

# MORALIDAD Y BIOLOGÍA EN PATRICIA CHURCHLAND: EL APORTE DE LA INESCAPABILIDAD BIOLÓGICA A LA DISCUSIÓN ÉTICA

MORALITY AND BIOLOGY IN PATRICIA CHURCHLAND:  
THE CONTRIBUTION OF BIOLOGICAL INESCAPABILITY TO THE ETHICAL DEBATE

ANDRÉS CRELIER

Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET, ARGENTINA

andrescrelier@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3845-7669>

---

**Abstract.** The paper discusses Churchland’s biologicist position in her 2019 book (*Conscience: The Origins of Moral Intuition*). It argues that this position can make a contribution to the traditional debate in Ethics. The first section reconstructs Churchland’s position and some of the main objections it faces. The second section interprets this position as a defence of ethical inescapability, akin to other positions inspired by Kantian and semanticist approaches. The third section explores the objections each of these positions raises against the others and suggests that they can be understood as complementary. In this sense, biologicism can offer valuable contributions to the ethical discussion.

**Keywords:** Patricia Churchland • biological ethics • ethical inescapability • moral dispositions

---

RECEIVED: 25/03/2025

ACCEPTED: 18/06/2025

## Introducción

El principal propósito del presente artículo es mostrar que la posición biologicista de Churchland sobre la moralidad es un participante válido en el debate sobre sus fundamentos, que involucra tradicionalmente posiciones como el kantismo, el utilitarismo y la ética religiosa. Para ello, tomaré como referencia su reciente libro *Conciencia: los orígenes de la intuición moral* (*Conscience: the Origins of Moral Intuition*, Churchland 2019). Allí Churchland desarrolla una indagación sobre la conciencia moral en el marco de su filosofía de la mente, según la cual lo mental se reduce a lo cerebral, de modo que el estudio del cerebro es a la vez un estudio de las capacidades mentales. Como sintetiza la autora, “(...) quizás sólo exista el cerebro, pero no el alma.” (p. 76).<sup>1</sup>

Mi discusión no discutirá este marco teórico en filosofía de la mente sino la concepción específica de la conciencia moral en el mencionado libro. Como adelanté, esta concepción se desarrolla en el contexto de la discusión ética tradicional, tal como se explicita en el capítulo 7 denominado “¿Qué tiene que ver el amor con eso?”.



Allí Churchland expone las carencias de una serie de posiciones representativas de nuestra tradición ética, y les contrapone una mirada biologicista que considera más apropiada.

Con esto, Churchland se inscribe en la línea que busca fundar la moralidad en la evolución biológica y que ha sido objeto de intensos debates, en particular en referencia a la sociobiología (Caplan 2019; Schnettler 2020). Mi propósito en este trabajo no es retomar ese debate ni evaluar la mirada biologicista en relación con presupuestos éticos como la libertad o el libre albedrío. Me propongo, en cambio, explorar los alcances de una clase particular de defensa del biologicismo de Churchland, centrada en la idea de inescapabilidad moral. Mediante esta indagación, procuraré mostrar que el biologicismo puede participar en el debate clásico en igualdad de condiciones con otras miradas sobre la ética y que tiene incluso un aporte específico para hacer.

Con este objetivo general en vista, mi trayecto será el siguiente. Luego de exponer la posición de Churchland frente a las perspectivas tradicionales en la obra mencionada (sección 1), propondré entender su posición como una variante de las tesis que fundan la moralidad en alguna clase de “inescapabilidad” de la esfera ética (sección 2); finalmente, discutiré las ventajas y desventajas de cada variante, destacando los posibles aportes de la posición biologicista (sección 3).

## 1. La posición biologicista de Churchland

### 1.1. Reconstrucción del biologicismo de Churchland

Antes de encarar un análisis crítico del biologicismo que nos ocupa, resulta pertinente ofrecer una reconstrucción que siga de cerca el modo en que esta autora lo presenta en el mencionado libro. Churchland expone su perspectiva en contraste con distintas éticas tradicionales, las cuales presentarían serias falencias. Concretamente, revisa las tesis principales de la moralidad religiosa, la kantiana y la utilitarista, a las que entiende como éticas basadas en reglas universales (p.77 ss.). Según ella, una teoría centrada en reglas no sólo posee deficiencias teóricas sino que no se corresponde con la realidad moral humana, cuya esfera es siempre contextual, es decir, referida a escenarios concretos en los que se delibera y se toma decisiones.

En primer término, Churchland se enfoca en la moral religiosa, cuyas reglas han adoptado la forma de leyes divinas (p.78). Un problema de esta perspectiva es que distintas religiones suelen proponer distintas reglas morales, lo cual sucede también dentro de una misma religión en sus diferentes variantes. Más relevante aún, desde la antigüedad clásica se ha visto que la moralidad religiosa está acosada por un dilema, famosamente planteado por Sócrates en Eutifrón (Platón, Eutifrón 10a–10d). Según este, o bien lo bueno se deriva de lo que quieren los dioses, o bien es independiente de lo que éstos quieren. La primera alternativa (según la cual lo bueno depende de

la voluntad divina) transforma a la moralidad en algo arbitrario y potencialmente enfrentado con nuestras intuiciones morales, pues cualquier acción horrenda podría ser buena si así lo quieren los dioses. La segunda alternativa (según la cual lo bueno es independiente de los dioses) resiente la base religiosa de la moralidad.

Churchland discute entonces fundamentos no religiosos de la moralidad provenientes de la tradición filosófica, empezando por la ética kantiana (p.79 ss). Para Kant, los fundamentos universales de la obligación moral han de hallarse en la facultad de la razón pura, y no por ejemplo en las inclinaciones biológicas. La autora sostiene que, para el filósofo prusiano, esto significa fundar la moralidad en la consistencia lógica. Churchland argumenta que esto tiene consecuencias indeseables, como que un fanático podría proponer una regla moral lógicamente coherente y por ende aceptable. Para ello es suficiente con que acepte que la regla se aplica también a sí mismo. La razón por sí misma no sólo no podría impedir estas consecuencias sino que de algún modo las avalaría.<sup>2</sup>

Luego de exponer su crítica a Kant, la autora se ocupa del utilitarismo. Para este último, lo que posee valor moral positivo son aquellas consecuencias de las acciones que traen la felicidad al mayor número de afectados. Para esto se requiere adoptar una perspectiva imparcial y general que abarca a un amplio conjunto social. Churchland señala que esta imparcialidad se halla en tensión con los instintos sociales más básicos de los mamíferos, que los disponen a tener una mayor consideración por aquellos individuos más cercanos en el propio grupo. En tanto mamíferos, a los humanos no nos resulta practicable poner en pie de igualdad a familiares y a extraños. Y si el deber moral supone que los agentes tienen la capacidad real para hacer aquello que la moral los obliga, entonces la exigencia de imparcialidad cae en abstracto. Además, la autora señala que el cálculo mismo de la felicidad, algo propio de la teoría utilitarista, depende de valores de fondo que pueden ser diversos y entrar en contradicción. Peor aún, el utilitarismo puede entrar en conflicto con intuiciones morales básicas, como que criar niños para obtener sus órganos resulta moralmente defendible si esto tiene consecuencias positivas en cuanto a la felicidad del mayor número de personas.<sup>3</sup>

Churchland considera que, una vez cuestionadas las visiones tradicionales sobre la moralidad, es posible hacer intervenir en la discusión a una perspectiva de orden biologicista (p.83 ss.). La ventaja inicial consiste en que, desde esta mirada, podemos tener una concepción más realista y contextual de los complejos procesos de decisión. Los condicionamientos en las decisiones no provienen, según ella, de un sistema de reglas o principios, sino más bien de escenarios complejos y cambiantes a los que los sistemas biológicos se adaptan. Esto se refleja en la actividad cerebral misma, no sólo de humanos sino también de especies biológicas emparentadas o que tienen rasgos sociales semejantes. Correspondientemente, en algunos mamíferos y en otros primates se observan conductas complejas que consideraríamos “morales”,

como consolar a un congénere del mismo grupo social, cooperar en virtud de un fin común, castigar a un individuo que ha provocado un daño a otros, etc.

En términos generales, la mirada biológica ayuda a comprender las motivaciones que están operando en estos escenarios, y favorece la tesis de que la virtud moral no se encuentra en conflicto con nuestra naturaleza, como se ha pensado desde tradiciones enraizadas en el cristianismo y el kantismo. Por el contrario, somos mamíferos que cuidamos a nuestras crías, a familiares cercanos y a individuos con los que convivimos. Tenemos un apego muy marcado hacia ellos y una gran capacidad de empatía. Es especialmente en relación con ese conjunto de individuos que poseemos una pronunciada e inigualable disposición a ayudar y cooperar. Finalmente, nuestra especie tiene la capacidad de ampliar estas disposiciones para incorporar a individuos y grupos con los que no tenemos una convivencia estrecha.

Desde esta mirada, la autora entiende a la moralidad como un conjunto de actitudes y prácticas compartidas que regulan el comportamiento y facilitan la cohesión grupal y el bienestar individual. Considera que el sustrato moral es de orden biológico, lo que significa que existe una explicación evolutiva ligada con el tamaño de los grupos homínidos y sus hábitos de alimentación, entre otras cosas. Esto ha dado como resultado una conformación particular de nuestro funcionamiento cerebral. Allí se aprecia un sistema de expectativas de recompensa que permiten el aprendizaje social. A su vez, el aprendizaje y la cultura han dado lugar a normas específicas sobre esta base biológica. Pero incluso las normas más abstractas, fruto de instituciones y convenciones, sólo tendrían sentido sobre una base biológica previa, aunque en ocasiones esto se pase por alto.

## 1.2. Críticas a la posición de Churchland

En esta sección revisaré algunas de las principales críticas a las que, a mi modo de ver, se expone la reciente posición biologicista de Churchland. Luego de ello, intentaré mostrar que, incluso aceptando la incumbencia de las mismas, la mirada biologicista tiene algo para aportar al debate ético.

Ante todo, existe una tensión entre la perspectiva analizada y una “meta-intuición” moral que, a mi modo de ver, se encuentra ampliamente aceptada en nuestra cultura occidental. Si bien es plausible pensar en disposiciones morales innatas, asumimos usualmente que estas disposiciones no fundamentan la validez de las normas morales. Por ello se ha apelado a una voluntad divina y, desde la Modernidad, a bases como la racionalidad o la maximización de la felicidad. En todo caso, nuestra tradición asume que las disposiciones aparentemente morales deben tener una justificación independiente de ellas mismas.

Podemos relacionar esto con el dilema del Eutifrón, que como vimos pone en entredicho a la moralidad religiosa. Si ubicamos en el lugar de los dioses a la con-

formación biológica de los agentes, se produce un dilema similar que ahora pone en cuestión a la moral biologicista. Así, por un lado, si la moral no depende de nuestra constitución biológica, se abandona la mirada biologicista. Por el otro, si depende de esta constitución, se transforma en algo arbitrario y potencialmente enfrentado con nuestras intuiciones corrientes. Pues cualquier acción a la que estemos biológicamente dispuestos sería cuanto menos una acción moralmente permitida; y cualquier disposición biológica que aparente ser una acción moral estará por ello mismo dentro de la esfera moral, por más que una reflexión ulterior lo ponga en duda. Por ejemplo, hay mamíferos que en circunstancias específicas matan a sus crías y que presumiblemente tienen una actitud moral “positiva” frente a esa acción. Si esta clase de acción fuera parte de nuestra disposición biológica, y estuviera por ejemplo acompañada de sentimientos morales positivos, debería estar cuanto menos permitida.

Esto se relaciona con un segundo problema. El enraizamiento en la constitución biológica de una criatura establece una base cambiante, tal como debe admitirse en el marco evolucionista contemporáneo. Pero si lo que es moralmente válido está sujeto al cambio, resultará difícil hablar de que tal o cual acción resulta inmoral (o no) en un sentido absoluto, tal como nuestras intuiciones morales parecen indicar. Este relativismo puede incluso conducir a un escepticismo sobre la validez de la moralidad. En efecto, si se acepta la premisa de que una acción es moralmente correcta cuando lo es para todo tiempo y lugar, y esto debe descartarse en el marco biológico evolucionista, no cabe ya pensar en una moralidad válida en general.

Una manera de evitar estas conclusiones relativistas y escépticas es tomar cierta distancia de la dimensión biológica. Paradójicamente, si bien Churchland no podría aceptar esto de manera explícita, sus apelaciones a lo que consideramos correcto parecen en ocasiones tomar distancia de esa dimensión. A mi modo de ver, la apelación implícita a estándares morales independientes de la biología tiene de hecho un lugar relevante, aunque implícito, en su argumentación. En todo caso, lo ilustraré con un ejemplo. Al inicio del capítulo 7, en el marco de su discusión acerca de si la moralidad ha de entenderse en base a reglas, la autora narra su intercambio con monjes budistas. Encuentra aquí dos posturas opuestas, las que aceptan y las que rechazan una concepción de la moralidad basada en reglas. En este punto, Churchland se pregunta si las sociedades que siguen reglas poseen “mayor decencia y virtud moral” que las que buscan la sabiduría. Su respuesta es negativa, y consiste en sostener que estas últimas no son “moralmente inferiores” (p.76).

Creo que una tal respuesta sólo es posible si uno cuenta con un patrón de medida independiente de las sociedades mismas que está evaluando. Caso contrario, resulta improcedente comparar la cualidad moral de comunidades diferentes, cada una de las cuales podrá tener fundamentos biológicos y sociales singulares. En la medida en que se considera que esos fundamentos determinan la validez de la moralidad, no resulta procedente criticarlos en base a estándares independientes de ellos mismos.

Por eso Churchland precisa remontarse, al menos de manera implícita, a estándares independientes para determinar si tal o cual fenómeno biológico califica como moral o queda fuera de esta esfera.

Finalmente, también es posible argumentar contra Churchland lo siguiente. La constitución biológica de una especie como la humana es fruto de la evolución natural, de modo que constituye un hecho biológico. En contraste, la dimensión moral posee una naturaleza normativa, que pone en juego nociones que permiten evaluar la corrección o incorrección de las acciones, incluso si consideramos que la moralidad no es (sólo) un conjunto de reglas y tenemos en cuenta su referencia ineludible al contexto. Teniendo en cuenta esto, se puede hallar aquí un caso de la denominada “falacia naturalista”, sugerida por Hume y desarrollada con ese nombre por G. E. Moore (Ridge 2019). Señalar esta falacia es objetar que no se puede inferir la validez de normas o valores a partir de hechos, sean naturales o incluso no naturales. La denuncia de que esto constituye una argumentación inválida puede usarse contra posiciones éticas intuitivamente indeseables basadas en descripciones de características biológicas, como por ejemplo raciales. Ciertamente, Churchland está lejos de hacer este uso de la argumentación denunciada, y quizás por ello apela a estándares implícitos de la moralidad. Sin embargo, mantiene el mismo esquema probatorio.

En suma, las críticas expuestas ponen de relieve, entre otras cosas, que el biologicismo de Churchland está en tensión con la intuición corriente (al menos en nuestra cultura) acerca de la independencia de la esfera moral. Este problema la hace presa fácil de las objeciones que señalan su cercanía al relativismo e incluso al escepticismo sobre la validez de la moralidad. Para evitar esta deriva, Churchland hace un uso implícito de ideas morales, con lo cual escapa a su propia posición. Finalmente, la idea de buscar las bases morales en la constitución biológica parece representar un caso de falacia naturalista, dado que consiste en inferir la validez de la esfera moral a partir de un hecho evolutivo.

Estas críticas ponen en cuestión el proyecto biologicista de Churchland, aunque la formulación que he realizado representa tan sólo el comienzo de una posible discusión. Sin embargo, en este artículo no pondré en marcha una dialéctica para determinar el alcance de objeciones de esta clase, sino que las dejaré de lado por dos razones. Primero, porque pienso que las posiciones alternativas (aquellas criticadas por Churchland) también deben enfrentarse a objeciones no menos arduas de responder, que no he expuesto aquí; segundo, porque creo que, incluso aceptando la fuerza inicial de estas objeciones, la posición biologicista tiene algo para aportar al debate sobre la moralidad.

Con el propósito de argumentar en qué puede consistir este aporte, me enfocaré ahora en el reproche de la falacia naturalista. Esta falacia consiste, como vimos, en intentar derivar aspectos normativos a partir de la descripción de hechos. Pero es posible establecer una distinción significativa entre dos modos en que se puede intentar

una derivación de esa clase. El primero consiste en el intento por inferir normas a partir de hechos que resultan contingentes, al menos para nosotros. Con esto último me refiero a hechos que no constituyen nuestra naturaleza más propia. Por ejemplo, basar una obligación moral en un hecho divino (como la voluntad divina), es algo que desde la modernidad resulta “evitable”, ante todo porque la creencia misma en la divinidad es en cierto modo opcional, o no universalmente compartida. Lo mismo sucede si proponemos que la base moral es un ordenamiento cósmico, dado que la ciencia moderna rechaza la existencia de un orden u armonía de esa clase, al menos en un sentido aristotélico o medieval.

El segundo modo de inferir normas a partir de hechos asume que existe una base inescapable que constituye nuestra naturaleza humana, es decir, la naturaleza de aquellas criaturas que encaran justamente la indagación sobre la moralidad. Si bien se puede insistir en que la derivación no se vuelve lícita por tener como punto de partida una base inescapable, es la base misma la que contiene, por así decirlo, aspectos morales a los que no podemos renunciar. Esto evitaría el reproche de que se propone una inferencia falaz, pues en rigor no hay una tal inferencia sino una suerte de señalamiento descriptivo de la esfera moral. ¿Pero cuáles son esos hechos que nos constituyen y que poseen relevancia para la presente discusión? En la tradición ética, se han propuesto diversos modos de fundar la moralidad en hechos o situaciones “inescapables”. Vimos que algunos de ellos ya no se consideran como tales, como una base divina o cósmica. Pero otros siguen siendo buenos candidatos, y entre ellos se cuenta nuestra constitución biológica como mamíferos de una cierta especie. En tanto la inescapabilidad caracteriza a todos ellos, creo que la propuesta de Churchland recobra el derecho a ser parte del debate ético.

## **2. Tres variedades de inescapabilidad moral**

En mi interpretación, la posición de Churchland asume que vivimos la moralidad “desde adentro” y que esto resulta para nosotros “inescapable”. Los principios y reglas morales de una determinada teoría no tienen la capacidad de invalidar nuestra situación práctica como criaturas morales. En cierto modo, la discusión teórica y la esfera práctica en la que tomamos decisiones con relevancia moral corren por caminos distintos. Por ello, el propio reconocimiento teórico y abstracto de que nuestras disposiciones morales están moldeadas por una historia, una educación y una cultura particular no alcanzan para conmoverlas en sus niveles más profundos. En términos biológicos, la especie humana se halla inserta en una esfera moral que la constituye y a la que no puede renunciar incluso si pretende hacerlo mediante elucubraciones teóricas sofisticadas.

Intentaré delinear con más claridad la idea de inescapabilidad moral, pero ad-

virtiéndolo que no podrá evitar un cierto grado de imprecisión. La pregunta inicial concierne a cómo determinar qué forma parte de lo inescapable y qué no. Para intentar una respuesta, se puede recurrir a nociones muy generales, como ideas básicas de justicia, o la exigencia de no causar sufrimiento innecesariamente. No sólo reconocemos que estas nociones tienen una cualidad moral, sino que nos resulta imposible quitarles esa cualidad. Ahora bien, ¿quiénes se hallan dentro de la esfera en la que se reconoce la relevancia moral de esas nociones? En principio, se encuentran allí los humanos que toman decisiones en situaciones dilemáticas o conflictivas, o que evalúan a aquellos humanos que actúan y toman decisiones. ¿En base a qué criterios sostenemos que esta esfera es propiamente “moral”? Se trata de un fenómeno primitivo que reconocemos como tal, de modo que no llegamos a la conclusión de su carácter moral en base a estándares externos a él. Por el contrario, a menudo juzgamos que una conducta, regla o principio de acción tiene naturaleza moral si nuestros juicios que así lo indican expresan un reconocimiento implícito de esos fenómenos.

Ahora bien, aceptar que la inclusión en la esfera moral resulta para los humanos actuales inevitable no le quita legitimidad al proyecto de reflexionar filosóficamente sobre ella. En lo que sigue, expondré tres maneras diferentes de explicar por qué esta esfera es inescapable, ligadas con diferentes posiciones éticas. No haré una exégesis detallada de posiciones y autores, sino que delinearé tres perspectivas diferentes que tienen un alcance explicativo similar respecto de lo que nos interesa.

Para una tradición aristotélico-kantiana, la moralidad está constitutivamente ligada con la racionalidad. Esta última constituye una capacidad propia de nuestra especie, aunque no se identifica con su constitución biológica, como queda claro particularmente en el kantismo. Así, para Kant los principios morales no dependen de la particular naturaleza de la razón humana, sino que valen para cualquier ser racional (Kant, Ak. IV, 411–412). A su vez, en esta tradición, para superar los límites de la racionalidad es preciso usar la propia racionalidad, de modo que todo intento de superación será vano, porque supone el uso y la validez de esa facultad. Para Aristóteles, este intento nos iguala con una planta, como cuando dejamos de emplear esta capacidad para uno de sus usos paradigmáticos, que es argumentar (Aristóteles, *Metafísica*, 1006 a 10–25). La superación de la racionalidad, si *per impossibile* se lograra, no representaría entonces la acción de una criatura racional sino que la convertiría en otra clase de criatura.

Justamente, filósofos contemporáneos que podemos ubicar en esta misma tradición, como Karl-Otto Apel, identifican a la racionalidad con la capacidad argumentativa y sostienen que esta es “irrebasable” (Apel 1998; Crelier 2010, II.3–5). Nuevamente, esto significa al menos dos cosas: primero, que los intentos por rechazarla deben asumirla, porque el rechazo mediante argumentos no es más que un uso específico de la propia facultad; segundo, que si se la intenta rebasar dejándola de usar, no estaríamos argumentando en contra de la validez de los principios racionales, que

son a su vez principios morales. Apel, al igual que Habermas, supone además que esta irrebasabilidad argumentativa está constitutivamente ligada con el intercambio comunicativo, pues el uso de la facultad racional es primariamente el uso de la argumentación para intercambiar razones con otras criaturas igualmente racionales. En el ámbito moral específico, la argumentación se utiliza para la resolución de los conflictos prácticos. Las reglas presupuestas en este intercambio y en este uso práctico no son opcionales y conforman el marco moral que estamos describiendo.

La segunda tradición para pensar a la moralidad como inescapable tiene su base en el significado de las nociones morales tal como las hemos recibido. Para esta mirada que consideraré “semántica”, aunque tiene su raíz en una configuración de la comunidad humana lingüística, la inescapabilidad de la moralidad es parte del significado mismo de las expresiones propias de esta esfera. La referencia a autores no resulta aquí tan sencilla como en la tradición anterior, pero se pueden incluir filósofos que consideran que vivimos en un marco moral inescapable que incluye un entramado de nociones éticas que lo expresan (menciono tentativamente a Charles Taylor 1989, H. Putnam 2004, e incluso miradas neokantianas como la de Korsgaard 1996).

Según esta perspectiva, si bien podemos aceptar que el significado conceptual es en algunos aspectos convencional y cambiante, en muchos casos no resulta opcional para quienes lo aprendimos de una comunidad lingüística, es decir, para quienes lo hemos recibido y lo consideramos “desde adentro”. Esto último se aplica a conceptos que expresan o especifican ideas generales de la justicia. Incluso si, desde un punto de vista teórico, consideramos que estos conceptos son sistemáticamente falsos (como propone la denominada “teoría del error” desde Mackie 1977), o imaginamos variantes que distorsionan sus núcleos significativos, esto no cambia el hecho de que, en su uso corriente y en sus notas más básicas, el significado recibido no es algo opcional para nosotros, y no es visto por los hablantes competentes como parte de un “error”. En este caso, la inescapabilidad incluye a los que han aprendido los conceptos en una determinada comunidad lingüística humana.

Finalmente, Churchland propone un sentido biológico para la inescapabilidad. Según este, nuestra capacidad moral está determinada por nuestra constitución biológica, más precisamente, por el hecho evolutivo de que somos mamíferos, y dentro de este grupo, una especie primate con rasgos característicos. Así, poseemos rasgos morales compartidos con grupos más amplios, como por ejemplo la disposición a tener conductas de cuidado con los miembros más cercanos de nuestra familia biológica, algo que caracteriza a los mamíferos en general. Luego, otros rasgos son compartidos con primates evolutivamente cercanos, como la motivación a ofrecer ayuda, y en términos más generales a cooperar, incluso sin un claro interés directo (Tomaseillo 2023). Finalmente, hay rasgos biológicos de naturaleza moral que son propios de nuestra especie, como una capacidad para cooperar específica y muy desarrollada, y

la aptitud para incluir en la esfera moral a individuos que no forman parte de nuestro grupo comunitario más cercano.

Lancemos ahora una mirada que abarque las tres explicaciones sobre lo inescapable. Incluso si es posible diferenciarlas, creo que poseen los siguientes rasgos en común. Ante todo, las tres ofrecen razones por las cuales el punto de vista moral no es opcional para nosotros. Con ello, ponen en evidencia que la esfera moral sólo puede ser observada y analizada “desde adentro”. Como resultado, intentar sobrepasarla resulta un ejercicio intelectual que cae en abstracciones y carece de significación real para la vida práctica. Pues incluso si asumimos una posición agnóstica o escéptica, haremos inevitablemente uso de los conceptos morales cuando las situaciones concretas de la vida corriente así lo requieran. En otras palabras, la argumentación relativista o escéptica no toca verdaderamente el “lecho del río”, para usar una expresión wittgensteiniana (Wittgenstein 1988, § 96, 97). En este caso, el lecho está conformado por la roca sólida de nuestras creencias morales más básicas e inmovibles. Finalmente, estos enfoques no representan diferentes intentos por llevar adelante una discusión directa con posiciones escépticas, sino que pretenden iluminar un fenómeno que nos constituye (de lo cual se pueden extraer luego, ciertamente, argumentos anti-escépticos).

Ahora bien, volviendo a Churchland, una vez que consideramos a la moralidad como un fenómeno primitivo, ¿de qué modo podría enfrentar algunas de las críticas expuestas más arriba? Como vimos, estas críticas asumían que la moralidad es una suerte de esfera independiente de la biología. Pero en tanto Churchland la considera como una esfera inescapable, no puede conceder esa independencia. ¿No choca esto con intuiciones corrientes, que pusimos en evidencia más arriba, y que se orientan a suponer la independencia de la esfera moral? No necesariamente, porque la explicación biologicista puede sostener que forma parte de nuestra constitución como primates cooperativos aceptar algo así como una esfera moral independiente, y que no hace falta entrar en un debate metafísico sobre la realidad última de dicha esfera. En cuanto al uso implícito de ideas morales, como vimos que es el caso en Churchland, tampoco resulta preocupante, pues ella puede argumentar que estas mismas ideas son también, en última instancia, parte de nuestro equipamiento biológico.

Ciertamente, le dimos un lugar a la objeción acerca de que el biologicismo debería aceptar como moralmente correcto cualquier hecho biológico, más allá de que repugne a nuestras intuiciones morales. En contra de esto, se puede argumentar que lo inescapable comprende nociones básicas, como alguna noción de justicia y la exigencia de no causar sufrimiento innecesariamente, que formarían parte de nuestra misma constitución biológica. En base a esas nociones podemos justamente criticar otros fenómenos biológicos que no serían en igual medida irrebasables, haciendo lugar a nuestras intuiciones. Por cierto, esto introduce una difícil discusión acerca de cómo determinar cuál es el contenido preciso de lo inescapable básico en el sentido

biológico. La dejaré de lado por razones de espacio, y porque existe margen para continuar la discusión en base a la versión imprecisa que estoy exponiendo, que asume como no opcionales nociones muy generales y primitivas. Finalmente, vimos que esta posición no sería alcanzada por el reproche de cometer una falacia naturalista, dado que no parte de hechos contingentes sino de una situación evolutiva que, para nosotros, es necesaria y constitutiva.

### **3. El aporte de la inescapabilidad biológica**

#### **3.1. Fuego cruzado**

He descrito tres explicaciones del fenómeno de la inescapabilidad moral que se hallan al parecer en pie de igualdad. En tanto proponen considerar a la moralidad desde adentro, en lugar de ofrecer criterios exteriores a ella que permitan juzgar cuál es la explicación que mejor da cuenta de su naturaleza, parece difícil entablar una discusión dialéctica entre ellas.

Sin embargo, creo que la reflexión filosófica tiene un margen para entablar un debate entre estas perspectivas. En tanto cada una de estas posiciones propone una base claramente diferente para la esfera moral, que explicaría su carácter primitivo, resulta posible contraponerlas. En esta sección me ocuparé entonces de reconstruir los argumentos generales que, desde cada posición, se pueden proponer en contra de las dos restantes. Concretamente, en primer lugar presentaré argumentos que apuntan a mostrar el carácter más básico de la posición defendida en relación con las otras dos; en segundo lugar, expondré las críticas que desde allí se pueden lanzar a las otras posiciones.

Para la inescapabilidad racionalista, la racionalidad es más fundamental que el significado convencional y cambiante de los términos morales y que la constitución natural de una especie particular como la nuestra. Desde esta mirada, la naturaleza biológica y el lenguaje que hemos aprendido resultan marcos cambiantes y rebasables, lo cual se puede advertir desde la perspectiva de un marco más general ya no rebasable, a saber, el que provee la facultad de la razón. Como ha afirmado Kant, podría haber seres racionales no humanos, y es la posesión de esa facultad en su uso práctico una condición suficiente para incluirlos en el “reino de los fines” (Kant, *ak. IV*, 433), independientemente de su constitución física y biológica. De modo similar, las posiciones neokantianas de Apel y Habermas consideran que el marco de la comunicación argumentativa, que conforma una “comunidad ideal de comunicación” análoga al reino kantiano de los fines, es el marco más básico concebible (en términos apelianos, es “trascendental”). Esto implica que cualquier criatura con capacidad de comunicación argumentativa tendrá un estatus moral pleno, independientemente de otros elementos que constituyan su naturaleza (Apel 1999).

Ciertamente, para este racionalismo sería en principio posible otra moralidad, o ninguna moralidad, si tuviéramos una racionalidad muy diferente. Pero la posibilidad de otra razón es justamente algo que, según esta mirada, no podemos siquiera concebir, tal como no se puede concebir con sentido un rechazo coherente del principio de no contradicción sin presuponerlo para expresar este mismo rechazo. Y en tanto la racionalidad posee una naturaleza moral, el marco moral resulta inescapable.

Esta posición permite formular críticas a las dos restantes en el sentido de lo que, para ella, constituyen señalamientos de consecuencias no admisibles. Por ejemplo, se ha señalado el absurdo de suponer que la moralidad depende de la constitución biológica particular de una especie, lo cual llevaría a aceptar como moralidad aquello que es el fruto de la evolución, cualquiera sean las disposiciones biológicas resultantes de este proceso. O el absurdo de aceptar como moralidad el significado de términos normativos muy diferentes de los que, desde una fundamentación racional, deberían aceptarse como válidos.

Paso ahora al semanticismo, para el cual el significado de ciertos términos no resulta opcional. Así, si una criatura supuestamente racional dispusiera de un código moral muy diferente del nuestro, inscrito de algún modo en su sistema comunicativo, no sería para nosotros interpretable como un código propiamente moral. De este modo, la racionalidad no representa, para esta posición, el marco más amplio que define la moralidad. Y sucede lo mismo con respecto a la constitución biológica, que puede ser muy diferente y no poner en cuestión aquello que, desde nuestra mirada interna, consideramos propiamente moral, tal como se halla incorporado en el significado de nociones y conceptos de nuestro lenguaje moral, tales como nociones muy básicas de justicia.

Desde el punto de vista semanticista, la crítica al racionalismo consiste en mostrar que éste no ofrece condiciones suficientes para configurar significados propiamente morales. Si la moralidad dependiera de la racionalidad, la lógica y sus principios más generales poseerían ya una naturaleza moral, algo que nuestros conceptos morales están lejos de suponer. Algo similar ocurre con la constitución biológica de una especie, que nada tiene para aportar acerca de las nociones morales más básicas. Caso contrario, habría que aceptar como moralmente válidas conductas que involucran causar sufrimiento a otras criaturas, incluso cercanas, o la distribución desigual de recursos en un grupo específico (o fuera del mismo). Desde la mirada semanticista, nuestros conceptos morales forman el marco primitivo desde el cual podemos criticar estas conductas.

Finalmente, la posición de Churchland pone de manifiesto que nuestra constitución biológica no resulta opcional respecto del modo en que consideramos una acción como moralmente correcta. De nada sirve que una tradición filosófica nos pretenda enseñar que la moral depende de la racionalidad, pues “sabemos” que depende de disposiciones y nociones inscritas en nuestra naturaleza como mamíferos, primates y

homo sapiens, que se ocupan de sus familiares más cercanos, que cooperan y logran consensos para lograr fines, que evitan causar daño innecesario a otros humanos y, por extensión, a otras criaturas. Los argumentos basados en la facultad de la razón no conmueven este íntimo conocimiento. Respecto del semanticismo, quizás nuestros términos morales actuales capten adecuadamente las disposiciones biológicas de naturaleza moral. Pero si la deriva histórica de las lenguas naturales hiciera que estas dejaran de cumplir ese rol vehiculizador, esto no alteraría la base biológica de nuestras disposiciones morales.

Finalmente, la posición biologicista consideraría lo siguiente: si la moralidad dependiera de la racionalidad o de principios abstractos, deberían ser vistas como morales algunas exigencias que, según nuestras disposiciones biológicas, rechazaríamos como tales, como por ejemplo poner en pie de igualdad las exigencias morales del trato con el prójimo más cercano, por un lado, con aquellas que conciernen a criaturas lejanas en el tiempo y en el espacio, por el otro. En efecto, no tenemos la misma disposición a suponer que tenemos exactamente la misma obligación de ayudar a quien vive en otra parte del planeta que la que tenemos de ayudar a nuestros hijos e hijas en una situación límite, como piensan quizás algunos utilitaristas. Algo similar sería el caso si esta exigencia se hallara inscrita en una noción moral.

### **3.2. El aporte de la inescapabilidad biológica**

En cierto modo, la inescapabilidad biologicista resulta la más “débil” de las tres que he reseñado. A diferencia del racionalismo, no apela a argumentos trascendentales contra el escepticismo, pues los consideraría argumentos anti-naturalistas. Tampoco se basa en nociones morales usuales, como la mirada semanticista, pues estos son más bien producto de la cultura (aunque sea a la postre cuestionable hacer una separación tajante entre los aspectos biológicos y los culturales). De este modo, parece más fácil escapar de la biología para apoyarse en el marco más fuerte de la racionalidad o en el de nociones morales compartidas en nuestra cultura y expresadas en nuestro lenguaje.

Pero el biologicismo posee la sustentación que le ofrece el marco evolucionista que, aunque tardío, forma parte de la herencia ilustrada moderna, y que a mi modo de ver no resulta actualmente opcional. En tal sentido, antes que entrar en conflicto con este marco insoslayable, muchos filósofos no tendrán inconvenientes en rechazar posiciones trascendentalistas, que podrían ocultar un resabio superable de metafísica, o en rechazar una mirada semanticista, que se apoya en concepciones del mundo rápidamente cambiantes e inestables. Asimismo, la fortaleza del biologicismo consiste en que se halla incorporado en intuiciones morales básicas. Ayudar al prójimo no es sólo un deber fundado en argumentos sofisticados, en la razón, o en conceptos heredados, sino una disposición biológica propia de mamíferos que cuidan a sus

crias, y de primates que viven en comunidades donde gran parte de las actividades dependen de la cooperación. Más aún, cuando se consideran estas disposiciones en términos de deberes abstractos, se corre el riesgo de distorsionar la naturaleza misma de la esfera moral. Schiller pone justamente el dedo en la llaga de la filosofía kantiana cuando, en un tono que sugiere una ironía, afirma que lamentablemente hizo el bien a su amigo por inclinación, de modo que quizás no lo hizo de manera virtuosa (Schiller 2010 [1788]).

La contraposición entre las posturas en juego incita a realizar la siguiente pregunta: ¿es posible evaluar estas posiciones para optar por una de ellas? A mi modo de ver, esto es posible, ante todo en el seno de una reflexión filosófica capaz de tomar cierta distancia del “lecho del río”. Así, las reflexiones del propio Wittgenstein, que apuntan a mostrar el sinsentido de cuestionar las bases mismas de los juegos de lenguaje en los que estamos involucrados, desarrolla una suerte de “reflexión” que precisa tomar distancia, o sugerirla, con respecto a aquello que es el tema de indagación.

Sin embargo, en este artículo no me propongo desarrollar una reflexión de esa clase para determinar qué postura representa lo genuinamente irrebasable, tanto por cuestiones de espacio como porque mi propósito general tiene otra orientación. Este propósito consiste en mostrar que el biologicismo de Churchland tiene algo que aportar al debate ético tradicional, y que en tal medida las (fundadas) críticas al mismo no alcanzan para desacreditarlo como un participante válido. Más aún, creo que es posible combinar o complementar las posiciones vistas en lugar de enfrentarlas unas con otras. Esto permite construir un cuadro más completo y plausible de la moralidad, que abarque tanto su origen y su vigencia como su validez. Así, cada perspectiva tiene algo para ofrecer sin entrar en conflicto con lo que las otras dos ofrecen, como voy a sugerir a continuación.<sup>4</sup>

La inescapabilidad racional sirve ante todo para ofrecer argumentos sólidos contra el escepticismo y el relativismo moral. Esta utilidad tiene una faceta dialéctica muy relevante, que permite desestimar aquellas posiciones que niegan que estemos verdaderamente dentro de la esfera moral. A su vez, la versión comunicativa del racionalismo permite reconstruir aspectos básicos de la ética, como la exigencia de coherencia referida a la atribución de derechos a quienes conforman una comunidad argumentativa. En tanto la mirada biologicista considera que nuestra especie tiene la capacidad de ampliar el trato moral indefinidamente, no entra en tensión con la tesis racionalista de que debemos otorgar estatus moral a criaturas con las que no tenemos un trato estrecho.

Por su parte, la inescapabilidad semántica pone de relieve que nuestras concepciones morales más básicas no son opcionales. Esto implica que un cambio conceptual radical podría provocar una distorsión de esas nociones, dando como resultado un vocabulario que ya no tendría (para nosotros) contenido moral. En efecto, esta mirada pone de manifiesto que heredamos de nuestra comunidad nociones que

nos permiten identificar los fenómenos morales mismos. Sin ellas, no tendríamos el modo de percibir y eventualmente determinar si un fenómeno posee una cualidad moral (positiva o negativa). Desde nuestra perspectiva histórica ilustrada, esto no entra necesariamente en tensión con la mirada racionalista ni, como vimos, con la biologicista.

Finalmente, la mirada biologicista tiene mucho para enseñar sobre la naturaleza biológica de la moralidad. Observando especies emparentadas con el *homo sapiens*, y comparándonos con ellas, podemos comprender mejor las disposiciones altruistas que conforman la base social de nuestra sensibilidad moral y hasta qué punto son ampliables. Esto se complementa con una mirada diacrónica sobre el desarrollo evolutivo, que permite obtener hipótesis plausibles sobre el paulatino surgimiento de la compleja vida social y mental que ha dado lugar a las disposiciones propiamente morales. Las actitudes sociales como la cooperación y la búsqueda de reconocimiento, presentes también en otras especies y fruto de un camino evolutivo particular, pueden explicar aspectos centrales de la moralidad tal como la conocemos. A su vez, la perspectiva biologicista nos advierte contra los intentos de forzar nuestras disposiciones morales más allá de nuestra constitución como una especie particular de primates, o de considerar que estamos totalmente afuera de la esfera moral. Existe un margen para criticar las disposiciones biológicas, pero si quitamos la totalidad de las disposiciones biológicas que conforman nuestra más íntima sensibilidad moral, difícilmente nos quede alguna sustancia moral que nos motive a actuar, que podamos identificar como propiamente moral, y desde la cual podamos incluso criticar otras disposiciones biológicas.

## Observaciones finales

En este trabajo, he procurado mostrar que la posición biologicista de Churchland, tal como está expuesta en su reciente libro sobre los orígenes de la intuición moral, representa una perspectiva legítima en el debate filosófico tradicional sobre las bases de la moralidad. Para ello, he evitado discutir el reductivismo de esta autora y las críticas usuales a las perspectivas biologicistas en moralidad. En cambio, la caractericé como una mirada que muestra desde adentro los contornos de la esfera moral.

Así, he delineado tres perspectivas que van en el mismo sentido de argumentar a favor de la idea de la inescapabilidad moral: la kantiana, la semanticista y la biologicista, que representa justamente a Churchland. Se trata de tres posiciones diferentes, que parecen en principio incompatibles. Sin embargo, intenté mostrar que es posible utilizarlas para diferentes propósitos argumentativos y que además pueden ser vistas como complementarias.

Ciertamente, no desarrollé la discusión entre ellas más allá de esta sugerencia. La

razón ha sido que, en el espacio de este trabajo, me ha resultado suficiente señalar que el biologicismo, usualmente desestimado como una posición válida en la ética filosófica, tiene un aporte para hacer. Creo que este aporte ilumina aspectos tradicionalmente desatendidos de la moralidad, y que no resulta en principio incompatible con tradiciones éticas más afianzadas.

## Referencias

- Apel, K.-O. 1999 [1976]. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: *Transformation der Philosophie II*, p.358–435. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. 1998. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Aristóteles. 2004. *Metafísica*. Trad. H. Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana.
- Caplan, Arthur. 2019. A critical examination of current sociobiological theory: Adequacy and implications. In: *Sociobiology: Beyond nature/nurture?*, p.97–121. London: Routledge.
- Crelier, Andrés. 2010. *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Edulp.
- Churchland, P. 2019. *Conscience: The origins of moral intuition*. New York: WW Norton & Company.
- Kant, I. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe, Band IV. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften.
- Korsgaard, C. M. 1996. *The sources of normativity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing right and wrong*. London: Penguin Books.
- Platón. 1985. *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Parfit, D. 2011. *On what matters*. Vol. 1. New York: Oxford University Press.
- Putnam, H. 2004. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ridge, M. 2019. Moral non-naturalism. In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2019 Edition).  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-non-naturalism/>.
- Schiller, F. 2010 [1788]. Die Tugend. In: *Schillers Gedichte*, p.123. Stuttgart: Reclam.
- Schnettler, S. 2020. The Sociobiology Wars. In: T. Shackelford; V. Weekes-Shackelford (eds.), *Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science*. Cham: Springer.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-319-16999-6\\_1371-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-16999-6_1371-1)
- Tomasello, M. 2023. Differences in the social motivations and emotions of humans and other great apes. *Human Nature* 34(4): 588–604.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. 1988 [1979]. *Sobre la certeza (Edición bilingüe)*. Madrid: Gedisa. (Original de 1979 por Basil Blackwell, Oxford).

## Notas

<sup>1</sup>Las traducciones del libro de Churchland en este artículo me pertenecen.

<sup>2</sup>En términos generales, creo que la antipatía de Churchland hacia la ética académica la conduce a simplificar debates valiosos, lo cual resulta claro en referencia a su crítica a Kant. Para Churchland, un fanático nazi podría sostener que su regla de practicar la eutanasia con aquellos que padecen autismo es una regla moral en los términos kantianos que sólo exigen coherencia. Basta con que el nazi acepte que esa regla se aplique también a sí mismo, en caso haber tenido autismo, para que la misma adquiera un estatus moral (p.80). Pero esta crítica pasa por alto que la fórmula kantiana de la ley universal, a la que ella parece referirse, pone en juego no sólo la consistencia lógica sino la voluntad (Kant Ak. Aus. IV, 421). Se trata de poder querer que la regla que se está evaluando se aplique a todos, lo cual incluye también a quien la postula. Y es cuanto menos dudoso que un fanático pueda querer su propia (potencial) aniquilación, lo cual pone en duda que pueda mantener la consistencia. Además, la aceptación de la consecuencia coherentista se aplica, para el nazi, a un caso del que se sabe excluido. Finalmente, si per impossibile e razonamiento nazi fuera tuviera plausibilidad, estaríamos frente a un caso muy poco representativo. Raramente alguien prefiere mantener una coherencia que, en caso se aplicarse a sí mismo, exige un daño a la propia persona. Como afirma Parfit: “La mayoría de nosotros no podría racionalmente querer que sea cierto que todos actúen en base a las máximas de asesinato, daño, coerción, mentira y robo, basadas en el auto-interés. Ni estaría dispuesto a ser tratado de esos modos si fuéramos a estar en las posiciones de la gente afectada” (Parfit 2011, p.327–328) (la traducción me pertenece). Siguiendo mi crítica a Churchland, un último comentario resulta pertinente. En la mayoría de los casos, fuera del fanatismo, una formulación así no sería “sincera” ni propia del razonamiento moral usual. Justamente, Churchland está interesada en reacciones usuales, biológicamente dispuestas, y esas reacciones coinciden justamente con la noción kantiana, aunque Kant fundamente el contenido de esas reacciones en la racionalidad. Adviértase que Kant no pretendía inculcar principios morales sino esclarecer lo que ya se encuentra implícito, según él, en la razón práctica, en tanto criaturas insertas en la esfera moral (Kant Ak. IV, segunda sección).

<sup>3</sup>Ciertamente, Churchland tiene razón en reponer objeciones tradicionales al utilitarismo, como la de que en ocasiones tendría consecuencias morales intuitivamente indeseables. Pero es preciso mencionar brevemente algunos problemas de su crítica. Ante todo, Churchland esgrime un hecho biológico para criticar un principio moral, lo cual resulta cuestionable (como veremos más abajo). Además, no resulta del todo inverosímil pensar que una persona humana tiene cierta capacidad de actuar en contra de algunos de sus instintos, de modo que el utilitarismo no necesariamente viola el principio de que una obligación moral supone tener la capacidad de cumplirla.

<sup>4</sup>En lugar de esta complementariedad, se puede defender la prioridad de la posición biologicista. Agradezco a uno de los revisores anónimos de este artículo sugerir un modo de hacerlo, consistente en señalar que el enfoque biologicista es condición de posibilidad de los otros dos. Así, la capacidad racional permitiría abstraer principios morales que provienen de nuestras intuiciones como especie, y el semanticismo permitiría volcarlos en palabras. Si bien una discusión detallada de esta alternativa queda fuera de los límites de este trabajo, apuntaré lo siguiente. Por un lado, pienso que considerar a la perspectiva biologicista como

condición de posibilidad de las otras dos resulta plausible si se entiende que estamos develando condiciones sustanciales, o condiciones para que haya contenido moral. Pero, por otro lado, creo el biologicismo como condición de las otras posiciones tendría ciertos límites a la hora de explicar la validez de los contenidos morales.