

LOS DESAFÍOS DEL ALTRUISMO. A propósito de los precursores evolutivos de la moral.

Hugo Viciano. ENS-CNRS-Université de Paris 1

Resumen: Se plantea el problema del altruismo tal como es estudiado por la biología evolutiva y su relación con la moral humana. Se sostiene que la reducción del altruismo a partir de los desarrollos teóricos de la sociobiología ha arrojado en ocasiones una confusión entre distintos niveles de atribución que es necesario paliar. En una segunda parte se traen al frente trabajos recientes en psicología animal que desvelan un panorama complejo de motivaciones sociales presentes en otros primates que han sido calificadas de componentes constitutivos de la moral. En este trabajo se propone un acercamiento crítico a la cuestión de los precursores evolutivos de la moral en forma de superación del altruismo y acercamiento a la complejidad del comportamiento según normas¹.

Abstract: The problem of altruism in evolutionary biology is introduced in relation to human morality. I argue that the reduction of altruism from the inclusive fitness theories of sociobiology has yielded a levels of description problem that should be avoided. In the second part of the paper, some more recent research in comparative psychology is reviewed which shows a complex landscape of prosocial motives present in other primates. These have been labelled "building blocks of morality". In the present article, I propose a critical approach to the question of evolutionary elements of morality that goes beyond altruism approaches and introduces the naturalizable complexity of norm following behavior.

Se sostiene a menudo que un proceso como la evolución por selección natural no puede haber producido el fenómeno de la moralidad humana. La conocida metáfora de Darwin de una "*lucha por la existencia*" repele como proceso causal que pudiera conducir precisamente a aquello que nos hace considerar el interés ajeno con un valor semejante al nuestro. En su versión más primaria, este argumento gira en torno a una falacia por asociación: de las cualidades del resultado se infiere contra la cualidad de la causa. Históricamente fue tal vez en el interior de la corriente evolucionista de la biología del S. XIX que surgieron las primeras propuestas que pensaban las consecuencias sobre la ética de la teoría de la evolución por selección natural. Las conferencias sobre ética pronunciadas en 1893 por Thomas Henry Huxley son una piedra angular en este sentido. En ellas

¹ En la formación de mis ideas en torno a esta cuestión he beneficiado mucho del contacto académico y humano con Nicolas Baumard, Daniel Andler, Camilo Cela Conde, Dominique Lestel, Olivier Morin, Dan Sperber, Bernard Thierry. De ellos he aprendido mucho directamente sobre el estudio naturalista de la moral. De los posibles errores que hay en este trabajo sólo soy responsable yo mismo. Para el proceso de preparación de este trabajo también se me ha brindado una importante ayuda cuyo reconocimiento figura al final.

el llamado "bulldog de Darwin" afirmaba:

"The struggle for existence tends to eliminate those less fitted to adapt themselves to the circumstances of their existence. The strongest, the most self-assertive, tend to tread down the weaker. But the influence of the cosmic process on the evolution of society is the greater the more rudimentary its civilization. Social progress means a checking of the cosmic process at every step and the substitution for it of another, which may be called the ethical process; the end of which is not the survival of those who may happen to be the fittest, in respect of the whole of the conditions which obtain, but of those who are ethically the best."

El científico inglés consideraba que la moral y el progreso ético se oponen al proceso de selección natural. Huxley fue así uno de los primeros representantes de una posición teórica que contempla la moral como un fenómeno independiente de la evolución darwiniana e incluso radicalmente opuesta a ésta. ¿La moralidad no puede evolucionar por selección natural? ¿Falacia por asociación con el origen? ¿Pero son las condiciones de evolución del fenómeno moral del todo irrelevantes para la cuestión?

1. La desaparición evolutiva del altruismo: reconstrucción de los hechos

En realidad, existen razones mejor argumentadas que el arriba mencionado sofisma para sostener la dificultad de la evolución de comportamientos morales por selección natural. La principal línea teórica que apunta en ese sentido gira en torno a las dificultades intrínsecas de los comportamientos altruistas para sobrevivir en el tiempo por selección natural. El término de altruismo fue introducido en filosofía por Auguste Comte, como oposición al egoísmo y para designar las tendencias sociales benevolentes del ser humano. En el lenguaje común el término también ha venido a designar algo familiar y hoy su uso es corriente. En biología, por el contrario, el término se refiere a un concepto bien determinado y que no coincide con el uso del término en el lenguaje común. Un comportamiento recibe el nombre de altruista en biología si y sólo si éste es costoso para el individuo que lo realiza y ventajoso para otro individuo. Coste y beneficio se cuentan aquí en unidades de aptitud reproductiva (o "fitness" biológica), la magnitud que cuantifica la capacidad de los individuos biológicos para sobrevivir y reproducirse. De manera mínima ello da pie a una clasificación en distintos tipos de comportamiento según sean los efectos positivos o negativos para la reproducción y supervivencia biológicas del actor y el receptor de dicho comportamiento:

Comportamiento	Actor	Receptor
Egoísta	+	-
Mutualista	+	+
Altruista	-	+

2 Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics [The Romanes Lecture, 1893] Collected Essays IX*

Dañino

(Adaptado del texto clásico de Hamilton 1964³)

El escollo salta inmediatamente a la vista. ¿Por que habrían de conservarse aquellos caracteres que son perjudiciales en términos reproductivos y de supervivencia para el agente que los porta? Es de esperar que a largo plazo tal rasgo conductual (ya sea altruista o simplemente dañino) tienda a desaparecer de la población a través de la reproducción diferencial. Este problema irrumpió ya desde las primeras formulaciones de la teoría de Darwin. En efecto, el naturalista inglés conocía el comportamiento de ciertos insectos sociales como las hormigas o las abejas en las que ciertas castas trabajan y alimentan a otras sin reproducirse ellas mismas. Darwin calificó este problema de principal dificultad empírica de su teoría (en sus palabras “*by far the most serious special difficulty which my theory has encountered*”). En la primera mitad del siglo XX los ecólogos trabajando en estudios de terreno obviaron a menudo el problema refiriéndose a las ventajas que el comportamiento altruista en cuestión confiere para el grupo al que pertenece el individuo. En referencia a nuestro esquema anterior, el comportamiento que es perjudicial para el individuo sería entonces visto como positivo para el grupo al que pertenece y esto explicaría su reproducción y pervivencia en el tiempo. Sin embargo, pese a la fuerza intuitiva de las explicaciones funcionales al nivel del grupo, estos teóricos no explicaban siempre cómo se producía la transmisión y supervivencia del rasgo en cuestión. En verdad, un fácil razonamiento permitía ver que tal no podía ser el caso la mayor parte del tiempo: si el comportamiento en cuestión es costoso en términos reproductivos para el individuo que lo porta, su descendencia será menor y esta variante no será favorecida en el curso del tiempo en la evolución del grupo en cuestión, que contará con más y más individuos egoístas y cada vez menos individuos altruistas. La reducción definitiva del altruismo biológico como fenómeno evolucionado por selección natural parte de un consenso en biología que se formaría a partir de los años 60 y que quedaría cristalizado en la publicación en 1966 del libro de George Williams “*Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*”. En él, se refutan las teorías entonces en boga de la selección de grupo, por falta de rigor teórico y empírico. Williams atiza las paradojas evolutivas del altruismo otra vez y lleva al primer plano las soluciones teóricas propuestas apenas unos años antes por William Donald Hamilton en su modelo de la selección de parentesco. Éste modelo, ya esbozado en la solución originalmente propuesta por Darwin al problema de los insectos sociales se basa en la similitud genética de los parientes biológicos. Su componente principal es la desigualdad o “regla de Hamilton” según la cual un comportamiento altruista puede evolucionar si el producto de la proximidad genética por el beneficio que retira el pariente es superior al coste en el que incurre el individuo altruista. Es decir: un comportamiento altruista en el sentido de la biología evolutiva puede evolucionar si y sólo si

3 Adaptado de W. Hamilton (1964) “The genetical evolution of social behaviour I and II. — *Journal of Theoretical Biology* 7: 1-16 and 17-52.

4 Charles Darwin (1859), *Origin of Species*. Sección: “VIII. Instinct Objections to the Theory of Natural Selection as Applied to Instincts: Neuter and Sterile Insects”

$$(b \times r) - c > 0$$

donde b es el beneficio que retira el pariente, c el coste para el altruista y r el coeficiente de parentesco genético. Lo cual quedaría bien resumido en la *boutade* que se le atribuye al biólogo e intelectual J. B. Haldane en una tarde en el bar al salir del laboratorio: "No, no daría mi vida por el prójimo pero sí por dos hermanos o por ocho primos". En 1971, Robert Trivers publicaría su artículo "La evolución del altruismo recíproco" en el que expande y completa los modelos matemáticos de Hamilton de evolución de comportamientos altruistas. Nuevamente, un fenómeno que puede ser fenomenológicamente descrito como altruista es subsumido dentro de una teoría que hace referencia a ventajas en términos de coste y beneficio reproductivos para el individuo. La reducción del altruismo se vuelve una verdad que culturalmente puede ser chocante, pero que en el marco de la teoría constituye un simple corolario, hasta el punto que el biólogo evolutivo Richard Dawkins publicaría célebremente en 1976 su libro titulado "El gen egoísta". Los avances en el conocimiento de esta época y el *zeitgeist* intelectual de la época quedarían sintéticamente recogidos en la frase del biólogo y filósofo Michael Ghiselin "*scratch an 'altruist' and watch a 'hypocrite' bleed*".

2. El egoísmo genético: ¿error categorial u ocasión para un salto semántico injustificado?

Mucha tinta se ha vertido sobre el uso de la metáfora por Dawkins al describir a los genes como "egoístas". Una parte importante de las críticas que recibió originalmente consistían en afirmar que tal uso era impropio. En verdad el propio Dawkins recordó que su uso era metafórico y que no debía tomarse a la letra. Sin embargo los oponentes intelectuales subrayaban que hablar de genes egoístas es como referirse al sabor de un triángulo isósceles: básicamente una propiedad que, en este caso tomada de un estado mental, no se le puede atribuir a un gen. Esta es la esencia de lo que el filósofo Gilbert Ryle llamó el "error categorial" y que se conoce como una de las fuentes de error más comunes en el pensamiento filosófico. Estimo que las críticas centradas en el error categorial de Dawkins erran el tiro. Dawkins no afirma en ningún momento que las cadenas de ácidos desoxirribonucleicos posean estados mentales y deja lo suficientemente claro que no es su intención afirmarlo. Por otro lado, no hay razón para legislar a priori sobre el lenguaje correcto e incorrecto y en este sentido, lo cierto es que el uso del término egoísta posee un valor pedagógico y heurístico que es innegable. Pedagógico pues ayuda a transmitir de manera sintética⁵ una parte del espíritu del nuevo estado de conocimientos en biología evolutiva. Heurístico porque permite la formulación intuitiva de una serie de hipótesis muchas de las cuales se han corroborado más tarde: tales como la maximización de la denominada fitness inclusiva que en ocasiones hace que algunas especies desarrollen estrategias en las que el beneficiado es el gen en cuestión y no el organismo (como en los com-

⁵ Considera el siguiente comentario de Andrew Brown, a propósito del uso del término "egoísta": "*Selfish*", when applied to genes, doesn't mean "selfish" at all. It means, instead, an extremely important quality for which there is no good word in the English language: "the quality of being copied by a Darwinian selection process." This is a complicated mouthful. There ought to be a better, shorter word—but "selfish" isn't it"

portamientos bien conocidos por todo asiduo a los documentales televisivos de ciertas arañas macho que se dejan fagocitar una vez que se han reproducido); la existencia de fenómenos de conflicto intragenómico, con genes que parasitan el resto del genoma o genes que segregan con más frecuencia en la meiosis, pudiendo ir todo ello en detrimento del organismo; o incluso el mal llamado ADN basura, que no obstante se reproduce en linajes de organismos sin que cumpla ninguna función específica. El calificativo de "egoísta" empleado para elementos genéticos ha servido así sobradamente a la causa de la heurística de descubrimiento en biología a pesar de que los genes no tengan estados mentales.

El principio que rige estas investigaciones es que los genes que sobreviven en el tiempo evolutivo son aquellos cuyos efectos sirven el "interés" de su propia reproducción. Nótese aquí el uso de nuevo metafórico y no por ello trivial de la noción de "interés". El premio nobel de medicina François Jacob escribió una vez que "el sueño de toda célula es devenir dos" en referencia al "interés" reproductivo de los componentes biológicos⁶. Esta visión de la naturaleza evolucionada da lugar a varios niveles de intereses, de los que se pueden mencionar al menos tres, el interés genético, el interés del organismo en tanto organismo, y el interés de la persona en el caso de los seres humanos: estos tres intereses pueden ser distintos y no coincidir en numerosas ocasiones. El celibato, la buena muerte o la planificación familiar pueden ser algunos de los ejemplos más llamativos de no coincidencia de los distintos niveles de "interés", pero la desemejanza es posiblemente abundante y no debe restringirse a estos casos límite.

Esta distinción de niveles nos es útil aquí pues nos introduce en la que considero es la falla más importante que se deriva de la estrategia comunicativa por la cual los genes son llamados "egoístas". Más que de un error categorial de lo que se trata es de cómo se han extraído consecuencias injustificadas del hecho que ciertos genes sobrevivan más en el tiempo dado un cierto entorno. Estas inferencias injustificadas, lo que yo llamo el "salto semántico", alimentan la familia de filosofías de la biología que el primatólogo Frans de Waal ha calificado de "sociobiología calvinista"⁷. Ésta consiste en la negación de toda bondad humana natural en virtud del proceso evolutivo que nos habría precedido en el tiempo. Recuerda el error por asociación al que aludimos al principio de este trabajo y recuerda la famosa cita de Michael Ghiselin "rasca sobre un altruista y verás a

6 ¿Es legítimo este uso filosófico del término de interés? La equiparación del "interés" genético con el "interés" personal es necesariamente controvertida. ¿Se está hablando de lo mismo? Después de todo, tampoco sabemos muy bien exactamente que queremos decir cuando hablamos del "interés" de las personas. Cuán literalmente se tome la noción de "interés" genético, celular, organísmico, etc. implicará el grado de aceptación de una teleología naturalizada o no. En todo caso las respuestas positivas a esta pregunta pueden girar entre un instrumentalismo del término (hablar así es útil para nuestra comprensión, ver Dennett 1987) o un realismo de una propiedad que se articularía con mayor o menor flexibilidad desde niveles infrapersonales (los genes, el organismo, etc.) y suprapersonales (la cultura, la racionalidad, etc.) hasta cristalizar en la propiedad de "tener un interés personal X".

7 El filósofo Alejandro Rosas define brillantemente esta postura por la intersección de dos principios: "si la selección natural explica las capacidades morales, entonces no hay altruismo genuino; si la moral es altruista, entonces la evolución por selección natural no puede explicarla". Véase, Alejandro Rosas 2005.

un hipócrita sangrar”. El uso de la noción de egoísmo para referirse a elementos genéticos ha propiciado un salto semántico hacia niveles superiores que no se basa esta vez en ninguna teoría sólida ni justificada. De la misma manera que el egoísmo se ha utilizado de manera heurística para describir comportamientos de organismos como plantas o paramecios que carecen de vida mental y a fortiori de creencias y deseos, el comportamiento de especies con vida mental, creencias y deseos también ha sido calificado de egoísta, automáticamente. Y aquí es donde sería imprescindible apostillar: “egoísta... pero en el sentido genético evolutivo”.

Después de todo el concepto de altruismo utilizado en biología evolutiva difiere del concepto de altruismo psicológico⁸. El concepto psicológico se refiere a una realidad en cuanto al contenido de las motivaciones conducentes a la acción. El concepto biológico se refiere por su parte al término central que resalta de las teorías de la reproducción biológica que hemos repasado anteriormente. De manera estricta se trata pues de dos conceptos lógicamente independientes y afirmar el uno no implica suponer el otro, de forma que inferir el uno del otro es cometer ese salto semántico injustificado. Son dos conceptos independientes puesto que el concepto genético se sitúa al nivel de las causas últimas evolutivas⁹ que explican por qué un comportamiento ha podido evolucionar. No es así el caso del concepto psicológico, que se predica desde el nivel de las causas próximas referidas a los mecanismos (motivacionales, cognitivos u otros) que desencadenan el comportamiento en cuestión en un individuo en un momento dado. Confundir o derivar el contenido mental de las motivaciones humanas desde el egoísmo genético es un error grave. Se basa en confundir la causa última (evolutiva) de un estado mental con su contenido. De modo que, cuando algunos afirman por ejemplo, que el amor parental es en el fondo egoísta porque es un producto del egoísmo genético, extravían el juicio si no especifican, al menos en cuanto niegan la realidad motivacional del amor parental mediante salto semántico desde el egoísmo del nivel genético.

Aún podemos hilar un poco más fino y distinguir un tercer concepto genérico pero lógicamente independiente de los dos anteriores. Este es el del comportamiento “prosocial” (un término cada vez más utilizado en la literatura) o, si se prefiere, “cooperativo”, lo que se entiende en biología de manera general como todo comportamiento que avanza los intereses de otro congénere. Considera que el comportamiento prosocial así definido no es necesariamente ni costoso para la fitness reproductiva individual, (aunque por supuesto puede serlo) ni determinado a priori por un tipo específico de emoción altruista o egoísta. Con la inserción de este concepto intermedio entre la causalidad última y la causalidad psicológica, obtenemos una triada mínima de conceptos dicotómicos que son independientes y conjugables en todas sus ocho permutaciones¹⁰ y que es muy importante de guardar en mente para no confundirlos:

– Comportamiento genéticamente altruista vs. comportamiento genéticamente

8 Para la distinción conceptual entre altruismo genético y altruismo psicológico véase Sober & Wilson 1998

9 Para la distinción entre “causa última” y “causa próxima” ver Ernst Mayr, 1961, "Cause and effect in biology: Kinds of causes, predictability, and teleology are viewed by a practicing biologist". *Science* 134:1501-1506

10 Ver Richard Joyce, 2005, para el desarrollo de esta idea.

- egoísta
- Comportamiento prosocial vs. comportamiento no cooperativo
 - Comportamiento psicológicamente altruista vs. comportamiento psicológicamente egoísta

Del mismo modo en que podemos disminuir la eficacia reproductiva de un amigo ofreciéndole de manera cooperativa y altruistamente motivada, la caja de profilácticos que nos pidió para su cumpleaños, se puede aumentar la eficacia reproductiva de otra persona a través de las maneras y motivaciones menos prosociales y altruistas imaginables- tales como la violación. Entre medio una paleta inmensa de pardos y grises nos sugiere ser cautos a la hora de equiparar estos niveles tan distintos. En definitiva todos estas ocho estrategias posibles- podrían ser muchas más- pueden haber evolucionado en principio en una misma especie. Estas consideraciones son relevantes en cuanto nos permiten afirmar del nivel psicológico: el concepto de selección natural no prejuzga en absoluto la existencia o inexistencia de motivaciones altruistas¹¹.

2.1. Sobre la realidad del altruismo psicológico

La noción de altruismo psicológico se refiere a un componente motivacional cuya existencia es puesta en tela de juicio por muchos. Aquellos que niegan la realidad del altruismo motivacional son los defensores del egoísmo psicológico, una forma extrema de hedonismo psicológico según la cual todas nuestras acciones van encaminadas a satisfacer un deseo personal como fin último. Aceptar la posibilidad del altruismo hoy no implica comprometerse con la existencia de un tipo o personalidad altruista, una afirmación aún más problemática si cabe¹². Y por supuesto tampoco se trata de una tesis que implique que todas nuestras acciones cooperativas tengan motivaciones altruistas, sino “sólo” si algunas de nuestras acciones están motivadas por este tipo de estado psicológico. Sería posible negar los términos del problema al defensor del egoísmo psicológico y afirmar que su postura equivale a negar por definición algo que debería ser probado empíricamente. Es cierto que el defensor del altruismo psicológico juega en desventaja asimétrica en este sentido pues siempre parece posible postular un motivo más profundo que conduciría a la acción cooperativa en cuestión y que haría de ésta un acto egoísta en su sentido psicológico. Pero no soy partidario de jugar esta baza. Acaso la necesidad de postular estos epiciclos para enderezar la teoría del egoísmo psicológico también nos haga ser más escépticos en cuanto a su alcance explicativo. Me parece más útil en este punto aceptar una definición del todo exigente de lo que implica la existencia de estados motivacionales genuinamente altruistas. Lo hago pensando en que si podemos creer razonablemente en la exis-

11 El filósofo Elliot Sober y el biólogo David Wilson argumentan incluso en el sentido de que sería plausible que la selección natural beneficiara la existencia de motivaciones genuinamente altruistas al menos de cara a comportamientos como la cuida de la progenie. Esta motivación podría evolucionar también para otros contextos o bien ser reutilizada por la evolución cultural para otros contextos sociales. En las secciones siguientes critico el poco criterio de esta perspectiva de altruismo de parentesco biológico generalizado.

12 Ver el trabajo del filósofo John Doris 2003 *Lack of Character*, Cambridge University Press sobre lo problemático de hablar en términos de “rasgos de la personalidad” individual y cómo esto puede afectar a la formulación de teorías ética.

tencia de algunos de éstos, máxime será plausible la existencia de componentes motivacionales “altruistas” que se adecuen a definiciones menos estrictas.

El enfoque exigente del altruismo psicológico que tengo en mente es el propuesto por el psicólogo Daniel Batson. Para Batson que ha trabajado sobre esta cuestión a lo largo de varias décadas¹³, un acto de ayuda ha sido causado por una motivación altruista, cuando no ha sido motivado por una motivación egoísta. Una motivación egoísta es toda aquella que mueve a la acción cuando el fin último de ésta es la satisfacción que obtenemos de dicha acción, de modo que en el caso de actos de ayuda, el hecho de ayudar a la otra persona desempeña un papel instrumental para la obtención de dicha satisfacción egoísta. Por el contrario, en una acción de ayuda altruista, si se obtiene una satisfacción personal, esto ha de ser una consecuencia derivada no intencional, pues el fin último de la acción es la ayuda al otro. Si se reflexiona, es fácil ver por qué este criterio es tan exigente. El que la presente definición del altruismo sea construida de manera negativa, tiene sus consecuencias. En efecto, el egoísta psicológico puede referirse siempre a la aversión al sufrimiento ajeno, o a la construcción de una reputación altruista como motivos egoístas que conducen a la acción. En un intento de operacionalización del concepto de motivación altruista, Batson sugiere detectar las acciones altruistas eliminando todas las ocasiones por las que la ayuda podría ser en efecto un fin instrumental para la obtención de una satisfacción personal. Así por ejemplo, a veces podemos disminuir nuestra aversión al sufrimiento observado en un prójimo desviando nuestro paso hacia la otra acera o, por así decirlo, cambiando de canal. Una acción altruista puede ir motivada por la construcción de una reputación o la expectativa de reciprocidad. De este modo Batson sugiere igualmente medir el grado de satisfacción personal si en una circunstancia el hecho de que fallemos al ayudar a la persona y la ayuda sea entonces provista por un tercero, también nos satisface tanto como si la ayuda fuese provista por nosotros mismos. Batson declina en sus numerosas vertientes la idea de eliminar las ocasiones para la explicación por motivación egoísta, sugiriendo así que si los múltiples motivos egoístas quedan eliminados, es imposible negar la existencia de un altruismo psicológico. Sus experimentos de los últimos 30 años sustentan la plausibilidad de lo que él llama un pluralismo motivacional: una panoplia de motivaciones distintas conducentes a la acción entre las que sí, a veces, se encuentran las motivaciones altruistas.

3. Contra el calvinismo sociobiológico: la proto-moralidad de grandes simios

El altruismo psicológico debe formar parte de nuestro mobiliario del mundo con los mismos papeles de ciudadanía que el egoísmo psicológico. Ya hemos visto que el egoísmo del nivel sociobiológico (mayormente el nivel genético) no excluye ni elimina el altruismo de las motivaciones. Es más, es posible estudiar esta componente altruista por métodos de la sociobiología, en particular a través de la etología animal. En lo que sigue trataré de las promesas y limitaciones del enfoque etológico del altruismo respecto al conocimiento al que podemos

13 Véase, por ejemplo, Dan Batson & Laura Shaw (1991), “Evidence for altruism: toward a pluralism of prosocial motives” *Psychological Inquiry*, Vol. 2

aspirar de los precursores evolutivos de la moral humana. Una buena parte de esta búsqueda tiene lugar actualmente en el campo de la primatología, por lo que me referiré en esta sección a tales investigaciones. Su alcance reside en que todo parece indicar que entierran el calvinismo sociobiológico aludido anteriormente que lleva a algunos estudiosos a defender tesis connotadas como la siguiente de Daniel Dennett:

*"Much of the evidence about chimpanzees – some of it self-censored by researchers for years- is that they are true denizens of Hobbes' state of nature, much more nasty and brutish than any would like to believe"*¹⁴.

Ciertamente ahí están décadas de investigación con interesantes resultados sobre las estrategias de asesinato intraespecífico en coaliciones de chimpancés y otros mecanismos de expresión de violencia cruenta en nuestros más próximos parientes primates (el trabajo de Richard Wrangham y colaboradores es muy ilustrativo a este respecto). Sin embargo, se ha de aceptar que si la búsqueda de rasgos altruistas y semejantes a los de la moralidad humana ofrece resultados positivos en especies cercanas a la nuestra, la interpretación más parsimoniosa¹⁵ en términos filogenéticos es porque el rasgo existía ya en la especie ancestro común de ambas. De modo que la presencia de partes constitutivas de la moralidad en nuestros primos hermanos los grandes simios, sugeriría que nuestro pasado evolucionado por selección natural no es tan, *"short, nasty and brutish"* como el calvinismo sociobiológico afirma. Por otro lado y como veremos en la siguiente sección, las limitaciones de este enfoque se plantean en la medida en que las llamadas partes constitutivas son o no partes distintivas del fenómeno de la moral en las sociedades humanas.

Por brevedad, pero en primer lugar por su relevancia me referiré pues aquí exclusivamente a estudios realizados en primates chimpancés¹⁶. Bajo esta

14 Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, 1995, p. 481

15 Así por ejemplo la familia *Hominidae*, la unidad taxonómica que engloba a grandes simios y humanos, posee el rasgo de carecer de cola, algo que permite comparar a sus componentes respecto a los de otras familias próximas como los monos. Sería poco parsimonioso suponer que este rasgo de carecer de cola ha evolucionado por separado en estas especies de *Hominidae* que además sabemos que compartían un ancestro común hace aproximadamente 20 millones de años. Por el contrario, los seres humanos al igual que los loros grises, poseen una gran habilidad para la imitación vocal, es decir que son capaces de aprender a pronunciar otros sonidos al oírlos de la boca de otros congéneres. Se podría suponer al menos en principio que el antepasado de hombres y loros grises, algún vertebrado de varios cientos de millones de años, poseía esta capacidad que posteriormente ha desaparecido en las otras especies o taxones salvo los humanos y los loros. Sin embargo es más fácil suponer que ambas capacidades han aparecido en episodios paralelos de evolución. Este tipo de principios comparativos rigen la cladística filogenética.

16 La idealización del filósofo inglés Thomas Hobbes por la cual un periodo de vida solitaria o estado de naturaleza habría precedido a una vida social no puede aplicarse ni a la descripción de nuestros propios antepasados ni a la de los chimpancés. Por lo que respecta a nuestro conocimiento de comunidades de chimpancés en libertad, recordemos que existen dos especies distintas de chimpancés, el chimpancé común *Pan troglodytes* y el chimpancé bonobo o *Pan paniscus*. Las comunidades de chimpancés pueden variar entre los 20 y 100 individuos distribuidos en un terreno que va desde unos pocos de kilómetros cuadrados hasta grandes extensiones de 100 km cuadrados. Forman agrupaciones denominadas fisión-

perspectiva comparativa se busca en la actualidad comprender similitudes en comportamientos prosociales en otros primates para después elaborar hipótesis referentes al momento de aparición del rasgo en cuestión. Estas hipótesis son llamadas "filogenéticas", pues explican las semejanzas de distintas especies en función del parentesco evolutivo.

Frans de Waal es sin duda el primatólogo que más ha trabajado en la investigación de los precursores evolutivos de la moral humana presentes en grandes simios. Ya en su investigación doctoral estudió el comportamiento de reconciliación por el que agresor y víctima pueden incrementar el contacto físico no agresivo tras la agresión. El concepto de reconciliación en primates se reveló una heurística útil para investigar la relación entre comportamientos agresivos y comportamientos de apaciguamiento en primates. Hoy se sabe que el comportamiento de reconciliación es un rasgo que comparten muchas especies de mamíferos sociales. En años más recientes, de Waal ha estudiado otros comportamientos como el de consolación, por el que la víctima de una agresión es aliviada de manera activa (con la consiguiente reducción de estrés) por contacto físico de un tercer individuo distinto del agresor. Su presencia en otros primates aún carentes de lenguaje no debería sorprendernos tanto: después de todo se sabe que niños muy pequeños incluso antes de aprender a hablar actúan de manera activa frente a signos de estrés o sufrimiento en otra persona. Sin embargo, a diferencia de la reconciliación que se reconoce hoy como un comportamiento generalizado en muchas especies de mamíferos, la consolación sólo ha podido ser probada en grandes simios y humanos, pero no en otras especies de primates como los monos. Un comportamiento más sofisticado que De Waal recoge en sus observaciones es el de

fusión en las que es raro ver a toda la comunidad de chimpancés en un mismo grupo unificado, de modo que se distribuyen en subgrupos de talla variable que se encuentran y se forman nuevamente de manera recurrente. En los chimpancés, los lazos sociales más fuertes se dan entre machos, mientras que en bonobos son las hembras las que definen las relaciones de dominancia siendo ésta menos pronunciada y el nivel de agresión menor. Nuestro conocimiento de las comunidades de chimpancé es mayor que el de las comunidades de bonobo por lo que, en lo que sigue, me refiero exclusivamente al chimpancé común (*Pan troglodytes*) salvo que se haga referencia explícita. En chimpancé, las jerarquías de dominancia son fluidas y relativamente inestables. El llamado macho alfa puede acaparar recursos como el acceso al alimento y las hembras, pero también se expone al ataque organizado de machos subordinados. Los chimpancés muestran disposiciones a entrar en estrategias sociales complejas como la formación de coaliciones y alianzas de cara a conseguir recursos y defenderse de agresiones o bien para alcanzar el estatus de macho alfa. En este sentido demuestran un cierto oportunismo estratégico que también les lleva a practicar la reconciliación (mencionada en el texto principal). Madre e hijo chimpancé comparten la comida. Los otros chimpancés comparten raramente la comida o sólo en ciertos contextos, como cuando cazan en grupo a otros pequeños primates. Sin embargo no comparten otras fuentes de comida como la fruta o los vegetales que componen la mayoría de su alimentación, salvo en ocasiones en las que posiblemente conlleva un intercambio de servicios (por ejemplo, comida por sexo). Los machos chimpancés patrullan los bordes del territorio del grupo y si se cruzan con miembros de una comunidad vecina, los encuentros pueden ser de una gran brutalidad. El primatólogo de la universidad de Harvard Richard Wrangham ha estudiado como coaliciones de chimpancés macho organizan patrullas en las fronteras de su territorio o incluso en incursión en un territorio vecino que en raras ocasiones pueden abocar en agresiones asimétricas que acaban en muerte.

la ayuda orientada a fines en grandes simios. Hasta hace poco, la presencia de este comportamiento en primates se basaba en observaciones anecdóticas como cuando De Waal nos describe observaciones de chimpancés en interacción tal que, por ejemplo, los chimpancés Jakie y Krom. Cuenta de Waal que en el zoo de Arnhem, Krom quería obtener un neumático repleto de agua de lluvia que se encuentra al final de una hilera de neumáticos enganchados a un tronco. Krom trata repetidamente de alcanzarlo, pero al final, cansada, abandona el lugar. Jakie un chimpancé juvenil de 7 años que ha observado la escena se dispone a sacar los neumáticos uno a uno, hasta que alcanza a tomar el neumático que ansiaba Krom. Después lo lleva y lo dispone frente a los pies de Krom de manera cuidadosa para que no se salga el agua. Este tipo de observaciones anecdóticas han cobrado peso teórico cuando recientemente han inspirado experimentos controlados en laboratorio. En el Max Plank Institut de Leipzig, el psicólogo del desarrollo Felix Warneken ha comparado la proclividad de los jóvenes chimpancés a ayudar a otros individuos de manera similar a como los infantes humanos lo hacen y según un protocolo similar al de las observaciones descritas por De Waal. Tras haber demostrado cómo infantes humanos de 18 meses ayudan a adultos en la consecución de acciones instrumentales sin instrucción alguna y de manera espontánea, Felix Warneken ha administrado un paradigma equivalente a los chimpancés comprobando que éstos también puede comprender la intencionalidad de ciertas acciones simples realizadas por otros individuos así como la manera de satisfacerlas ayudándolos. De manera importante, estos actos de ayuda por parte de los chimpancés se produjeron de manera espontánea y sin recompensa previa o posterior. Los experimentos se realizaron con chimpancés en cautividad en Leipzig y posteriormente con chimpancés en semilibertad en Uganda para eliminar un posible efecto del aprovisionamiento por cuidadores en laboratorio. Los resultados fueron positivos en ambos casos. Ello permite pensar que la tendencia altruista observada en infantes humanos no ha aparecido en el linaje humano sino que sería un carácter ancestral compartido por chimpancés y humanos. La bondad puede ser evolutivamente muy antigua.

4. Límites del enfoque basado en el altruismo etológico

¿Qué significado puede tener que las capacidades para el comportamiento prosocial de desarrollo temprano en niños y chimpancés como la reconciliación, la consolación o la ayuda respecto a fines, sean efectivamente un precursor evolutivo de la moral? ¿Cual es la carga teórica de esta idea de elementos evolutivos de la moral? Por un lado, parecería indicar que dichos rasgos son caracteres ancestrales del antepasado común de chimpancés y humanos. Por otro lado es de recibo que se especifique mejor de qué manera se puede llegar a la moral humana desde aquí. La idea según la cual, los sentimientos sociales derivarían en el fondo de un sentimiento más primitivo emplazado para la supervivencia de la descendencia, es una idea naturalista tan vieja al menos como el estoicismo antiguo. En efecto, Cicerón ya en el 45. a.C. nos dice que *“Los estoicos estiman importante la comprensión del amor que los padres espontáneamente sienten por sus hijos. Desde ahí se puede trazar el desarrollo de toda sociedad humana... Sería apenas lógico que la naturaleza deseara que procreáramos y fuera indiferente al amor por nuestra progenie... Ésta es también la fuente de la mutua y natural simpatía entre los*

*hombres... A partir de ahí, la naturaleza nos hace capaces de formar asociaciones, asambleas y estados*¹⁷.”

En la actualidad existen muchas teorías que partiendo de una constatación similar tratan de enlazar los sentimientos prosociales evolucionados por selección de parentesco con el increíble grado de cooperación que se encuentra en nuestra especie. Según esta familia de teorías, lo que nos hace “*formar asociaciones, asambleas y estados*” sería en último término el resultado de una extensión de los mismos componentes motivacionales que naturalmente surgen en el ámbito de la familia biológica. Un modelo extremo en este sentido por ejemplo es la teoría del gran error, según la cual todo nuestro comportamiento cooperativo, sería desde el punto de vista genético, un confundir a los miembros de nuestra sociedad con miembros de nuestra familia biológica, y de ahí el “error” para los genes. No es mi intención tomar esta posición teórica poco plausible como un espantapájaros para luego reivindicar el mérito de haberlo refutado. Sí me parece por el contrario que ilustra con más claridad el pasaje que una familia de proposiciones teóricas realizan desde las emociones altruistas hasta la moralidad en su conjunto. Esta inferencia es problemática pues toma la parte por el todo y por una serie de razones que siguen ahora.

Para ver por qué pensemos, como hace el filósofo Philip Kitcher en un comentario reciente a los trabajos de Frans de Waal¹⁸, en las múltiples dimensiones posibles de la conducta prosocial. En efecto no basta con afirmar que un individuo de una especie dada puede actuar de manera altruista, existen parámetros que deben especificarse mejor para comprender lo que queremos decir. Philip Kitcher enumera cuatro - desde luego podrían ser más. La *intensidad* o grado de empeño que el agente que ayuda está dispuesto a poner. El *alcance* o extensión a otros individuos de esta ayuda -¿se limita a la familia biológica, a los individuos en reciprocidad, al grupo o a qué extensión?- El conjunto de *contextos* y dominios en los que se aplica la ayuda. Así como la *destreza* o habilidad a la hora de ayudar a otros a satisfacer sus fines. De modo que descubrir la presencia contrastada de capacidades para la reconciliación, la consolación y la ayuda respecto a fines en grandes simios es un logro tan interesante como insuficientemente descrito al calificarse de “bases evolutivas de la moral¹⁹”. Para ver un poco mejor este punto tal vez pueda ser útil traer aquí otros experimentos recientes que ponen en evidencia precisamente las dimensiones limitadas de este altruismo chimpancé. En los últimos dos o tres años se han multiplicado los experimentos que aplican protocolos experimentales análogos a los de dilemas económicos que se suelen implementar a humanos en estudios de laboratorio. Estos experimentos en chimpancés pueden ser muy informativos pues podrían proporcionar indicios sobre las disposiciones que poseen para ayudar a otros congéneres, es decir en qué espacio

17 Citado en Joyce 2005, p. 46

18 En de Waal 2008, Philip Kitcher, Comentario: “Ética y evolución: cómo se llega hasta aquí”.

19 En concreto De Waal habla de “Darwinian building blocks of morality” (ver su trabajo con Jessica Flack a este respecto: J.C Flack, & F. de Waal, (2000). “Any animal whatever”: Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes” *Journal of Consciousness Studies*, 7: 1-65. Véase también el comentario de Bernard Thierry a este respecto B. Thierry (2000) “Building Elements of Morality are not Elements of Morality.” *Journal of Consciousness Studies* 7: 60-62.

de las dimensiones de Kitcher enumeradas antes se sitúa su altruismo. El equipo de la primatóloga Joan Silk dispuso a varios pares de chimpancés en condiciones en las que uno de ellos podía elegir tirar de una de dos cuerdas al final de las cuales había comida. El chimpancé elegía así entre proveer a otro con comida al mismo tiempo que a sí mismo o bien proveerse sólo a sí mismo. Ambos actos tenían el mismo coste en términos de gestos motores. Los resultados muestran una indiferencia estadística en cuanto a la opción escogida por el chimpancé. Si aceptamos que los chimpancés han comprendido la tarea en cuestión (y el experimento fue diseñado de la manera más simiesca posible) esto podría ser indicio de la ausencia de sentimientos respecto a la situación del otro en tales tipos de contexto. En una continuación de estos experimentos, Jensen y colaboradores brindaron la opción a los chimpancés de actuar de manera rencorosa para impedir que el otro consiguiera el alimento, pero tampoco aquí hubo mucho movimiento por parte de los chimpancés testados. Parece que los chimpancés no realizan las oportunidades brindadas por este tipo de contextos, y por hipótesis, su comportamiento no se guiaría por preferencias en las que incluirían al otro. Recientemente tras los resultados de más experimentos sobre “simios económicos” en los que chimpancés juegan el juego económico del ultimátum²⁰ se ha insinuado que los chimpancés constituirían el perfecto *homo ecomonomicus* o figura idealizada de los economistas cuya estrategia es la del maximizador racional egoísta²¹. A mi juicio se trata probablemente de una sobreinterpretación a partir de resultados negativos pero aun así da cuenta de lo que estas investigaciones están tratando.

Tomemos distancia y recopilemos: para etólogos como Frans de Waal los resultados positivos respecto a las emociones altruistas de los grandes simios significan una vuelta a lo grande de las ideas de Hume²² sobre las pasiones morales tales como la simpatía o la benevolencia. Sí, pero...

20 En el juego del ultimátum en situación de anonimato un proponente divide una cantidad de dinero en dos que se le presenta luego a un receptor desconocido que debe decidir si aceptar o rechazar la oferta. Si la rechaza, tanto proponente como receptor se quedan sin nada. En el caso de los chimpancés se ha dispuesto un paradigma experimental con unidades de comida. Es discutible que ambos paradigmas experimentales sean equivalentes, pero lo que se observa es que los humanos rechazan generalmente ofertas inferiores al 20% de la cantidad y en ocasiones el listón es mucho más alto. Esto parece contradecir ciertos principios clásicos del *Homo oeconomicus*. Por el contrario los chimpancés se comportan como predeciría la teoría de la decisión racional, proponiendo siempre la repartición más ventajosa desde un punto de vista egoísta y sin rechazar ninguna oferta positiva. Para más sobre esta cuestión véase Cristina Bicchieri (2006), *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press

21 Ver la discusión que sigue a la presentación del trabajo de Keith Jensen, Josep Call & Michael Tomasello. “Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimatum Game”. *Science* 5 October 2007

22 En su último libro (2007) “*Primates y filósofos*” Frans de Waal escribe “Las ideas de Hume regresan y lo hacen a lo grande”. Recordemos que Hume ve en sentimientos como la benevolencia y la generosidad las principales motivaciones morales. En esta óptica la simpatía que supone el compartir los sentimientos del prójimo juega un papel muy importante en la ética humeana. Hume creía así que otros animales además del hombre podían tener simpatía y poseer algunas bases de la moral.

5. Subdeterminación del dominio de las normas morales por el altruismo

El terreno de la moralidad humana está constituido por comportamientos de adhesión a normas que pueden variar de manera importante según el grupo humano. Las personas no actúan de manera invariable frente a las necesidades de los demás o las oportunidades para cooperar, sino según las expectativas y regularidades que rigen su medio social. Esto nos permite recuperar un aspecto kantiano importante de su teoría moral, sin ánimo alguno de revancha hacia el revival actual de Hume. "Todo en la naturaleza actúa de acuerdo con leyes, pero sólo los seres racionales actúan por representación de las leyes": la recuperación de esta idea kantiana²³ puede servirnos para enfatizar el hecho de que aún encontrando en otros animales rasgos compartidos de la moralidad humana, esto no implica que dichos animales sean morales. La razón radica en la ausencia de comportamientos gobernados por representación de normas²⁴. Esta recuperación de Kant dicho sea de paso es muy parcial y no debe hacerse negando la importancia de las emociones para la acción y el juicio morales²⁵.

Tal vez podamos ver ahora en qué medida no alcanza el altruismo a recubrir el fenómeno del actuar por representación de normas. Para ello me serviré de tres argumentos que deberían dejar el juicio sobre el alcance del altruismo sociobiológico cerrado:

- El amor a la parentela motivado por altruismo biológico (ej: amor a los hijos, a los hermanos, etc.), siendo un rasgo que compartimos con buena parte de los mamíferos, no es lo mismo que el comportamiento afiliativo dictado por una norma social (ej: ser un buen padre, un buen hermano, etc.).

En efecto, no es lo mismo o no puede estar al mismo nivel el actuar siguiendo una norma y el actuar movido por una motivación altruista hacia un pariente genético, ni por extensión hacia otra persona no emparentada. Considera cómo la natu-

23 Ver a este respecto el trabajo del filósofo Alejandro Rosas (2005), "La moral y sus sombras: la racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad", *Crítica* pp. 79–104

24 Muchos estudiosos del tema conectan esta carencia con la inhabilidad de otros animales a la hora de representarse los estados mentales de sus congéneres. Esta capacidad ha venido a llamarse en la literatura especializada "metarepresentación" o las representaciones que un individuo puede formarse sobre las representaciones mentales de su vecino, como su ignorancia o conocimiento de un hecho o sus deseos, sus expectativas, etc. Véase: Dan Sperber (2000), *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press. Se suele convenir que el seguimiento de normas sociales conlleva la representación de expectativas que una comunidad tiene respecto a una pauta de comportamiento en un contexto dado. Esto no sucede necesariamente de manera consciente, sin embargo es plausible pensar que otros animales no humanos podrían carecer de las capacidades para desplegar este virtuosismo psicológico.

25 Entre los muchos argumentos en esta dirección antikantiana no puedo resistirme a mencionar el que hoy hay serias razones para pensar que el disfuncionamiento de centros cerebrales emocionales es una de las diversas etiologías del trastorno psicópata, entre cuyos rasgos figura precisamente una deficiencia para procesar las normas morales en tanto normas morales (por oposición a las normas por convención o el simple cálculo instrumental). Véase James Blair, *Psychopathy, Emotion and the Brain*, Wiley Blackwell 2005 y también el ya clásico Antonio Damasio (1994), *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Editorial Crítica 2003

raleza ha provisto a muchos mamíferos que invierten en la cría de su prole de respuestas emocionales para proveerles de protección y alimento. Estos componentes motivacionales son de gran importancia, para, por ejemplo, levantarse a las tres de la mañana para calentar un biberón. Pero considera sus limitaciones por sí solos cuando se trata de motivar acciones más sofisticadas - por ejemplo, ¿debo realmente comprar el juguete por el que el niño llora? ¿debo tratar por igual a mis diferentes hijos?- y ahora considera su alcance aún más limitado al tratarse del obrar respecto a personas no emparentadas o incluso desconocidos en la distancia. Nuevamente, no se trata de decir que estos componentes motivacionales no intervengan, sino que por sí mismos son insuficientes y reducir la moral a esto deja un espacio importante sin cubrir.

- En su vertiente práctica, la realización de acciones morales viene subdeterminada por las respuestas empáticas altruistas y esto es algo que incluso viene reconocido en nuestros textos legales²⁶.

Nuevamente es posible afirmar que la compasión, la empatía o el altruismo etológico no son en sí mismos el motor de muchas acciones cooperativas. De hecho, acciones motivadas principalmente por empatía altruista suelen figurar mayormente en el repertorio de acciones que se consideran supererogatorias, es decir, acciones que son dignas de elogio, pero que no obligan moralmente. Considera el ejemplo de ayudar a un mendigo en la calle de una gran ciudad, hacerlo puede ser bueno en sí mismo, pero no se considera obligado. Compárese con el ayudar a un automovilista herido en una carretera en la que somos los únicos en pasar. No hacerlo puede considerarse un delito. Y de hecho un mayor porcentaje de personas actúan en el segundo caso por oposición al primero, lo que muestra que no es la empatía altruista en sí misma y por sí sola la que suele mover a la acción de ayuda (¿por qué debería despertar un caso mayor "altruismo" que otro?) sino consideraciones contextuales ligadas a las normas.

- En su vertiente de impedir una acción, considera en qué medida no hacer algo por inhibición o aversión, no es lo mismo que dejar de hacerlo por prohibición. En efecto es posible imaginar un grupo de seres imaginarios²⁷ que son en todo como nosotros salvo que respecto a ciertos comportamientos como el asesinato, el adulterio, el robo, etc. sienten una gran repulsión emocional que les impide directamente llevar a cabo la acción. ¿Qué cabida tendría el juicio moral, el mérito y la culpa en dicho grupo? Dichos seres serían lo suficientemente distintos como para que quepa plantearse si eso es también moralidad.

Esta consideración debería traer al frente dos aspectos importantes y a menudo olvidados en los estudios de los precursores de la moral. El primero es que es perfectamente concebible una población de seres actuando por respuesta empática-altruista generalizada y aún así parece que nos habríamos dejado algo en el tintero, algo central y más básico, del orden de lo que el juicio moral, el elogio y la acusación son para la moralidad. En segundo término es plausible suponer ciertos grupos de emociones, sobre todo aquellos que conllevan la representación de conceptos lingüísticos, como ausentes en otros primates. Me estoy refiriendo a la

²⁶ Este argumento me fue mostrado la primera vez por Nicolas Baumard

²⁷ Para ver algunos detalles más de un experimento de pensamiento como éste, ver Richard Joyce, 2005 *The Evolution of Morality*, p. 68

culpa o la vergüenza o sus correlativos positivos como la elevación y la justicia. Desde ese punto de vista sería posible en principio revisar qué es una acción "moral" (en un sentido descriptivo) desde la concepción de la moral como acción humana movida por la consideración de normas²⁸. Ciertos comportamientos movidos por emociones que tenderíamos a identificar como el corazón de la bondad humana- por ejemplo, la emoción altruista parental- no son en sí mismas "morales". Lo cual en sí no es ni bueno ni malo, pues es éste un plano descriptivo. Tampoco significa que no puedan ser estas respuestas sujetas a juicios morales eventualmente en un marco social determinado. Ni se debe tampoco extraer la conclusión metaética kantiana según la cual un comportamiento en el que interviene una pasión prosocial no es un comportamiento moral. De lo que sí se trata ahora es de *distinguir emociones premorales que la moralidad puede utilizar como materia prima luego, de aquellas que son específicas al fenómeno del actuar según normas en nuestra especie*. Esto es fundamental para evaluar ahora lo apropiado de equiparar las emociones prosociales básicas que compartimos con otros grandes simios con la base de la moral.

¿Se está esquivando pues la cuestión de la moral al hablar de proto-moralidad en grandes simios? En las últimas décadas se han generalizado las denominaciones con el prefijo "proto-" para referirse a fenómenos difusos en niveles "inferiores" distintos a los que habitualmente se les aplica el término. Es así el caso de la "proto-vida", el "proto-lenguaje" de los homínidos antiguos, la "proto-cultura" animal, o la "proto-moralidad" de los grandes simios, etc. Más allá de la estrategia retórica, estos términos recubren un marco teórico. Es fácil justificar que en un marco evolutivo habrá casos difusos cuya lógica es más la de descendencia evolutiva que la de una categoría bien definida por condiciones necesarias y suficientes. ¿Y aún así qué marca lo acertado o errado de estos términos? Por restringirse a los casos propios a la etología animal, la proto-cultura y la proto-moralidad como conceptos tienen sus ventajas e inconvenientes. Por un lado iluminan aspectos biológicos (ecológicos, psicológicos, fisiológicos, etc.) comunes a las distintas especies, una estrategia de conocimiento que se ha mostrado útil en el pasado. Por otro lado, pueden distorsionar los propios estudios sobre el comportamiento animal. ¿No son las condiciones que han visto aparecer la especie humana y las otras especies de primates muy distintas? ¿Por qué investigar el

28 En este sentido Frans de Waal ha intentado operacionalizar en trabajos anteriores una distinción útil que podría servir en principio para investigar los precursores del seguimiento de normas. Esta distinción es la de normas descriptivas y normas prescriptivas. La primera se refiere al fenómeno de regularidades que se estabilizan en grupos de organismos. Se trata desde luego de un fenómeno muy bien repartido en el reino animal. Pero más allá de esto, De Waal pretende ver rudimentos de normas prescriptivas en regularidades formadas por la intimidación y posibles sanciones físicas por parte de individuos dominantes en grupos de primates. Dado que estas regularidades son igualmente explicables por asociacionismo y que sus dominios de aplicación son muy limitados y poco flexibles (comportamiento respecto a la comida, el sexo, etc.) me parece confuso referirse a ellas en términos de prescriptividad. Dado que además está sin demostrar que las expectativas individuales y del grupo jueguen un papel siquiera, tampoco merecerían el nombre de normas. Para un tratamiento más profundo y detallado de la cuestión de las normas ver Cristina Bicchieri (2006) *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press

comportamiento social de otros animales desde un ángulo tan antropocéntrico? En el caso que nos concierne aquí el mayor riesgo es el de tomar la parte por el todo, como cuando en el caso de la proto-moralidad se sugiere que la estructura de emociones altruistas puede equivaler al fenómeno de la moralidad en una cuestión de grado: unas especies tendrían más moralidad que otras. Hemos visto que no se pasa sin más del altruismo empático al comportamiento por seguimiento de normas. El presente trabajo añade entonces a los motivos por los que el concepto de proto-moral tal como es aplicado a la evolución del altruismo necesita ser utilizado con más cautela^{29, 30}

Referencias:

- Appiah, Kwame (2008), *Experiments in Ethics*, Harvard University Press
 Baumard, Nicolas & Sperber, Dan (2007), La morale, *Revue Terrain* n° 47
 Batson, Dan & Shaw Laura (1991), "Evidence for altruism: toward a pluralism of prosocial motives" *Psychological Inquiry*, Vol.2
 Bicchieri, Cristina (2006), *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press
 Binmore, Ken (2005), *Natural Justice: Game theory and the evolution of social contracts*, Oxford University Press
 Jensen, Keith & Call, Josep & Tomasello, Michael (2006) "What's in it for me? Self-regard

29 ¿Corresponde el terreno de la moralidad a un dominio no naturalizable, un área vallada para la ciencia y la filosofía naturalistas? Un terreno dificultoso en el que es peligroso aventurarse con conclusiones precipitadas, seguro que sí. Ciertamente es que la noción de norma es acaso una de las nociones más empleada en las ciencias sociales y sin embargo se ha trabajado insuficientemente en encontrar una definición consensual de lo que es una norma. Las mejores definiciones de norma generalmente se refieren a la idea de regularidad apoyada en las expectativas generadas en un grupo. Expectativas sobre el deber de cumplimentar la norma que son a menudo fuente de la motivación para seguirla, y otras veces van seguidas de sanción. Pero contemplemos las perspectivas de conocimiento práctico, aplicable a la resolución de conflictos que se nos plantean desde algunas subdisciplinas de las ciencias sociales contemporáneas dedicadas al estudio naturalista de las normas. La emergencia de normas en contextos de coordinación, resolución de dilemas del prisionero, de recursos comunes y todo tipo de problemas de acción colectiva es una de las capacidades de la que nuestra especie está naturalmente mejor dotada. Las ciencias sociales actuales pueden estudiar desde distintos aspectos este fenómeno tan importante. La sociología y la antropología estudian su evolución dinámica en contextos sociales determinados. La psicología cognitiva con la aplicación de juegos económicos puede aislar factores contextuales que afectan al individuo de cara a la toma de decisiones respecto a normas. La filosofía por su parte puede jugar un papel central analizando la especificidad del lenguaje moral o lanzando hipótesis atrevidas. La etología en fin puede retomar el desafío de mostrar en qué medida se trata de comportamientos únicamente humanos o si existen precursores evolutivos en otras especies. Las ciencias sociales, la psicología y la filosofía actuales disponen pues de un marco complejo para naturalizar el fenómeno de la normatividad y en verdad es difícil imaginar cuestiones más importantes que ésta.

30 Agradezco a Juan Arana la oportunidad de participar en el coloquio *Naturaleza y Libertad* lo que me permitió trabajar sobre el papel la cuestión del presente trabajo así como presentar las ideas frente a un muy estimulante auditorio. Javier Hernández Pacheco, Ignacio Salazar y Miguel Espinoza formularon críticas y comentarios al contenido aquí presentado. La ayuda de Elena Navarro también permitió que la claridad de lo aquí expuesto fuera algo menos enredada.

- precludes altruism and spite in chimpanzees” *Proceedings of the Royal Society*
- Joyce, Richard (2006), *The Evolution of Morality*, MIT Press
- Rosas, Alejandro (2005), *La moral y sus sombras: la racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad*, *Crítica* pp. 79–104.
- Silk, Joan & Brosnan, Sarah (2005), “Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members”, *Nature* 435: 1357-1359
- Sober, Elliot & Wilson, David S. (1998), *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, Harvard University Press
- Sperber, Dan (2000), *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press
- Sterelny, Kim & Griffiths, Paul (1999) *Sex and Death. An Introduction to Philosophy of Biology*, Chicago University Press
- Thierry, Bernard (2000) “Building Elements of Morality are not Elements of Morality.” *Journal of Consciousness Studies* 7: 60-62
- Warneken, Felix & Melis, Paul & Tomasello, Michael (2007) “Spontaneous Altruism by chimpanzees and young children.” *PLOS Biology*, 5(7)
- De Waal, Frans (1996), *Good natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press
- De Waal, Frans (2007), *Primates y filósofos*. Editorial Paidós

Hugo Vicianá
Institut d'Histoire et de Philosophie des sciences et des techniques
13 rue du Four- 75006- Paris, Francia
Hugo.Vicianá@normalesup.org