargo, este abandono se da gracias a que dichos principios ya no son requeridos por la nueva forma de hacer ciencia, mas no por un abandono de la espiritualidad o fe. Particularmente, Newton fue una persona muy piadosa, pese a lo cual, jamás se permitió recurrir a Dios como explicación de algún fenómeno natural. Newton parecía tener muy claro que la fe es cuestión personal y, en ese sentido, una persona puede creer para sí misma lo que quiera, pero que la ciencia, al pertenecer a una comunidad práctica, requiere de explicaciones demostrables y cuantificables.

El método newtoniano fue seguido por distintos científicos y aplicado en diversos campos, así, tenemos la química de Antoine Lavoiser y Joseph Priestley, la mecánica de Pierre-Simon Laplace, la astronomía de William Herschel, la historia natural de Buffon, la geología de Charles Lyell, el magnetismo y electricidad de Michael Faraday y las teorías de la ciencia de John Herschel y William Whewell (Guillaumin, 2009, 57). Y por supuesto, no debemos olvidar su influencia sobre filósofos como Hume y Kant, de los cuales el primero mostró

intenciones por llegar a ser “el Newton” de la moral, por lo menos eso puede inferirse del método que utiliza para el estudio de la moral y que será analizado a continuación.

1.3. Naturalización del comportamiento humano

Hasta este momento, hemos expuesto cómo los filósofos de la naturaleza comenzaron a concentrarse en establecer, de forma adecuada, las relaciones causales de los fenómenos naturales. Cómo fue que se dio el abandono del sobrenaturalismo como explicación de los fenómenos en el mundo y cómo se estableció un naturalismo, en el sentido descrito al inicio de este capítulo. En las siguientes páginas se describirá el proceso mediante el cual comenzaron a sentarse las bases que colocarían al ser humano como un elemento más de la naturaleza, esto es, un elemento susceptible de estudio y que obedece a la ley de causalidad.

1.3.1. Hume: de la *vera causa* al método histórico

El *Tratado de la naturaleza humana* es la obra magna de David Hume. En esta obra Hume realiza un asombroso intento por emular a Newton. La sección *Reglas para juzgar de causas y efectos* es clara muestra de ello, ya que puede apreciarse la similitud de los principios expuestos ahí con los expuestos en los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton (los cuales, a su vez, parecen estar en deuda con Bacon). Asimismo, las tres leyes de asociación enunciadas por el escocés recuerdan a las tres leyes de la gravitación universal. Y por si esto no es suficiente, Hume intenta apoyar todos los argumentos expuestos en el *Tratado* con lo que él denomina “experimentos”.⁶

Hume tiene muy claro, al igual que Spinoza, que el mundo interno del hombre está regido por leyes fijas que orientan la conducta del mismo. Pasiones, entendimiento y sociedad son sistemas complejos que pueden ser explorados y descritos mediante leyes causales. De este modo, el *Tratado* presenta al ser humano como un sistema complejo regido por leyes básicas en donde el hombre jamás actúa sin causa alguna. Las acciones del hombre están determinadas por sus motivos, carácter y circunstancias y cada uno de estos elementos se

⁶ Según Duque (Hume, 2011, 459), estos “experimentos” humeanos son sólo ejemplos ilustrativos incapaces de someterse a cualquier tipo de cuantificación o expresión matemática.

articulan a partir de elementos más simples. Los motivos surgen a partir de la combinación entre el entendimiento y las pasiones; el carácter emerge a partir de las pasiones y las relaciones sociales; y las circunstancias se estructuran a partir de lo que el entendimiento infiere del entorno (Ver Díaz, 2015).

Sin embargo, tal parece que Hume se dio cuenta de que intentar introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales fue una estrategia desafortunada que pocos beneficios reportaron tanto al progreso de esta ciencia como a la difusión de la misma (Hume, 2007, 103-4 y Hume, 2011a, XXII y XXIII). En primer lugar, el método científico no era algo que Hume conociera muy bien, por lo cual no supo aplicarlo adecuadamente a su filosofía, obteniendo así muy poco provecho ésta de aquél. En segundo lugar, el intento de aplicar el método experimental volvía la lectura del *Tratado* pesada y en ocasiones oscura. Durante años el *Tratado* estuvo condenado a ser ignorado tanto por los especialistas, como por el público en general, incluso los fanáticos religiosos no se molestaron en objetar el supuesto ateísmo que en él se encerraba.

Para evitar ser ignorado como en su momento lo fuera Spinoza, Hume decidió cambiar el método, no así el contenido general de su filosofía. Se inclinó por el método histórico, el cual no sólo se reflejaría en los seis volúmenes de su *Historia de Inglaterra*, sino en la *Historia natural de la religión*, las *Investigaciones* y sus *Ensayos*. Ya desde el *Tratado* los experimentos de Hume eran en realidad ejemplos tomados de personajes históricos como Alejandro Magno, Arístides o monarcas modernos. El método histórico resultaría muy útil tanto en el mundo moral como en el natural. Su importancia en el mundo natural la trataremos en el siguiente apartado dedicado a Darwin, por lo pronto diremos que para comprender el funcionamiento de las instituciones humanas, Hume consideró de vital importancia adentrarse en el estudio de su desarrollo histórico. El estudio histórico permite observar un proceso evolutivo en las instituciones, lo cual las hace producto de la experiencia y no de una razón perfecta y acabada. Esto será examinado ampliamente en el capítulo tercero de esta tesis.

El lugar en el que Hume expresó claramente su radical naturalismo, mediante la aplicación de un recurso histórico ingenioso, fue en los *Diálogos sobre religión natural* (1779). A lo largo de los *Diálogos* Hume ofrece argumentos en contra de la teoría del diseño. Dios, como explicación de los fenómenos particulares, ya no satisfacía a los científicos de la época, no así

Dios como diseñador y creador último de la máquina compleja del mundo. Tal idea pudo apreciarse anteriormente acompañando a Bacon y a Newton. No obstante, Hume cuestionará la intervención divina en cualquier nivel. Recurrir a una causa externa al mundo para explicar su creación y orden supone, para el escocés, prolongar el problema en lugar de resolverlo, puesto que no tarda en surgir la pregunta por la causa de esa causa externa, y por la causa de esta última, y así *ad infinitum*.

La solución que los teólogos proponen para resolver el problema del regreso al infinito causal no le parece a Hume tan descabellada. Afirman los teólogos que Dios, la causa primera de todo lo existente, es también causa de su propia existencia y causa de la ordenación de sus propias ideas. Así, Hume objeta que:

[...] decir que las diferentes ideas que componen la razón del Ser Supremo se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza es hablar sin dar a las palabras un significado preciso. Porque si hablar así tuviera sentido, me gustaría saber por qué no lo tiene decir que las partes del mundo material también se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede ser inteligible la primera opinión sin serlo la segunda? (Hume, 2005, 83-4)

Me apoyo en este párrafo para señalar que la idea de *causa del propio orden* no le resulta descabellada a Hume, en tanto se elimine un factor innecesario: Dios. Si es posible concebir la mente de Dios organizándose por sí sola ¿por qué razón no habrá de aceptarse la idea de que la materia se ha organizado también por sí sola? La complejidad del mundo es algo que impidió a los filósofos naturales aceptar la idea de la autoorganización de la materia. Pero la complejidad de la mente divina supone un problema aún mayor por resolver debido a su evidente complejidad superior. Ante esto, eliminar a Dios, supone eliminar un problema mayor y conservar uno cuya solución sí sería asequible.

La propuesta que Hume ofrece para resolver este problema, ahora menor, es que con tiempo suficiente la materia podría llegar a estructurarse en un universo como el que actualmente conocemos (Hume, 2005, 107-9).

Es interesante encontrar esbozado en este naturalismo desarrollista de Hume semillas de lo que cien años después sería la teoría más revolucionaria de todos los tiempos: la teoría evolutiva de Charles Darwin. A la idea humeana anterior, según la cual dándole tiempo suficiente a la materia ésta produce mecanismos complejos, se le agrega otra idea que podría considerar a Hume el verdadero padre de la teoría evolutiva: la adaptación de los organismos

al medio que le rodean y a los cambios que en él se presentan. Esta segunda idea está desarrollada ampliamente en el libro III del *Tratado*, donde se analizan las interacciones sociales entre los individuos, lo cual revisaremos en el tercer capítulo de esta tesis. Intentaré argumentar cómo es que el principio de simpatía, mismo que juega el papel central para regular las conductas morales en Hume, puede considerarse un sistema adaptativo que ayudó al ser humano a sobrevivir.

Para Hume, el tiempo resulta un factor importante para las explicaciones naturales del mundo, tanto natural como moral⁷ (Hume, 2005, 107-9, TNH. 3.2.3⁸). Pero en cuestiones de moral, son las interacciones entre los individuos las que pueden acelerar el desarrollo de la sociedad. En el mundo moral el mismo lapso puede ofrecer cambios muy drásticos entre una cultura y otra. Esto dependerá de la forma en que estas culturas se desarrollen. Así, Hume buscará omitir las diferencias e intentar encontrar los principios básicos que toda cultura comparte (Hume, 2007, 457 y ss.). Para lograrlo recurrirá a la investigación histórica y esto se verá reflejado en sus dos *Investigaciones* y sus *Ensayos*.

En conclusión, se observa que en Hume el método experimental no es aplicable a la naturaleza humana debido a que ella es más compleja, y por ser otro tipo de ciencia requerirá otro tipo de método. La evolución del pensamiento de Hume, creemos que lo llevará al método histórico, el cual resulta más adecuado para el estudio la naturaleza humana, pues de él es posible extraer patrones que describan el comportamiento humano. Así, Hume es uno de los más importantes precursores de la antropología y las ciencias sociales.

Regresaremos a esto en el tercer capítulo de esta tesis donde analizaremos la evolución y adaptación del hombre a su ambiente a partir de la teoría humeana apoyada en lo visto en el segundo capítulo. Teoría que, como veremos, ya no es ciencia exacta, sino ciencia social. Antes, para cerrar con este capítulo, debemos revisar algunos elementos de la teoría más representativa de los órdenes emergentes: la teoría evolutiva.

⁷ O social, ya que en Hume la palabra moral implica ética, derecho, política e incluso estética.

⁸ En este trabajo, únicamente para citar el *Tratado de la naturaleza humana*, habremos de abreviar con TNH, seguido de cuatro números, los cuales representan el libro, la parte, la sección y, en algunos casos, el párrafo, según los ha dividido David F. Norton en su edición de Oxford del *Treatise*.

1.3.2. Darwin y la autoorganización de la vida

El creacionismo es una teoría que afirma que el mundo carece de historia, esto es, el mundo siempre ha sido como actualmente lo conocemos, pues al ser producto de una mente divina el mundo es “perfecto” y acabado. A principios del siglo XVII James Ussher (1581-1656) arzobispo de Armagh, tomando como referencia el libro del *Génesis* calculó la creación de la Tierra hacia el año 4004 a. C.

La gran cantidad de descubrimientos que se iban acumulando provocó que los pensadores de la modernidad cuestionaran ideas como las de Ussher sobre que el mundo fuese tan joven. Desde los tiempos de Aristóteles era posible encontrar fósiles de criaturas marinas desconocidas en lugares muy extraños como montañas. Ante estos descubrimientos, el mito bíblico del diluvio fue una explicación satisfactoria para muchos, pero no para algunas mentes inquisitivas que durante la modernidad se dedicaron a elaborar teorías que explicaran mediante las evidencias disponibles este tipo de misterios.

Una de las mayores contribuciones epistemológicas realizadas hacia el siglo XVII fue la idea de que varias ciencias, en apariencia independientes, en realidad podían relacionarse y complementarse entre sí. Nicholas Steno (1638-1686) médico anatomista danés, al diseccionar un gran tiburón blanco y observar la gran similitud entre sus dientes y una roca conocida como “lengua de piedra” intuyó lo que actualmente conocemos como fosilización. Así, surgiría la relación entre el registro fósil y la biología (Guillaumin, 2009, 62). Resultó una gran revelación el pensar que era posible conocer los seres vivos del pasado a partir de la geología actual.

La geología fue una de las ciencias cuyas teorías explicativas gradualmente se perfeccionaron hasta lograr convertirse en un sistema científico en el pleno sentido de la palabra. Muchas hipótesis algo descabelladas se presentaron como peldaños importantes para el desarrollo de esta ciencia. Así, tenemos, por ejemplo, la teoría del océano primordial de Abraham Gottlob Werner (1750-1817), teoría que, pese a erigirse sobre las evidencias disponibles, con el tiempo fue desechada.

James Hutton (1726-1797) esbozó una teoría alternativa a la propuesta por Werner, la cual no solamente sirvió para el desarrollo de la geología, sino también para la explicación de la vida en el planeta. Al igual que Steno, Hutton partía del principio metodológico de que

es la observación de las cosas actuales lo que nos indica cómo fueron las cosas en el pasado. Su propuesta fue el *actualismo*, teoría en la que sugiere que la Tierra opera uniforme y constantemente produciendo así las formaciones geológicas que observamos. Ante los fósiles marinos encontrados en altas montañas, Hutton descarta la teoría del océano primigenio y postula que fue el lecho marino el que se elevó gracias a los ciclos geológicos (orogénesis). Lo que para el presente trabajo resulta importante de esta teoría es el hecho de que dichos ciclos requieran de un considerable tiempo. Un lapso temporal que sitúa la edad de la Tierra más allá de sólo 4 milenios.

Avancemos un siglo y situémonos en el año de 1850. Para esta fecha

[...] las discusiones epistemológicas y metodológicas de la ciencia giraban en torno a temas como la diferencia entre deducción e inducción y su papel en cada una de las ciencias, la diferencia entre la formación de conceptos y el descubrimiento de leyes científicas, la relación entre la lógica del descubrimiento y la lógica de la justificación, la naturaleza matemática de los axiomas y su relación con la experiencia, la distinción entre cualidades ocultas y entidades teóricas, el papel de las leyes de la naturaleza en las explicaciones científicas [y, por último, pero no menos importante], el papel de la intervención directa de Dios en la naturaleza. (Guillaumin, 2009, 167).

Por si estos debates en la ciencia no fuesen suficientes, para 1859 aparecería la obra de un naturalista inglés señalando las deficiencias explicativas del método de la *vera causa*, así como el papel del mecanicismo en el proceso de desarrollo de la naturaleza.

La dificultad de agrupar especies le hicieron cuestionar la noción tradicional de especie como entidad fija a través del tiempo. Afirma Darwin:

[...] considero la palabra especie como dada arbitrariamente, por razón de conveniencia, a un grupo de individuos muy semejantes y que no difiere esencialmente de la palabra variedad, que se da a formas menos precisas y más fluctuantes. A su vez, el término variedad en comparación con meras diferencias individuales, se aplica también arbitrariamente por razón de conveniencia. (Darwin, 2015, 140)

No poder definir los límites entre una especie y otra ocasionó que Darwin pensara en la posibilidad de que las especies no fuesen “perfectas y acabadas”, sino que están en constante

cambio. Esto fue el inicio de una revolución en las ciencias naturales o, mejor dicho, de su evolución, cuyos pilares serían las nociones de variabilidad y de heredabilidad.

Una de las conclusiones de Darwin representó un ataque frontal a las nociones teleológicas. En efecto, Darwin señaló la importancia del azar en el proceso evolutivo. Este azar no debe entenderse como la carencia de causas para el proceso de variación, sino más bien, como la ausencia de *finés*, es decir, que dicha variación aparece independientemente de los beneficios que le reporten a su poseedor.

Así, de dos variaciones de una misma especie de insectos habitando en un mismo ecosistema, aquella variación que posean un color que la lleve a mimetizarse con el medio ambiente tendrá más posibilidades de sobrevivir y reproducirse, mientras que aquella variación cuyo color contraste con el ambiente será presa fácil de depredadores. Este ejemplo muestra que no existe una cualidad que sea intrínsecamente mejor que otra, sino que su éxito o fracaso dependerá significativamente del medio en el que surja. Así, la idea de un diseño previo y acabado sobre las características de los animales se ve fuertemente cuestionada puesto que las especies que actualmente viven no son las más “perfectas” creaciones desde el principio, sino las que poseen cualidades provechosas para un ambiente determinado. Si el ambiente cambia, las especies que se conserven serán las que posean características propicias para ese nuevo ambiente. Se trata de un proceso que depende de relaciones infinitamente complejas, lo cual hace pensar en azar sin serlo (Darwin, 2015, 220).

Esto último generaría una objeción muy grande por parte de la comunidad científica de la época, quien consideró a la teoría de Darwin como probabilista. En primer lugar, pretendía explicar fenómenos de la naturaleza a partir de hechos no observables. La evolución era más una hipótesis histórica que una teoría basada en experimentos. Recordemos la importancia de los experimentos científicos en Bacon y Newton. En segundo lugar, al depender de la variación cuyo proceso se sigue desconociendo en la actualidad, era imposible realizar predicciones sobre eventos futuros en biología. La teoría gravitatoria de Newton no sólo puede decir dónde estuvo Marte hace 40 años, sino que también puede predecir dónde estará dentro de 50 años. Darwin sólo podía decir qué especies existieron en el pasado y cuáles surgieron a partir de esas, pero no podía predecir qué especies surgirían en el futuro.

Para demostrar que el fenómeno de la especiación es un fenómeno realmente existente, Darwin se apoyó en ciencias tan variadas como la biogeografía, el registro fósil, la geología, la paleontología y la embriología. Por tanto, el mecanicismo fue una noción que en biología habría de abandonarse, pues esta ciencia es realmente compleja y los datos que podrían describirla de un modo mecanicista son inmanejables para cualquier mente humana, e incluso inaccesibles. Aún hoy se conoce muy poco sobre los complejos sistemas que conforman la genética.

A pesar de todas las objeciones recibidas por parte de la comunidad científica, Darwin estaba seguro de que su teoría podía explicar fenómenos que al creacionismo le resultaba imposible explicar. Fenómenos donde las especies realizaban actividades que parecían ir en contra de su naturaleza, como por ejemplo el que existan pájaros carpinteros alimentándose de gusanos en el suelo; o bien animales que posean cualidades que parecen carecer de propósito, como el que los gansos de tierra firme, a pesar de que nunca nadan, posean membranas interdigitales. La explicación darwiniana consiste en afirmar que estos animales están en procesos de adaptación al ambiente. También las dificultades presentadas en la taxonomía tenían solución gracias a la teoría darwinista, ya que muchas veces las diferencias entre los animales eran tan mínimas que los naturalistas no sabían si colocarlas como especies, subespecies o formas variables (Darwin, 2015, 132-3).

Quizá la objeción más fuerte con respecto a la metodología era el que Darwin no se apegaba a lo que en la época se consideraba *vera causa*, y que su teoría tenía más un carácter histórico. Sin embargo, Darwin demostró que tanto el mecanicismo como la *vera causa* eran principios metodológicos inadecuados para justificar el conocimiento del mundo biológico, el cual requería de principios dinámicos.

La teoría de Darwin tuvo muchos detractores en el área científica, como John Herschel (1792-1871) y William Whewell (1794-1866), sin embargo, la mayoría de las críticas por parte de estos científicos tenían que ver con cuestiones relativas a teología natural más que con objeciones relacionadas con el campo de la ciencia.

De las observaciones que Darwin realiza con su teoría y que más interés nos produce mencionamos las siguientes tres:

En primer lugar, muestra que hay ciertas características en los seres vivos que parecen carecer de utilidad, como el ejemplo anterior de los gansos o los dedos en los pies humanos. Esto cuestiona la idea de que los organismos sean perfectos y acabados y que más bien se encuentran en un constante proceso de desarrollo y adaptación.

En segundo lugar, se encuentra la polémica declaración de que no hay finalidad hacia la cual tiendan los seres vivos, a excepción quizá de la supervivencia. Cada uno posee cualidades heredadas, producto de la variación en el ambiente a la que la especie debe adaptarse. Así, podría decirse que ningún ser vivo está aquí con un propósito, incluido el ser humano, pues todos somos hijos de las circunstancias del pasado y de los cambios constantes en el ambiente en el que nos desarrollamos.

Finalmente, y quizá algo por lo que Darwin mereciera ir a la hoguera, fue que mostró que los seres humanos compartimos muchas características con los animales superiores. Tradicionalmente se ha considerado que el hombre está por encima de todos los animales debido a que posee un intelecto que lo eleva al rango de la divinidad. Sin embargo, para Darwin tanto el intelecto como las pasiones tienen sólo diferencia de grado con sus equivalentes en los animales. Esta idea que fue señalada por David Hume (*Investigación 1*, sección 9, *TNH*. 1.3.16; 2,1,12 y 2.2.12) ahora contó con todo un respaldo verdaderamente científico. Pensar que la razón también es producto de la evolución fue la mayor herejía de Darwin, no sólo con respecto a la religión, sino también y sobre todo con respecto a los racionalistas de todos los tiempos.

Estas ideas hacen de Darwin el pensador que más aportes epistemológicos realizó a la teoría de los órdenes emergentes. La ruptura con la tradición racionalista fue definitiva a partir del *origen de las especies*, y las explicaciones sobre los fenómenos naturales finalmente comenzaron a ser de corte natural en el sentido antes descrito.

1.4. La ciencia de la naturaleza humana

Este capítulo representó la *pars destruens* de mi exposición. En él se expuso el proceso mediante el cual los científicos (filósofos naturales de la modernidad) abandonaron las concepciones racionalistas o creacionistas sobre el origen y funcionamiento del mundo y se permitieron explorar una alternativa, esto es, una concepción naturalista del mundo, dando a la palabra natural el sentido expuesto al inicio de este capítulo. Es muy importante señalar

que esto fue algo que a los pensadores modernos les costó mucho trabajo llevar a cabo, puesto que la idea de que el mundo no fue diseñado por ninguna mente, ya sea humana o divina, no sólo representaba una herejía en contra de las instituciones sociales o religiosas, sino, sobre todo, un atentado en contra del gran papel que el hombre se había dado a sí mismo dentro del *orden* del universo. Un papel que es producto de su fatal arrogancia como ser racional.

Dentro de los supuestos que en la modernidad los filósofos naturales tuvieron que asumir se encuentra el dejar de buscar los principios últimos (metafísicos) del mundo y ceñirse a lo que pudiera ser verificable mediante las evidencias disponibles. Así, la experimentación se convirtió en el marco de referencia común a todos los hombres de ciencia, abandonando así hipótesis y concentrándose en descubrir, hasta donde les fuera posible, causas verdaderas.

En segundo lugar, el hecho de tomar conciencia de los límites de la razón permitió que los epistemólogos crearan sistemas de control para evitar que la razón realizara hipótesis o, en términos baconianos, anticipaciones sobre el mundo. Así, los experimentos que la razón diseñara no servirían para confirmar teorías preconcebidas, sino para intentar poner a prueba las leyes que supuestamente rigen al mundo.

Finalmente, los descubrimientos por parte de Darwin sirvieron para abandonar todo presupuesto teleológico. Al demostrarse que los seres vivos se encuentran en constante cambio adaptativo, la idea de seres perfectos, producto de un diseño inteligente, quedó destronada, al menos en el campo de la ciencia.

Todo este progreso en la investigación del mundo natural contribuyó a la estructuración de una definición sobre el concepto “natural”, el cual definimos brevemente al inicio de este capítulo. Al definir lo que entra dentro del campo de lo natural, los científicos modernos pudieron orientar sus investigaciones con mayor control, puesto que ahora poseían una noción sobre aquello que sí podía ser objeto de estudio en las ciencias naturales, tanto epistemológica como metodológicamente. Finalmente, el presupuesto más importante en el estudio de la naturaleza es que ésta siempre opera obedeciendo a la ley de la causalidad. Sin embargo, no siempre será posible conocer todas las causas, ya sea por carecer de las herramientas metodológicas necesarias o por la falta de datos.

Para poder postular que la naturaleza no era producto de una mente inteligente que la diseñó y creó de una sola vez, algunos de los pensadores modernos aquí revisados tuvieron que concebir que el mundo tenía una existencia mayor a la que se creía. La importancia de los largos procesos es fundamental para la explicación de diversos fenómenos. Incluso la teoría del diseño es producto de un largo proceso de adaptación y evolución el cual tomó distintas narrativas y las llevó a convertirse en un sistema consistente de creencias. Como pudimos observar a lo largo de esta exposición, la ciencia misma es el producto de las distintas aportaciones de múltiples investigadores, mismos que han retomado el método de otros agregando mejoras e innovando. Ningún excelente científico inicia de cero. Así, la ciencia que poseemos actualmente es el resultado del esfuerzo conjunto de varias generaciones de científicos, y no el producto de una sola mente.

La mente, entendida como “razón” también es producto de un proceso, tal y como intuían Hume y Darwin. Esto lo veremos con mayor detalle en los siguientes capítulos de esta tesis (ver 2.3.3. y 3.2.3), baste por ahora hacer esta breve mención sobre ello.

Darwin representó la síntesis de un proyecto científico que permitiría concebir a la naturaleza como un producto emergente. Epistemológicamente hablando, fue el pensador que continuando — sin saberlo— con las intuiciones de Spinoza y Hume se atrevería a cuestionar toda teleología ofreciendo pruebas para ello, convirtiéndose con esto, también en la cúspide de otra triada: la triada de los metodólogos de la ciencia junto a Bacon y Newton.

Ahora bien, esta exposición arrojó dos conclusiones de gran importancia para este trabajo. La primera es que distintas ramas científicas pueden converger para explicar fenómenos naturales, tal es el caso de Darwin apoyándose en varias ramas científicas para resolver las dudas en biología. En segundo lugar, existen ciencias en las cuales los métodos de otras disciplinas no pueden aplicarse al pie de la letra, tal es el caso de la ciencia del hombre, o ciencias sociales. En ella la experimentación no es el método idóneo, y en ella tampoco es posible realizar predicciones. La idea que defiende en esta tesis, y que se desarrolla ampliamente en el tercer capítulo, es que Hume se dio cuenta de que el método experimental no era apropiado para el análisis del mundo moral (como él le llama) y por ello cambió al método que aquí denominaré histórico-social.

En el próximo capítulo, donde iniciaremos con la *pars construens* de mi argumentación, realizaremos una exposición sobre las dificultades que representa la predicción mecanicista en el nivel biológico y en el tercero sobre sus dificultades en el nivel social. Pero a cambio, ofreceremos una alternativa metodológica para su estudio a partir de la convergencia de distintas áreas del conocimiento humano.

CAPÍTULO 2. DE LA FISIOLÓGÍA A LOS INICIOS DE LA RESPONSABILIDAD MORAL

2.1. Teoría de la acción en Hume

La filosofía moral de David Hume, tal y como es presentada en el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), consiste en una teoría de la acción que estudia el comportamiento humano tanto a nivel individual (psicológico) como a nivel social (moral y político). Esta teoría de la acción puede dividirse en dos momentos generales: el primero de ellos consiste en la descripción de los procesos fisiológicos —pasiones, deseos y voliciones— que impulsan el comportamiento del individuo; el segundo momento se presenta cuando el individuo, con ayuda de una razón limitada, el lenguaje y las convenciones, logra instaurar asociaciones estables con otros individuos. Ambos momentos tienen como finalidad el bienestar del individuo y se corresponden con los libros II y III del *Tratado*.

En este capítulo abordaremos la primera parte de esta teoría de la acción, exponiendo cómo ciertos procesos fisiológicos dan lugar a la volición en el ser humano. Posteriormente se presentarán los recientes descubrimientos que las neurociencias han realizado y que pueden considerarse un reciente apoyo a la teoría humeana. En esta parte se verá cómo se articulan los deseos y la razón. Finalmente, para demostrar que este sistema no implica un reduccionismo materialista, y con ello un determinismo biológico, se realizará un primer esbozo de cómo la responsabilidad moral se presenta en un sistema que, pese a emerger a partir de estos procesos fisiológicos, se presenta como un sistema totalmente diferente y que se rige por nuevas leyes. Dicho sistema es el mundo social y será expuesto exhaustivamente en el tercer capítulo de esta tesis.

2.1.1. Volición y acción

La teoría de la acción humeana se establece sobre principios básicos⁹ a partir de los cuales se articulan mecanismos complejos como son la creencia (TNH. 1.3.7.6), la simpatía (TNH. 2.1.11), la comparación (TNH. 2.2.8) y las reglas generales de primer (TNH. 1.3.13) y segundo orden (TNH. 1.3.15). Todos estos sistemas trabajan junto con el placer y el dolor para dar origen a la volición, y con ella, a la acción (Díaz, 2015).

Hume afirma que el placer y el dolor esperados son la fuente de la volición (TNH. 2.3.3.4. y TNH. 2.3.9.1). El placer origina la pasión directa de deseo y con esta pasión surge la disposición a procurarse el objeto productor de placer. Por el contrario, el dolor origina la pasión directa de aversión y con ella la disposición de huir del objeto productor de dolor.

Debido a que el placer y el dolor son un elemento integral de todas las pasiones humanas, tanto de las directas como de las indirectas (TNH. 2.1.1.4), todas las pasiones influyen en el comportamiento humano. Asimismo, las pasiones pueden generar bucles volitivos debido a que, si bien placer y dolor pueden ser la causa de una pasión, las pasiones mismas se convierten en fuente de placer y dolor incrementando así el deseo o la aversión hacia ciertos objetos. Tal es el caso de las pasiones indirectas de orgullo y humildad (vergüenza).

Aunque las causas que producen las pasiones pueden variar, Hume afirma que las pasiones surgen en el ser humano de forma natural, es decir, todos poseemos la capacidad de experimentarlas (TNH. 2.1.3.4). Esto puede tener una utilidad que Hume no explicita pero que se desprende de lo siguiente: Hume identifica al placer con el bien y al dolor con el mal (TNH. 2.1.1.4), entendiendo por bien todo aquello que contribuya a la preservación de la existencia del individuo y por mal todo aquello que atente contra su existencia. Desde esta perspectiva, las pasiones representan un mecanismo que guía las preferencias del ser humano con el fin de conservarse en tanto organismo.

Esta idea que afirma que los seres vivos poseen una inclinación natural hacia la conservación de su existencia era común entre los filósofos modernos, algunos de los cuales calificué de naturalistas al final del capítulo anterior. Así, tenemos a Hobbes, quien postula

⁹ Semejanza, contigüidad y causalidad para el caso de las ideas (TNH. 1.1.4.1); semejanza para el caso de las pasiones (TNH. 2.1.4.3).

que lo que mueve al ser humano a la acción es evitar el dolor, siendo el miedo a la muerte violenta lo que lo lleva a asociarse con otros y vivir en paz (Hobbes, 1651, 105). De igual modo, Spinoza afirmó que *cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser* (Eth, L. III, P VI) y en el ser humano este esfuerzo (*conatus*) por preservarse puede ser consciente (Eth, L. III, P IX). Finalmente, Arthur Schopenhauer afirmó que todo ser vivo está determinado por la *voluntad de vivir*, un fenómeno que impulsa a procurar la propia conservación como organismo (Schopenhauer, 2012 y 2013).

El término utilizado actualmente en biología que mejor describe esta “lucha por preservarse en el ser” a un nivel individual, es decir, como organismo vivo, es el de homeostasis (Damasio, 2016, 41). La homeostasis es el proceso que los organismos complejos desarrollaron para poder sobrevivir y consiste en un proceso mediante el cual el medio interno del organismo se regula para aproximarse al rango necesario para la supervivencia (Churchland, 2012, 40). Damasio considera que el término homeodinámica resulta más adecuado que el de homeostasis puesto que “sugiere el proceso de buscar un ajuste [entre el medio interno del organismo y el mundo externo] en lugar de un punto fijo de equilibrio” (Damasio, 2016, 324). Un organismo vivo siempre se encuentra inmerso en un mundo natural complejo que va más allá de su cuerpo y que se encuentra en constante cambio, así, la homeodinámica se presenta cuando el organismo toma los datos externos y a partir de ellos estabiliza su medio interno según se requiera. Sin embargo, dado que el término homeodinámica aún no es de uso común, en este trabajo se seguirá utilizando el término homeostasis.

Un buen ejemplo de un sistema homeostático es el control de la temperatura corporal. Los sistemas homeostáticos funcionan generalmente como sistemas de retroalimentación (*feedback*) negativos; esto es, un cambio en la variable presentado en el medio externo da lugar a respuestas que empujan la variable en la dirección opuesta en el medio interno. Por ejemplo, la temperatura adecuada para que un ser humano se mantenga vivo es de 37° C, pero si el medio ambiente en el que vive presenta repentinamente un descenso considerable de temperatura, el sistema termorregulador reacciona de forma múltiple: por un lado, provoca un encogimiento corporal y una vasoconstricción que frenan la pérdida de calor, y, por otro lado, arranca la realización de movimientos que aumentan la producción de calor, permitiendo de esta forma una elevación de la temperatura corporal (Noriega y Merino,

2011). Sistemas homeostáticos como este trabajan en el organismo de forma automática, es decir, no requieren de la intervención consciente del organismo. De hecho, la homeostasis se presenta en todo organismo vivo, incluyendo aquellos que no han desarrollado conciencia.

La propuesta que yo realizo en este capítulo consiste en considerar a las pasiones como un sistema homeostático que contribuye a que el organismo se preserve. Este sistema va más allá de un mecanismo automático, pues las pasiones desencadenan un proceso que genera voliciones básicas a partir del placer y el dolor, pero que culminan en procesos más complejos que implican a otros sistemas. Así, la voluntad tendría su origen en procesos fisiológicos que buscasen dar estabilidad al organismo vivo, pero, a diferencia del sistema termorregulador mostrado arriba, el sistema pasional resulta muy complejo, puesto que se interconecta con el sistema de creencias del individuo.

A continuación, se expondrá cómo las neurociencias explican el surgimiento, funcionamiento e interacción de estos dos sistemas. Tema que los filósofos modernos solían llamar la relación entre las pasiones y la razón.

2.2. Razón y pasión: surgimiento, funcionamiento e interacción en el ser humano

2.2.1. Bases fisiológicas de la moral

Llámesse más allá, mundo de las ideas o mundo nouménico, algunos filósofos se encargaron de colocar los principios morales en un lugar totalmente desvinculado del reino de lo tangible (Churchland, 2012, 12) haciendo imposible concebir la conducta moral como una ciencia, es decir, haciendo imposible indagar sobre su origen, su desarrollo o los posibles progresos que en ella pudiesen darse. En contraste, Spinoza y Hume propondrán que la conducta moral se establece a partir de las emociones del hombre. Tanto Spinoza (2013, 199) como Hume (TNH. 2.1) sostuvieron que las pasiones se rigen por leyes de manera análoga a como la materia lo hace. Esto implica que, desde su propuesta, la moral posee bases reales, estables y susceptibles de investigación. Ambos pensadores naturalizaron la moral en el sentido dado a la palabra natural al inicio del capítulo 1.

Actualmente, en concordancia con las ideas de Hume y Spinoza, algunos investigadores consideran que es posible encontrar las bases de la moralidad en la neurociencia, la biología evolutiva, la psicología experimental y la genética (Churchland, 2012). Pero esta naturalización no implica un reduccionismo o un “materialismo vulgar” como lo llama Bunge (2010, 166), es decir, no somos una especie de autómatas gobernados por nuestros genes. Realizar las investigaciones sobre las bases neurológicas de nuestra moralidad debe implicar sostener una postura *materialista ilustrada*, esto es, la postura que concibe al cerebro como “un órgano emocional dinámico y variable, activo de manera autónoma y que ha evolucionado dentro de una simbiosis sociocultural-biológica” (Evers, 2013, 187). Es decir, que el cerebro no es todo lo que somos, sólo es un elemento que, al articularse con otros elementos, contribuye a la conformación de nuestro ser.

Si bien es cierto que “la arquitectura de nuestro cerebro determina nuestra identidad y nuestro comportamiento social, incluso nuestras disposiciones morales y los tipos de sociedades que creamos” también es cierto que ocurre lo mismo en sentido inverso, es decir, “nuestras estructuras socioculturales influyen en el desarrollo del cerebro” (Evers, 2013, 137). Es por esta razón que resulta una tarea incompleta el centrar la atención en sólo uno de los elementos que nos constituyen. Es posible que los genes y las estructuras neuronales fomenten actividades cooperativas entre los organismos, pero ciertas conductas y actividades producidas por el medio ambiente también pueden modificar las conductas y con ellas la producción de genes (Churchland, 2012, 94 y ss.). En ciertos casos las circunstancias no permiten que ciertos genes se activen y a la larga estos tenderían a desaparecer. Así, el organismo interno y el medio ambiente se influyen mutuamente y lo que los seres humanos lleguen a ser dependerá tanto de su carga genética como del medio en el que se desarrollen.

Según Patricia Churchland, la ética es una estructura de conducta social en cuatro dimensiones que viene determinada por la interrelación de distintos procesos cerebrales: (1) el cuidado o la atención hacia los demás (2) el reconocimiento de los estados psicológicos de los demás (3) la resolución de problemas en un contexto social y (4) el aprendizaje de prácticas sociales (2012, 19). Estas conductas son motivadas por procesos fisicoquímicos dentro del organismo humano. En este capítulo me centraré en el punto número uno y el tema de la cultura será tratado con mayor detalle en el siguiente capítulo de esta tesis.

2.2.2. Del gen egoísta al amor fraterno: breve historia de la cooperación

Existen bases biológicas que nos llevan a preocuparnos por algo, ya sea procurar nuestro bienestar como organismo o el bienestar de los otros. Evolutivamente los organismos vivos se vieron en la necesidad de desarrollar estrategias que incrementaran sus posibilidades de supervivencia pues carecían de otra opción (De Waal, 2007, 28). Se llama *estrategia evolutivamente estable* aquella que posee las siguientes características: 1) durar un largo periodo de tiempo; 2) ser capaz de replicarse rápidamente y 3) ser capaz de replicarse con precisión, (Dawkins, 2003, 27) de modo que, siendo conductas no intencionales, resultan intuitivas, económicas y fáciles de imitar y llevar a cabo por los miembros de una misma especie. La estrategia más exitosa entre los seres vivos en cualquier nivel, ya sea celular o como organismo complejo, ha sido la cooperación (Damasio, 2015, 61-9).

El valor más elemental de un ser vivo es el bienestar y cuidado propio, sin este valor el organismo no sobreviviría mucho tiempo con lo cual sus posibilidades de replicarse (reproducción) serían mínimas llegando finalmente a extinguirse.

Previo a cualquier sociedad entre individuos, hubo de darse una organización a nivel celular. Se especula que el paso más importante en el desarrollo celular tuvo que ver con la asimilación de organelos fundamentales tales como la mitocondria en la célula eucariota (Damasio, 2015, 64-5). Luego de millones de años los organismos complejos surgieron de la asociación y evolución de estas células (Filogénesis). Así, nuestro propio cuerpo es el producto de una asociación de miles de millones de células (ontogénesis) que cooperan con un único fin: mantenerse vivas al mantener vivo a todo el sistema.

Una vez que las células se asocian forman un organismo complejo, pierden su independencia y se dedican a realizar actividades específicas en dónde se ven beneficiadas. Este tipo de asociación biológica no es en modo alguno intencional, es decir, no existió una consciencia o intención en cada uno de los primeros organismos unicelulares que los llevara a asociarse. Según la teoría simbiótica de la evolución propuesta por Lynn Margulis fueron las condiciones ambientales y las características de ciertos organismos quienes propiciaron esta asociación (Lazcano, 1977, 82). Esto último no sólo excluye la necesidad de intencionalidad para producir una asociación, sino que incluso se excluye la posibilidad de

postular a la asociación como un “golpe de suerte” o un producto del azar. No hay azar¹⁰, no hay suerte, sólo condiciones propicias (Lazcano, 1977, 100).

Los organismos que lograron adaptarse al medio ambiente en el que vivían fueron los más exitosos para conservar su existencia y poder proliferar. La adaptación requiere de una adecuada comunicación del organismo con su entorno, es ahí que radica la importancia de la homeostasis. La homeostasis es el proceso que los organismos complejos desarrollaron para poder sobrevivir y, como anteriormente se mencionó, consiste en un proceso mediante el cual el medio interno del organismo se regula para aproximarse al rango necesario para la supervivencia (Churchland, 2012, 40). Este proceso regula la temperatura, el balance entre acidez y alcalinidad, pero también se han querido ver en los animales, incluidos los seres humanos, al hambre y al dolor como procesos homeostáticos, dado que ambos son procesos que mantienen estable el medio ambiente interior de los animales mediante procesos fisiológicos que interactúan con el exterior (Bartra, 2014, 260; Díaz, 2013, 157). El hambre se genera gracias a estímulos producidos por sustancias químicas que el cerebro libera y que

¹⁰ Para aclarar mi postura respecto al azar y el determinismo juzgo conveniente hacer presente a Miller. Stanley Miller fue un científico que al recrear las condiciones atmosféricas que imperaban en la Tierra primitiva logró producir aminoácidos, la base de la vida. En una entrevista de hace 20 años afirmó que existe cierta mezcla de accidente y determinismo en el origen de la vida:

Entrevistador —Quizás algún día lleguemos a conocer cómo fueron los primeros ladrillos de la vida, pero ¿sabremos quién o qué los puso?

Stanley Miller —Creo que los ladrillos primigenios de la vida, que podrían ser los aminoácidos primitivos, crecieron en condiciones suficientes para que surgieran automáticamente. Sería lo mismo que preguntarse quién ha puesto la nieve en una mañana de invierno. Bueno, la nieve surge porque existen condiciones para ello. Cómo se juntaron esos aminoácidos e hicieron crecer la vida es lo que no sabemos todavía. En mi opinión, todo sucedió de forma natural por las propiedades del carbono, el nitrógeno y el agua. La vida surgió naturalmente, sin la presencia de nada ni nadie.

E —Eso quiere decir que la vida es un proceso determinista. Es decir, que allá donde se produzcan estos fenómenos se dará inevitablemente...

S M —Sí, absolutamente. Aunque la palabra determinista encierra una trampa. Si determinista quiere decir que es una conclusión ineludible de ciertas propiedades del carbono, el agua y el nitrógeno, pues sí lo es. **Pero es preciso tener en cuenta que hay un número inmenso de sucesos improbables que tuvieron que darse cita.** De manera que no siempre que concurren las mismas condiciones ocurrirá lo mismo. Por otra parte, se dice que estas condiciones son muy estrechas y que es muy difícil que surja la vida. Pero, en mi opinión, no son tan estrechas. Creo que pueden ocurrir con bastante frecuencia y que hay un razonable abanico de posibilidades de que la vida pueda aparecer en cualquier momento y lugar.”

<http://www.muyminteresante.es/ciencia/articulo/stanley-miller> (Las negritas son mías)

lleva al organismo a la búsqueda de alimentos para así nutrirse y mantenerse con vida. Por su parte, un organismo incapaz de sentir dolor no tendría motivación para alejarse de los objetos externos que lo dañan y eventualmente desaparecería. De este modo, el cuerpo está constituido por múltiples sistemas que procuran su bienestar y supervivencia, lo cual le aseguran su permanencia en el Ser.

Los seres vivos desarrollaron una estrategia para perdurar más allá de la vida individual: la reproducción. Esto les garantiza perdurar como especie. Qué motive a los organismos a replicarse es algo que no podemos responder, intentar hacerlo nos llevaría a metáforas que sólo enredarían las cosas¹¹. Bástenos por el momento con saber que la reproducción, tanto sexual como asexual, surgió como la estrategia evolutivamente estable más exitosa entre los seres vivos.

El éxito de la reproducción en los organismos complejos, tales como los mamíferos, requiere de algo más que la replicación de las células mediante el sexo, como por ejemplo ciertas conductas en los progenitores que garanticen la supervivencia de las crías durante sus primeros años de vida. Según la neuroendocrinología, la organización neuronal se modificó para crear valores en los cuales se incluyera la preocupación por terceros en proporción con la relación que éstos guardaran con el propio organismo. Así, en primer lugar, se encuentra la preocupación por las crías indefensas y en las siguientes etapas este cuidado se extiende a otros familiares, amigos y, en algún momento muy posterior de la evolución, a desconocidos (Churchland, 2012, 25)¹².

Como se había mencionado, algunos investigadores consideran al dolor como una reacción homeostática del organismo (Bartra, 2014, 260; Díaz, 2013, 157). Todo organismo

¹¹ Richard Dawkins fue víctima de malentendidos cuando aplicó la metáfora del “gen egoísta”. De igual modo A. Damasio insinuó que el organismo viviente manifiesta la *voluntad* de millones de células deseosas de vivir (2015, 69 y ss.). El problema con querer explicar el porqué de procesos naturales como este es, que no puede prescindirse de metáforas. Como seres humanos tendemos a antropomorfizar toda explicación y solemos usar frases como “los designios de la naturaleza”, o incluso en este trabajo he usado la frase “los seres vivos *desarrollaron* estrategias...” lo cual podría implicar cierta “pre-racionalidad” por parte de dichos organismos, cosa que quedó descartada desde el primer capítulo de este trabajo.

¹² Este fenómeno ya era del conocimiento de Hume y en el *Tratado* cuando habla de “El amor por familiares y conocidos” (TNH. 2.2.4) realiza una explicación que se apoya en las relaciones de causalidad, contigüidad, semejanza y trato frecuente. Para un análisis más detallado véase Díaz, 2015, 116 y ss.

que siente dolor actúa en consecuencia para protegerse de la causa y preservarse. El miedo emergería como una emoción complementaria del dolor, la cual lo precede y por tanto lo anuncia. Así, el miedo y el dolor actuarían en conjunto con el tallo cerebral, el hipotálamo, la corteza insular y la corteza cingulada para preparar respuestas ante el peligro, tales como huir, luchar o hacerse el muerto. Ahora bien, este mecanismo dolor-miedo se extiende más allá de la preocupación por el propio organismo, esto es, la preocupación se extiende hacia la descendencia del organismo, logrando que el organismo sienta dolor y miedo por la separación de sus crías o por la contemplación de dolor en los mismos. La preocupación por la progenie puede, desde esta perspectiva, ser considerada también un proceso homeostático, el cual ha sido amplificado a organismos diferentes del propio, pero relacionado íntimamente con él. Este mecanismo tiene una base fisiológica bien identificada la cual analizaremos a continuación.

2.2.3. Simbiosis hormonas-organismo

Péptidos como la oxitocina (OXT) y la vasopresina (VPA) son parte importante de la base de las conductas sociales. Ambos péptidos descienden de la vasotocina, una proteína que sirvió para regular los niveles de sal y agua en los primeros organismos que abandonaron el mar. Aunque tanto la OXT como la VPA siguen desempeñando esa función reguladora, también han evolucionado para desempeñar muchas funciones más como son la producción de leche y de orina, así como la excitación sexual. Esta última, resulta un elemento importante para el apego afectivo (Ridley, 2003, 184).

La OXT es la responsable de lo que coloquialmente se conoce como “instinto materno”. La liberación de OXT desencadena conductas como la preocupación por los bebés. Además, en conjunción con otras hormonas como la progesterona, el estrógeno, la prolactina y algunos opiáceos endógenos, contribuye a la “maternalización” del cerebro en las hembras mamíferas, haciendo que el cuidado de los bebés deje de ser considerado por el organismo como algo costoso y lo convierta en algo placentero (Churchland, 2012, 45-6).

Además del cuidado de los hijos, la preocupación por la pareja es otra relación afectiva entre los seres humanos que se desencadena gracias a este péptido. Mientras que la OXT es quien contribuye al apego afectivo en las hembras, la VPA es la que se encarga de originar el *romance* en los machos. A pesar de que sólo el 3% de los mamíferos poseen pareja a largo

plazo, esta característica en el caso particular del ser humano que fue importante para que la moral se estructurara como actualmente la conocemos obedece más a otros factores. El éxito de la monogamia y la familia en nuestra especie no se debe únicamente a nuestra estructura biológica. Las condiciones ambientales propiciaron que ambos fenómenos, monogamia y familia, se convirtieran en estrategias evolutivamente estables para el ser humano. Tanto la monogamia como el cuidado de los hijos favorecían la estabilidad de grupos sociales de gran tamaño donde la competencia impediría cualquier tipo de cooperación. Concentrar todos los recursos en una sola pareja y en un solo hijo fue una estrategia que ayudó a que la escasez que presenta la naturaleza fuese superada (Churchland, 2012, 71).

Aunque en un principio la OXT pudo haber contribuido al cuidado de los hijos de forma casual —es decir, no fue “diseñada” para ese propósito, sino que emergió para cubrir otras necesidades más básicas en el organismo—, su éxito se logró por permitir la replicación (reproducción) de seres humanos con esa cualidad: aquellos humanos que poseyeran OXT serían los que cuidarían de sus hijos hasta la edad en que éstos pudieran tener sus propios hijos a los cuales cuidar en un ciclo que se repetiría una y otra vez garantizando así la permanencia de la OXT en el organismo humano.

Posteriormente la influencia de la OXT permitió ampliar el círculo de cuidado hacia personas ajenas a la familia. Sin embargo, este cuidado seguía siendo selectivo, no todo individuo ajeno a la descendencia merecía la preocupación del organismo, únicamente habría preocupación por aquellos individuos cuyo bienestar estuviera relacionado directamente con el propio bienestar y con el de la propia descendencia. Podríamos suponer la existencia de pequeñas comunidades familiares que posteriormente dieron origen a sociedades tribales no muy extensas. Así, estas tribus estaban guiadas por lazos afectivos en donde la OXT desempeñaba el papel principal.

Lo que la historia de la OXT y la VPA expuesta en esta sección nos muestra es que el desarrollo de vínculos afectivos como los establecidos con la pareja, los hijos o los conocidos descansan sobre la base de procesos fisiológicos que emergieron no intencionalmente a partir de una larga cadena de condiciones específicas en el mundo físico. La evolución de la vasotocina hacia OXT y VPA consistió en un proceso gradual, inintencionado y que implicó a generaciones de individuos quienes cursaron por circunstancias particulares y cambiantes.

Sin embargo, sin “proponérselo” la oxitocina logró asegurar su propia supervivencia como hormona al contribuir a que el organismo que la alojara tuviese éxito en su supervivencia y reproducción. Al contribuir a que un organismo cuidara de su descendencia la oxitocina se vio beneficiada puesto que sobreviviría replicándose en la descendencia de dichos organismos. Procesos como este han resultado el mejor trato en el negocio de la vida.

2.3. Razón y cultura: costo y beneficio

2.3.1. Los límites de la cooperación

La dopamina es un neurotransmisor que contribuye al aprendizaje de prácticas sociales debido a que permite la estructuración del sistema de recompensas y castigos. Esto es fundamental para la internalización de normas que resultan aceptables para el grupo al que se pertenece. Además, contribuye a que los animales reconozcamos a nuestras parejas, hijos y amigos (Churchland, 2012, 67). La serotonina es otro neurotransmisor que contribuye a que la cooperación sea posible, pues gracias a ella puede producirse un rechazo hacia las ofertas injustas (Churchland, 2012, 138). Además, en la mayoría de los seres humanos parece existir una barrera natural que nos impide infligir dolor a los otros (Evers, 2013, 131).

No obstante, pese a que existen elementos biológicos que impulsan al ser humano a cooperar con otros, existe evidencia de que el ser humano sigue siendo un *xenóforo empático*, es decir, pese a que llega a preocuparse por otros, la mayor parte del tiempo vive inmerso en lo que Evers (2013, 135) denomina un egocentrismo cerebral, somático y espaciotemporal que le impulsa a preocuparse por el *esto-aquí-ahora* aún si ello implica dañar a otros. El hombre sigue inmerso en una especie de pensamiento de la tribu, el cual consiste en desconfiar de los desconocidos. Esta descripción llevaría a pensar que la naturaleza del hombre es contradictoria: por un lado, los elementos básicos que le constituyen, como la OXT y la VPA, le impulsan a cooperar con otros con el fin de sobrevivir, pero, por otro lado, esta cooperación no se extiende más allá de los miembros más cercanos del propio grupo. Con una naturaleza así surge la pregunta ¿cómo ha sido posible que los seres humanos hayamos estructurado sociedades tan extensas como las que actualmente pueblan el globo? La respuesta es: desarrollando el entendimiento.

La razón humana está estructurada de tal manera que resulta un elemento fundamental del sistema homeostático que busco describir en este capítulo. El entendimiento evolucionó de tal manera que fue capaz de contribuir en la construcción de instituciones que permiten la cooperación entre individuos que no se conocen. La carencia con la que se presenta la naturaleza, lejos de sumergirnos en un estado de guerra permanente de todos contra todos, obligó al ser humano a cooperar para sobrevivir. Pero todo esto sucedió por etapas.

La OXT, tal como hemos visto anteriormente, resulta útil para fomentar la confianza entre seres humanos, pero de nada sirve sin la existencia de instituciones que garanticen la cooperación humana mediante un sistema de recompensas y castigos. Dicho sistema habría de ayudarse de elementos complementarios tales como la memoria y la capacidad de poder castigar a quienes defraudan (Churchland, 2012, 103 y ss.). Sin embargo, estos elementos habrían de desarrollarse después de un muy largo proceso. Lo que ahora nos interesa descubrir es cómo ambos fenómenos emergieron conjuntamente, es decir, cómo las *instituciones* productos de una razón limitada emergieron a la par de la *confianza*, pasión social fundamental. Sobre todo, buscaré precisar qué entiendo por el término razón.

2.3.2. Entendimiento, Fisiología y cultura

Según Patricia Churchland (2012, 28), la capacidad craneal de una persona promedio actual no presenta diferencias notables en comparación con la capacidad craneal de una persona promedio que vivió hace 250 mil años. Aunque esto no implica que la estructura cerebral sea exactamente la misma en ambos individuos, es posible que sean similares. Pese a ello, sus capacidades cognitivas, así como sus juicios morales pueden considerarse abismalmente diferentes. Esta diferencia está determinada por el cableado neuronal en ambos cerebros, así, aunque ambas personas hayan nacido con el mismo equipo cerebral, sus estructuras neuronales difieren debido a que dependen de las experiencias particulares de cada uno (Churchland, 2012, 29). Una persona nacida dentro de una sociedad que posee conocimientos acumulados por generaciones tendrá una estructura neuronal muy distinta a la de alguien que ha nacido dentro de una cueva en compañía de personas incapaces de articular lenguaje hablado. El antropólogo Tim Ingold sugiere que “si un hombre del Cromagnon de hace unos 30,000 años hubiera nacido en el s. XX, [quizá] podría haber llegado a ser un Einstein” (Jay, 2001, 147). En conclusión, el contexto en el que se desarrolla un ser humano es fundamental para el desarrollo de sus capacidades cognitivas.

Sin embargo, dado que no es muy convincente comparar la estructura neuronal de un ser humano contemporáneo con la hipotética estructura neuronal de un ser humano que vivió hace 250 mil o hace 30 mil años, recurramos a un caso más cercano. A partir del descubrimiento del Nuevo Mundo en los s. XV-XVI, la humanidad se clasificó a sí misma en dos grupos: las personas civilizadas y los salvajes. Durante mucho tiempo se pensó que las estructuras cerebrales de los salvajes eran radicalmente distintas debido a que sus costumbres resultaban primitivas para el europeo común de la época. Corría el año de 1870 cuando Alfred Russel Wallace (1823-1913) en sus *Contributions to the Theory of Natural Selection* se atrevió a sugerir que el cerebro de los salvajes era tan bueno para manejar ideas complejas y sofisticadas como el de cualquier filósofo europeo (Jay, 2001, 144). Esta idea fue confirmada en el momento en que el encuentro entre culturas produjo un intercambio de tal modo que, tanto europeos como nativos americanos, aprendieron el idioma del otro. Particularmente en el caso de los pueblos de Suramérica se comprobó que aquellos a los que se llamaba “salvajes” eran capaces de aprender a sentir culpa y vergüenza moral por las mismas cosas que producían estos sentimientos en los europeos católicos.

Con este ejemplo no busco afirmar que las culturas prehispánicas carecieran de moral alguna, o que dicha moral fuera inferior. Lo que intento es señalar dos circunstancias: primero, no basta con poseer un cerebro como el que poseemos para ser morales de la forma en que actualmente lo somos, sino que es necesaria la transmisión de conocimientos y costumbres, es decir, es necesario ser parte de una tradición cultural; Segundo, derivado de lo anterior sugiero que la moral que poseemos es contingente, es sólo una de tantas posibles. La moral que se posee en una sociedad como la mexicana es sincrética, producto de múltiples encuentros culturales y adaptada a las condiciones particulares de su entorno, pero volveremos al segundo punto en el siguiente capítulo (ver 3.4). A continuación, analizaremos las ventajas que la tradición cultural presenta para el desarrollo del entendimiento.

2.3.3. Posible surgimiento del entendimiento y la sociedad

El comercio con desconocidos (Ridley, 2003, 996 y ss.) así como el lenguaje (Bartra, 2014, 57 y ss.) contribuyeron a que nuestra razón evolucionara a pasos agigantados, generando lo que actualmente conocemos como cultura. El intercambio de artículos, así como el de ideas, aumentó nuestras probabilidades de supervivencia convirtiéndonos así en una de las especies de mamíferos más numerosa del mundo. Ahora bien, cabe preguntarse ¿son el

intercambio comercial y el lenguaje productos del entendimiento o el entendimiento es producto de aquellos? Para responder a esta cuestión realicemos un breve paseo por la historia del entendimiento. Aquí nos adherimos a la propuesta de Roger Bartra.

La historia del desarrollo del entendimiento es la historia del desarrollo de la conciencia. En este punto me parece plausible la teoría del *exocerebro* de Bartra (2014). Según este antropólogo mexicano la conciencia logró desarrollarse gracias a los estímulos externos. Su hipótesis sostiene que existe un exocerebro el cual es una extensión que va más allá de nuestro propio cuerpo y que contribuye a conformar la autoconciencia. La conciencia pura y aislada no existe, según afirma, pues algo como eso sería una no-persona o un fantasma (Bartra, 2014, 96).

Bartra defiende la idea de que la conciencia en *estado de naturaleza* es una nada. Como ejemplo explica el caso de Helen Keller, una mujer que a los 19 meses de edad quedó ciega y sorda. Cuando más tarde una maestra le enseñó un lenguaje táctil que la sacaría de su aislamiento conectándola con otros seres humanos, Keller se describió a sí misma en su anterior situación como una *no persona* o una especie de fantasma. Este caso da pie a postular que la conciencia requiere de contenido para existir, y este contenido llega a partir de la relación con el mundo “externo”. La conclusión de esto es que se requiere del cuerpo y del correcto funcionamiento de sus canales de comunicación (sentidos) para poder adquirir los elementos básicos a partir de los cuales construir una conciencia. Sin embargo, para construir una conciencia tan compleja como la humana no basta con poseer sentidos que conecten a la mente con el mundo externo, sino que es necesario poder representar este mundo de forma *abstracta y económica*, es decir, se necesita del lenguaje. Así, “la conciencia se construye como una prótesis que gira en torno del eje del lenguaje” (Bartra, 2014, 97). Sin ningún tipo de estímulo externo el cerebro no podría generar una conciencia y sin un lenguaje no podría representarse al mundo y formarse un yo tan complejo como el que poseemos como seres humanos.

Tres elementos son fundamentales para la construcción del exocerebro los cuales contribuyen a generar una conciencia: memoria, lenguaje y símbolos que representen a los objetos (Bartra, 2014, 72). Una vez que el lenguaje y la cultura aparecieron, la evolución de la conciencia se disparó a un nivel que no habría sido posible llegar sólo con la evolución biológica (Bartra, 2014, 76).

Bartra afirma que el lenguaje surgió como una actividad esencialmente social y posteriormente comenzó a centrarse en el yo para finalmente generar un “habla interior” (Bartra, 2014, 103). Así, la propuesta de Bartra parece sugerir que previo al yo estarían los otros, sin los cuales la posibilidad de una autoconciencia y un entendimiento elaborado sería imposible. Desde este enfoque, sería la sociedad con los otros lo que dio origen a la razón y no la razón lo que permitió la sociedad con los otros. En conclusión, aunque por naturaleza poseemos entendimiento, su desarrollo se consigue dentro de la vida en sociedad.

2.3.4. La razón es y sólo debe ser...

Desde su aparición como una herramienta que conecta al organismo con el mundo que lo rodea, hasta la fecha en donde puede realizar procesos abstractos complejos como las matemáticas y los juicios morales o estéticos, el entendimiento parecería haber cobrado cierta independencia del mundo material que le dio origen. Sin embargo, el entendimiento no puede dejar de ser una extensión de las emociones y si llegase a ignorarlas condenaría al organismo que lo alberga.

La conciencia sólo pudo desarrollarse en un organismo que ya poseía un sistema complejo de mecanismos emocionales, la razón de ello es que la conciencia implica motivaciones:

Las emociones elevan la intencionalidad de un organismo; constituyen su motivación y su volición, lo que aumenta su capacidad para ejercer un control de sí en interacción con su entorno que algunos motivos lo llevan a querer explorar de forma activa. Es así como la emotividad se vuelve la marca distintiva de la evolución de la conciencia (Evers, 2013, 63).

De este modo, ser consciente resulta una cualidad mediante la cual un organismo puede percatarse de sus carencias y actuar para satisfacerlas de una manera más óptima a como lo haría si estuviese guiado sólo por impulsos. Y por el otro lado, existen conductas en animales que parecen racionales, pero que son producto de sus emociones básicas actuando sobre un cerebro demasiado básico (Damasio, 2014, 53).

Para Antonio Damasio, las emociones son más complejas que los reflejos básicos, y los sentimientos más complejos que las emociones. Existen tres niveles de emociones posteriores a los reflejos básicos, estos son: emociones de fondo, emociones primarias y emociones sociales. En un nivel sobre estas emociones se encuentran los sentimientos, los cuales son la percepción de un determinado estado corporal en conjunción con un

determinado estado mental (Damasio, 2014, 103). Así, los sentimientos emergen a partir de un complejo entramado que involucra tanto lo corporal como lo mental, ambos cooperando para velar por el interés del organismo. En el ser humano algunas de sus ideas surgen a partir de estados corporales (por ejemplo, soñar con fuentes líquidas cuando se desea orinar) y de manera análoga algunos estados corporales se desencadenan a partir de pensamientos (la excitación sexual a partir de pensar en la persona amada). La diferencia entre emociones y sentimientos según este neurólogo portugués radica en que, mientras las emociones son respuestas automáticas a circunstancias concretas, los sentimientos son proyecciones mentales que ayudan a prevenir a largo plazo lo bueno y lo nocivo para el organismo.

Lo anterior nos lleva a postular que las primeras proyecciones mentales que el ser humano experimentó estaban encaminadas a la supervivencia. El pensamiento emerge como una “herramienta” útil para el organismo y, como tal, se conserva y se perfecciona dentro del organismo.

El ser humano no es el único animal que puede realizar proyecciones sobre cómo opera el mundo, sobre cómo lo puede afectar y sobre cómo debe actuar en consecuencia, sin embargo, el ser humano pasa a un nivel de conciencia más ventajoso en el momento en el que aprende a controlar sus emociones con el fin de obtener un provecho mayor. Se trata de un mecanismo donde su sistema emotivo y su sistema cognitivo trabajan juntos para obtener ventajas a largo plazo al moderar al primero con el segundo. Sin embargo, aunque este “controlar” sus emociones implica realizar previsiones que van más allá del *esto-aquí-ahora*, nunca se trata de algo que abandone completamente sus necesidades fisiológicas. El ser humano jamás se aleja demasiado de lo que su organismo le exige.

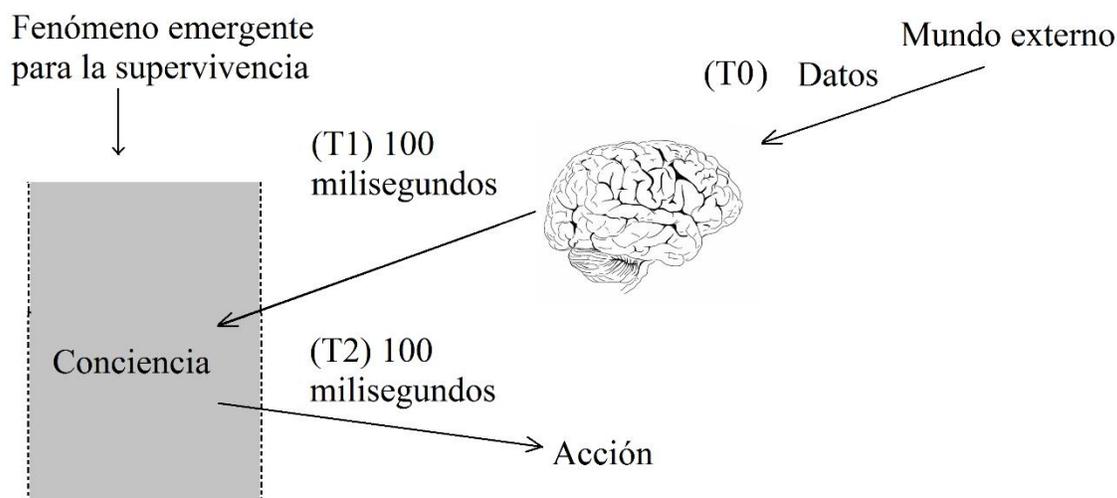
2.4. Libre albedrío y responsabilidad

El problema que se desprende de la anterior visión es que, al postular que la conciencia está determinada en su actuar por los procesos fisiológicos del organismo, el libre albedrío parece peligrar y junto con él, la responsabilidad moral. El científico cuyos experimentos hicieron tambalear la idea de la libertad humana fue Benjamin Libet.

Existen ciertas acciones y estados emocionales que una persona realiza y que pueden ser explicados por su constitución fisiológica, tal es el caso de todas aquellas acciones realizadas cuando se está bajo el influjo de estrés o de excitación sexual. Un individuo puede reaccionar

agresiva o románticamente según se encuentre invadido por alguno de estos dos estados emocionales. Así, puede estar gritándole a alguien (o besándole) sin que se haya dado cuenta de en qué momento llegó a esa situación. A veces las personas usan frases como “lo siento, no pensé lo que decía/hacía” o “lo dije/hice sin querer” dando a entender que actuaron impulsivamente. Esto sólo revela que la conciencia de nuestros actos a veces tarda más en aparecer que los actos mismos.

Esto último es lo que pretendió mostrar el experimento de Benjamín Libet, según el cual, la conciencia de una acción llega después de que el cerebro haya tomado la decisión de realizarla. No obstante, según Gazzaniga (2006), Bartra (2014) y otros, aún con dicho experimento es posible salvar el libre albedrío. Básicamente el mecanismo descrito por Libet es el siguiente: el cerebro, haciendo un balance de la información a su disposición (T0) toma una decisión, la cual tarda 100 milisegundos en llegar a la conciencia (tiempo T1) y posteriormente otros 100 milisegundos en llevarse a cabo (T2). Lo ilustro así:



Esquema 2.1. Sistema de la voluntad según Benjamín Libet.

Según esta descripción, la decisión ha sido tomada antes de tomar conciencia de esta. Pero el hecho de no estar consciente de la decisión cuando esta fue tomada (T1) no significa que toda responsabilidad se pierda, pues según el mismo experimento se cuenta con 100 milisegundos (T2) para decidir reprimirla. Es decir, existe la libertad de no actuar.

Los experimentos de Libet se llevaron a cabo con actos tan simples como el de sostener un vaso, es decir, se manejó una voluntad con intenciones puramente mecánicas. Trasladado al complejo mundo de la moral habría que agregar más variables. Por ejemplo, la libertad

con implicaciones morales se alberga en el mundo social. Un individuo puede desear mil cosas, pero si el medio social en el que se desenvuelve lo disuade a no llevar a cabo sus deseos, entonces dicho individuo, por más que desee algo podrá abstenerse de realizarlo casi de forma mecánica. De este modo el mundo externo (T0) tiene un efecto sobre la constitución del individuo tal que le permite abstenerse de ser un esclavo de sus deseos. Todo esto sin la necesidad de deliberar demasiado sobre el hecho.

La sociedad en la que nos desenvolvemos forma parte del mundo externo ilustrado en el diagrama de arriba, el cual influye en nuestras decisiones. Lo ilustramos con (T0) porque en realidad es toda la experiencia vivida hasta el momento de realizar la acción lo que conforma la estructura del mundo externo para el sujeto. Cuando una persona toma una decisión, su cerebro de forma no consciente ya ha tomado en consideración las consecuencias de sus actos lo cual produce cierta predisposición a actuar o a no actuar, pero todavía y según la propuesta de Libet, cuando la decisión se torna consciente (tiempo T2), tiene un rango de 100 milisegundos para abstenerse de actuar. Esto significa que en dicho esquema poseemos dos filtros que nos ayudan a ser seres responsables de nuestros actos y, por lo tanto, seres morales.

Aunque 100 milisegundos parecen una mezquina cantidad de tiempo, la conciencia en nuestro cerebro evolucionó para tomar decisiones (o aprobar las decisiones tomadas) de esta manera por cuestiones de supervivencia. La mayor parte del tiempo actuamos siguiendo *reglas generales* de conducta. Poseemos esquemas de comportamiento que nos impulsan a actuar de la manera más aceptable posible y de forma casi automática, dado que razonar en cada caso representaría un desgaste muy grande para el organismo, si no es que incluso su extinción por el hecho de no tomar una decisión a tiempo.

Sin embargo, la moralidad también evolucionó y es posible educarnos en sociedad y modificar las decisiones impulsivas de nuestro cerebro de tal modo que seamos seres responsables. Estas reglas generales, como Hume las llama, o pautas de conducta sociales serán tratadas en el siguiente capítulo. Ahí revisaremos su origen e influencia sobre nuestro comportamiento, así como las posibilidades que tenemos de modificarlas. Con ello espero mostrar que, pese al hecho de que los impulsos fisiológicos guíen en gran medida nuestras conductas, aún es posible salvar el libre albedrío y la responsabilidad moral.

CAPÍTULO 3. LA MORAL COMO ORDEN EMERGENTE

El presente capítulo y el anterior buscan exponer los elementos necesarios para mostrar la tesis general que afirma que la moral consiste en una especie de sistema homeostático, el cual le permite al ser humano desarrollarse como organismo en el entorno denominado sociedad. El capítulo anterior se concentró en analizar las bases biológicas de lo que Hume denomina simpatía, así como en analizar algunas explicaciones actuales sobre el origen del lenguaje, el entendimiento y la libertad, elementos a partir de los cuales considero que emerge la moral. El presente capítulo retomará todos estos elementos y los expondrá, combinando el enfoque dado en el capítulo anterior con la propuesta filosófica de David Hume, para apoyar mi propia propuesta: que la moral efectivamente es un orden emergente.

3.1. Lenguaje en Hume

3.1.1. ¿Qué es el lenguaje?

En esta primera parte del tercer capítulo se defenderán tres tesis: primero, que el lenguaje surge únicamente en sociedad y evoluciona con ella; segundo, que el lenguaje hablado es un medio de comunicación económico cuya utilidad no sólo se manifiesta a nivel inter-personal sino a un nivel intra-personal; finalmente y derivado de lo anterior, que el lenguaje es una herramienta que permite el desarrollo acelerado del entendimiento en el ser humano.

3.1.2. ¿Cómo surge?

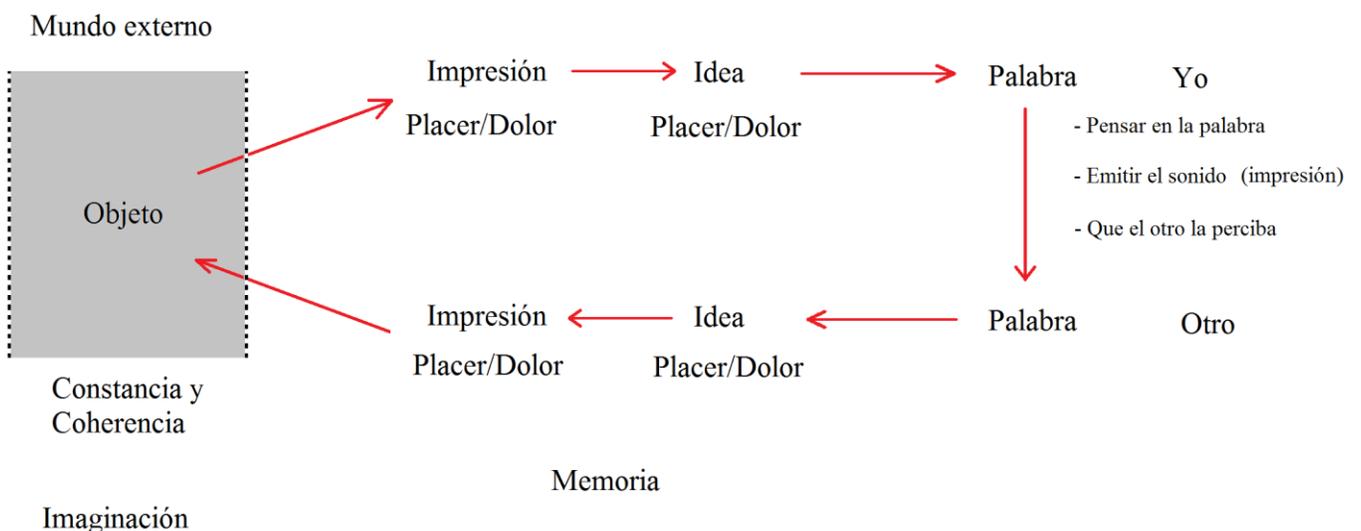
Según Hume, el lenguaje es una convención que surge en sociedad de igual modo a cómo surge el dinero y la justicia (TNH. 3.2.2.10 y 2007, 437-438). Sin embargo, no ofrece explicación que justifique dicha afirmación. Así que, recurriendo a algunos pasajes de sus textos, intentaré realizar una exposición de cómo pudo establecerse dicha convención. Las siguientes páginas se apoyan en lo expuesto en el capítulo anterior sobre Bartra y el lenguaje (2.3.3. *Posible surgimiento del entendimiento y la sociedad*).

3.1.3. El referente común

La principal tesis defendida por Hume en su ensayo *Sobre la norma del gusto* consiste en afirmar que objetos específicos al afectar a los órganos internos del ser humano complacen, mientras que otros objetos desagradan (Hume, 2011, 225). Dado que entre los seres humanos existe semejanza, éstos experimentan sentimientos semejantes a partir de los mismos objetos. Por tanto, dado que los mismos objetos producen sensaciones semejantes sobre los distintos seres humanos, éstos, al compartir el mundo externo, pueden comunicárselo entre sí.

El **sentimiento** indica únicamente una cierta conformidad o relación entre el objeto y los órganos o facultades de la mente y, si esa conformidad no existiera realmente, nunca se habría podido dar el sentimiento. (Hume, 2011, 222)

Así, los objetos del mundo externo producen impresiones, tanto de sensación como de reflexión en el ser humano, estas impresiones posteriormente derivan en ideas y las ideas pueden expresarse en palabras. Las palabras en consecuencia representan objetos que afectan del mismo modo a todo ser humano y al ser escuchadas por cualquiera inmediatamente llevará la mente al objeto referido. Ilustró así este proceso:



Esquema 3.1. Circuito del lenguaje

Este esquema representa una dificultad para la filosofía de Hume, ya que éste ha advertido que no poseemos ningún tipo de evidencia fáctica o lógica sobre la existencia del mundo externo y de los objetos que lo conforman, puesto que lo único presente a la mente son las percepciones (TNH. 1.2.6.7 y 1.4.2.21). Sin embargo, el mismo Hume nos explica que la idea del mundo externo surge en nuestra imaginación a partir de la *constancia y coherencia* con la que se nos presentan las distintas percepciones. Por este motivo atribuimos una existencia continua e independiente a los objetos en nuestra imaginación (TNH. 1.4.02). Se trata de un presupuesto útil para la vida práctica¹³.

Otra de las causas que contribuyen a atribuir existencia continua e independiente a los objetos es que ellos son un referente común en la conversación con otras personas, es decir, podemos hablar de los objetos y las otras personas entenderán a qué nos referimos. Este referente común nos hace suponer que existe un mundo compartido con los otros, que es causa de nuestras percepciones y al que llamamos mundo externo. Por tanto, el uso del lenguaje también nos lleva a creer en la existencia continua e independiente de los objetos.

Aunque, según Hume, en la vida práctica el ser humano no requiere demostraciones de la existencia del mundo externo, sino que simplemente lo asume. Lo que busco señalar en esta sección es que lenguaje y comunidad se desarrollan paralelamente y se influyen mutuamente desarrollando lo que posteriormente será conocido como razón¹⁴.

Realicemos una hipotética exposición histórica acerca del origen del lenguaje que, aunque quizá Hume no avalara en todos sus detalles, podría estar de acuerdo en muchos aspectos. Como recurso expositivo haré uso de la *metáfora de Adán*, un recurso que el mismo Hume usa (TNH. 2.1.6.9; 2007, 143-144), aunque ligeramente modificada, pues el Adán de Hume posee un entendimiento desarrollado y únicamente desconoce las relaciones causales entre los objetos. Mi Adán, en cambio, carece de conocimiento causal, lenguaje y entendimiento, y mi trabajo será mostrar cómo emergen en él y convergen dándole identidad.

¹³ Para un análisis más detallado sobre cómo emerge nuestra creencia acerca del mundo externo y acerca de las otras personas ver mi tesis de licenciatura, particularmente la sección 4.1. *Las otras mentes* (Díaz, 2015)

¹⁴ Razón entendida como una facultad ampliamente desarrollada. Es evidente que para que surja el lenguaje hablado debe poseerse cierto grado de razón. Esto se verá a continuación.

Imaginemos el hipotético caso de la especie humana pre-social, prelingüística y sin conocimiento de las relaciones causales. A esta especie sólo le queda experimentar el mundo que desconoce. Al experimentar este mundo, esta especie descubrirá que existen ciertos objetos que le producen dolor, así como ciertos objetos que le producen placer¹⁵. El encuentro reiterado con estos objetos hará que en la mente de estos seres se forme la relación causal entre el objeto y el placer o dolor producido.

Entre estos seres humanos primitivos destacarían dos grupos: los que huyen del dolor y buscan el placer y los que buscan el dolor (poco importa la reacción que tengan con respecto al placer). Eventualmente la selección natural hará que el segundo grupo desaparezca. Así se formará la primera regla general en la conducta del ser humano: huir de las fuentes de dolor. Esta regla no es consciente, más que regla es un instinto que se implanta en el ser humano a partir del desarrollo filogenético, es decir, es una conducta heredada (ver sección 2.1.1 del presente trabajo).

Olvidemos por un momento a la especie y concentrémonos en el nivel individual. Con el paso del tiempo, este individuo adquirirá la capacidad de clasificar el mundo en dos grandes grupos: todo aquello que produce dolor y todo aquello que produce placer. Ante estos grupos presentará reacciones diferentes. Toda fuente de placer tornará dócil a este individuo quien exhibirá movimientos apacibles. Mientras que las fuentes de dolor merecerán su desprecio el cual se manifestará en expresiones agresivas y movimientos corporales violentos. De este modo, el primer lenguaje en aparecer será el corporal el cual expresará la relación entre el estado interior del individuo con los objetos que lo rodean y que afectan su sensibilidad.

Aunque Hume no lo llama lenguaje corporal, dentro del *Tratado* hace mención constante de él en el libro II y algunos pasajes del III. Por ejemplo, cuando habla de la expresión de terror en el rostro de los marinos cuyo barco se hunde (TNH. 3.3.2.5), el soldado que piensa en los enemigos y expresa terror (TNH. 2.3.4.3) y los *signos* de ansiedad e inquietud del paciente que está a punto de ser operado (TNH. 3.3.1.7). En general, en todos los pasajes

¹⁵ Claro que, aunque este ser primitivo no tiene los conceptos para clasificar estos sentimientos, puede distinguirlos y reaccionar frente a ellos del mismo modo que los organismos simples lo hacen (Damasio, 2015, 90) así como guardar memoria de estos eventos tal y como lo hacen los organismos más complejos.

donde habla del mecanismo de simpatía se presupone el lenguaje corporal, el cual, es lo que nos informa de las pasiones ajenas debido a que “ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos” (TNH. 3.3.1.7). Entiéndase por *efectos* las expresiones que se producen en quien experimenta estas pasiones. Así, las expresiones de las personas son un lenguaje que nos indica qué es lo que están experimentando:

Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y **signos externos, presentes en el gesto** y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. (TNH. 2.1.11.03 Negritas más)

Ahora bien, la comunicación con otra persona se logra gracias a que, según Hume, las mentes de los hombres son muy similares entre sí. De este modo, al haber un observador “x” contemplando el lenguaje corporal que expresa otro individuo “y”, “x” entenderá el sentimiento que “y” expresa, dado que la violencia o apacibilidad de los movimientos son reacciones similares en todos los seres humanos con respecto a los objetos. (Recuérdese que asumimos que la selección natural conservó únicamente a quienes huían del dolor).

Si “y” expresa violencia en sus movimientos, “x” por simpatía experimentará esa violencia, lo que por su propia experiencia con dicha expresión le hará pensar en la presencia de un objeto doloroso. De este modo, la simpatía hace que el lenguaje corporal, además de ser el producto de la relación entre el individuo y los objetos externos, también sea un indicador que comunique a otros individuos la presencia de objetos placenteros o dolorosos¹⁶.

El segundo tipo de lenguaje que emerge entre los individuos es un conjunto de sonidos emitidos en situaciones particulares. Este lenguaje es compartido por el ser humano con algunos animales, pues en ellos es posible distinguir llamadas de auxilio, alertas de peligro para todo el grupo y llamados de apareamiento (Dawkins, 2014, 76). Hume mismo es consciente de la existencia de este lenguaje:

¹⁶ Me inclino a pensar que fueron las fuentes de dolor las que impulsaron la comunicación entre individuos, esto con el fin de alertar a la comunidad sobre posibles peligros. Esta estrategia garantizaría la supervivencia de las primeras comunidades. En el mundo animal es común observar animales gregarios donde hay individuos vigilando y listos para alertar al grupo sobre peligros mediante algún chillido característico que podría traducirse como “hay peligro” (Dawkins, 2014, 76).

Varias expresiones de nuestras pasiones contienen un idioma universal; todos los animales brutos poseen un habla natural, la cual, por muy limitada que sea, es muy inteligible para los de su especie (Hume, 2005, 74).

Desde esta perspectiva, las expresiones corporales y ciertos gritos fueron los pilares sobre los que eventualmente se habría desarrollado un lenguaje complejo. Posterior a estos dos elementos el ser humano hubo de asociar los sonidos no solamente a procesos (alertas o apareamiento) sino a objetos concretos como la comida, el refugio y en un momento no muy posterior, a las posesiones o, por lo menos, al adjetivo posesivo “mío” (ver sección 3.3.2).

Quizá los primeros nombres de las cosas surgieron de onomatopeyas. Tomemos el caso de la comida. Cierta especie de ave pudo haber sido la principal fuente alimenticia de alguna comunidad, y cada vez que algún miembro de dicha comunidad ubicara a una de estas aves la palabra “pío-pío” pudo haber sido la forma de referirse a ella y poder comunicar su presencia a los miembros de la comunidad.¹⁷ El que las cosas tuviesen nombre reportó un beneficio considerable, puesto que comunicar de forma rápida y precisa la existencia de comida o peligro contribuyó a la supervivencia del grupo. Esta hipótesis busca sugerir que los recursos más necesarios para una comunidad fueron los primeros a los que se les asignó un nombre. Dentro de una comunidad específica se fue formando gradualmente un vocabulario limitado de común conocimiento para sus miembros, un lenguaje local:

Cuando un cierto número de personas se unen en un cuerpo político, las ocasiones de su interrelación tienen que ser tan frecuentes, en la defensa, el comercio y el gobierno, que, junto con el mismo discurso o lenguaje, tienen que adquirir una semejanza en sus maneras, y [necesariamente poseerán] un carácter común o nacional, así como un carácter personal, peculiar de cada individuo. (Hume, 2011, 200)

¹⁷ Baso este párrafo en Lewis [2002] para quien las convenciones se apoyan en 4 puntos elementales: 1) la regularidad en el comportamiento, 2) un sistema de expectativas mutuas, 3) un sistema de preferencias y 4) que todos estos elementos (*hechos relevantes*) sean de conocimiento común. Así, los hechos relevantes serían: a) Todos están habituados a comer, b) Para todos es preferible comer, c) Todos conocen la principal fuente de alimento (o la más sabrosa en esta sociedad primitiva): el ave y d) Todos conocen qué tipo de sonido emite dicha ave. Por lo tanto, e) Todos entienden que si imitan el sonido del ave los otros comprenderán que se está haciendo referencia al ave y de igual modo, si ven a alguien imitando el sonido, entenderán que esa persona se está refiriendo al ave.

En la cita anterior Hume afirma que el trato frecuente provoca que las personas comiencen a parecerse entre sí y desarrollen como grupo lo que él denomina *carácter nacional*. Mi hipótesis, en cambio, sugiere que el trato frecuente entre individuos primitivos contribuyó a la formación de un lenguaje local, un lenguaje básico donde los objetos más necesarios para la vida fueron los primeros a los que se les asignó un nombre.

Eventualmente los nombres se extendieron a los objetos en el mundo que no eran tan necesarios para la vida, pero cuya relación con el ser humano era patente. Posteriormente, cada objeto conocido por el ser humano se relacionó estrechamente con una palabra a tal punto que palabra y objeto se hicieron inseparables en su mente:

De esta forma, como una determinada idea particular se encuentra normalmente unida a tal palabra particular, no se requiere sino la audición de esa palabra para producir la idea correspondiente; y sería difícil que, por muchos esfuerzos que haga, pudiera la mente evitar dicha transición. Cuando esto ocurre, no es absolutamente necesario que al oír ese sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada, ni que nos preguntemos por la idea habitualmente conectada con el sonido. La imaginación toma de suyo el lugar de esta reflexión, estando tan acostumbrada a pasar de la palabra a la idea que no deja que medie ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra (TNH. 1.3.6.14).

Finalmente, con el paso del tiempo el ser humano dejó de pensar con objetos (ideas) y comenzó a pensar con palabras:

[...] a los hombres les es habitual usar en sus razonamientos palabras en vez de ideas, y hablar en lugar de pensar. Usamos palabras en vez de ideas porque ambas se encuentran por lo común tan estrechamente ligadas que la mente las confunde fácilmente (TNH. 1.2.5.21).

Algo que Hume no menciona en la cita anterior es que preferimos pensar en palabras porque son más económicas que las ideas. Las palabras son representaciones simplificadas de las ideas a tal punto que una palabra puede englobar todo un género de ideas, esto lo ejemplifica Hume cuando habla de las ideas abstractas:

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza propia se debe a que reunimos todos los grados posibles de cantidad y cualidad de manera tan imperfecta como pueda servir a los fines de la vida: ésta es la segunda proposición que me había propuesto explicar. Cuando hemos encontrado semejanza entre varios objetos –como nos ocurre frecuentemente–

aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre tal, la audición de ese nombre nos hace revivir la idea de uno de estos objetos, y lleva a la imaginación a concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares. Pero como se supone que la misma palabra ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos, que difieren en muchos aspectos de la idea presente a la mente, al no ser la palabra capaz de revivir la idea de todos esos individuos se limita a tocar al alma [...], haciendo así revivir la costumbre que habíamos adquirido al examinarlos. Estos individuos no están realmente y de hecho presentes a la mente, sino sólo en potencia: tampoco los representamos distintamente a todos en la imaginación, aunque estemos en disposición de examinar cualquiera de ellos cuando así lo necesitemos o nos lo proponemos en un determinado momento. La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear. Pero como en la mayor parte de los casos es imposible producir todas las ideas a que pueda aplicarse el nombre, limitamos ese trabajo por medio de una consideración parcial; por lo demás, apenas si encontramos que a causa de tal limitación surja algún inconveniente (TNH. 1.1.07.07).

Según Hume es la semejanza entre objetos lo que los hace poseer un nombre común, un ejemplo de ello sería el ave “pío-pío” mencionada anteriormente. Cada “pío-pío” es un individuo diferente, pero la semejanza de figura y sabor entre los distintos individuos los hace poseer el nombre común “pío-pío”. Carlos Mellizo dice al respecto:

La idea, para Hume, es primero individual y se identifica con la imagen sensible originada por la impresión. La generalidad de los términos que «posibilitan» el lenguaje intersubjetivo no depende, por tanto, de la generalidad de la noción correspondiente, sino de la aplicación de dicho término a una pluralidad de impresiones entre las que hay una semejanza. (Mellizo, 1978, 30)

Así es como el lenguaje nos ayuda a poseer un pensamiento económico en donde sus objetos no serán las ideas particulares, sino las ideas generales representadas por las palabras. Este lenguaje conformado por palabras se convierte en una herramienta que facilita la interpretación de la realidad y, en este sentido y retomando la idea de Bartra (ver sección 2.3.3 de esta tesis), consiste en una prótesis que dispara el desarrollo del entendimiento. El costo por pensar en palabras en lugar de ideas, al no ser tan alto, permitirá

al ser humano pensar más allá de su situación actual, tal y como veremos más adelante cuando tratemos el tema de las reglas generales (ver sección 3.2.3).

Las palabras, dentro de esta historia humeana del surgimiento del lenguaje que propongo, formarán un sistema emergente en nuestra mente al que llamaremos lenguaje. Posteriormente, de este sistema emergerán palabras que no poseerán referente (impresión) alguno y que únicamente servirán como nexo para mejorar la articulación entre las palabras en nuestra mente, como preposiciones, palabras generales y todos los auxiliares lingüísticos. También surgirán sustantivos sin referente, pero de uso práctico como “bueno”, “malo”, “justicia”, “virtud”, etc. Y palabras sin referencia ni utilidad como “sustancia”, “identidad”, “fantasma”, etc.

El primer grupo de palabras sirve para ofrecer coherencia dentro del discurso y, por tanto, ofrecer una agilidad mayor a nuestros pensamientos. El tercer grupo son los “objetos de disputa entre los metafísicos” (TNH Intro. ¶2) y no ofrecen más que entretenimiento. El segundo grupo en cambio, pertenecen a un fenómeno emergente característico de la sociedad: la moral.

3.1.4. Lenguaje egoísta y lenguaje moral

Las palabras bueno y malo para el Hume del libro II del *Tratado* siempre se aplican en referencia a la utilidad para el ser humano en tanto individuo. Lo bueno es lo provechoso y lo malo es lo pernicioso. Tal y como vimos en la sección 2.1.1 de este trabajo, entendemos por *bueno* todo aquello que contribuya a la preservación de la existencia del individuo y por *malo* todo aquello que atente contra su existencia.

Ahora bien, ya en el libro III del *Tratado*, puede observarse que cuando se vive en sociedad emerge una nueva acepción para las palabras ‘bueno’ y ‘malo’. En este nuevo nivel, lo bueno no será lo provechoso para un individuo particular, sino aquello que *promueva la cooperación entre individuos dentro del sistema social al que se pertenece* y lo malo será todo aquello que dañe esa cooperación. El objetivo de esta cooperación es ofrecer un beneficio para los individuos que participan. Este nivel que emerge, donde las palabras bueno y malo adquieren connotaciones más complejas que involucran a otros, es el sistema moral. Así,

quienes entiendan “lo malo” en este segundo nivel, sabrán que se está haciendo referencia a un individuo (o acción) con la que no querrían tener ningún tipo de trato por ser nociva.

Cuando un hombre denomina a otro su *enemigo*, su *rival*, su *antagonista*, su *adversario*, se entiende que habla el lenguaje del egoísmo, y que expresa sentimientos que le son peculiares y que surgen de su situación y sus circunstancias particulares. Pero cuando otorga a otro hombre los epítetos de *vicioso*, *odioso*, o *depravado*, habla entonces otro lenguaje, y expresa sentimientos con los que espera que todo su auditorio estará de acuerdo (Hume, 2007, 400).

Anteriormente hemos visto que la palabra se asocia inmediatamente en nuestra mente con la idea/impresión/objeto que le da origen y, dado que lo dañino está asociado al dolor, surgirá en el ser humano social el sentimiento de desaprobación a partir de la sola mención de palabras como ‘malo’ o ‘vicioso’, o bien, un sentimiento de aprobación a partir de la audición de palabras como ‘bueno’ o ‘virtuoso’.

Por tanto, al ser tan grande y tan evidente la distinción entre estas clases de sentimiento, el lenguaje tiene que moldearse en seguida [con base en] ella, y debe inventar un conjunto especial de términos con vistas a expresar esos sentimientos universales de censura o aprobación que surgen de la humanidad o de consideraciones de utilidad general y de su contrario. La virtud y el vicio llegan entonces a ser conocidos. La moral es reconocida. (2007, 401-402)

Este segundo lenguaje emerge cuando los individuos comprenden que la vida en sociedad requiere de la cooperación mutua para obtener beneficios, formándose así un interés general en la comunidad por respetar ciertas normas de convivencia.

Por lo tanto, al estar formado el lenguaje general para el uso general, tiene que moldearse sobre puntos de vista más generales y tiene que conceder los epítetos de alabanza y censura en conformidad con sentimientos que surgen de los intereses generales de la comunidad (Hume, 2007, 352).

El interés común genera un sentimiento común de aversión por lo malo y aplauso por lo bueno, incluso quienes no compartan este sentimiento, entienden por el uso del lenguaje el valor de las palabras ‘bien’ y ‘mal’:

Y si en la mayor parte de los hombres estos sentimientos no son tan fuertes como los que se refieren a su bien privado, tienen sin embargo que establecer una distinción, aún en el caso

de las personas más depravadas y egoístas, y unir la noción de bien a una conducta benéfica y la de mal a la contraria. (Hume, 2007, 352)

Así, el lenguaje resulta útil por tres razones principales:

- 1) Acelera el desarrollo de la razón al economizar sus elementos: intercambia ideas por palabras.
- 2) Facilita la comunicación entre individuos para fines prácticos.
- 3) Contribuye a la pedagogía moral de los nuevos miembros de la comunidad.

Una vez que hemos descrito de la mejor manera posible a partir de los textos de Hume su teoría del origen y desarrollo del lenguaje, es necesario describir dos elementos fundamentales para la conformación de la vida en sociedad: la creencia y la simpatía.

3.2. Creencia y simpatía

Es necesario aclarar que desde la propuesta de esta tesis, lenguaje, creencia y simpatía emergen y se desarrollan paralelamente, es decir, que ninguno precede a los otros en su aparición dentro de la naturaleza humana. Si en este capítulo hemos decidido comenzar con la exposición del origen y desarrollo del lenguaje ha sido sólo por fines expositivos. Sin embargo, como podrá verse a continuación, en la descripción del desarrollo de cada uno se implican los otros dos.

3.2.1. Razón y Reglas generales

Para iniciar nuestra exposición conviene hacer explícito qué es lo que Hume entiende por razón. Existen al menos seis acepciones de razón dentro del *Tratado de la naturaleza humana*, las cuales son¹⁸:

- 1) Facultad. Sinónimo de entendimiento (TNH. 2.3.03.02 y 3.1.01.18).
- 2) Determinación de la verdad o la falsedad (TNH. 3.1.01.09).
- 3) Razonamiento abstracto o demostrativo (TNH. 1.3.1.7).
- 4) Razonamiento probable o factual (TNH. 1.3.1 a 1.3.16).
- 5) Instinto (TNH 1.3.16.9 y 2007, 225).

¹⁸ Para un análisis más detallado de cada una de estas acepciones, ver Díaz, 2015, 2.3.3.

6) Pasión tranquila (TNH. 2.3.3.8).

El que puedan distinguirse estas seis acepciones de razón dentro del *Tratado* no significa que Hume crea en la existencia de seis razones distintas. Para el filósofo escocés, salvo la sexta acepción, todas son características de la razón. El problema surge cuando algún filósofo entiende por razón sólo alguna de ellas.

El inicio de la razón en el ser humano, sin embargo, es una mezcla de las acepciones 4 y 5. La hipótesis que intentaré demostrar a continuación es, que la razón (1), consiste en un instinto (5) que se desarrolló ocupándose de fines prácticos (4) hasta llegar a ocuparse de procesos cada vez más complejos (2) y abstractos (3).

A diferencia del lenguaje, los orígenes evolutivos de la razón pueden investigarse con mayor facilidad en los escritos de Hume a partir del análisis que éste hace sobre la razón en los animales.

Podemos decir que para Hume el ser humano se diferencia de los animales en tanto que es capaz de crear ciencia (amor por el conocimiento TNH. 2.3.10), poseer una autoconciencia muy elaborada (TNH. 1.4.6), articular lenguaje hablado y guiarse por normas morales (TNH. 3.1.1.25). Estos elementos distintivos del ser humano emergen en él debido a que su manera de relacionar ideas es más compleja que la de los animales, pues en estos últimos “su pensamiento no es tan activo como para descubrir relaciones” (TNH. 2.2.12.04). Sin embargo, es en las características que el ser humano comparte con ellos en donde puede rastrearse el origen natural o instintivo de la razón.

Como buen filósofo de la naturaleza, Hume recurre a las observaciones realizadas en animales para agregar fuerza a su propia teoría (TNH. 1.3.16; 2.1.12; 2.2.12 y 2007, 221). Siguiendo el espíritu de la época, Hume considera que entre el ser humano y el resto de los animales existe una naturaleza similar que se diferencia sólo en grado (TNH. 2.1.12.2) y que toda teoría que intente explicar los procesos de la naturaleza humana debe servir para explicar el comportamiento en los animales (TNH. 1.3.16.4). Ahora bien, mi propósito es utilizar la descripción humeana de la razón en los animales como un ejemplo del origen y evolución de la razón en los primeros seres humanos.

3.2.2. Instinto

En primer lugar, Hume afirma que los animales “poseen pensamiento y razón, igual que los hombres” (TNH. 1.3.16.1). Al igual que los seres humanos, los animales se valen de su razón para adaptar ciertos medios a determinados fines, en beneficio de su autoconservación (TNH. 1.3.16.2). Por tanto, Hume considera que existe una capacidad en todo animal (incluido el hombre) que le permite recopilar experiencias en su mente para posteriormente extrapolarlas a casos futuros. Esta es una consideración que muchos filósofos —por ejemplo, Descartes— no estarían dispuestos a aceptar. Pero es aquí donde Hume se muestra totalmente naturalista y afirma que si se considera el asunto como es debido se verá que

[...] la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones (TNH. 1.3.16.9).

En la primera *Investigación* Hume seguirá manteniendo esta idea, pero precisará que la razón que llamamos instinto en los animales es la base sobre la que emergerán razonamientos más complejos:

Pero quizá cese o disminuya nuestro asombro cuando tengamos en cuenta que el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos, y que en sus operaciones principales no es dirigido por ninguna relación o comparación de ideas, como lo son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales. Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas, es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido (Hume, 2007, 225).

Hume afirmará que la razón humana no es esa facultad desprendida del mundo que muchos filósofos suponen, sino que ella se erige sobre bases naturales simples (TNH. 1.3.16.3) y posteriormente se desarrolla a niveles tan complejos como los descritos en el *Tratado*, cuando Hume habla de las *Reglas para juzgar de causas y efectos* (TNH 1.3.15).

Podemos dividir las acciones “razonables” de los animales descritas por Hume en dos grupos: razón ontogenética y razón filogenética. La razón ontogenética depende de la experiencia particular del animal y con ella el animal deduce lo conveniente en cada situación para lograr su supervivencia. La razón filogenética se refiere a “aquellos casos más extraordinarios de sagacidad que los animales muestran a veces en *pro* de su propia conservación y la propagación de su especie”. La minuciosa construcción de un nido por parte de las aves es un ejemplo de esto. En el ser humano también existen conductas heredadas como lo es el cuidado de los hijos por parte de las hembras y otros procesos descritos en la sección 2.2.3 de este trabajo. Estas actitudes en animales y seres humanos son más comúnmente conocidos como instintos.

La razón ontogenética, que es la que interesa a los propósitos de este trabajo, se origina a partir de la interacción del animal con el entorno. Las diversas experiencias que se posean informarán al animal de las fuentes de placer y dolor:

En primer lugar, parece evidente que los animales, como los hombres, aprenden muchas cosas de la experiencia e infieren que los mismos sucesos se seguirán de las mismas causas. Por medio de este principio se familiarizan con las propiedades más asequibles de los objetos externos, y gradualmente, desde su nacimiento, acumulan conocimientos sobre la naturaleza del fuego, del agua, de la tierra, de las piedras, de las alturas, de las profundidades, etc., y de los efectos que resultan de su operación (Hume, 2007, 222).

En este primer estadio, la razón emerge para fines prácticos: ubicar los objetos que sean fuentes de dolor para evitarlos: “Es necesario, en primer lugar, que exista una impresión inmediatamente presente a su memoria o a sus sentidos, para que sirva de fundamentación de sus juicios” (TNH. 1.3.16.6). Esta razón consiste en un estadio que emerge para la preservación del ser vivo, un estado casi homeostático (ver sección 2.1.1. de esta tesis). Pero establecer relaciones causales adecuadas dependerá de la experiencia particular de cada animal según su entorno: “El perro deduce la ira de su amo a partir del tono de su voz, y prevé el castigo que va a sufrir” (TNH. 1.3.16.6).

Dado que la costumbre en la experiencia personal es la que estructura las conexiones en la mente, la razón ontogenética en los animales es perfectible, puesto que ella se va modificando por experiencia:

La ignorancia e inexperiencia de los [animales] jóvenes, aquí, puede distinguirse fácilmente de la astucia y sagacidad de los viejos, que han aprendido por larga observación a evitar lo que les duele y buscar lo que les produce comodidad y placer. Un caballo acostumbrado a la caza se familiariza con la altura que puede saltar, y jamás intentará lo que excede a sus fuerzas o habilidad. Un viejo galgo confiará la parte más fatigosa de la persecución a los más jóvenes y se colocará al alcance de la liebre cuando ésta comience a correr en círculos. Y tampoco las conjeturas [*conjectures*], que forma en esta ocasión, se fundan en otra cosa que la observación y la experiencia (Hume, 2007, 222).

Esta es una de las causas por las cuales los animales son susceptibles de ser educados:

Igual que modificáis vosotros esta experiencia, así modifica [el perro] también su razonamiento. Haced que un golpe siga durante algún tiempo a una señal o a un movimiento, y después que siga a otra, y él sacará sucesivamente diferentes conclusiones según su experiencia más reciente (TNH. 1.3.16.7)

Una vez analizada la capacidad racional en los animales pasaremos a la exposición del desarrollo de la razón en el ser humano desde su núcleo básico hasta lo más complejo.

3.2.3. Reglas generales

Las reglas generales (RG) son pautas que rigen la creencia y, por tanto, la conducta tanto en animales como en el ser humano. Existen distintos niveles de reglas generales que se distinguen por el grado de certeza que proporcionan.

El primer nivel de RG descrito por Hume es la *inferencia habitual*. Como ya vimos, este nivel es compartido por hombres y animales. Podría considerarse un instinto debido a que conduce a la mente desde una impresión a su idea relacionada de forma automática. El perro que ve a su dueño iracundo e infiere un castigo mencionado anteriormente es un ejemplo.

En el ser humano, este primer nivel opera todo el tiempo, pues gracias a él se economizan las decisiones. Hume pone como ejemplo el caso de un hombre que se topa con un río en su camino. Este hombre —afirma Hume— no se detendrá a pensar en todos los casos semejantes que ha visto o escuchado sobre los efectos que los ríos producen sobre los seres vivos, sino que de forma automática sabrá (inferirá) que *este* río es peligroso y, en consecuencia, lo evitará:

La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo a reflexionar. Los objetos parecen de tal modo inseparables que no tardamos ni un instante en pasar del uno al otro. [...] En efecto, hemos visto que el entendimiento o imaginación puede efectuar inferencias partiendo de la experiencia pasada, y sin reflexionar sobre ello; más aún, sin hacerse principio alguno a este respecto ni razonar en base a ese principio (1.3.08.13).

Esta transición automática es un principio “permanente, irresistible e invariable” que se encuentra en la naturaleza humana. Sin él “la naturaleza humana perecería (*perish*) y se destruiría inmediatamente (*go to ruin*)” (TNH. 1.4.4.1). Es por esta razón que considero a este primer tipo de regla general un recurso evolutivo emergente que resultó muy útil para la supervivencia tanto de animales como de seres humanos a nivel de individuo.

La cualidad principal de este tipo de regla general es que implica una capacidad por parte del individuo para extrapolar casos del pasado a casos presentes. La inferencia habitual consiste en conectar una impresión presente con alguna idea de la mente depositada en la memoria.

El segundo nivel de regla general, en cambio, relaciona ideas con otra idea, o bien, con todo un tren de ideas (Beltrán, 2015, 76). Este segundo nivel consiste en realizar analogías entre situaciones distintas para extraer una regla. Por ejemplo, si hemos experimentado que irritar a una persona produce respuestas agresivas, extrapolaremos ese caso no sólo a otras personas, sino a animales. Así, la regla general será “si se irrita a algún ser vivo capaz de moverse, entonces reaccionará con violencia”.

Este segundo nivel de regla general puede adquirirse mediante el lenguaje, por ello puede generarse en la mente de un individuo y guiar su conducta sin necesidad de que dicho individuo experimente la experiencia a la que hace referencia. Este modo de adquisición de la regla es por lo que considero que, para Hume, la razón en los animales no logró alcanzar el desarrollo que alcanzó en el ser humano. Los seres humanos poseemos una razón que se encuentra entre la razón ontogenética y la filogenética, es decir, entre la experiencia particular del individuo y los comportamientos complejos heredados (instintos); este tercer tipo es una razón colectiva, un gran cúmulo de conocimientos transferidos entre distintas culturas a través de distintas generaciones mediante el uso del lenguaje.

Después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las de otro (Hume, 2007, 225).

Hume afirma que entre más cultura general posea un hombre, más destacará en cuanto a su razonamiento con respecto a otro. Ahora bien, debido a que los animales no poseen lenguaje hablado, les es imposible adquirir cultura general y, por tanto, alcanzar un desarrollo complejo de su razón como lo ha hecho el hombre. Lo más importante que debe destacarse de este segundo nivel de RG es que él ya es suficiente para generar una moral.

Este segundo nivel de RG posee un inconveniente, carece de eficacia para distinguir información verídica de información falsa, por ello es la principal fuente de prejuicios (TNH. 1.3.13.7). Sin embargo, pese a guiarse por algunas RG equivocadas, la mayoría de las RG que posee el ser humano le han servido para sobrevivir. Por RG equivocadas me refiero a creencias cuya relación causal no es correcta, es por ello por lo que Hume las llama prejuicios.

Conforme el ser humano va acumulando conocimiento a partir de la recopilación de cultura general, se va percatando de que existen muchas RG contrarias o incluso contradictorias dentro de su propio sistema de creencias. Por tanto, será necesario generar un tercer nivel de RG el cual ordene a las RG del segundo nivel dentro de un sistema consistente. Sólo así, afirma Hume, puede un ser humano librarse de prejuicios.

Finalmente, después de que un ser humano ha ordenado sus propias creencias en un sistema consistente, aparece un cuarto nivel de RG, donde será un grupo de seres humanos quienes buscarán establecer RG que garanticen la dependencia causal entre los fenómenos de la naturaleza. Estas RG guiarán a la ciencia y Hume las describe en TNH. 1.3.15.

Lo hasta aquí descrito ha sido la evolución de la razón como razonamiento probable o factual a partir de la razón como instinto. Pero la razón en el ser humano también se desarrolló en otros campos como la matemática, las bellas artes e incluso en razonamientos “metafísicos”. Sin embargo, la descripción de estos senderos de la razón no reportaría ventajas al presente trabajo, por lo cual sólo me limitaré a señalar que es posible encontrar un desarrollo de ellos tanto en el *Tratado* como en algunos ensayos de Hume. Quizá en un trabajo posterior pueda realizar la exposición de estos temas con mayor detalle.

3.2.4 El mecanismo de simpatía

Para Hume, las pasiones son parte de la naturaleza humana y considera que no existe persona en el mundo que no pueda experimentarlas. Considera la existencia de las pasiones como un hecho que no requiere demostración alguna. Para compensar esta omisión humeana, en el capítulo anterior, apoyándome en investigadores contemporáneos, intenté mostrar el origen evolutivo de las pasiones. Lo que en la presente sección expondré será la manera en que, según Hume, las pasiones son comunicadas entre los seres humanos.

Siguiendo a Patricia Churchland, al final de la sección 2.1.1 del presente trabajo se afirmó que los requisitos para la emergencia de la moral son: (1) el cuidado o la atención hacia los demás, (2) el reconocimiento de los estados psicológicos de los demás, (3) la resolución de problemas en un contexto social y (4) el aprendizaje de prácticas sociales. El punto 1 fue desarrollado en el capítulo anterior. Los puntos 3 y 4 serán abordados en la parte 3.3. El punto 2 será descrito a continuación a partir de un proceso que Hume llama Simpatía.

La simpatía es un proceso que involucra creencia, imaginación y pasiones (TNH. 1.3.10.8) y consiste en la transmisión de una pasión, similar a la original, pero de un grado menor, entre distintas personas. La creencia que aquí interviene es la descrita en la sección anterior como RG de segundo nivel. La función de la imaginación en este proceso consiste en alimentar la creencia sobre el aumento de la probabilidad de un evento. La creencia en esta probabilidad no requiere ser comprobada para surgir, por ello, tal como se señaló anteriormente, es la principal fuente de prejuicios.

Hume afirma que, dado que todos los seres humanos somos semejantes, entonces debemos actuar de manera semejante ante causas semejantes. Por lo tanto, lo que en mí produce una pasión, puede producirla en cualquier otro. De igual manera, los efectos de una pasión en mí deben ser los mismos en cualquier otra persona (TNH. 2.1.11.5).

Así, el mecanismo de simpatía parte de los siguientes presupuestos:

- 1) Todos los seres humanos experimentan pasiones como amor, odio, orgullo, vergüenza, etc.
- 2) Las causas de las pasiones son análogas en todos los casos.
- 3) Los efectos de las pasiones son análogos en todos los casos.

Por ejemplo, algún evento afortunado que le ocurra a “x” produce en él la pasión de la alegría. Esta pasión se expresa en “x” con una sonrisa en su rostro y con movimientos corporales más dinámicos de los expresados habitualmente. Supóngase el caso (i) en el cual “x” observa una sonrisa en el rostro de “y”, entonces “x” dado su propia experiencia creerá que “y” está alegre. Ahora supóngase el caso (ii) en el cual “x” observa que a “z” le ocurre un evento afortunado. Aquí “x” creerá que “z” experimentará alegría.

En ambos casos, “x” se informa de las pasiones de “y” y “z” sólo por las causas y efectos que observa en ambos y que son semejantes a las que ha experimentado él mismo. “x” no posee medios para acceder directamente a la pasión que “y” y “z” experimentan, pero dado su semejanza con ellos, asume que deben surgir de las mismas causas y producir los mismos efectos.

Una vez que Hume explica el origen de la creencia de una pasión siendo experimentada por otro, procede a explicar cómo la pasión se transmite al observador.

En primer lugar, Hume afirma que toda idea está acompañada de una emoción concomitante y acorde a ella (TNH. 2.1.11.7 y 2.2.8.4). De este modo, si “x” piensa en algo alegre, entonces esta idea vendrá acompañada de una alegría casi imperceptible.

En segundo lugar, afirma que las impresiones se experimentan con mayor fuerza y vivacidad de lo que lo hacen las ideas (TNH. 1.1.1.5). En consecuencia, observar a una persona alegre es más intenso que pensar en la alegría en abstracto (TNH. 2.3.6).

Tercero, según Hume, nuestro yo se nos presenta todo el tiempo como lo más vívido que existe, por tanto, todo cuanto esté relacionado con nuestra propia persona tiende a adquirir mayor vivacidad (TNH. 2.1.11.4; 2.2.4.7 y 2.3.7.1).

Cuarto, afirma que la *contigüidad* espacio-temporal produce un efecto más vivaz sobre la imaginación y por tanto despierta con mayor intensidad a las pasiones. Esta vivacidad se desprende del punto anterior, de la cercanía espacio-temporal con el yo (2.1.11.8).

Quinto, como en el punto anterior, la *semejanza* con el yo transmite las pasiones con mayor vivacidad. Esta semejanza es contextual, puesto que “es posible que sintiéramos afecto hacia un hombre, por el hecho de serlo, si nos lo encontráramos en la Luna” (3.2.1.12).

En resumen, la simpatía surge a partir de la observación, en otras personas, de las causas y efectos habituales de las pasiones y que nos remiten inmediatamente a nosotros mismos. Así mismo, la pasión que se despierte en el observador será semejante a la que experimenta la persona observada, pero de menor intensidad. De hecho, la intensidad dependerá de la cercanía espacio-temporal así como de la semejanza entre el observador y el observado.

3.3. Origen y desarrollo de la moral

La cuestión con la que inicia esta sección es, para Hume, ¿qué es la moral? La propuesta que en este trabajo se realiza afirma que la moral consiste en un conjunto de normas que le permiten al ser humano alcanzar un grado de estabilidad social con el cual es capaz de lograr un aumento en su calidad de vida y no solo preservarla.

La moral emerge a partir de las condiciones que rodean al ser humano. El ser humano debe hacer frente a dos carencias que se presentan en la naturaleza, una externa y otra interna. En primer lugar, la carencia externa según Hume consiste en que el hombre es incapaz de sostener su existencia en solitario, por lo que se ve en la necesidad de asociarse con otros individuos (TNH. 3.2.2.3). Sin embargo, más allá del círculo familiar, cuya cohesión depende de vínculos biológicos o *generosidad limitada* (TNH. 3.3.1.15), esta asociación resulta inestable debido a la naturaleza egoísta del ser humano, característica que constituye su carencia interna (TNH. 3.2.2.5). Por ello, para poder convivir en sociedad y lograr un desarrollo material que permita elevar su calidad de vida, el ser humano, a base de ensayo y error, irá estableciendo un conjunto de normas cuyo propósito es garantizar la cohesión social. Todos aquellos miembros de la comunidad que sigan estas normas serán calificados de virtuosos y quienes las infrinjan serán llamados viciosos.

A continuación, realizaré la descripción humeana de la virtud, lo cual implica describir: qué es la virtud, cómo se estableció la virtud en el mundo y cómo se transmite.

3.3.1. ¿Qué es lo virtuoso?

Uno de los recursos utilizados por Hume para responder a esta pregunta en la segunda *Investigación*, consiste en enunciar tres esferas de actividades humanas que considera compartidas por la mayoría de las sociedades y en las cuales se suele hablar de caracteres virtuosos. Dichas esferas son: la religión, los legisladores y los héroes.

Observa Hume que en los tres casos se habla de virtud cuando las acciones de los individuos muestran una tendencia benéfica hacia la sociedad (Hume, 2007, 302). Así, utilizando el recurso histórico, extrae la observación general de que lo virtuoso es “lo beneficioso para el género humano” (Hume, 2007, 417). También llega a la conclusión de que la virtud posee una tendencia para aumentar la felicidad del género humano, mientras que los vicios aumentan el sufrimiento (Hume, 2007, 341-2). Finalmente, afirma que todo lo que es útil para la sociedad despierta naturalmente nuestra aprobación y considera que esta relación utilidad-aprobación no requiere un principio general que le dé explicación ya que es algo que de hecho ocurre (Hume, 2007, 342-3). Esta aprobación se desprende de cierto placer que produce la virtud en quien la contempla (TNH. 3.1.2.1).

Un segundo recurso mediante el cual busca encontrar la característica básica de la virtud es identificarla con lo que denomina *mérito personal* (Hume, 2007, 294). Así reúne un catálogo de cualidades y extrae el rasgo común a todas ellas. Mediante este segundo método llega a la conclusión de que lo virtuoso es lo que produce placer y agrado en uno mismo y en quienes lo rodean.

Ambas formas de proceder nos muestran el método utilizado por Hume en los asuntos morales, pues

[...] como esta es una cuestión de hecho, no de ciencia abstracta, solo podemos esperar alcanzar el éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares (Hume, 2007, 295).

Aunque como vimos en la sección 1.3.1 del presente trabajo, y tal y como los recientes pasajes citados muestran, el método por excelencia en la ciencia moral no será el método experimental sino más bien el método histórico.

Además, pese a que la moral en Hume se basa en lo que él denomina *sentimiento moral*, la moral no es subjetiva y, por tanto, tampoco es relativa. Debe señalarse que el método sugiere que tanto la moral, así como el sentimiento que ella produce, poseen una referencia al mundo más allá del sujeto. Hume afirma que seguir las normas de la sociedad redundará en beneficio de todos los miembros. El sentimiento de respeto por las normas no surge de la subjetividad de un individuo, sino de una especie de subjetividad “compartida” por todos los miembros

de la comunidad y que es comunicada mediante el lenguaje, o, en otras palabras, del propio sentir en coordinación con el sentir de la comunidad:

[...] consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas (TNH. 3.2.2.10).

De este modo la comunidad genera un aprecio compartido por ciertas conductas y todo miembro de esa comunidad entiende que algo es bueno o malo en sentido moral, aunque no sienta de forma inmediata el placer de la virtud o el dolor del vicio en cuestión:

Por lo tanto, el intercambio de opiniones en la sociedad y en la conversación nos hace formar un criterio general, e inalterable mediante el que podemos aprobar o desaprobar caracteres o conductas. Y aunque el corazón no participe de esas nociones generales ni regule todo su amor y odio por las diferencias abstractas y universales del vicio y la virtud, sin tener en cuenta al propio yo, o a las personas con las que estamos más directamente relacionados, sin embargo, esas diferencias morales tienen una influencia considerable, y al bastar al menos para el discurso sirven para todos nuestros propósitos en el trato social, en el púlpito, en la escena y en las escuelas. (2007, 352-353)

Las distinciones morales toman un impulso gracias al lenguaje, y tal y como señala Saoner (313) parecen ser una mezcla de elementos socioculturales e innatos del modo en que los describe Hume. Es innato en tanto que todo ser humano posee la capacidad de experimentar placer a partir de la contemplación de la virtud, o dolor a partir de la contemplación del vicio. Pero es sociocultural en tanto que cada pueblo establece los parámetros del vicio y la virtud a partir de las circunstancias que le son propias.

Hay en todas las lenguas términos que implican reproche, y otros que implican alabanza, y todos cuantos usan una misma lengua tienen que estar de acuerdo en su aplicación. (Hume, 2011, 220).

Aunque las virtudes sean particulares en cada sociedad, la Virtud con mayúscula posee la misma base en todas ellas: *la utilidad y el agrado hacia uno mismo y hacia quienes nos rodean*, lo que garantiza cohesión social. Analizaremos algunos ejemplos en 3.4.2.

3.3.2. ¿Cómo se formó lo virtuoso en el mundo humano?

La propuesta de esta tesis afirma que los valores dominantes en cualquier cultura son producto de una selección tanto artificial como natural y no intencional de hábitos sociales. Así, me apoyo en Hume para afirmar que aquellas culturas que adoptaron prácticas útiles y agradables para el individuo y para los miembros de su sociedad y posteriormente las adaptaron a los cambios particulares de su entorno, fueron las que tuvieron éxito en su supervivencia y propagación imponiéndose sobre aquellas culturas que no lo hicieron.

El orden en el que considero surge la moral y se desarrolla es el siguiente:

Se actuó. El ser humano actuó en el mundo en el que se encontraba guiado por el instinto de conservación de su ser (ver sección 2.1. de esta tesis). Buscando este fin, estableció distintas formas de interactuar con el entorno, algunas de las cuales fueron más exitosas que otras para el fin buscado, esto es, para sobrevivir. La cooperación fue la estrategia no intencional que mejores resultados ofreció (ver sección 2.2. de este trabajo). Para Hume la cooperación emerge de forma no intencional a partir de un instinto: el deseo sexual¹⁹. Pero a nivel de una sociedad extensa, la cual involucra cooperar con individuos con los que no se tiene relación familiar de ningún tipo, habrían de emerger convenciones intuitivas orientadas por el interés mutuo (TNH. 3.2.2.10).

Se observó y se postuló. En un momento posterior donde ya tenía tiempo para reflexionar y no sólo para preocuparse por sobrevivir, el ser humano que se desarrolló en alguna de las culturas que tuvieron éxito en su conservación observó cuáles eran algunas de las características en las prácticas que promovían el bienestar de la sociedad. Con base en estas observaciones, el ser humano estableció algunas reglas que consideró necesarias para la conservación de la sociedad. Esto fue posible gracias a los mecanismos de creencia y simpatía que operan en la naturaleza humana y que permiten coordinar intereses y hacerlos notorios gracias al lenguaje. Se trató sólo de reglas generales que no contenían demasiada elaboración racional y que habrían de sufrir modificaciones no de tipo racional, sino contextual. La más importante de estas reglas elementales sería el respeto a la propiedad.

¹⁹ Para un análisis detallado de cómo, según Hume, el proceso mediante el cual la sociedad entre los individuos emerge a partir del deseo sexual y la preocupación por los hijos ver Díaz, 2015, sección 4.2. *Genealogía de la sociedad: la asociación de individuos.*

En Hume la propiedad puede entenderse más allá de los objetos materiales, ella implica el respeto por los conyugues de otras personas (TNH. 3.2.12), el respeto por el cuerpo de las otras personas (TNH. 3.2.2.7), y el respeto por “el más importante de todos los bienes”: la propia vida (TNH. 3.2.8.1). Leyes que podríamos traducir como: No robarás, no desearás a la mujer de tu prójimo, no dañarás a tu prójimo y no matarás. El lector ya habrá notado porque para Hume el respeto hacia la propiedad es pieza clave para la estabilidad de la sociedad y, por tanto, es el núcleo de casi todo código moral conocido.²⁰

Se adaptó y continúa adaptándose. El ser humano establece relaciones con los miembros de su especie y estas relaciones desarrollan un amplio contexto relacional que posteriormente influye en las relaciones futuras. Las personas deciden cuál es la manera más óptima de relacionarse entre sí, interactúan, se confrontan, liman asperezas y establecen relaciones óptimas de convivencia ya sea de forma vertical u horizontal.

Sin embargo, los precedentes que se van generando en la memoria de una cultura transforman las futuras interacciones. Así, por ejemplo, mientras que en la antigüedad el tiranicidio era considerado una práctica laudable dado que libraba a un pueblo del yugo de un dictador, esa práctica volvió a los gobernantes más celosos de su seguridad, así, cuando se ven seducidos por el poder prevén cómo evitar cualquier tipo de rebelión al volverse más enérgicos y sanguinarios (Hume, 2007, 302). Para prevenir el derramamiento de sangre durante una tiranía, la sociedad, gracias a su experiencia, modifica su organización y pasa de una monarquía a una república²¹. Así, los actores involucrados comienzan a aprender del pasado y las estrategias que fueron útiles en un determinado momento y que ya no lo serán en un momento posterior tenderán a desaparecer.

²⁰ Además de encontrarse en los preceptos judeocristianos es posible encontrar las normas de **no matar** y **no robar** dentro de las 7 leyes morales de los Mayas, en los mandamientos del islam, en los 10 mandamientos o normas de “Los Yogasutras de Patanjali” de la cultura hindú, y en los Mandamientos Egipcios (Cap. CXXV del Libro de los Muertos, en el papiro de Ani). Así como en la descripción ofrecida por Douglas Smith en su ensayo “Antropología Cultural Andina”.

²¹ En muchos lugares Hume muestra su preferencia por el gobierno republicano por encima de uno monárquico, esto debido a que considera al segundo como un gobierno que otorga mayores libertades a sus miembros. Hume afirma que la libertad es una característica que es fundamental para el progreso de las ciencias, las artes y la moral. Ver también los ensayos: *De la libertad civil*, *Del auge y el progreso de las artes y las ciencias*, *De los caracteres nacionales* y *Del comercio*.

Hume afirma que las leyes que determinan la justicia constantemente están cambiando debido a que deben tomar en consideración circunstancias como la forma en que el gobierno está organizado, las costumbres que imperan, el clima, la religión dominante, el comercio y a la situación de cada sociedad (2007, 319). El análisis de esta adaptación será el tema de la sección 3.4, en ella se analizará si es posible hablar de progreso moral en David Hume.

Se crea la ciencia de la moral. Después de observar que las reglas tienden a cambiar por la adaptación de la sociedad al entorno, surge una ciencia de la moral que busca sentar las reglas generales de segundo orden (agrado y utilidad hacia uno mismo y hacia los demás) que permiten la supervivencia de la sociedad. Esta ciencia además de ser empírica como señalamos arriba, posee bases comunes con el juicio estético (2007, 285 y 421). La ciencia moral requiere la comparación entre distintas culturas para desprenderse de prejuicios engendrados por el hábito y así desarrollar el adecuado *gusto* moral. La descripción de esta ciencia en Hume excede los propósitos de esta tesis, por tal motivo, pospondremos su análisis para un trabajo posterior.

3.3.3. ¿Cómo se transmite?

La manera en que las reglas morales, o una moral concreta, se transmite a los nuevos integrantes (particularmente a los jóvenes, pero también puede tratarse de extranjeros) es mediante el hábito. Es mediante la tradición que las costumbres se replican. La internalización de normas morales se basa en dos pilares: la educación y el lenguaje. Ambos utilizan al placer y al dolor que producen el orgullo y la humildad, transmitida por simpatía para moralizar a los jóvenes quienes, al buscar la aprobación de los otros, las obedecerán.²² Este método no apela a la capacidad racional del individuo, sino que lo somete a un adiestramiento, pese a lo cual, razón y sentimiento intervienen activamente en el proceso de moralización. El sentimiento es una guía pedagógica que educa desde la tradición. Mientras que la razón articula *reglas generales*, pautas de conducta simples a partir de la observación de patrones que descubre útiles para sobrevivir en comunidad. Es importante señalar que para Hume la razón se limita a descubrir patrones y articular todos los positivos en normas, pero no está capacitada para crear normas morales *a priori*.

²² Ver Díaz, 2015, capítulo 5. Ahí se realiza un análisis detallado de cómo el placer y el dolor son herramientas pedagógicas que ayudan a internalizar normas mediante la coerción social.

La transmisión de las normas morales mediante la tradición tiene un inconveniente. La tradición de una cultura transmite a las nuevas generaciones paquetes completos de normas. Dentro de estos paquetes se incluyen las normas necesarias del respeto a la propiedad, pero también puede incluir normas inútiles y hasta perniciosas. Ofrecer sacrificios humanos a los dioses es un ejemplo de una norma no sólo inútil, sino perniciosa (por lo menos para el sacrificado). En este punto podemos realizar dos observaciones.

En primer lugar, el paquete de normas transmitido debe poseer un número mayor de normas benéficas que de normas perniciosas para la sociedad. Así, el impacto negativo de las segundas no logrará acabar con lo positivo de las primeras. Por supuesto que las consecuencias se verán reflejadas en el poco progreso material alcanzado por sociedades con un número considerable de normas perniciosas o inútiles. Sociedades xenófobas en donde se desconfíe del extranjero y no permita el intercambio cultural y comercial entre naciones son un ejemplo de esto.

En segundo lugar, cabe mencionar la utilidad que la tradición reporta a la transmisión de normas. En este punto me adhiero a la observación de Hayek (2010, 212-213) quien asegura que la religión contribuyó a inculcar un respeto y obediencia hacia las normas morales de forma más eficiente de lo que ningún pensador o monarca hubiese podido.

En muchos si no en la mayoría de los casos, consiguieron triunfar aquellos grupos que se mantuvieron fieles a un «ciego hábito» o aprendieron a través de la enseñanza religiosa máximas como la que afirma que «la honradez es la mejor política», desplazando así a otros grupos más inteligentes que «razonaron» de otro modo. Como estrategias para la supervivencia, tanto la rigidez como la flexibilidad han desempeñado importantes papeles en la evolución biológica; y la moral que adoptó la forma de normas rígidas ha sido a veces más eficaz que otras normas más flexibles cuyos partidarios trataron de guiar su práctica, o alterar su curso, de acuerdo con determinados hechos y previsibles consecuencias, es decir recurriendo a lo que de manera más justificada cabe denominar conocimiento (Hayek, 2010, 216).

No existe religión en el mundo que se conserve si sus preceptos no resultan benéficos a la sociedad que los sigue, por tal motivo, el papel útil de la religión aquí no es crear los parámetros de lo bueno y lo malo, sino más bien, el hacer que, mediante la creencia en sus dioses —que todo lo ven—, dichas normas sean respetadas por los individuos, conservándose

y replicándose en las generaciones futuras. La manera en que estas religiones logren inculcar normas será muy variada, desde ofrecer vida eterna, hasta amenazar con castigos divinos.

Siguiendo las ideas de Hume y Hayek, considero que las reglas morales **no** se transmiten por la racionalidad de los miembros de una sociedad, los cuales debieron haber llegado a una “comprensión” consciente de los beneficios obtenidos por seguirlas y, en consecuencia, las siguieron. Ser racionales en el actuar es algo que sólo los filósofos intentan, y aún ellos no lo consiguen. Las reglas morales se transmiten por la tradición, por el hábito y por el deseo de ser aprobado por los demás miembros de la sociedad. El lenguaje, la simpatía y la creencia son los elementos que permiten esta transmisión.

3.4. Evolución, Adaptación y Progreso moral

3.4.1. La importancia del contexto

Un diálogo es un texto breve en donde Hume busca refutar a los defensores del relativismo moral mediante el análisis de las causas del pluralismo moral. En él, Hume llega a la conclusión de que, pese a existir una diversidad de sociedades donde cada una posee códigos morales distintos, no obstante, estos diversos códigos morales están basados en principios comunes. Estos principios comunes a todo código moral son el bienestar del individuo y de la sociedad a la que el individuo pertenece (Hume, 2007, 470).

Afirma el filósofo de Edimburgo que las diferencias en los códigos morales de cada sociedad se desprenden de las circunstancias particulares con las que cada una se enfrenta, por lo que sería un error evaluar moralmente las conductas de los individuos de la sociedad “x” mediante los criterios morales de la sociedad “y” sin tomar en cuenta el contexto de “x” (*cf.* Hume, 2007, 464).

Utilizando como ejemplo dos sociedades, la Francia del s. XVIII y la antigua Grecia, Hume señala que, analizar conductas aisladas de una de ellas desde el criterio moral de la otra, provocaría repulsión de forma instantánea; pero que al ser analizado el contexto general al que pertenece dicha conducta, se descubriría que produce beneficios para el individuo y para la sociedad a la cual pertenece y así, aunque quizá la repulsión no desaparezca sí tendería a

disminuir. Un francés del siglo XVIII comprendería porqué es útil, y por lo tanto moralmente aceptable, la relación homosexual en el contexto de la antigua Grecia (Hume, 2007, 467), y un antiguo griego comprendería porqué para los franceses del siglo XVIII el suicidio es considerado un acto criminal (Hume, 2007, 465).

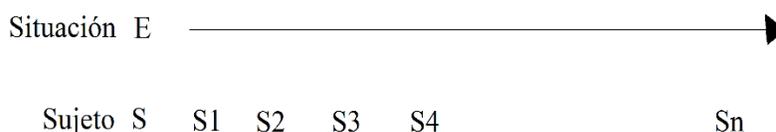
3.4.2. ¿Existe el progreso moral?

A la luz del pluralismo moral, hablar de evolución en moral resulta más adecuado que hablar de progreso moral. Entiendo aquí por evolución al cambio de características en los comportamientos de las poblaciones a través de generaciones y que responden al medio en el que se desarrollan. El concepto de evolución fue popularizado por las ciencias biológicas, pero surgió y es aplicable a las ciencias sociales en tanto que las costumbres de las sociedades van cambiando con el paso del tiempo:

En la evolución social, el factor decisivo no es la selección de las propiedades físicas y hereditarias de los individuos, sino la selección mediante la imitación de instrumentos y hábitos que tienen éxito. Aunque opere también a través del éxito de individuos y grupos, lo que emerge no es un atributo hereditario de los individuos, sino las ideas y conocimientos prácticos; para abreviar, la total herencia cultural que pasa de unos a otros mediante el aprendizaje y la imitación. (Hayek, 2008, p. 90)

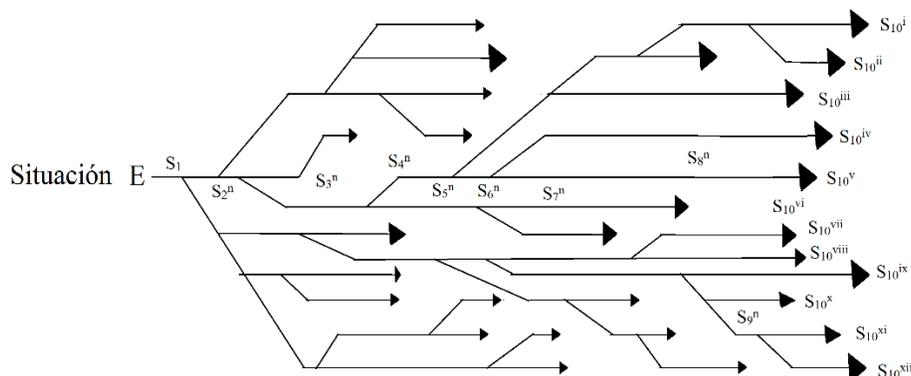
Lo único que esta cita no menciona, pero que Hayek siempre tuvo presente, es que se trata de hábitos que son adecuados para un entorno específico. Así, si el entorno cambia, la estrategia de mayor éxito también, siendo ahora la más exitosa la mejor adaptada al entorno.

Tomando en consideración esto, analicemos si es posible hablar de progreso moral en Hume. La palabra progreso implica un mejoramiento de un sujeto S respecto a un entorno E . Así, S pasaría por distintos estados $S1, S2, \dots, Sn$, hasta llegar a uno en el que se adecue de la manera más óptima posible a E .



Esquema 3.2. Fases del sujeto S en situación E cuando E es lineal.

En cambio, la palabra evolución toma en consideración un cambio tanto de S como de E . Siendo S la sociedad humana y E las condiciones en las que aquélla se desarrolla, y dado que E está en constante cambio y S debe adaptarse a ese cambio, considero que la palabra evolución resulta más adecuada que la palabra progreso para referirse a los cambios ocurridos en la sociedad humana. Esta idea la ilustro de la siguiente manera:



Esquema 3.3. Fases del sujeto S en situación E cuando E se ramifica por múltiples factores contingentes a través del tiempo.

En este segundo esquema puede verse que la situación E se ramifica debido a múltiples factores que emergen y cuyo control escapa al sujeto S . Por ejemplo, el clima, la ubicación geográfica de la nación, los vecinos que rodean a la nación, etc. Pero también depende de características propias del ser humano como lengua, forma de gobierno, religión, etc. (Hume, 2007, 319).

El ser humano debe adaptarse a estas circunstancias con el fin de preservar su existencia. Dado que la humanidad posee la habilidad de heredar conocimientos, paulatinamente ha mejorado su capacidad de preservación, a tal grado que es capaz de proveerse ciertas cualidades que no existen en ninguna otra especie (ciencia, arte y lujos). Esta cualidad será denominada aquí *progreso material*.

Hume afirma que la fuerza, capacidad y seguridad del ser humano ha aumentado constantemente gracias a la vida en sociedad (TNH. 3.2.2.3). Pero si tomamos en consideración lo visto hasta ahora, entenderemos por sociedad no sólo al conjunto de individuos relacionados por sus interacciones en la misma zona geográfica, sino al conjunto de individuos que se transmiten su conocimiento entre naciones y épocas diversas. El ser

humano ha logrado progresar materialmente gracias a su capacidad de transmitirse conocimientos útiles a través del espacio y el tiempo. Sin embargo, estos conocimientos, para ser eficaces deben adaptarse a las condiciones particulares de cada nación y no aplicarse de forma directa.

Ahora bien, con respecto a si es posible hablar de progreso moral en Hume debe mencionarse lo siguiente. Dado que el fin que Hume otorga al ser humano es vivir bien, y dado que vivir bien depende de la capacidad del ser humano para asociarse con más seres humanos para conseguir un progreso material (fuerza, capacidad y seguridad), el progreso material se convierte en el indicador del progreso moral y por tanto sí es posible hablar de progreso moral, por lo menos desde esta interpretación de la filosofía de Hume.

Sin embargo, ese progreso concierne a la evolución de una misma sociedad. Según lo visto anteriormente no podemos comparar dos sociedades distintas para afirmar que una posee una moralidad superior a la otra, ya que cada una está ubicada en su circunstancia particular. Una conducta en la sociedad “x” que la sociedad “y” considere arcaica moralmente hablando, puede ser en realidad una circunstancia de la cual dependa la cohesión de todo el sistema social de “x”. Veamos un ejemplo.

El decoro en las mujeres con respecto a su sexualidad hoy en día parece una norma conservadora que ya nadie considera necesaria para la cohesión social. Sin embargo, en época de Hume era un requisito indispensable para la estabilidad de la sociedad. Lo era por los siguientes motivos, entre los que se mezclan causas culturales y causas naturales:

Trabajar es una actividad poco agradable pero necesaria en *pro* de proveerse lo necesario para sobrevivir. En época de Hume, debido a la estructura político-económica, las mujeres no podían trabajar y por tanto no tenían modo de percibir ingresos. De modo que en toda familia era el varón el que se hacía cargo de la manutención de la familia. El tener hijos representaba para el varón un aumento de gastos y, por tanto, un aumento de fatigas. Ahora bien, si el hijo no era propio, las fatigas serían en vano y en consecuencia más dolorosas. En todos los casos las mujeres saben cuándo un hijo es suyo y cuándo no lo es, certeza de la que un varón carece. Por tanto, para evitar el dolor de mantener un hijo que no es propio, la sociedad de Hume instruía a las mujeres desde jóvenes para ser decorosas con respecto a su sexualidad.

En nuestra sociedad la liberación sexual de las mujeres fue posible gracias, entre otras cosas, a que las mujeres ya pueden trabajar y generar ingresos propios sin necesidad de depender de un hombre en este respecto. El hecho de que existan métodos anticonceptivos muy eficaces también contribuyó a ello. Y finalmente, las pruebas de ADN reportan seguridad al varón sobre su descendencia, por lo que ya no está interesado en casarse con una mujer casta, aunque sí con una fiel. Aunque, según Hume, si las circunstancias cambiaran y la necesidad así lo requiriera, incluso la fidelidad de la mujer habría de desaparecer por el bien de la sociedad:

En la agradable novela llamada *The History of the Sevarambians*, donde se cuenta que el naufragio de muchos hombres y unas pocas mujeres que acaban arrojados a una costa desierta, el capitán del barco, para poner fin a las interminables disputas suscitadas, regula los matrimonios de la siguiente manera: se reserva para él solo a una atractiva mujer, asigna una mujer más a cada dos de los oficiales subordinados y destina otra en común para cada cinco marineros" (Hume, 2011, 184).

En este caso el hecho de que existan menos mujeres en una sociedad, aunado al hecho de que los hombres sin esposa minen la cohesión social, hace necesario que ellas puedan tener más de un marido, estableciéndose como una norma moral aceptable para este contexto en particular. Intentar imponer la monogamia en este caso traería las mismas consecuencias negativas que intentar imponer la liberación sexual de las mujeres en la sociedad de Hume. En ambos casos la cohesión social colapsaría.

En conclusión, la mejor moral es la que se adapta mejor a las circunstancias de cada pueblo y se adapta a su desarrollo histórico y que, además, debe tomar en cuenta las disposiciones naturales del ser humano.

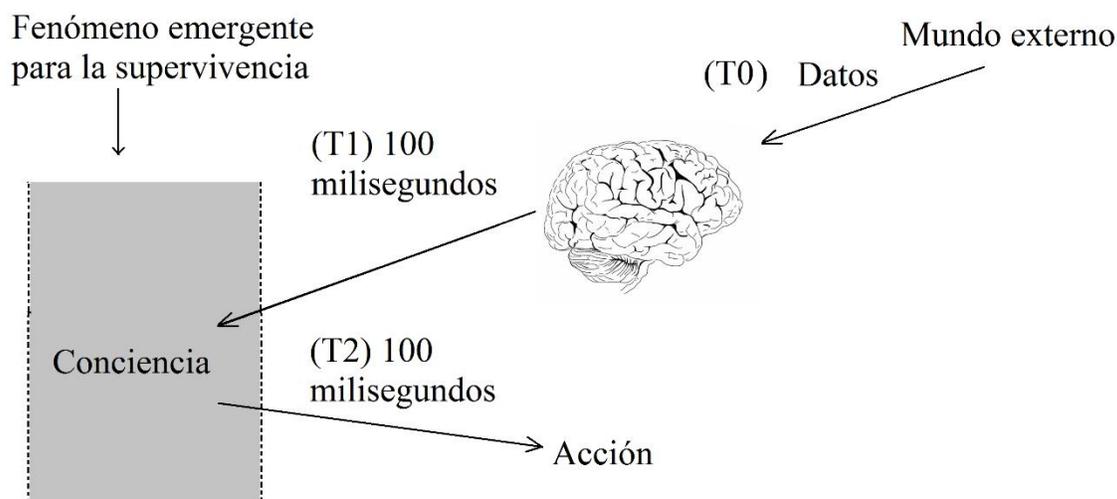
3.4.3. La emergencia del libre albedrío

Al final del capítulo anterior, en la sección 2.4 se mencionó la dificultad de conciliar al libre albedrío con un sistema naturalista. A partir de la exposición en el presente capítulo sobre los sistemas que intervienen en la conformación de la sociedad se pretendió demostrar que es posible resolver tal dificultad desde un enfoque naturalista.

En la sección 2.4 se habló del experimento de Benjamin Libet, el cual afirma que las acciones que realiza el ser humano ya están decididas antes de que éste posea conciencia de

ello. 100 milisegundos antes para ser exactos. Según Libet, el cerebro es quien toma las decisiones de forma automática a partir de los datos de que dispone, 100 mls después la decisión se transmite a la conciencia y ella posee otros 100 mls para decidir si ejecuta la acción o la cancela.

Asumiendo que realmente sea así como opera la voluntad, el sistema de Hume ofrece una explicación de porqué 100 milisegundos no resulta una mezquina cantidad. El esquema se ilustró así:



Esquema 3.4. Proceso de la voluntad según Benjamin Libet.

Trasladado al sistema humeano podemos interpretarlo del siguiente modo. El mundo externo abarca todas las circunstancias que rodean al ser humano (los seres que lo rodean, el clima, el gobierno, el medio político-económico, etc.), pero también las circunstancias propias de su naturaleza interna (su egoísmo, su parcialidad hacia los más cercanos, sus creencias, su educación y, por ende, una red de reglas generales que se han formado y que lo siguen orientado a lo largo de su vida).

Los datos que el cerebro tiene en consideración para la toma de decisiones incluyen todos los aspectos mencionados anteriormente, de este modo, el cerebro humano no actúa de una forma completamente impulsiva, es decir, guiado por las circunstancias presentes. El cerebro actúa guiado por **reglas generales** formadas en el individuo y que responden a los requerimientos de la sociedad en la que se desenvuelve. Los 100 milisegundos que transcurren de la conciencia a la acción son suficientes para que un individuo con reglas generales eficaces pueda actuar de una manera moralmente adecuada.

La acción del individuo dependerá de su experiencia, de la manera en que él haya aprendido a crear reglas generales eficientes para su entorno. Esto incluye reacciones morales. Por esta razón los niños son más impulsivos puesto que están iniciando el proceso de generación de normas adecuadas. Reglas que les ayudarán a responder de acuerdo con las circunstancias.

El error con respecto a Libet y el libre albedrío consiste en creer que la libertad se ubica sólo en los 100 milisegundos que van de la conciencia a la ejecución de la acción. La libertad, por lo menos en el terreno de la moral humeana, emerge de la interacción social. Se construye al formar un carácter a lo largo de toda la vida. Un carácter que se erige al seguir reglas generales adecuadas para la convivencia con los otros y que sólo a juicio de los otros puede ser denominado un carácter virtuoso. Si el cerebro ha tomado la decisión de actuar de determinada manera necesariamente ha tomado en consideración al carácter propio de la persona y, en este sentido, la acción emprendida deja de ser producto del momento.

En este sentido, lo que el ser humano debe hacer para ejercer su libertad es educar constantemente su carácter. Así, las decisiones que tome en el futuro serán producto de su ser educado por reglas generales y no fruto de las circunstancias externas presentes al momento. En este sentido me apego a la propuesta de Roger Bartra quien afirma que “la libertad se basa en la presencia de prótesis culturales artificiales que suplen funciones que el cerebro no puede realizar por medios exclusivamente biológicos” (2014, 264)

Conclusiones

Este trabajo inició con una exposición sobre la evolución de las herramientas metodológicas, así como de las emergentes nociones epistemológicas que permitieron a los pensadores de la modernidad temprana estudiar el mundo natural de forma más eficiente. Se enfatizó sobre la importancia del término *natural*, así como de todas las implicaciones que conlleva establecer una adecuada correspondencia entre las causas y los efectos de los fenómenos. Se llegó a la conclusión de que, si bien el método científico utilizado para el estudio del mundo natural no resulta el más adecuado para realizar el estudio de la naturaleza humana, el método científico sí puede dar cuenta de pequeños fenómenos que expliquen el origen de muchas de nuestras conductas. En este sentido, se concluyó que el estudio del mundo moral, como Hume lo llama, requiere de la convergencia de herramientas metodológicas de distintas ciencias, así como de la creación de nuevas ramas del saber —en tiempos de Hume no existía algo como la sociología— que integren dichas herramientas en un nuevo método.

Pese a que se observó que no es posible describir la moral humana como un proceso fisiológico, mi intención en el segundo y tercer capítulo consistió en realizar una analogía entre la moral y un sistema homeostático. Los sistemas homeostáticos, según se explicó, buscan regular el estado interno de un organismo hasta que se adecue al ambiente que le rodea y así sobrevivir. La hipótesis que aquí se presentó fue que el ser humano desarrolló de forma no intencional la estrategia más efectiva para sobrevivir: la cooperación. Dentro de la cooperación emergieron y se desarrollaron elementos que hicieron más efectiva la estrategia misma: pasión, razón y lenguaje. Estos elementos se necesitaron mutuamente para alcanzar el desarrollo que actualmente presentan, pues otra de las tesis que aquí se defendió consiste en afirmar que, por sí solo, cada uno de estos elementos no habría sido capaz de desarrollo alguno, pues son parte de un sistema complejo. Razón y pasión fueron sólo herramientas útiles dentro de un entorno concreto. Al final, pretendí llegar a la conclusión de que el entorno define qué herramientas son las más óptimas para su poseedor, siendo estas dos las mejores. Quizá si las condiciones ambientales donde el ser humano se desarrolló hubiesen sido diferentes las herramientas desarrolladas también lo hubieran sido.

En el tercer capítulo, retomando las principales ideas del segundo, se propuso una nueva lectura de la filosofía de David Hume en la cual es posible ver a la moral como un orden emergente. Se postuló la emergencia conjunta de simpatía y entendimiento, así como de la importancia del papel del lenguaje en el acelerado desarrollo de ambos. Se mostró cómo con estos elementos el ser humano desarrolló mecanismos para desenvolverse en el medio que habitaba y que contribuyó a mejorar sus condiciones de vida.

Para poder aclarar qué se entiende por “moral” en este capítulo, hubo de ahondarse en los términos “bueno” y “malo” utilizados por Hume. Según el filósofo de Edimburgo, lo bueno es aquello que contribuye a preservar la existencia del individuo. Ahora bien, al notar que el individuo no puede vivir de otra forma más que en sociedad, entonces lo bueno consiste en mantener la asociación con otros y ello se logra apegándose a normas de convivencia. Por tanto, en este nivel emergente, lo bueno no será lo provechoso para un individuo particular, sino aquello que *promueva la cooperación entre individuos dentro del sistema social al que se pertenece* y lo malo será todo aquello que dañe esa cooperación. La moral, en consecuencia, consiste en el conjunto de normas que permiten mantener la asociación entre individuos.

Mi intención en este trabajo jamás fue demeritar a la razón, únicamente busqué señalar que ella requirió de la ayuda de otros elementos para contribuir en la formación de la moral —elementos como las pasiones, el medio ambiente en el que el ser humano se desenvuelve (recursos) y las necesidades propias y de los individuos con los que interactúa—. De hecho, tal y como se desprende de todo lo expuesto a lo largo de esta tesis, considero que algo como una razón pura, independiente de la sensibilidad, es algo que es imposible que surja. La razón o entendimiento, surgió en el ser humano de forma no intencional como una herramienta que le permitió desenvolverse de una manera más óptima en el mundo: el entendimiento surge y se mantiene vigente en el organismo humano por cuestiones prácticas. Así, la matemática, la filosofía, el gusto estético y otras maravillas del entendimiento son solo productos emergentes y casuales que, aunque maravillosos, son solo secundarios. Esta afirmación puede resultar polémica debido a que desplaza al ser humano del sitio privilegiado que él mismo se había dado. Así, me reafirmo en contra del racionalismo constructivista mencionado en el capítulo primero, pues considero que no hay un mismo esquema moral (*a priori* y universal) aplicable para todas las culturas, sino que cada una puede poseer un esquema moral que sea más adecuado a sus condiciones particulares.

Esto último podría sugerir que sostengo una postura relativista en moral, pero creo que me encuentro más cerca de un determinismo moral. Mi postura resulta relativista en tanto afirmo que la moral se estructura de acuerdo con las condiciones medioambientales y particulares de los miembros de una determinada sociedad y, por tanto, las “morales” difieren según difieren los contextos. En este sentido, más que relativista, me declaro pluralista moral. Ahora bien, puedo parecer determinista en cuanto acepto que habrá reglas morales más adecuadas que otras en determinadas condiciones. ¿Adecuadas en qué sentido? Adecuadas en tanto que permitan el pleno desarrollo del individuo y el sistema social al que el individuo pertenece. Pero más que determinista podría considerárseme un defensor de la ley de causalidad.

Por supuesto que el mundo moral es muy complejo y los elementos que lo conforman se encuentran en constante cambio, así, la tarea del ser humano es seguir adaptándose a estos cambios. La principal conclusión del último capítulo fue que, la mejor moral, es la que se adapta mejor a las circunstancias de cada pueblo, adaptándose al desarrollo histórico del mismo y que además debe tomar en cuenta las disposiciones naturales del ser humano como organismo vivo. Pero esta adaptación puede ser *auxiliada* por la razón en tanto la razón comprenda cómo funciona el esquema general y se limite a maximizar los recursos que integran a la moral en lugar de pretender edificarla a partir de cero.

Mi intención con las secciones finales de los capítulos segundo y tercero fue mostrar cómo, pese a que la causalidad gobierna en el mundo moral, es posible defender el libre albedrío. El reconocimiento de reglas generales operando en el ser humano puede ayudar a la conformación de nuevas reglas generales adecuadas para los propósitos que el ser humano, en tanto miembro de una comunidad, busque lograr. Nuevamente hay que aclarar que estas reglas generales deberán tomar en consideración los múltiples factores que gobiernan al ser humano para poder ser efectivas. Sólo a partir del conocimiento de la naturaleza humana se podrá influir en su ser moral.

Bibliografía

BACON, Francis. (2011) [1620] *La Gran Restauración*. Tecnos. Madrid.

BARTRA, Roger. (2014), *Antropología del cerebro; Conciencia, cultura y libre albedrío*. 2ª ed. FCE. México.

BELTRÁN Miranda, Julio Enrique. (2015). *La unidad temática del Tratado de la naturaleza humana de David Hume*. Tesis doctoral. UNAM. México.

BENÍTEZ, Laura. *Materia*. (En prensa).

BUNGE, Mario. (2002) *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. España. Gedisa.

_____. (2004) *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. Gedisa.

_____. (2010). *Las pseudociencias*. Laetoli. Pamplona.

_____. (2002). *Ser, saber, hacer*. Paidós. México.

CHURCHLAND, Patricia, (2012), *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós. España.

DAMASIO, Antonio. (2016) *En busca de Spinoza*. Booket. México.

_____. (2015) *Y el cerebro creó al hombre*. Booket. México.

DAWKINS, Richard. (2013). *El espejismo de Dios*. Espasa. España.

_____. (2014). *El gen egoísta*. Salvat. España.

DARWIN, Charles. [1859] (2015) *El origen de las especies*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

DE WAAL, Frans, (2007) *Primates y filósofos, La evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós, España.

DENNETT, Daniel. (2004) *La evolución de la libertad*. Paidós. España.

DÍAZ Aviles, Claudio. (2015). *El sistema humeano de la voluntad*. Tesis de licenciatura. UNAM. México.

DÍAZ, José Luis, (2013), "El cerebro moral, la voluntad y la neuroética", en Diálogos de bioética: nuevos saberes y valores de la vida. Comp. Juliana Gonzáles V. y Jorge E. Linares. FCE-UNAM. México.

EVERS, Kathinka. (2013), *Neuroética, Cuando la materia se despierta*. Katz. Madrid.

GAZZANIGA, Michael. (2006). *El cerebro ético*. Paidós. España.

GUILLAUMIN, Godfrey. *Raíces metodológicas de la teoría de la evolución de Charles Darwin*. Anthropolos. España.

HAUSER, Mark. (2008). *La mente moral: Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Paidós. España.

HAYEK, Friedrich. (2006). *Derecho, legislación y libertad*. Unión Editorial. Madrid.

_____. (2007). *Estudios de filosofía, política y economía*. Unión editorial. Madrid.

_____. (2007a). *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Unión editorial. 2007. Madrid.

_____. (2008). *Los fundamentos de la libertad*. Unión editorial. Madrid.

_____. (2010). *La fatal arrogancia, los errores del socialismo*. Unión editorial. Madrid.

HUME, David. (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza. Madrid.

_____. (2005). *Diálogos sobre religión natural*. FEC. México.

_____. (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza. Madrid.

_____. (2007). *Investigación sobre el Conocimiento Humano, Investigación sobre los principios de la moral, Un diálogo*, trad. Jaime de Salas Ortueta y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid.

_____. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller. [Trad. Carlos Martín Ramírez.] Trotta. Madrid.

_____. (2011a). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid [Citado a lo largo del texto por libro, parte, sección y párrafo].

JAY Gould, Stephen, et. al. (2001) *Evolución. Sociedad, ciencia y universo*. Tusquets editores. España.

LAZCANO-ARAUJO, Antonio. (1977) *El origen de la vida*. Trillas. México.

LEWIS, David. (2002) *Convention. A Philosophical Study*. Blackwell Publishers.

MELLIZO Carlos. (1978) *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*. Zamora. Monte Casino.

NORIEGA y Merino. (2011) *Homeostasis*. Universidad de Cantabria:
<https://ocw.unican.es/pluginfile.php/879/course/section/967/Tema%25202-Bloque%2520II-Medio%2520interno%2520y%2520Homeostasis.pdf>

RIDLEY, Matt. *Qué nos hace humanos*. Taurus. España.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2013) *El mundo como voluntad y representación*. Alianza editorial. Madrid.

_____. (2012). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza editorial. Madrid.

SMITH, Adam. [1776] (2014) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. FCE. México.

_____. [1759] (2013) *Teoría de los sentimientos morales*. Alianza. Madrid.

SPINOZA, Baruch. [1677] (2013) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos. Madrid.

THOMPSON, Arthur. (1909) «Darwin's predecessors», en A. C. Seward (ed.), *Darwin and Modern Science*. Cambridge.