

FRANS DE WAAL

PRIMATES Y FILÓSOFOS

La evolución de la moral del simio al hombre



2006

Reseña

«Es el animal que llevamos dentro», oímos con frecuencia cuando actuamos mal, pero ¿por qué no decimos lo mismo cuando actuamos bien? *Primates y filósofos* aborda esta cuestión explorando los fundamentos biológicos de uno de los rasgos más preciados del ser humano: la moralidad.

En este sugerente libro, el primatólogo *Frans de Waal* sostiene que, al hacer hincapié en nuestros genes «egoístas», la biología evolutiva moderna adolece de una visión poco favorable del mundo natural. Así, la ciencia ha exacerbado nuestra costumbre de culpar a la naturaleza cuando actuamos mal y de calificar de «humanas» nuestras buenas acciones. Al buscar el origen de la moralidad humana no en la evolución sino en la cultura, la ciencia insiste en que somos morales por elección, no por naturaleza.

Basándose en sus amplias investigaciones sobre el comportamiento de los primates, De Waal explica que procedemos de un largo linaje de animales que se preocupan por los débiles y que cooperan entre sí mediante transacciones recíprocas, lo cual demuestra que existe una fuerte continuidad entre la conducta humana y la animal. *Primates y filósofos* es un libro que fascinará a todos aquellos que se preguntan por los orígenes y el alcance de la bondad humana.

Índice

[Agradecimientos](#)

[Introducción](#)

Parte I: [Seres moralmente evolucionados](#)

Apéndice A - [Antropomorfismo y Antroponegación](#)

Apéndice B - [¿Tienen los simios una teoría de la mente?](#)

Apéndice C - [Los derechos de los animales](#)

Parte II: [Comentarios](#)

Parte III: [Respuesta a los comentaristas](#)

[Bibliografía](#)

[Autores](#)

[Autor](#)

Agradecimientos

Quisiera dar las gracias a Philip Kitchers, Christine M. Korsgaard, Richard Wrangham y Robert A. Wright en calidad de interlocutores de las Conferencias Tanner que pronuncié en la Universidad de Princeton en noviembre de 2003. Igualmente, me gustaría agradecer los comentarios de Peter Singer, que se incluyen en este libro, así como a Stephen Macedo y Josiah Ober por su presentación. Le estoy muy agradecido a la Fundación Tanner, que corre con los gastos de la Serie de Conferencias Tanner; a Princeton University Press y muy especialmente a Sam Elworthy y Jodi Beder, editor y correctora respectivamente; al equipo del Centro de Valores Humanos que organizó la serie de conferencias y ayudó con la coordinación de este libro; a su director, Stephen Macedo; a su ex director, Will Gallaher; y a Jan Logan, subdirector. Por último, doy las gracias al Centro National Yerkes de Investigación con Primates de la Universidad de Emory en Atlanta, Georgia, y otros centros y zoológicos en los que he llevado a cabo mis investigaciones, así como a mis muchos colaboradores y estudiantes de doctorado por haberme ayudado a compilar los datos que aquí presento.

Frans de Waal, marzo de 2006

Introducción

Josiah Ober y Stephen Macedo

En la serie de Conferencias Tanner sobre Valores Humanos que dieron lugar a este libro, Frans de Waal pone a nuestra disposición decenios dedicados al trabajo con primates, así como su costumbre de pensar en profundidad sobre el sentido de la evolución, para examinar la cuestión fundamental de la moralidad humana. Tres distinguidos filósofos y un eminente estudioso de la psicología de la evolución responden posteriormente a la forma en que De Waal plantea la pregunta, así como a su subsiguiente respuesta. Sus ensayos demuestran aprecio por la labor de De Waal, al tiempo que se muestran críticos con algunas de sus conclusiones. De Waal responde a sus críticos en un epílogo. Si bien existe un desacuerdo significativo entre estos cinco ensayistas tanto sobre la pregunta a formular como sobre su respuesta, comparten también muchos puntos. En primer lugar, todos los colaboradores de este libro aceptan la explicación científica tradicional de la evolución biológica como algo basado en la selección natural arbitraria. Ninguno de ellos sugiere que haya razón alguna para suponer que los humanos sean diferentes de otros animales en su esencia metafísica, y ninguno de ellos basa sus argumentos en la idea de que los humanos seamos únicos por contar con un alma trascendente.

Una segunda premisa importante compartida por De Waal y sus cuatro interlocutores es que la bondad moral es algo real sobre lo que podemos establecer premisas ciertas. Como mínimo, la bondad

requiere reconocer de forma apropiada a los demás. Del mismo modo, la maldad incluye esa clase de egoísmo que nos lleva a tratar a los demás inadecuadamente, al ignorar sus intereses o tratarles como meros instrumentos. Las dos premisas básicas de la ciencia de la evolución y la realidad moral establecen las fronteras del debate acerca de los orígenes de la bondad tal cual se presentan en este libro. Esto significa que los creyentes religiosos comprometidos con la idea de que los seres humanos están singularmente dotados de una serie de atributos (incluido un sentido de lo moral) solamente mediante la gracia divina no participan en la discusión aquí presentada. Como tampoco participan aquellos científicos sociales fieles a una versión de la teoría del agente racional que considera la esencia de la naturaleza humana como una tendencia irreductible a preferir el egoísmo (hacer trampas, u obtener beneficios sin esfuerzo alguno) a la cooperación voluntaria. Tampoco, en última instancia, participan en el debate los relativistas morales, que creen que una acción puede ser juzgada como correcta o incorrecta únicamente en el ámbito de lo local, referida a consideraciones contingentes y contextuales. De modo que lo que este libro ofrece es un debate entre cinco especialistas que están de acuerdo en algunos temas esenciales acerca de la ciencia y la moralidad. Se trata de una conversación seria y animada sostenida por un grupo de pensadores profundamente comprometidos con el valor y la validez de la ciencia, así como con el valor y la realidad de una moralidad que tenga en cuenta a los demás.

La pregunta que De Waal y sus interlocutores pretenden responder es la siguiente: dado que existen razones científicas de peso para suponer que el egoísmo (al menos en un nivel genético) es un mecanismo primario de selección natural, ¿cómo es que los humanos hemos desarrollado un vínculo tan fuerte con el valor de la bondad? O, dicho de otra manera, ¿por qué no pensamos que está bien ser malo? Para aquellos que creen que la moralidad es algo real, pero que no puede ser explicado o justificado simplemente mediante el recurso a la presunción teológica de que la singular propensión humana a hacer el bien es un producto de la gracia divina, ésta es una cuestión de difícil respuesta, a la par que importante.

El objeto de De Waal es presentar argumentos frente a las respuestas dadas por lo que él mismo define como teoría de la capa [*Veneer Theory*] a la pregunta de «por qué la moralidad»: el argumento de que la moralidad sería únicamente una fina capa que recubre un núcleo bien amoral, bien inmoral. De Waal sugiere que la teoría de la capa está, o cuando menos así era hasta hace poco, bastante extendida. El principal objeto de su crítica es Thomas Huxley, un científico conocido como «el *bulldog* de Darwin» debido a su furibunda defensa de la teoría de la evolución de Darwin frente a sus detractores decimonónicos. De Waal sostiene que Huxley traicionó sus propias convicciones darwinianas al defender una visión de la moralidad similar a la idea de lo que supondría cuidar un jardín: una batalla constante contra las lozanas malas hierbas de la inmoralidad que perennemente amenazan la psique humana.

Otros de los objetos de la crítica de De Waal serían algunos teóricos del contrato social (de forma más notable Thomas Hobbes) que inician sus reflexiones con una concepción de los humanos como seres fundamentalmente asociales o incluso antisociales, así como algunos biólogos evolutivos que, a su modo de ver, tienden a generalizar a partir del papel del egoísmo en el proceso de selección natural.

Ninguno de los cinco autores que participan en este volumen se identifica como un «teórico de la capa» en el sentido en que lo define De Waal. Y aun así, tal como muestran los ensayos, la teoría de la capa puede ser concebida de diversas maneras. Podría ser, pues, válida para describir un tipo ideal de TC, aun cuando caiga en el riesgo de no ser sino un espejismo. La teoría de la capa en su formulación ideal asume que los humanos somos bestiales por naturaleza y que, en consecuencia, somos malos (esto es, profundamente egoístas); así, lo que se espera es que actuemos con maldad, esto es, que tratemos a los demás inadecuadamente. Con todo, es un hecho observable que a menos en algunas ocasiones los seres humanos tratan bien y de forma adecuada a los demás, como si fueran buenos. Si, como postula la teoría, los seres humanos son esencialmente malos, su buen comportamiento deberá explicarse como el producto de una capa de moralidad misteriosamente superpuesta sobre un núcleo natural maligno. La principal objeción de De Waal es que la teoría de la capa no puede identificar el *origen* de esta capa de bondad. Esa capa es algo que aparentemente existe fuera de la naturaleza y por lo tanto debe ser rechazada como un

mito por cualquier persona dedicada de lleno a la explicación científica de los fenómenos naturales.

Si la teoría de la capa acerca de la bondad moral se basa en un mito, el fenómeno de la bondad humana deberá ser explicado de otro modo. De Waal comienza dando la vuelta a la premisa de partida: sugiere que los humanos somos buenos por naturaleza. Nuestra «naturaleza buena» nos viene heredada, junto con otras muchas cosas, de nuestros ancestros no humanos a través del ya conocido proceso darwiniano de la selección natural. Para poner a prueba esta premisa, De Waal nos invita a observar con atención el comportamiento de nuestros parientes no humanos más cercanos: primero los chimpancés, después otros primates más alejados de nosotros y finalmente otros animales sociales que no son primates. Si nuestros parientes más cercanos actúan de hecho como si fueran buenos, y si nosotros los humanos actuamos como si fuéramos buenos, entonces el principio metodológico de la parsimonia nos insta a suponer que la bondad es real, que la motivación para hacer el bien es natural y que la moralidad de los humanos y de sus parientes tiene un origen común.

Si bien la bondad en la conducta humana está más desarrollada que la bondad de la conducta no humana, De Waal sostiene que al ser más sencilla, deberíamos considerar la moralidad no humana en un sentido sustancial como el fundamento de la moralidad más compleja que hallamos en los humanos. La evidencia empírica para la teoría «anticapa» de De Waal que une la moralidad humana con la no humana se basa en meticulosas observaciones del

comportamiento de los parientes de los humanos.

La larga y exitosa carrera de De Waal ha transcurrido observando minuto a minuto el comportamiento de los primates, lo que le ha permitido tomar nota de muchas actitudes bondadosas entre los mismos. En el proceso, ha desarrollado un inmenso respeto y cariño hacia sus sujetos. Parte del placer de leer los escritos de De Waal sobre primates —placer que irradia cada uno de los ensayos de sus interlocutores— es su evidente disfrute de los años en los que ha trabajado con chimpancés, bonobos y capuchinos, así como su consideración de los mismos como colaboradores suyos en una empresa de dimensiones colosales.

De Waal concluye que la capacidad humana para actuar correctamente y no con maldad todo el tiempo tiene sus orígenes evolutivos —al menos en algunas ocasiones— en emociones que compartimos con otros animales: en respuestas involuntarias (no elegidas y pre racionales) y psicológicas obvias (y por tanto observables) ante las circunstancias de los demás. La empatía es una respuesta emocional importante y fundamental. De Waal explica que la reacción empática es, en primera instancia, una cuestión de «contagio emocional». La criatura A se identifica directamente con las circunstancias de la criatura B, llegando a sentir, por así decirlo, su «dolor». A este nivel, la empatía es todavía en cierto sentido egoísta: A quiere consolar a B porque A ha «pillado» el dolor de B y busca consuelo él mismo. A un nivel más avanzado, no obstante, la empatía emocional tiene como resultado un comportamiento compasivo: esto es, el reconocimiento de que B

tiene una serie de querencias o necesidades situacionalmente específicas que son diferentes de las de A. De Waal ofrece el adorable e ilustrativo ejemplo de una chimpancé que intenta ayudar a un pájaro herido a volar. Puesto que la acción de volar es algo que la chimpancé no podrá nunca llevar a cabo, la simio está respondiendo a las necesidades concretas del pájaro y a su forma distintiva de estar en el mundo.

El contagio emocional se puede observar con frecuencia en muchas especies; la compasión sólo se observa entre algunos grandes simios. Las respuestas emotivas relacionadas entre sí que conducen a un buen comportamiento incluyen un altruismo recíproco e incluso un sentido de lo que es justo, si bien este último es discutible, tal como señala Philip Kitcher. Una vez más, las formas más complejas y más sofisticadas de estos comportamientos motivados por las emociones, tal como sostiene De Waal, se observan únicamente entre los simios y unas pocas especies más: elefantes, delfines y capuchinos.

Las respuestas emocionales son, según De Waal, los componentes básicos de la moralidad humana. El comportamiento moral entre los humanos es considerablemente más elaborado que el de cualquier animal no humano, pero, según De Waal, es *continuo* respecto del comportamiento no humano, al igual que la simpatía entre los chimpancés es más elaborada pero continua respecto del contagio emocional en otros animales. Dada esta continuidad, no es necesaria pues imaginar la moralidad como algo que misteriosamente se añade a un núcleo inmoral. De Waal nos invita

a vernos a nosotros mismos no como enanos de jardín recubiertos con una fina capa de pintura de colores chillones, sino como una especie de muñecas rusas: nuestro yo moral exterior es ontológicamente continuo con una serie de «yo es pre humanos» que anidan en nuestro interior. Y hasta llegar al fondo de esa figura diminuta situada en el centro, estos «yo es» son homogéneamente «buenos por naturaleza».

Como el vigor de las cuatro respuestas demuestra, la concepción de De Waal acerca de los orígenes y la naturaleza de la moralidad humana plantea una serie de retos. Cada uno de los interlocutores está de acuerdo con la idea de De Waal de que la teoría de la capa tipo carece de atractivo a primera vista, si bien se muestran en desacuerdo sobre el significado exacto de la teoría o sobre si una persona razonable puede llegar a suscribirla, al menos en la forma tan robusta anteriormente perfilada. Aun así, al final cada uno de los interlocutores desarrolla algo que podríamos describir como un primo lejano de la teoría de la capa. Robert Wright es muy claro en este punto, al calificar su postura de «teoría de la capa naturalista». De hecho, tal como señala Peter Singer (pág. 182), el propio De Waal habla en algún momento de lo «frágil» que resulta el esfuerzo humano por hacer extensivo el «círculo de la moralidad» a los desconocidos; locución esta que parece invitarnos a imaginar cuando menos ciertas formas extendidas de moralidad humana como una especie de capa o recubrimiento.

La preocupación de De Waal por cuán lejos puede extenderse ese «círculo de la moralidad» antes de llegar a ser insosteniblemente

frágil pone el énfasis sobre la cuestión que lleva a sus interlocutores a dibujar una línea visible entre la moralidad humana y la animal. De ahí su firme convicción de que la moralidad «genuina» (Kitcher) debe ser también universalizable. Esta convicción excluye a los animales del ámbito de los seres genuinamente morales. Los coloca «más allá del juicio moral», en palabras de Korsgaard, porque los animales no humanos no hacen de su buen comportamiento algo universal. La tendencia hacia la parcialidad de quienes están dentro del grupo es una constante entre los animales sociales no humanos. Es cierto que, tal como cree De Waal, esta misma tendencia parcial puede ser endógena al ser humano. Y tal como sostiene Robert Wright, podría ser un rasgo endémico de la moralidad humana. Pero como Kitcher, Korsgaard y Singer señalan, la universalización del conjunto de seres (personas o, como dice Singer, criaturas con intereses) para quienes existe una serie de obligaciones morales es *conceptualmente posible* para los humanos (y para algunos filósofos humanos, es conceptualmente esencial). Y, al menos algunas veces, es puesta en práctica por estos mismos.

Cada uno de los interlocutores formula una pregunta similar, si bien en registros filosóficos bastante diferentes: si incluso los animales no humanos más avanzados tienden por regla general a limitar su buen comportamiento a los miembros del grupo (esto es, los miembros del clan o la comunidad), ¿podemos calificar su comportamiento de *moral*? Y si la respuesta es no (conclusión a la que llegan todos ellos), debemos entonces asumir que los seres humanos poseen alguna capacidad que es discontinua respecto de

las capacidades de todas las especies no humanas. De Waal reconoce el problema, apuntando (como hace Singer, pág. 181) que «es sólo cuando hacemos juicios generales e imparciales que podemos verdaderamente hablar de aprobación o desaprobación *morales*».

La discontinuidad más evidente en lo referido a las capacidades entre los animales humanos y los no humanos se da en el área del lenguaje, y en el uso consciente de la razón que asociamos al singularmente humano uso del lenguaje. La capacidad para hablar, la utilización del lenguaje y la razón están obviamente conectadas con la cognición. Pero ¿qué podemos decir de la cognición no humana? Ninguno de los participantes en este debate supone que exista una especie no humana que sea el igual cognitivo de los seres humanos, pero se nos sigue planteando la pregunta de si los humanos son los únicos capaces de hacer razonamientos morales.

Este es el punto del debate en el que la definición de antropomorfismo se convierte en cuestión acalorada; en concreto, Wright se centra en la importancia de la cuestión del antropomorfismo. De Waal es un fervoroso defensor de una versión económica y crítica del antropomorfismo científico, que él mismo distingue de forma muy contrastada del antropomorfismo sentimental que, si bien resulta encantador, es típico de gran parte de la literatura popular sobre animales. Ninguno de los cuatro interlocutores puede ser encasillado como defensor del antroponegacionismo, término que De Waal utiliza para caracterizar la práctica de quienes, quizás impulsados por un horror estético

hacia la naturaleza, se niegan a reconocer las continuidades existentes entre los humanos y otros animales. Gran parte del debate entre filósofos y estudiosos del comportamiento animal acerca de la singularidad humana se ha centrado en la pregunta de si cualquier animal no humano es capaz de desarrollar algo como la teoría de la mente; es decir, si la capacidad para imaginar lo que existe en la mente de otro ser diferente de uno mismo es algo específicamente humano. Existen datos procedentes de la experimentación que podrían apoyar ambos lados del debate. De Waal responde a quienes dudan de que esto sea posible recordándonos que los chimpancés pueden reconocerse en un espejo (demostrando así la existencia de autoconciencia, que a menudo se presupone como condición antecedente a la teoría de la mente). De forma señalada, nos obliga a fijar la atención en el marcado antropocentrismo que exige que los simios sean capaces de formular una teoría propia de mentes *humanas*.

Con todo, la cuestión de una teoría de la mente no humana sigue sin resolverse, y es necesario investigar más sobre esta cuestión.

Kitcher y Korsgaard establecen una clara distinción entre el comportamiento animal motivado por las emociones y la moralidad humana, que en su opinión debe basarse en una autoconciencia cognitiva acerca de lo adecuado de la línea de acción de uno mismo. Kitcher dibuja la frontera cuando convierte las teorías del espectador de Hume y Smith en una forma de autoconciencia que necesita del discurso para existir. Korsgaard apela a la concepción kantiana de la genuina moralidad. Tanto Kitcher como Koorsgard

describen a los animales no humanos como seres que actúan caprichosamente y sin motivo, sirviéndose de un concepto desarrollado en otros contextos por el filósofo de la moral Harry Frankfurt. Estos seres «caprichosos» de Frankfurt carecen de un mecanismo por el cual discriminar de forma consistente entre las variadas motivaciones que de vez en cuando les impulsan a actuar. Así, no puede decirse que los seres que actúan caprichosamente se guíen por un razonamiento autoconsciente acerca de lo apropiado de sus acciones propuestas. Pero la pregunta surge, entonces, de si Kitcher y Korsgaard no estarán poniendo el listón de la moralidad a un nivel al que incluso la mayor parte de las acciones *humanas* no puede llegar. Cada filósofo ofrece una explicación autoconscientemente normativa de la moralidad sobre cómo la gente debe actuar, más que una explicación descriptiva de cómo la mayoría de nosotros actuamos la mayor parte del tiempo. Si la mayoría de los humanos, con su comportamiento actual, actúa de forma gratuita y sin motivo, quizás estemos quitando importancia a la idea de que todos los animales no humanos actúan también de forma caprichosa. El mismo problema surge en la discusión de Singer sobre lo que los filósofos de la moral llaman «problemas de la vagoneta». La preocupación consecuencialista de Singer respecto a los intereses sumativos le lleva a sostener que la razón moral exige que bajo las circunstancias adecuadas uno debería empujar a otro ser humano frente a una vagoneta descontrolada para poder salvar la vida de otras cinco personas (la premisa es que el cuerpo de uno mismo sería demasiado ligero para parar la vagoneta, mientras que

el de la persona a la que empujamos tendría la masa suficiente para detenerla). Singer hace alusión a los estudios realizados con escáneres del cerebro en individuos a quienes se les hace la pregunta de cómo debería uno reaccionar en esta situación. Las personas que dicen que uno no debería matar en esa situación hacen juicios rápidos, y su actividad cerebral en el momento de la toma de decisión se concentra en zonas asociadas a la emoción. Aquellos que dicen que hay que matar muestran mayor actividad en las partes del cerebro asociadas con la cognición racional. En consecuencia, Singer sostiene que lo que él “considera como la respuesta moralmente correcta es también la respuesta cognitivamente racional. Con todo, Singer también reconoce que quienes dan la respuesta correcta son minoría: la mayoría de la gente no dice que elegirían personalmente matar a un individuo para salvar a otros cinco. Singer no cita ningún caso de gente que de hecho haya empujado a otros delante de una vagoneta.

La cuestión es que la evidencia de De Waal, tanto cuantitativa como cualitativa, relativa a la respuesta emocional de los primates está *por completo* basada en observaciones sobre el comportamiento real. De Waal ha de basar obligatoriamente su explicación sobre la moralidad de los primates en cómo los primates actúan en la realidad, puesto que él no puede acceder a sus historias de «cómo deberían ser las cosas» respecto a lo que la razón moral podría exigirles en una situación ideal, o cómo se supone que deberían actuar en una situación hipotética. Así pues, parece existir el riesgo de que estemos comparando churras con merinas, esto es,

contrastando el *comportamiento* de los primates (basado en observaciones cuantitativas y cualitativas) con los *ideales normativos* humanos. Por supuesto, los críticos de De Waal podrían responder que la diferencia entre los elementos comparados es precisamente el elemento clave: los animales no humanos *no tienen* explicaciones de «lo que debería ser», y de hecho no tienen explicaciones de ningún tipo, precisamente porque carecen de la capacidad del habla, el lenguaje y la razón.

Los animales no humanos no pueden enunciar ideales normativos, ni entre ellos mismos, ni para nosotros. ¿Exige este hecho que dibujemos una frontera entre los tipos de comportamiento «moral» motivados por las emociones que De Waal y otros han observado en primates y las acciones «morales genuinas» basadas en la razón de los humanos? Si los encargados de corregir las pruebas de imprenta finales de este libro supieran la respuesta, sabrían a qué palabra de las dos anteriores («moral» o «genuina») habrían de quitarle las comillas. Gran parte de la forma en que nos entendemos a nosotros mismos y al resto de las especies con las que compartimos el planeta se basa precisamente en esa elección. Uno de los propósitos de este libro es el de animar a cada lector a pensar cuidadosamente cómo manejarían esa imaginaria pluma editorial: que cada uno se siente a la mesa para participar en la conversación con estudiosos que piensan largo y tendido y que se preocupan apasionadamente por el comportamiento de los primates, y el conjunto de todos aquellos que piensan y se preocupan también de forma apasionada por la moralidad humana. La existencia de este libro es prueba de

que ambos grupos tratan al menos parcialmente cuestiones que se superponen la una sobre la otra. Parte de nuestro propósito es el de trabajar para que se produzca una mayor coincidencia en esta comunión de intereses y promover una discusión profunda entre todos aquellos preocupados por la cuestión del bien y sus orígenes, tanto en los animales humanos como en los no humanos.

Parte I

Seres moralmente evolucionados

Los instintos sociales de los primates, la moralidad humana y el auge y la caída de la «teoría de la capa»

Frans de Waal

Estamos de acuerdo o no porque no podemos hacer otra cosa. ¿Podemos evitar sentir dolor cuando el fuego nos quema? ¿Podemos evitar sentir compasión por nuestros amigos?

Edward Westermarck

(1912 [1908], pág. 19)

Por qué habría de ser nuestra maldad el bagaje de un pasado simiesco y nuestra bondad únicamente humana? ¿Por qué no habríamos de ver continuidad con otros animales también en nuestros rasgos «nobles»?

Stephen Jay Gould

(1980, pág. 261)

Contenido:

§. *La teoría de la capa*

§. *Darwin sobre la ética*

§. *Edward Westermarck*

§. *Reciprocidad y justicia*

§. *Mencio y la primacía del afecto*

§. *El interés por la comunidad*

Homo homini lupus («El hombre es un lobo para el hombre») es un antiguo proverbio romano que popularizó Thomas Hobbes. Aun cuando su tesis básica impregna buena parte del derecho, la economía y las ciencias políticas, el proverbio encierra dos grandes errores. En primer lugar, no hace justicia a los cánidos, que son unos de los animales más gregarios y cooperativos del planeta (Schleidt y Shalter, 2003). Y lo que es aún peor, el proverbio niega la naturaleza intrínsecamente social de nuestra propia especie.

La teoría del contrato social, y con ella la civilización occidental, parece imbuida de la suposición de que somos criaturas asociales, incluso malvadas, en lugar del *zoon politikon* que Aristóteles vio en nosotros. Hobbes rechazó explícitamente la idea aristotélica cuando propuso que al principio nuestros antepasados eran autónomos y combativos y establecieron la vida comunitaria sólo cuando el coste de los conflictos se volvió insoportable. Según Hobbes, la vida social nunca llegó a nosotros de forma natural. La consideraba un paso que dimos a regañadientes y «sólo mediante un pacto, lo cual es artificial» (Hobbes, 1991 [1651], pág. 120). En fecha más reciente, Rawls (1972) propuso una versión más moderada de la misma idea

al añadir que el paso de la humanidad hacia la socialidad dependía de que se dieran condiciones de justicia, es decir, de la posibilidad de una cooperación mutuamente beneficiosa entre iguales.

Estas ideas sobre el origen de la sociedad bien ordenada siguen estando muy extendidas, incluso pese a la suposición subyacente de que es insostenible, a la luz de lo que sabemos acerca de la evolución de nuestra especie, una decisión racional por criaturas intrínsecamente asociales. Hobbes y Rawls crean la ilusión de una sociedad humana que responde a un acuerdo voluntario con reglas auto impuestas consentidas por agentes libres e iguales. Sin embargo, nunca hubo un momento en el que devinimos sociales: descendemos de ancestros altamente sociales —un largo linaje de monos y simios— y siempre hemos vivido en grupo. Nunca ha existido la gente libre e igual. Los humanos empezamos siendo —si es que se puede distinguir un punto de partida— seres interdependientes, unidos y desiguales. Procedemos de un largo linaje de animales jerárquicos para los que la vida en grupo no es una opción, sino una estrategia de supervivencia. Cualquier zoólogo clasificaría nuestra especie como *obligatoriamente gregaria*.

Tener compañeros ofrece unas ventajas inmensas a la hora de localizar alimento y evitar a los predadores (Wrangham, 1980; Van Schaik, 1983). En tanto que los individuos con una orientación grupal dejan más descendencia que aquellos con tendencias menos sociales (por ejemplo, Silk y otros, 2003), la socialidad se ha vuelto cada vez más arraigada en la biología y psicología de los primates. Por tanto, de haberse tomado cualquier decisión de crear

sociedades, el mérito debería atribuirse a la madre naturaleza y no a nosotros mismos.

No pretendemos con esto rechazar el valor heurístico de la «postura original» de Rawls como una forma de hacernos reflexionar sobre el tipo de sociedad en la que nos *gustaría vivir*. Su postura original se refiere a una «situación puramente hipotética caracterizada para llegar a determinadas concepciones de justicia» (Rawls, 1972, pág. 12). Pero incluso si no aceptamos la postura original al pie de la letra, y sólo la adoptamos por el bien de la argumentación, sigue distrayendo del argumento más pertinente que deberíamos estar persiguiendo, que es cómo hemos llegado a ser lo que somos. ¿Qué partes de la naturaleza humana nos han conducido hasta aquí, y cómo han determinado esas partes la evolución? Al abordar un pasado real y no hipotético, estas cuestiones nos acercan a la verdad, que es que somos profundamente sociales.

Un buen ejemplo de la naturaleza plenamente social de nuestra especie es que, después de la pena de muerte, el castigo más extremo que podemos concebir es el confinamiento en solitario. Y esto es así, sin duda, porque no hemos nacido para solitarios. Nuestros cuerpos y nuestras mentes no están diseñados para vivir en ausencia de otros. Nos deprimimos sin apoyo social: nuestra salud se deteriora. En un experimento reciente, los voluntarios sanos que se expusieron deliberadamente a un virus del resfriado y la gripe enfermaban con más facilidad si tenían pocos amigos y familiares a su alrededor (Cohen y otros, 1997). Aunque las mujeres comprenden de forma natural la primacía de la conexión con los

demás —quizá porque durante 180 millones de años las hembras mamíferas con tendencias que priman el cuidado de los otros se han reproducido más que las que no tenían tales tendencias—, lo mismo se puede aplicar a los hombres. En la sociedad moderna no hay una forma más eficaz de que los hombres amplíen su horizonte de vida que casarse y permanecer casados: incrementa su esperanza de vida más allá de los 65 años entre un 65 y un 90 % (Taylor, 2002).

Nuestra naturaleza social es tan evidente que no sería necesario insistir en este aspecto de no ser por su notoria ausencia de explicaciones sobre el origen de nuestra especie en las disciplinas del derecho, la economía y la ciencia política. La tendencia occidental a ver las emociones como signo de debilidad y los vínculos sociales como algo caótico ha hecho que los teóricos recurran a la cognición como la guía predilecta del comportamiento humano. Celebramos la racionalidad. Y lo hacemos pese a que las investigaciones psicológicas sugieren la primacía del afecto: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y sólo secundariamente de procesos conscientes más lentos (por ejemplo, Zajonc, 1980, 1984; Bargh y Chartrand, 1999).

Por desgracia, el énfasis en la autonomía individual y la racionalidad, y el correspondiente descuido de las emociones y el afecto, no se limita a las humanidades y las ciencias sociales. También en la biología evolutiva hay quien ha adoptado la idea de que somos una especie auto inventada. Se ha avivado un debate

paralelo que enfrenta la razón y la emoción con respecto al origen de la moralidad, un rasgo distintivo de la sociedad humana. Una corriente de pensamiento considera que la moralidad es una innovación cultural conseguida únicamente por nuestra especie. Esta corriente no considera las tendencias morales como algo perteneciente a la naturaleza humana. Sostiene que nuestros ancestros se volvieron morales por elección. La segunda corriente, por el contrario, considera que la moralidad es prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales. Según esta última, ni la moralidad nos pertenece en exclusiva, ni es una decisión consciente adoptada en un momento temporal concreto: es el producto de la evolución social.

El primer punto de vista presupone que, en el fondo, no somos verdaderamente morales. Considera que la moralidad es un revestimiento cultural, una fina capa que oculta una naturaleza egoísta y brutal. Hasta fecha reciente, éste era el enfoque dominante de la moralidad en la biología evolutiva, así como entre los divulgadores científicos que han popularizado este campo. Utilizaré la expresión «teoría de la capa» para designar estas ideas, cuyo origen se debe a Thomas Henry Huxley (aunque obviamente se remontan mucho más allá en la filosofía y la religión occidentales, hasta llegar a la noción del pecado original). Tras abordar estas ideas, examino el punto de vista, bastante diferente, de Charles Darwin sobre una moralidad fruto de la evolución, inspirado por el Siglo de las Luces escocés. Analizo a continuación las ideas de Mencio y Westermarck, que coinciden con las de Darwin.

Dadas estas opiniones contrarias sobre la continuidad frente a la discontinuidad respecto de otros animales, me basaré en un estudio anterior (De Waal, 1996) en el que presto una atención especial a la conducta de los primates no humanos para explicar por qué creo que los fundamentos de la moralidad son antiguos desde el punto de vista evolutivo.

§. *La teoría de la capa*

En 1893, ante un numeroso público en Oxford, Inglaterra, Huxley reconcilió públicamente su sombría visión del mundo natural con la amabilidad que encontraba ocasionalmente en la sociedad humana. Huxley era plenamente consciente de que las leyes del mundo físico son inalterables. Sin embargo, creía que era posible mitigar y modificar su impacto en la existencia humana si la gente mantenía a la naturaleza bajo control. Así, Huxley comparó a los humanos con un jardinero que tiene muchas dificultades para impedir que las malas hierbas se apoderen de su jardín. Consideraba que la ética humana constituye una victoria sobre un proceso evolutivo ingobernable y terriblemente desagradable (Huxley, 1989 [1894]).

Se trataba de una postura asombrosa por dos razones. En primer lugar, ponía freno deliberadamente a la capacidad explicativa de la evolución. Dado que para muchos la moralidad es la esencia del ser humano, Huxley en realidad estaba diciendo que lo que nos hace humanos no podía ser abarcado por la teoría evolutiva. Sólo podemos devenir morales oponiéndonos a nuestra propia naturaleza. Fue una batida en retirada inexplicable en alguien que

se había granjeado la fama de ser el «el *bulldog* de Darwin» por su implacable defensa de la evolución. En segundo lugar, Huxley no daba la menor pista sobre de dónde podría haber sacado la humanidad la voluntad y la fuerza para derrotar a las fuerzas de su propia naturaleza. Si en realidad somos competidores natos a los que no les preocupan los sentimientos de los demás, ¿cómo es que decidimos transformarnos en ciudadanos ejemplares? ¿Pueden las personas mantener un comportamiento atípico a lo largo de varias generaciones, como si de repente un banco de pirañas decidiera volverse vegetariano? ¿Cuán profundo puede ser un cambio de este tipo? ¿No nos convertiría esto en lobos con piel de cordero: amables por fuera y malvados por dentro?

Ésta fue la única vez en que Huxley rompió con Darwin. Como señala el biógrafo de Huxley, Adrián Desmond (1994, pág. 599): «Huxley estaba forzando su Arca ética contra la corriente darwinista que tan lejos le había permitido llegar». Dos décadas antes, Darwin había incluido de manera inequívoca la moralidad en la naturaleza humana en *El origen del hombre* (1982 [1871]). Se ha achacado el alejamiento de Huxley al sufrimiento que le causó la cruel mano de la naturaleza, que le arrebató la vida de su amada hija, así como a su necesidad de hacer que el despiadado cosmos darwinista resultara aceptable para el público. Al haber descrito la naturaleza como un ente implacablemente cruel y salvaje, sólo podía mantener esta postura si desplazaba la ética humana y la presentaba como una innovación independiente (Desmond, 1994). En resumen, Huxley se había puesto a sí mismo en aprietos.

El curioso dualismo de Huxley, que opone moralidad y naturaleza y humanidad frente a los demás animales, recibiría una inyección de respetabilidad gracias a los escritos de Sigmund Freud, que se basaban en los contrastes entre el consciente y el inconsciente, el ego y el super ego, el Amor y la Muerte, etc. Como ocurría en el ejemplo del jardinero y el jardín de Huxley, Freud no sólo dividía el mundo en dos mitades simétricas, veía luchas por todas partes. Explicaba el tabú del incesto y otras restricciones morales como resultado de una violenta ruptura con la vida sexual espontánea de la horda primitiva, que culminaba en el sacrificio colectivo de un padre despótico a manos de sus hijos (Freud, 1962 [1913]). Dejaba que la civilización surgiera de la renuncia a los instintos, el control sobre las fuerzas de la naturaleza y la construcción de un super ego cultural (Freud, 1961 [1930]).

El heroico combate de la humanidad contra las fuerzas que intentan hacerla fracasar sigue siendo en la actualidad un tema dominante en la biología, como ilustran las citas de seguidores de Huxley. Al declarar la ética como corte radical con la biología, Williams escribió sobre las miserias de la naturaleza, idea que culmina con la afirmación de que la moralidad humana es un mero producto accidental del proceso evolutivo: «Pienso que la moralidad es una cualidad accidental producida, en su estupidez sin límites, por un proceso biológico que normalmente se opone a la expresión de dicha cualidad» (Williams, 1988, pág. 438).

Después de haber explicado que nuestros genes saben lo que es mejor para nosotros y programan cada pequeño engranaje de la

máquina de supervivencia humana, Dawkins esperó hasta la última frase de *El gen egoísta* para asegurarnos que, en realidad, podemos tirar todos esos genes por la ventana: «Somos los únicos habitantes de la Tierra que pueden rebelarse contra la tiranía de los replicadores egoístas» (Dawkins, 1976, pág. 215). La ruptura con la naturaleza es evidente en esta afirmación, como lo es la singularidad de nuestra especie. Más recientemente, Dawkins (1996) ha afirmado que somos «más buenos de lo que a nuestros genes egoístas les gustaría» y ha respaldado de forma explícita a Huxley: «Lo que estoy diciendo, al igual que muchas otras personas, entre ellos T. H. Huxley, es que tenemos derecho a expulsar el darwinismo de nuestra vida política y social, a decir que no queremos vivir en un mundo darwiniano» (Roes, 1997, pág. 3; también Dawkins, 2003).

Darwin debe estar retorciéndose en su tumba, porque el «mundo darwiniano» del que aquí se habla dista mucho del que él mismo imaginó (véase más abajo). Lo que falta en estas afirmaciones es alguna explicación sobre cómo podemos llegar a negar unos genes que esos mismos autores han descrito en otras ocasiones como todopoderosos. Como en el caso de las ideas de Hobbes, Huxley y Freud, se trata de un pensamiento por entero dualista: en lugar de un todo bien integrado, somos parte naturaleza, parte cultura. La moralidad humana se presenta como una fina corteza bajo la cual bullen pasiones antisociales, amorales y egoístas. Esta idea de la moralidad como una capa la resume bien el famoso comentario sarcástico de Ghiselin: «Arañe a un “altruista” y verá cómo sangra

un “hipócrita”» (Ghiselin, 1974, pág. 247; figura 1).

Desde entonces, son muchos los divulgadores científicos que han popularizado la teoría de la capa, entre ellos Wright (1994), quien incluso llegó a afirmar que en los corazones y almas de las personas no existe la virtud y que nuestra especie es potencial pero no naturalmente moral.

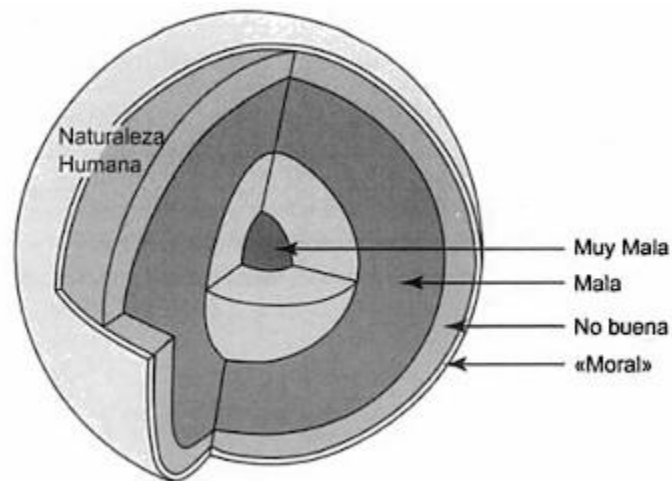


Figura 1. La visión de la moralidad sostenida por los biólogos durante el último cuarto de siglo queda resumida en la máxima de Ghiselin (1974: pág. 247): «Arañe a un “altruista” y verá cómo sangra un “hipócrita”». Se pensaba que los humanos éramos seres completamente egoístas y competitivos, y que la moralidad no era sino una ocurrencia tardía. Con el nombre de «Teoría de la capa», esta idea se remonta al contemporáneo de Darwin, Thomas Henry Huxley. Aquí se ofrece una visualización irónica de su idea de la naturaleza humana como mala hasta su núcleo central.

Cabría entonces preguntarse: «Pero ¿qué ocurre con las personas que ocasionalmente experimentan en sí mismos y en otros cierto

grado de compasión, bondad y generosidad?». Emulando a Ghiselin, Wright responde que el «animal moral» es en esencia hipócrita:

El fingimiento de egoísmo es tan común en la naturaleza humana como lo es su frecuente ausencia. Nos dotamos de un lenguaje moral elegante, negando la existencia de motivos infames y acentuando nuestra, como poco, mínima consideración por el bien superior; y criticamos duramente y en un tono de superioridad moral el egoísmo de los otros (Wright, 1994, pág. 344).

Para explicar cómo logramos vivir con nosotros mismos pese a esta farsa, los teóricos han recurrido a la noción de autoengaño. Si la gente cree que a veces es egoísta —prosigue el razonamiento— es porque están ocultándose a sí mismos sus verdaderas motivaciones (por ejemplo, Badcock, 1986). En un giro irónico de los acontecimientos, a cualquiera que no crea que nos engañamos a nosotros mismos, y que crea que la bondad verdadera existe, se le considera un pensador ilusorio y se le acusa de auto engañarse.

Algunos científicos, no obstante, han objetado:

Se dice con frecuencia que las personas respaldan estas hipótesis [sobre el altruismo humano] porque quieren que el mundo sea un lugar agradable y hospitalario. Los defensores del egoísmo y el individualismo que fomentan estas críticas practican el auto halago; se congratulan dándose palmaditas en la espalda por enfrentarse directamente con la realidad. Los egoístas e individualistas son objetivos, dicen, mientras que los defensores

del altruismo y la selección grupal han caído en la trampa de una ilusión reconfortante (Sober y Wilson, 1998, págs. 8-9).

Este tira y afloja argumental sobre cómo reconciliar la bondad humana con la teoría de la evolución aparenta ser una lamentable herencia de las ideas de Huxley, quien no comprendía bien la teoría que tan eficazmente defendió frente a sus detractores. En palabras de Mayr (1997, pág. 250): «Huxley, que creía en las causas últimas, rechazaba la selección natural y en absoluto representaba el auténtico pensamiento darwinista [...]. Teniendo en cuenta lo confundido que estaba, es una pena que incluso hoy en día se le siga considerando una autoridad por su ensayo [sobre ética]».

Sin embargo, habría que señalar que en la época de Huxley ya existía una feroz oposición a sus ideas (Desmond, 1994), en parte de los biólogos rusos, como Petr Kropotkin. Dado el duro clima de Siberia, a los científicos rusos les impresionaba mucho más la lucha de los animales contra los elementos que sus luchas internas. El resultado era un énfasis en la cooperación y la solidaridad que contrastaba con la perspectiva competitiva y despiadada de Huxley (Todes, 1989). *El apoyo mutuo* (1972 [1902]) de Kropotkin fue un ataque contra Huxley, pero escrito con un enorme respeto por Darwin.

Aunque Kropotkin nunca formuló su teoría con la precisión y la lógica evolutiva de Trivers (1971) en su artículo seminal sobre el altruismo recíproco, ambos reflexionaron sobre los orígenes de una sociedad cooperativa, y en última instancia moral, sin invocar falsos

pretextos, complejas ideas freudianas sobre la negación o forma alguna de adoctrinamiento cultural. En este sentido demostraron ser los verdaderos seguidores de Darwin.

§. Darwin sobre la ética

La evolución favorece a los animales que se ayudan entre sí si al hacerlo obtienen beneficios a largo plazo más valiosos que los beneficios derivados de actuar por su cuenta y competir con los demás. A diferencia de la cooperación, que se basa en beneficios simultáneos para todas las partes implicadas (conocido como mutualismo), la reciprocidad implica actos de intercambio que, aunque son beneficiosos para el receptor, son costosos para el agente (Dugatkin, 1997). Este coste, que se genera porque hay un lapso de tiempo entre dar y recibir, se elimina en cuanto se devuelve un favor de igual valor al agente (sobre el tratamiento de esta cuestión desde Trivers, 1971, véanse Axelrod y Hamilton, 1981; Rothstein y Pierotti, 1988; Taylor y McGuire, 1988). Es en estas teorías donde encontramos el germen de una explicación evolutiva de la moralidad que no tuvo en cuenta Huxley.

Es importante aclarar que estas teorías no contradicen en modo alguno las ideas al uso sobre el papel del egoísmo en la evolución. Sólo en fecha reciente se ha extraído el concepto de «egoísmo» de la lengua inglesa, despojado de su significado original, para aplicarlo fuera del terreno psicológico. Aunque para algunos el término es sinónimo de «interesado», en inglés existen diferentes términos por una razón. El egoísmo implica la *intención* de servirse a uno mismo,

de ahí la idea de conocer lo que uno puede llegar a conseguir con un comportamiento concreto. Una planta trepadora puede desplegar un comportamiento interesado al crecer demasiado y estrangular un árbol, pero como las plantas carecen de intenciones, no pueden ser egoístas excepto en un sentido incoherente, metafórico. Por desgracia, y en una flagrante violación del significado original del término, es precisamente esta acepción vacía de significado de la palabra «egoísta» la que se ha impuesto en los debates sobre la naturaleza humana. El argumento que se escucha con frecuencia es que, si nuestros genes son egoístas, nosotros también debemos ser egoístas, pese al hecho de que los genes son simples moléculas y por tanto no pueden ser tal cosa (Midgley, 1979).

No pasa nada por describir a los animales (y a los humanos) como producto de fuerzas evolutivas que promueven el interés propio, siempre que se admita que esto en modo alguno excluye el desarrollo de tendencias altruistas y compasivas. Así lo reconoció Darwin, al explicar la evolución de estas tendencias mediante la selección grupal, en lugar de la selección individual y por parentesco que prefieren los teóricos modernos (véanse, por ejemplo, Sober y Wilson, 1998; Boehm, 1999). Darwin creía firmemente que los orígenes de la moralidad tenían perfecta cabida en sus teorías y no veía ninguna contradicción entre la dureza del proceso evolutivo y la delicadeza de algunos de sus productos. En lugar de presentar a la especie humana como un elemento exógeno a las leyes de la biología, Darwin hacía hincapié en la continuidad con los animales incluso en el terreno moral:

Cualquier animal dotado de unos instintos sociales bien marcados, incluido el cariño parental y filial, inevitablemente adquirirá un sentido moral o conciencia tan pronto como sus facultades intelectuales hayan logrado un desarrollo tan elevado, o casi tan desarrollado, como en el hombre (Darwin, 1982 [1871], págs. 71-72).

Es importante insistir en la capacidad de sentir compasión que se insinúa aquí y que Darwin expresó con más claridad en otros lugares (por ejemplo, «Muchos animales sin duda sienten compasión ante la aflicción o el peligro de otros» [Darwin, 1982 (1871), pág. 77]), porque es en este terreno donde existen sorprendentes continuidades entre los humanos y otros animales sociales. Debe de ser algo muy básico verse indirectamente afectado por las emociones de otros, porque existe constancia de estas reacciones en una gran variedad de animales y a menudo son inmediatas e incontrolables. Probablemente surgieron por primera vez con el cuidado parental, en el que se protege y alimenta a los individuos vulnerables. Sin embargo, en muchos animales estas reacciones van más allá e incluyen relaciones entre adultos no emparentados entre sí (sección 4, más abajo).

Para su idea de la compasión, Darwin se inspiró en Adam Smith, el filósofo moral escocés y padre de la economía. Dice mucho sobre las distinciones que necesitamos establecer entre el comportamiento interesado y los motivos egoístas el hecho de que Smith, famoso por su énfasis en el interés propio como principio director de la

economía, escribiera también sobre el alcance universal de la compasión humana:

Por muy egoísta que pensemos que es el hombre, sin duda existen algunos principios en su naturaleza que le hacen interesarse por la fortuna de los otros y hacen que la felicidad de éstos le sea necesaria, aunque él no obtenga nada excepto el placer de verla (Smith, 1937 [1759, pág. 9]).

El origen evolutivo de esta tendencia no es un misterio. Todas las especies que se sirven de la cooperación —desde los elefantes hasta los lobos y las personas— muestran lealtad al grupo y tendencias de ayuda a los demás. Estas tendencias se desarrollaron en el contexto de una vida social muy unida en la que beneficiaban a parientes y compañeros capaces de devolver un favor. Por tanto, el impulso de ayudar nunca estuvo totalmente desprovisto de un valor de supervivencia en quienes mostraban ese impulso. Pero como tantas veces ocurre, el impulso acabó por divorciarse de las consecuencias que determinaron su evolución. Esto permitió su expresión incluso cuando era improbable que se devolviera el favor, como por ejemplo cuando los beneficiarios eran desconocidos, lo que demuestra que el altruismo animal está mucho más cerca del de los humanos de lo que pensábamos y explica la llamada a que al menos temporalmente la ética deje de estar en manos de los filósofos (Wilson, 1975, pág. 562).

Personalmente, sigue sin convencerme la idea de que necesitemos la selección grupal para explicar el origen de estas tendencias; las

teorías de selección por parentesco y el altruismo recíproco parecen llevarnos ya bastante lejos. Además, existe tanta migración intergrupala (de ahí el flujo genético) en los primates no humanos que no parecen darse las condiciones para la selección grupal. En todos los primates, la generación más joven de uno u otro sexo (machos en muchos monos, hembras en los chimpancés y bonobos) tiende a abandonar el grupo para unirse a grupos cercanos (Pusey y Packer, 1987). Esto significa que los grupos de primates distan mucho de estar aislados genéticamente, lo que hace poco creíble la selección grupal.

Al analizar qué constituye la moralidad, la conducta real es menos importante que las capacidades subyacentes. Por ejemplo, en lugar de sostener que compartir el alimento es un componente básico de la moralidad, son más bien las capacidades que se cree que subyacen al hecho de compartir alimento (por ejemplo, altos niveles de tolerancia, sensibilidad a las necesidades de otros, intercambio recíproco) las que resultan relevantes. También las hormigas comparten el alimento, pero probablemente sus impulsos son bastantes diferentes de los que hacen que la compartan los chimpancés o las personas (De Waal, 1989a). Darwin, que yendo más allá del comportamiento real se centró en las emociones, intenciones y capacidades subyacentes, comprendió esta diferencia. En otras palabras: la cuestión no es si los animales son o no amables entre sí, y tampoco importa mucho si su comportamiento encaja o no con nuestras preferencias morales. Lo relevante es, más bien, si poseen capacidades para la reciprocidad y la venganza, la

aplicación de normas sociales, la resolución de conflictos y la compasión y la empatía (Flack y De Waal, 2000).

Esto también implica que los llamamientos a rechazar el darwinismo en nuestras vidas cotidianas para construir una sociedad moral se basan en una interpretación equivocada de Darwin. Al ver la moralidad como un producto de la evolución, Darwin imaginó un mundo mucho más habitable que el propuesto por Huxley y sus seguidores, quienes creían en una moralidad artificial y culturalmente impuesta que no recibiría ayuda alguna de la naturaleza humana. El mundo de Huxley es, con mucho, el lugar más frío y aterrador de los dos.

§. Edward Westermarck

Edward Westermarck, un sueco-finés que vivió entre 1862 y 1939, merece un lugar destacado en cualquier debate sobre el origen de la moralidad, ya que fue el primer experto que promovió una visión integral que incluía tanto a los humanos como a los animales y tanto la cultura como la evolución. Es comprensible que sus ideas no fueran bien recibidas en su época, ya que iban en contra de la tradición dualista occidental que opone cuerpo y mente y cultura e instinto.

Las obras de Westermarck son una curiosa mezcla de teorías áridas, antropología pormenorizada e historias anecdóticas de animales. El autor ansiaba conectar la conducta humana y la animal, pero su propia obra se centró por completo en las personas. Dado que en aquel momento existía poca investigación sistemática

sobre el comportamiento animal, tuvo que servirse de anécdotas, como la de un camello vengativo al que un camellero de 14 años había golpeado en exceso en múltiples ocasiones por rezagarse o girar por el camino equivocado. El camello aceptó el castigo pasivamente, pero, al cabo de unos días, cuando se vio sin carga y a solas en el camino con el mismo guía, «agarró la cabeza del desafortunado muchacho con su monstruosa boca, y tras levantarlo en el aire, lo volvió a arrojar al suelo con la parte superior del cráneo completamente arrancada y los sesos esparcidos por el suelo» (Westermarck, 1912 [1908], pág. 38).

No deberíamos descartar sin más estos rumores sin verificar: las historias sobre venganzas retardadas abundan en los zoológicos, sobre todo entre simios y elefantes. Ahora contamos con datos sistemáticos sobre cómo los chimpancés castigan las acciones negativas con otras acciones negativas (lo que De Waal y Luttrell, 1988, llaman un «sistema de venganza»), y sobre cómo un macaco atacado por un miembro dominante de su grupo se volvió para redirigir la agresión contra un pariente de su agresor que era más joven y vulnerable (Aureli y otros, 1992). Estas reacciones se incluyen en las emociones retributivas de Westermarck, pero para él el término «retributivas» va más allá de su connotación habitual de ajustar cuentas. También incluye emociones positivas, como la gratitud y la devolución de servicios. Al describir las emociones retributivas como la piedra angular de la moralidad, Westermarck intervino en la cuestión del origen de la misma, anticipándose a los debates modernos sobre ética evolutiva.

Westermarck forma parte de una larga tradición que se remonta a Aristóteles y Tomás de Aquino, que ancla firmemente la moralidad en las inclinaciones y deseos naturales de nuestra especie (Arnhart, 1998, 1999). Las emociones ocupan un papel central; es bien sabido que, en lugar de ser la antítesis de la racionalidad, las emociones favorecen el razonamiento humano. Los neurocientíficos han descubierto que, por mucho que las personas razonen y reflexionen, si no hay emociones implicadas en las diferentes opciones de que disponen, nunca se alcanza una decisión o convicción (Damasio, 1994). Esto es decisivo en la elección moral, porque si hay algo que la moralidad lleve implícito, son, precisamente, las fuertes convicciones.

Estas convicciones no surgen, o más bien no pueden surgir, de la fría racionalidad, ya que requieren preocuparse por los otros y tener fuertes «instintos viscerales» sobre el bien y el mal.

Westermarck (1912 [1908], 1917 [1908]) analiza, uno por uno, toda la gama de lo que los filósofos que le precedieron, sobre todo David Hume (1739 [1739]), llamaban «sentimientos morales». Clasificó las emociones retributivas en aquellas emociones derivadas del resentimiento y la ira, que buscan la venganza y el castigo, y aquellas emociones más positivas y pro-sociales. Aunque en su época se conocían pocos ejemplos de emociones morales en animales —de ahí que confiara en las historias de camellos marroquíes—, ahora sabemos que existen muchos paralelismos en la conducta de los primates. También trata el concepto del «perdón» y cómo el gesto de poner la otra mejilla es apreciado

universalmente. Los chimpancés se besan y abrazan después de pelearse, y estas supuestas reconciliaciones sirven para preservar la paz dentro de la comunidad (De Waal y Van Roosmalen, 1979). Existe una creciente bibliografía sobre la resolución de conflictos entre los primates y otros mamíferos (De Waal 1989b, 2000; Aureli y De Waal, 2000; Aureli y otros, 2002). La reconciliación puede no ser lo mismo que el perdón, pero sin duda ambos están relacionados.

Westermarck también ve la protección de otros frente a la agresión como el resultado de lo que él llama «resentimiento compasivo», lo que implica que este comportamiento se basa en la identificación y la empatía con el otro. La protección frente a la agresión es común en monos y simios, así como en muchos otros animales que defienden a sus parientes y amigos. La bibliografía sobre primates ofrece descripciones extensamente investigadas de coaliciones y alianzas, que algunos consideran el rasgo distintivo de la vida social de los primates y la principal razón de que los primates hayan desarrollado sociedades tan complejas y cognitivamente exigentes (por ejemplo, Byrne y Whiten, 1988; Harcourt y De Waal, 1992; De Waal, 1998 [1982]).

Del mismo modo, las emociones retributivas amables («el deseo de proporcionar placer a cambio de placer»: Westermarck, 1912 [1908], pág. 93) tienen un evidente paralelismo con lo que ahora llamamos altruismo recíproco, como la tendencia a corresponder del mismo modo a quienes nos han prestado ayuda. Westermarck añade la sanción moral como una emoción retributiva amable, de ahí que sea un componente del altruismo recíproco. Estas ideas preceden a los

debates sobre la «reciprocidad indirecta» en los estudios modernos sobre ética evolutiva, que versan sobre la construcción de la reputación dentro de la comunidad (por ejemplo, Alexander, 1987). Resulta asombroso comprobar que muchas cuestiones planteadas por autores contemporáneos, expresadas en términos algo diferentes, ya están presentes en los escritos de este sueco-finés de hace un siglo.

Quizá la parte más perspicaz de la obra de Westermarck sea aquella en la que trata de abordar la cuestión de qué es lo que define a una emoción moral como moral. Aquí demuestra que en estas emociones hay algo que trasciende los puros instintos viscerales, como cuando explica que estas emociones «se diferencian de las emociones afines no morales por su desinterés, aparente imparcialidad y aire de generalidad» (Westermarck, 1917 [1908], págs. 738-739). Emociones como la gratitud y el resentimiento tienen que ver directamente con el interés propio —cómo le han tratado a uno o cómo uno desea que se le trate—, por lo que son demasiado egocéntricas para ser morales. Las emociones morales deberían estar desconectadas de la situación inmediata de uno: tratan del bien y el mal a un nivel más abstracto y desinteresado. Es sólo cuando hacemos juicios generales sobre cómo se debe tratar a *alguien* que podemos empezar a hablar de aprobación y desaprobación moral. Es en esta área específica, simbolizada a la perfección por el «espectador imparcial» de Smith (1937 [1759]), donde los humanos parecen llegar mucho más lejos que otros primates.

Las secciones 4 y 5 analizan la continuidad entre los dos pilares

principales de la moralidad y el comportamiento de los primates. La empatía y la reciprocidad se han descrito como los principales «requisitos previos» (De Waal, 1996) o «componentes básicos» de la moralidad (Flack y De Waal, 2000) y, aunque en modo alguno son suficientes para generar la moralidad como la conocemos, son sin embargo indispensables. No cabe imaginar una sociedad moral humana sin un intercambio recíproco y un interés emocional por los otros. Esto nos brinda un punto de partida concreto para investigar la continuidad imaginada por Darwin. El debate sobre la «teoría de la capa» es fundamental en esta investigación, dado que algunos biólogos evolutivos se han desviado mucho de la idea de continuidad al presentar la moralidad como una farsa tan enrevesada que sólo existiría una especie capacitada para la misma: la nuestra. En realidad, esta opinión carece de base y, como tal, supone un obstáculo para comprender cómo devinimos morales (tabla 1). Mi intención aquí es aclarar las cosas examinando datos empíricos.

§. La empatía animal

La evolución rara vez desperdicia cosas. Las estructuras se transforman, se modifican, se cooptan para otro tipo de funciones, o se «retuercen» en otra dirección: un «descenso con modificación», lo llamó Darwin. Así, las aletas frontales de los peces se transformaron en las extremidades posteriores de los animales terrestres, que a su vez se fueron transformando con el tiempo en pezuñas, garras, alas, manos y aletas. En ocasiones, una estructura determinada pierde

todas sus funciones y se convierte en algo superfluo, para terminar convirtiéndose en rasgos rudimentarios sin llegar a desaparecer del todo. Así, encontramos vestigios diminutos de huesos de las piernas bajo la piel de las ballenas, o restos de pelvis en serpientes.

	Teoría de la capa	Evolución de la ética
Origen	Huxley	Darwin
Defensores	Richard Dawkins, George Williams, Robert Wright, etc.	Edward Westermarck, Edward Wilson, Jonathan Haidt, etc.
Tipo	Dualista: sitúa a los humanos en contra de los animales, cultura frente a la naturaleza. La moralidad es algo que se elige.	Unitaria: postula la existencia de una continuidad entre la moralidad humana y las tendencias sociales de los animales. Las tendencias morales son producto de la evolución.
Transición propuesta	De animal moral a humano moral.	De animal social a animal moral.
Teoría	Es una postura en busca de una formulación teórica. No ofrece explicación alguna sobre por qué los seres humanos son «mejores de lo que es conveniente para sus genes egoístas».	Teorías de la selección de parientes, altruismo recíproco y sus derivados (justicia, construcción de la reputación, resolución de conflictos) sugieren cómo pudo darse la transición de animal social a animal moral.
Evidencia empírica	Ninguna	a) Psicología: la moralidad humana tiene un fundamento emocional e intuitivo. b) Neurociencia: los dilemas morales activan áreas del cerebro emocionalmente implicadas. c) Comportamiento en primates: nuestros parientes muestran muchas de las tendencias que se han incorporado a la moralidad humana.

Tabla 1, Comparación entre la teoría de la capa y una visión de la moralidad como resultado de los instintos sociales.

Es por esto que para el biólogo, el modelo de muñeca rusa resulta tan satisfactorio, especialmente cuando se le dota de una dimensión histórica. Tengo una muñeca rusa que por fuera muestra al presidente Vladimir Putin, tras el cual descubrimos, por este orden, a Yeltsin, Gorbachov, Brezhnev, Kruschev, Stalin y Lenin. Para la

mayoría de los analistas políticos, encontrar al pequeño Lenin o Stalin dentro de Putin no ha de ser motivo de sorpresa. Lo mismo ocurre con los rasgos biológicos: lo viejo siempre está presente en lo nuevo.

Todo esto es importante en el debate sobre el origen de la empatía, puesto que el psicólogo tiende a ver el mundo con ojos diferentes a los del biólogo. En ocasiones, los psicólogos colocan nuestros rasgos más avanzados sobre un pedestal, ignorando o incluso negando los antecedentes más sencillos de los mismos. Creen así en el cambio brusco, al menos en lo que a nuestra especie se refiere. Esto nos conduce a explicaciones poco probables sobre los orígenes que postulan discontinuidades con respecto al lenguaje, del que se dice que resulta de un «módulo» único en el cerebro humano (por ejemplo, Pinker, 1994), o con respecto a la cognición humana, de la que se dice que tiene orígenes culturales (por ejemplo, Tomasello, 1999). Es cierto que las capacidades humanas pueden alcanzar cimas verdaderamente increíbles, como por ejemplo el hecho de que yo entienda que tú me entiendes, etcétera. Pero esta «empatía reiterada», como la llaman los fenomenólogos, no es innata. Tanto desde el punto de vista del desarrollo como del de la evolución, las formas avanzadas de empatía se ven precedidas y surgen de otras formas más elementales de la misma. De hecho, bien podría decirse que las cosas son al revés. Greenspan y Shanker (2004) proponen que, más que la aparición de la lengua y la cultura en nuestra especie coincidente con el Big Bang y una posterior transformación del modo en que nos relacionamos con los demás, habría que

buscar el origen de la lengua y la cultura en las tempranas conexiones emocionales y las «proto-conversaciones» que se producen entre la madre y el niño. En lugar de la empatía como meta, éste podría haber sido el punto de partida. Los biólogos prefieren aquellas explicaciones que van de abajo arriba antes que las que van en dirección contraria, aun cuando sin duda haya espacio para estas últimas. Una vez que los procesos superiores de ordenación existen, modifican los procesos de la base. El sistema nervioso central es un buen ejemplo de este modo de procesamiento de arriba hacia abajo, tal como ocurre en el control que el córtex prefrontal ejerce sobre la memoria. La memoria no se localiza en el córtex prefrontal, pero podemos dar «órdenes» para recuperarla (Tomita y otros, 1999). Del mismo modo, la cultura y el lenguaje dan forma a las expresiones empáticas. La distinción entre «ser el origen de» y «dar forma a» es esencial, y aquí sostendré que la empatía es la forma original y pre lingüística de vinculación interindividual que sólo de forma secundaria se ha visto sometida a la influencia del lenguaje y la cultura.

Las explicaciones que van de lo más simple a lo más complejo son lo opuesto de las teorías Big Bang. Presuponen una continuidad entre el pasado y el presente, entre niños y adultos, humanos y animales, incluso entre humanos y los mamíferos más primitivos. Podemos presuponer que la empatía evolucionó en primera instancia dentro del contexto del cuidado paternal, que entre los mamíferos es obligatorio (Eibl-Eibesfeldt, 1974 [1971]; MacLean, 1985). Al dar muestras de su estado mediante las sonrisas y los lloros, las crías

humanas presionan a sus cuidadores para que les presten atención y actúen en consecuencia (Bowlby, 1958). Lo mismo es aplicable a otros primates. El valor de supervivencia de estas interacciones es evidente. Por ejemplo, una chimpancé hembra perdió a toda una serie de crías a pesar de su intenso y positivo interés porque estaba sorda y no corrigió los problemas en las posturas adoptadas en respuesta a sus gritos de ayuda, tales como sentarse sobre las crías o agarrarlas boca abajo (De Waal, 1998; [1982]).

En el caso de una característica humana tan omnipresente como la empatía, que además se desarrolla tan pronto (por ejemplo, Hoffman, 1975; Zahn-Waxler y Radke-Yarrow, 1990), y que muestra correlatos neurales y fisiológicos tan importantes (por ejemplo, Adolphs y otros, 1994; Rimm-Kaufman y Kagan, 1996; Decety y Chaminade, 2003), así como un sustrato genético (por ejemplo, Plomin y otros, 1993), resultaría verdaderamente extraño si no existiera una continuidad evolutiva con otros mamíferos. Sin embargo, la posibilidad de que la empatía y la compasión se den en otros animales se ha ignorado durante largo tiempo. Esto se debe en parte a un miedo excesivo al antropomorfismo, que ha sofocado los intentos de investigar las emociones animales (Pankseep, 1998; De Waal, 1999, apéndice A), y en parte también al retrato parcial que los biólogos han hecho del mundo natural como arena de combate más que de conectividad social.

¿Qué es la empatía?

Los animales sociales necesitan coordinar acciones y movimientos,

responder colectivamente a situaciones de peligro, comunicarse sobre la comida y el agua, y ayudar a quienes lo necesitan. La sensibilidad o grado de respuesta a los estados de comportamiento de sus congéneres va desde la bandada de pájaros que emprende el vuelo todos a una porque uno de ellos se ha asustado ante la presencia de un predador, hasta una madre simio que vuelve hacia una cría lloriqueante para ayudarla a ir de un árbol a otro convirtiendo su cuerpo en un puente entre los dos. El primer caso es una transmisión del temor similar a un reflejo que posiblemente no implique una comprensión de lo que motivó la reacción inicial, pero que es sin lugar a dudas adaptativo. Un pájaro que no emprenda el vuelo al mismo tiempo que el resto de la bandada podría convertirse en presa. La presión en la selección para prestar atención a los demás ha debido ser enorme. El ejemplo de la madre-simio es más selectivo, ya que implica la ansiedad de oír llorar a la propia descendencia, una evaluación de los motivos de su aflicción y un intento por mejorar la situación.

Existen numerosos ejemplos de primates que acuden en auxilio de otros en el transcurso de una pelea, rodeando con su brazo a la víctima de un ataque, u ofreciendo otras respuestas emocionales al dolor de otros (cuestión que trataremos más adelante). De hecho, se cree que prácticamente toda la comunicación entre primates no humanos está emocionalmente mediatizada. Nos resulta familiar el papel central que las emociones tienen en las expresiones faciales humanas (Ekman, 1982), pero cuando se trata de monos y simios —que cuentan con una colección de expresiones homologas (Van

Hooff, 1967) — las emociones parecen igualmente importantes.

Cuando el estado emocional de un individuo hace que otro adopte un estado igual o similar, hablamos de «contagio emocional» (Hatfield y otros, 1993). Aun cuando dicho contagio es sin lugar a dudas un fenómeno básico, va más allá del hecho de que un individuo se vea afectado por el estado de otro: los dos individuos a menudo se implican en una interacción directa. Así, un niño que haya sido rechazado podrá tener una pataleta ante su madre, o un socio preferente puede mendigar comida de otro que la tenga mediante movimientos, vocalizaciones y expresiones faciales que lleven a la compasión. En otras palabras, los estados emocionales y motivaciones a menudo se manifiestan a través de comportamientos específicamente dirigidos a un compañero.

Con la creciente diferenciación entre el yo y el otro, así como una creciente apreciación de las circunstancias precisas que subyacen en los estados emocionales de los demás, el contagio emocional se convierte en empatía. La empatía comprende —y no podría haber surgido sin— el contagio emocional, pero va más allá que éste al colocar una serie de filtros entre el estado del otro y el propio. En los humanos, comenzamos a añadir estas capas cognitivas hacia los 2 años de edad aproximadamente (Eisenberg y Strayer, 1987).

Dos mecanismos relacionados con la empatía son la compasión y la angustia personal, que en sus consecuencias sociales se oponen mutuamente. La simpatía se define como «una respuesta afectiva consistente en albergar sentimientos de pesar o preocupación por otro en una situación de necesidad o angustia (más que sentir la

misma emoción). Se cree que la compasión lleva implícita una motivación altruista y orientada hacia el otro» (Eisenberg, 2000, pág. 677). La angustia personal, por el contrario, hace que la parte afectada busque el alivio de *su propio* dolor, similar al que ha percibido en el objeto. La angustia personal no se preocupa, por tanto, de la situación de ese otro que induce a la empatía (Batson, 1990). De Waal (1996, pág. 46) ofrece un sorprendente ejemplo entre primates: los gritos de una cría de mono Rhesus que haya sido duramente castigada o rechazada a menudo provoca que otras crías se aproximen, se abracen, se monten o incluso hagan una pila encima de la víctima. Así, el dolor de una cría parece extenderse a sus compañeros, que buscan posteriormente el contacto para calmar su propia excitación. En tanto que la angustia personal carece de una evaluación cognitiva y de complementariedad en la conducta, no va más allá del nivel del contagio emocional.

El hecho de que la mayoría de los libros de texto actuales sobre la cognición animal (por ejemplo, Shettleworth, 1998) no contengan en sus índices ninguna acepción dedicada a la empatía o la compasión no significa que estas capacidades no sean parte esencial de la vida de los animales; simplemente, significa que la ciencia, tradicionalmente concentrada en las capacidades individuales más que en las interindividuales, las ha pasado por alto. El empleo de herramientas y la competencia numérica, por ejemplo, son vistos como una señal de inteligencia, mientras que el trato apropiado con los demás no lo es. Es sin embargo evidente que la supervivencia a menudo depende de cómo los animales se las apañen dentro de su

propio grupo, tanto en un sentido cooperativo (por ejemplo, mediante la acción concertada o la transferencia de información) como en un sentido competitivo (por ejemplo, las estrategias de dominación o el engaño). Es en el terreno de lo social, por tanto, donde uno espera encontrar los logros cognitivos más importantes. La selección debe haber favorecido aquellos mecanismos que evalúen los estados emocionales de los otros y respondan con rapidez a los mismos. La empatía es precisamente uno de esos mecanismos.

En el comportamiento humano, se da una relación muy estrecha entre empatía y compasión, y su expresión es el altruismo psicológico (por ejemplo, Hornblow, 1980; Hoffman, 1982; Batson y otros, 1987; Eisenberg y Strayer, 1987; Wispé, 1991). Es razonable asumir que las respuestas altruistas y bondadosas de otros animales, especialmente entre los mamíferos, están basadas en mecanismos similares. Cuando Zahn-Waxler visitó varios hogares con la intención de descubrir cómo los niños respondían ante miembros de su familia que habían recibido instrucciones para fingir tristeza (mediante sollozos), dolor (llorando) o angustia (fingiendo que se asfixiaban), descubrió que los niños de poco más de 1 año ya consolaban a los demás. Dado que las expresiones de compasión emergen a una edad temprana en prácticamente todos los miembros de nuestra especie, son tan naturales como dar nuestros primeros pasos. Una consecuencia colateral de este estudio, sin embargo, fue que los animales de la casa parecían tan preocupados como los niños ante la «angustia» de los miembros de

la familia. Giraban a su alrededor o ponían la cabeza en su regazo (Zahn-Waxler y otros, 1984).

Las respuestas a las emociones de los demás, enraizadas en un sentimiento de apego y en lo que Harlow denominó «el sistema afectivo» (Harlow y Harlow, 1965) se dan con frecuencia entre los animales sociales. Así, la evidencia psicológica y de la conducta sugiere la existencia del contagio emocional en una variedad de especies (estudiadas en Preston y De Waal, 2002b, y De Waal, 2003). La interesante bibliografía escrita por psicólogos experimentales aparecida en las décadas de 1950 y 1960 colocó entre comillas términos como «empatía» y «compasión». En aquel entonces, hablar de las emociones animales era tabú. En un ensayo provocativamente titulado «Reacciones emocionales de las ratas al dolor de los otros», Church (1959) estableció que ratas que habían aprendido a apretar una palanca para conseguir comida dejaban de hacerlo si a su respuesta le acompañaba una descarga eléctrica que fuera visible para una rata vecina. Aun cuando esta inhibición se convirtió rápidamente en hábito, sugería cierto nivel de aversión hacia las reacciones dolorosas de los demás. Quizá tales reacciones estimularon las emociones negativas de las ratas que fueron testigos del hecho.

Los monos muestran un nivel de inhibición mayor que las ratas. La prueba más atractiva de la fuerza de la empatía en los monos la encontramos en Lechín y otros (1964) y Wasserman y otros (1964). Descubrieron que los monos Rhesus se niegan a tirar de una cadena que les trae comida si con ello causan una descarga a un

compañero. Un mono dejó de tirar durante cinco días y otro durante doce después de ver que uno de sus compañeros sufría una descarga. Estos monos estaban, literalmente, muriéndose de hambre con tal de evitar hacerse daño mutuamente. Un sacrificio semejante guarda relación con el estrecho sistema social y la vinculación emocional existentes entre estos macacos, como se evidencia en el hecho de que la inhibición para no dañar al otro era más pronunciada entre individuos que se conocían entre sí que entre desconocidos (Wasserman y otros, 1964).

A pesar de que estos estudios tempranos sugieren que, al comportarse de determinada manera, los animales intentan aliviar o evitar el sufrimiento en los demás, no queda claro si las respuestas espontáneas hacia sus sufridos congéneres se explican mediante: a) la aversión a las señales de angustia y dolor de los otros; b) la angustia personal generada mediante contagio emocional; o c) motivaciones verdaderamente basadas en la ayuda. El trabajo con primates no humanos nos ha proporcionado más información. Algunos de los indicios son cualitativos, pero también existen datos cuantitativos sobre las reacciones de empatía.

Anécdotas para ponerse en el lugar del otro

Encontramos sorprendentes descripciones de empatía y altruismo entre primates en Yerkes (1925), Ladygina-Kohts (2000 [1935]), Goodall (1990), y De Waal (1998 [1982], 1996, 1997a). La empatía entre primates es un área tan rica que permitió a O'Connell (1995) realizar un análisis del contenido de miles de informes cualitativos.

Esta investigadora llegó a la conclusión de que las respuestas al sufrimiento de otros parecen notablemente más complejas en los simios que en los monos. Para mostrar la fuerza de la respuesta empática de los simios, Ladygina-Kohts pone el ejemplo de su joven chimpancé Joni: la mejor manera de hacerle bajar del tejado de su casa (mejor que cualquier forma de castigo o recompensa) era apelando a su compasión:

Si finjo estar llorando, cierro mis ojos y sollozo; Joni inmediatamente deja de jugar o de hacer lo que esté haciendo y corre rápidamente hacia mí, muy excitado y desgredado, desde el rincón más remoto de la casa, como por ejemplo el tejado o el techo de su jaula, de donde no podía hacerle bajar a pesar de mis persistentes ruegos para que lo hiciera. Corretea a mi alrededor con impaciencia, como si estuviera buscando al culpable; mirándome a la cara, toma con suavidad mi mentón entre sus manos, me toca la cara levemente con el dedo, como si intentara comprender qué ocurre, y se da la vuelta, apretando los dedos de los pies en forma de puño (Ladygina-Kohts, 2002 [1935], pág. 121).

De Waal (1996, 1997a) sugiere que además de la conexión emocional, los simios muestran aprecio por la situación de los demás y adoptan un cierto nivel de toma de perspectiva (apéndice B). De modo que la principal diferencia entre monos y simios no está en la empatía en sí, sino en los recubrimientos cognitivos que permiten a los simios adoptar el punto de vista del otro. En este

sentido, tenemos el sorprendente ejemplo de una hembra bonobo empatizando con un pájaro en el zoo de Twycross, Inglaterra:

Un día, Kuni capturó un estornino. Temiendo que la bonobo podría molestar al aturdido pájaro, que aparentaba no haber sufrido heridas, el guardián pidió a la bonobo que lo dejara ir. Kuni cogió al estornino con una mano y escaló hasta el punto más elevado del árbol más alto, rodeando el tronco con sus piernas y así tener las dos manos libres para agarrar al pájaro. Entonces, desplegó sus alas con mucho cuidado y las abrió, un ala en cada mano, antes de arrojar al pájaro con tanta fuerza como le fue posible hacia la verja del cercado. Desgraciadamente, se quedó corta y el pájaro aterrizó a orillas del foso, donde Kuni la protegió durante largo tiempo frente a la mirada curiosa de un joven (De Waal, 1997a, pág. 156).

La acción de Kuni habría sido evidentemente inapropiada de haberla realizado con un miembro de su propia especie. Al haber visto volar a los pájaros en multitud de ocasiones, Kuni parecía haber desarrollado la noción de lo que podía ser bueno para un pájaro, ofreciendo así una versión antroipoide de la capacidad para la empatía descrita de forma tan perdurable por Adam Smith (1937 [1759], pág. 10): como un «ponerse en el lugar del que sufre». Quizás el ejemplo más notable de esta capacidad sea el caso de un chimpancé que, como en los experimentos originales de la teoría de la mente de Premack y Woodruff (1978), parecía entender las intenciones de otro chimpancé y le proporcionaba asistencia

específica:

Durante un invierno en el zoo de Arnhem, después de limpiar los pasillos y antes de soltar a los chimpancés, los guardianes regaron con mangueras todos los neumáticos de goma en el recinto y los fueron colgando uno a uno de un tronco horizontal que se extendía desde la estructura para la escalada. Un día, Krom se interesó por uno en el que quedaba algo de agua. Desgraciadamente, este neumático en concreto estaba al final de la hilera, con otros seis o más colgando por delante. Krom no hacía más que tirar y tirar del neumático que quería, pero no podía arrancarlo del tronco. Empujó el neumático hacia atrás, pero entonces topó con la estructura para la escalada y tampoco era posible moverlo. Krom trabajó en vano para solucionar el problema durante más de diez minutos, siendo ignorada por todos menos por Jakie, un chimpancé de 7 años de edad a quien Krom había cuidado en su infancia.

Inmediatamente después de que Krom se diese por vencida y se alejara, Jakie se aproximó. Sin dudarlo, fue sacando los neumáticos uno a uno del tronco, empezando por el que estaba delante, siguiendo por el segundo, y así sucesivamente, como haría cualquier chimpancé sensato. Cuando llegó al último neumático, lo retiró cuidadosamente para que no se perdiera ni una gota de agua, lo llevó directamente hasta su tía y lo colocó justo delante de ella. Krom aceptó su regalo sin ningún reconocimiento especial, y estaba retirando el agua con las manos cuando Jakie se marchó (adaptado de De Waal, 1996).

El hecho de que Jakie ayudara a su tía no tiene nada de raro. Lo especial es el hecho de que Jakie adivinó con exactitud lo que quería Krom. Entendió cuál era el objetivo de su tía. Esta ayuda denominada «focalizada» o de tipo selectivo es típica de los simios, pero o es rara o no se da en otros animales. Se define como un comportamiento altruista ajustado a las necesidades específicas del otro aun en situaciones novedosas, como ocurrió en el publicitado caso de Binti Jua, un gorila hembra que rescató a un niño en el zoo Brookfield de Chicago (De Waal, 1996, 1999). Un experimento reciente ha demostrado la existencia de un tipo de ayuda selectiva entre chimpancés jóvenes (Warneken y Tomasello, 2006).

Es importante señalar la importancia de la increíble fuerza de la respuesta del simio, que hace a estos animales adoptar grandes riesgos a favor de otros. Si bien en un reciente debate sobre los orígenes de la moralidad Kagan (2000) creyó obvio que un chimpancé nunca saltaría a un lago para salvar a otro, citaremos a Goodall en esta cuestión (1990, pág. 213):

En algunos zoos, los chimpancés son custodiados en islas artificiales, rodeadas de fosos llenos de agua. Los chimpancés no pueden nadar y, a menos que sean rescatados, se ahogarían si caen en aguas profundas. A pesar de esto, existen individuos que en ocasiones han realizado esfuerzos heroicos para salvar a sus compañeros, a veces con éxito. Un macho adulto perdió la vida mientras intentaba rescatar a un bebé cuya incompetente madre lo había dejado caer al agua.

Los únicos otros animales con un catálogo de respuestas similar son los delfines y los elefantes. También en este caso, las pruebas son fundamentalmente descriptivas (para delfines, Caldwell y Caldwell, 1966; Connor y Norris, 1982; para elefantes, Moss, 1988; Payne, 1998); y aun así, resulta difícil aceptar como mera coincidencia el hecho de que los científicos que han observado a estos animales durante un período determinado de tiempo tengan un número tan elevado de ejemplos, mientras que los científicos que han observado otro tipo de animales tengan tan pocos, por no decir ninguno.

La práctica del consuelo

Esta diferencia de empatía entre monos y simios se ha visto confirmada por los estudios sistemáticos de un tipo de comportamiento conocido como «consuelo», inicialmente documentada por De Waal y Van Roosmalen (1979). Definimos la práctica del consuelo como el alivio que un espectador no involucrado ofrece a uno de los contrincantes inmersos en un incidente de agresión. Por ejemplo, un tercero acude al perdedor de una pelea y con suavidad le rodea con su brazo sobre los hombros (figura 2). El consuelo no debe confundirse con la reconciliación entre antiguos enemigos, que parece más bien motivada por el interés propio, como por ejemplo la imperiosa necesidad de restaurar una relación social alterada (De Waal, 2000). La ventaja del consuelo para el agente no es en absoluto clara. El agente podría

probablemente marcharse de la escena sin consecuencias negativas. La información sobre la práctica del consuelo entre chimpancés está bien cuantificada. De Waal y Roosmalen (1979) basaron sus conclusiones en el análisis de cientos de observaciones pos conflicto, y la replicación de De Waal y Aureli (1996) incluyó un muestreo aún más amplio en el que los autores buscaban poner a prueba dos predicciones bastante sencillas. Si los contactos con terceros sirven para aliviar la angustia de los participantes en un conflicto, estos contactos deberían ir dirigidos hacia los receptores de la agresión antes que a los agresores, y en mayor medida hacia los receptores de una agresión intensa más que leve. Comparando el contacto con terceros en los niveles base, los investigadores encontraron indicios que apoyaban ambas posturas (figura 3).

Así pues, la existencia del consuelo únicamente se ha demostrado hasta el momento para el caso de los grandes simios. Cuando De Waal y Aureli (1996) se propusieron aplicar exactamente el mismo método de observación utilizado con chimpancés para detectar la práctica del consuelo en los macacos, no pudieron encontrar indicios de la misma (reseñado por Watts y otros, 2000). Esto constituyó toda una sorpresa, porque los estudios sobre la reconciliación, que básicamente utilizan el mismo método de recolección de información, han demostrado la existencia de la reconciliación en una especie tras otra. ¿Por qué, entonces, estaría la práctica del consuelo limitada a los simios?



Figura 2. Un ejemplo típico del consuelo entre chimpancés en el que un joven rodea con su brazo a un adulto que acaba de ser derrotado en una pelea con su rival. Fotografía del autor.

Es posible que la empatía cognitiva no pueda alcanzarse sin un alto grado de autoconciencia. Prestar ayuda en respuesta a situaciones concretas y a veces novedosas podría requerir una distinción entre el yo y el otro que permita que la situación del otro se divorcie de la propia, al tiempo que se mantiene el vínculo emocional que motiva el comportamiento. En otras palabras, para comprender que la fuente de la excitación vicaria no es uno mismo sino el otro, y entender las causas del estado de ese otro, es necesario establecer una clara distinción entre el otro y uno mismo.

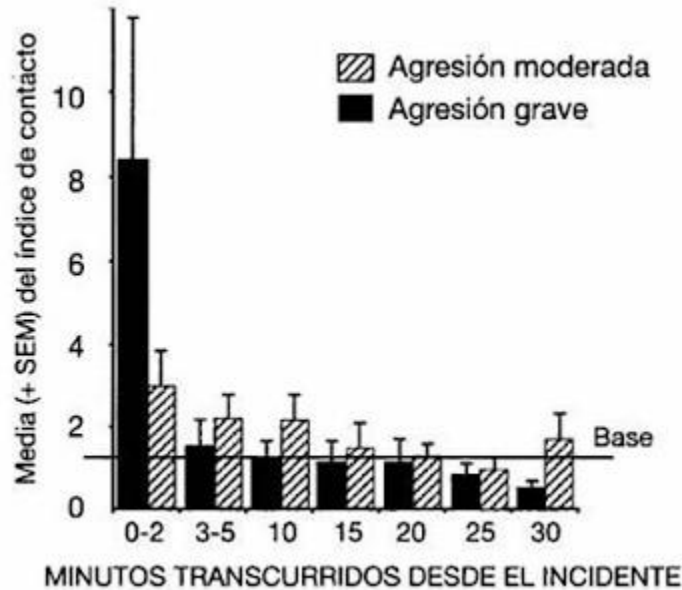


Figura 3. Frecuencia con la que terceros establecen contacto con víctimas de agresiones entre chimpancés, con una comparación entre las víctimas de agresiones graves y moderadas. Especialmente tras los primeros minutos inmediatamente posteriores al incidente, las víctimas de agresiones graves reciben más contacto que en los niveles situados en la base. Tomado de De Waal y Aureli (1996).

Basándose en estas suposiciones, Gallup (1982) fue el primero en teorizar acerca de la conexión entre la empatía cognitiva y el auto reconocimiento ante el espejo [en inglés, *Mirror Self-Recognition* o MSR]. Esta idea es apoyada tanto desde el punto de vista del desarrollo, debido a la correlación existente entre la emergencia del reconocimiento ante el espejo en niños pequeños y su tendencia a prestar ayuda (Bischof-Kohler, 1988; Zahn-Waxler y otros, 1992), como filogenéticamente, debido a la presencia de complejas prácticas de consuelo y ayuda entre homínidos (por ejemplo, humanos y simios), pero no entre los monos. Los homínidos son

también los únicos primates capaces de auto reconocerse ante el espejo.

Anteriormente, he sostenido que además de la práctica del consuelo, la ayuda focalizada refleja la empatía cognitiva. Dicha forma de ayuda se define como un comportamiento altruista ajustado a las necesidades específicas del prójimo en situaciones nuevas, tales como la previamente descrita reacción de Kuni hacia el pájaro o el rescate de un niño por parte de Binti Jua. Estas respuestas exigen una comprensión de la situación de dificultad específica en la que se haya el individuo que precisa ayuda. Dados los indicios que apuntan a la existencia de la ayuda focalizada entre delfines (véase más arriba), el reciente descubrimiento del auto reconocimiento delante del espejo en estos mamíferos (Reiss y Marino, 2001) apoya la conexión propuesta entre una mayor autoconciencia por un lado, y la empatía cognitiva por otro.

El modelo de la muñeca rusa

La bibliografía existente incluye ejemplos de la empatía como un asunto cognitivo, hasta el punto de que los «simios, por no hablar de otros animales, probablemente carecen de ella (Povinelli, 1998; Hauser, 2000). Este punto de vista equipara la empatía a la atribución de un estado mental en los demás, y la teoría de la mente o metacognición. La postura contraria ha sido, sin embargo, defendida más recientemente en relación con los niños autistas. Frente a anteriores suposiciones de que el autismo reflejaría un déficit meta cognitivo (Baron-Cohen, 2000), el autismo es

perceptible mucho antes de los cuatro años, que es cuando la teoría de la mente generalmente aparece. Williams y otros (2001) sostienen que el déficit principal del autismo afecta al nivel socio afectivo, que a su vez tiene un efecto negativo sobre formas sofisticadas de percepción interpersonal, tales como la teoría de la mente o metacognición. Así, se ve la metacognición como un rasgo derivativo, cuyos antecedentes requieren una mayor atención según estos autores (postura que ahora también defiende Baron-Cohen, 2003; 2004).

Preston y De Waal (2002a) sugieren que en el centro de la capacidad para sentir empatía se encuentra un mecanismo relativamente sencillo que permite al observador (el «sujeto») acceder al estado emocional del prójimo (el «objeto») a través de las representaciones neurales y corporales del propio sujeto. Cuando el sujeto presta atención al estado del objeto, las representaciones neurales del primero de estados similares se activan automáticamente. Cuanto más cercanos y parecidos sean sujeto y objeto, más fácil será que la percepción del sujeto active respuestas motoras y autonómicas que coincidan con las del objeto (por ejemplo, cambios en el pulso cardíaco, la conductividad de la piel, la expresión facial o la postura corporal). Esta activación permite al sujeto «ponerse en la piel» del objeto, compartiendo sus sentimientos y necesidades, lo cual promueve a su vez la simpatía, la compasión y la capacidad de ayuda. El Mecanismo de Percepción-Acción (MPA) desarrollado por Preston y De Waal (2002a) concuerda con la hipótesis del marcador somático de Damasio (1994), así como con indicios más recientes

sobre el vínculo en el nivel celular entre la percepción y la acción (por ejemplo, las «neuronas espejo», Di Pellegrino y otros, 1992).

La idea de que percepción y acción comparten representaciones no es nueva: se retrotrae al primer tratado sobre el *Einfühlung*, un concepto alemán que se tradujo al inglés como «empatía» (Wispé, 1991). Cuando Lipps (1903) hablaba de *Einfühlung*, que literalmente significa «sentir en», estaba especulando sobre el *innere Nachahmung* (o mimetismo interno) de los sentimientos ajenos en el mismo sentido propuesto por el mecanismo de percepción-acción o MPA. Así pues, la empatía es un proceso rutinario involuntario, como demuestran los estudios electromiográficos de las contracciones invisibles de los músculos faciales como respuesta a expresiones faciales humanas. Estas reacciones están plenamente automatizadas y se dan aun cuando las personas no son conscientes de lo que han visto (Dimberg y otros, 2000). Las explicaciones que ven la empatía como un proceso cognitivo superior descuidan estas reacciones instintivas, que son demasiado rápidas como para estar sometidas a un control consciente.

Los mecanismos de acción-percepción son bien conocidos en los procesos de percepción motora (Prinz and Hommel, 2002), y obliga a los investigadores a presuponer la existencia de procesos similares que subyacen en la percepción emotiva (Gállese, 2001; Wolpert y otros, 2001). Los datos sugieren que tanto la observación como la experimentación de las emociones implica una serie de sustratos psicológicos compartidos: *ver* el desagrado o el dolor del prójimo es muy parecido a *sentirlo* (Adolphs y otros, 1997, 2000; Wicker y

otros, 2003). La comunicación afectiva también crea estados psicológicos parecidos en el sujeto y el objeto (Dimberg, 1982, 1990; Levenson y Reuf, 1992). En resumen, la actividad psicológica y neural humana no ocurre de forma aislada, sino que está íntimamente conectada a, y se ve afectada por, los demás seres humanos. Estudios recientes sobre la base neural de la empatía apoyan el MPA (Carr y otros, 2003; Singer y otros, 2004; De Gelder y otros, 2004).

De Waal ha descrito el modo en que las formas sencillas de la empatía se relacionan con las más complejas como una muñeca rusa (2003). Así, la empatía cubre todas las formas del estado emocional de un individuo que afectan a otros, y que contiene en su núcleo mecanismos básicos y otros mecanismos más avanzados así como habilidades cognitivas en sus capas externas (figura 4).



Figura 4. Según el Modelo de la Muñeca Rusa, la empatía abarca todos los procesos conducentes a los estados emocionales relacionados tanto en el sujeto como en el objeto. En su núcleo reside un Mecanismo de Percepción-Acción (MPA) que inmediatamente se

traduce en una equiparación entre individuos inmediata y a menudo inconsciente de sus respectivos estados. Los niveles más elevados de la empatía que parten de esta base genéticamente programada incluyen la empatía cognitiva (por ejemplo, entender las razones de las emociones del prójimo) y la atribución del estado mental (por ejemplo, adoptar por entero la perspectiva ajena). El Modelo de la Muñeca Rusa sostiene que las capas exteriores necesitan de las Interiores. Extraído de De Waal (2003)]

El autismo podría verse reflejado en las capas externas de la muñeca rusa que estuvieran defectuosas, pero tales defectos invariablemente nos devolverían a deficiencias en las capas internas.

Esto no quiere decir que los niveles de empatía cognitivamente más elevados sean irrelevantes, pero éstos se construyen sobre esta base firme y predeterminada sin la cual estaríamos perdidos ante las motivaciones de los demás. Por supuesto, no toda la empatía puede reducirse al contagio emocional, pero no puede existir sin él. En el núcleo de esa muñeca rusa, nos encontramos con un estado emocional inducido por un mecanismo de percepción-acción (MPA) que se corresponde con el estado del objeto. En un segundo nivel, la empatía cognitiva lleva implícita una evaluación de la situación de dificultad ajena (véase De Waal, 1996). El sujeto no sólo responde a las señales que emite el objeto, sino que busca comprender las razones que le llevan a emitirlas, buscando pistas en el comportamiento y la situación del prójimo. La empatía cognitiva

hace posible ofrecer un tipo de ayuda focalizada que tiene en cuenta las necesidades específicas del otro (figura 5). Estas respuestas van mucho más allá del contagio emocional, pero aun así resultarían difíciles de explicar sin la motivación proporcionada por el componente emocional. Sin él, estaríamos tan desconectados como el personaje de Mr. Spock en *Star Trek*, que constantemente se preguntaba por qué los demás sienten lo que dicen sentir.

Mientras que los monos (y muchos otros mamíferos sociales) parecen poseer claramente la capacidad del contagio emocional y un cierto nivel de ayuda focalizada, el segundo fenómeno no se da con tanta fuerza como entre los grandes simios. Por ejemplo, en el parque para monos Jigokudani de Japón, los guardas mantienen a las macacos primerizas alejadas de los manantiales de agua caliente porque la experiencia dice que estas hembras pueden ahogar accidentalmente a sus crías, al no prestarles atención cuando se sumergen en los estanques. Aparentemente, esto es algo que las madres mono aprenden con el tiempo; se demuestra así que no adoptan la perspectiva de su descendencia de forma automática. De Waal (1996) atribuyó su cambio de comportamiento a un «ajuste en el aprendizaje», distinguiéndolo de la empatía cognitiva que es más típica de simios y humanos. Las madres simio responden inmediata y apropiadamente a las necesidades específicas de sus crías. Por ejemplo, tienen mucho cuidado de mantenerlas alejadas del agua, y se apresuran a alejarlas de allí si se acercan.



Figura 5. La empatía cognitiva (es decir, la empatía combinada con una evaluación de la situación del prójimo) permite ofrecer un tipo de ayuda adecuada a las necesidades del otro. En este caso, una madre chimpancé extiende el brazo para ayudar a su hijo a bajar del árbol después de que éste haya gritado y se lo haya suplicado (véase la posición del brazo). Es posible que la ayuda focalizada requiera una distinción entre el yo y el otro, habilidad que también se cree que subyace en el auto reconocimiento frente al espejo y que se encuentra en humanos, simios y delfines. Fotografía del autor.

En conclusión, la empatía no es un fenómeno que pueda ser visto en términos de blanco o negro: cubre un amplio espectro de patrones de vinculación emocional, desde los más simples y automáticos hasta los más sofisticados. Parece lógico intentar comprender en primer lugar las formas más básicas de la empatía,

que de hecho están muy extendidas, antes de ocuparnos de las variaciones que la evolución cognitiva ha ido construyendo sobre esta base.

§. Reciprocidad y justicia

Los chimpancés y los monos capuchinos —las dos especies con las que trabajo más frecuentemente— son especiales, puesto que son de los pocos primates que comparten comida fuera del contexto madre-hijos (Feistner y McGrew, 1989). El capuchino es un primate pequeño, con el cual es fácil trabajar, a diferencia de lo que ocurre con el chimpancé, que es muchísimo más fuerte que nosotros. Los miembros de ambas especies muestran interés por la comida de la otra especie y ocasionalmente la comparten; a veces incluso se ofrecen trozos de comida entre sí. Sin embargo, la mayor parte de esta actividad compartida es pasiva, como cuando un individuo alcanza la comida que le pertenece a otro, que a su vez la deja escapar. Pero incluso el hecho de compartir de forma pasiva es especial si lo comparamos con lo que ocurre en otros animales, para quienes una situación similar tendría como resultado una pelea o una muestra de firmeza por parte del individuo dominante, sin compartir nada.

La gratitud entre los chimpancés

Estudiamos las secuencias relativas a la acción de compartir comida para ver cómo un acto beneficioso por parte de un individuo A hacia B afectaría al comportamiento de B hacia A. La tesis era que

B mostraría un comportamiento beneficioso hacia A en pago por el comportamiento de éste. El problema al compartir comida, sin embargo, es que después de una sesión de prueba para todo el grupo tal como la empleamos en nuestros experimentos, la motivación para compartir cambia (los animales están saciados). De modo que el hecho de compartir no podía ser la única variable a medir. Se incluyó un segundo servicio social no afectado por el consumo de comida. Para ello, utilizamos como variable el acicalamiento entre individuos antes de compartir la comida. Medimos la frecuencia y variación de los cientos de encuentros de acicalamiento entre nuestros chimpancés por las mañanas. Transcurrida una hora y media tras estas observaciones, más o menos hacia el mediodía, dimos a los simios dos haces muy apretados de ramas y hojas. Registramos con todo detalle cerca de 7.000 interacciones con la comida, y las introdujimos en un ordenador siguiendo definiciones estrictas descritas por De Waal (1989a). La base de datos sobre servicios prestados de forma espontánea resultante excede con mucho la de cualquier otro primate no humano.

Hallamos que los adultos mostraban una mayor disposición a compartir comida con aquellos individuos que les habían acicalado con anterioridad. En otras palabras, si A había acicalado a B por la mañana, era más probable que B compartiera la comida con A más adelante. Aun así, este resultado puede tener dos explicaciones. La primera sería la hipótesis del «buen humor», según la cual aquellos individuos que han sido acicalados se encuentran en un estado de

mayor benevolencia, lo que les llevaría a compartir la comida de forma indiscriminada con todos los individuos. La segunda explicación es la hipótesis del intercambio directo, según la cual el individuo que ha sido acicalado respondería compartiendo su comida directamente con el acicalador. Los datos disponibles indican que el aumento en el reparto era específico para cada acicalador. En otras palabras: los chimpancés parecían acordarse de los chimpancés que acababan de realizar un servicio (el acicalamiento) y como respuesta compartían mayores cantidades de comida con esos individuos. Asimismo, las protestas agresivas por parte de los poseedores de la comida ante los individuos que se les acercaban iban dirigidas a quienes no les habían acicalado, más que hacia quienes sí lo habían hecho. Esto constituye una prueba convincente del intercambio recíproco entre compañeros específicos (De Waal, 1997b).

De todos los ejemplos de altruismo recíproco existentes entre animales no humanos, el intercambio de comida por acicalamiento entre los chimpancés parece ser el más avanzado desde un punto de vista cognitivo. Nuestros datos apuntan con fuerza a que se trata de un mecanismo basado en la memoria. Se produjo un retraso temporal significativo entre los favores dados y los recibidos (entre media hora y dos horas); de ahí que el favor fuese correspondido mucho después de la interacción previa. Además de la memoria sobre acontecimientos pasados, debemos añadir que la memoria de un servicio recibido, como por ejemplo el acicalamiento, generó una actitud positiva hacia el individuo que había prestado el servicio,

mecanismo psicológico que entre los humanos se conoce como «gratitud». Ya Trivers (1971) predijo la existencia de gratitud dentro de un contexto de intercambio recíproco, idea también discutida por Bonnie y De Waal (2004). Fue clasificada por Westermarck (1912 [1908]) como una de las «emociones amables retributivas», consideradas esenciales en la moralidad humana.

El sentido de la justicia entre los monos

Es muy posible que durante la evolución de la cooperación resultase crítico que los actores comparasen sus propios esfuerzos y beneficios con los realizados y obtenidos por los demás. Las reacciones negativas podrían surgir en caso de que se violasen las expectativas. Una teoría reciente sostiene que la aversión a la desigualdad puede explicar la cooperación humana dentro de los límites del modelo de elección racional (Fehr y Schmidt, 1999). De forma parecida, las especies cooperativas no humanas parecen guiarse por una serie de expectativas relativas al resultado de la cooperación y el acceso a los recursos. De Waal (1996, pág. 95) propuso un sentido de la regularidad social, definido como «un conjunto de expectativas sobre el modo en que uno mismo (o los demás) deberían ser tratados y cómo deberían dividirse los recursos. Siempre que la realidad se desvíe en desventaja de uno mismo (o de los demás), surge una reacción negativa, comúnmente manifestada en una protesta por parte de los individuos subordinados y la práctica del castigo por parte de los individuos dominantes».

El sentido de cómo los demás deben o no deben comportarse es

esencialmente egocéntrico, si bien los intereses de los individuos más próximos al actor (especialmente su familia) pueden ser tenidos en cuenta (de ahí la inclusión parentética del prójimo). Hemos de apuntar que las expectativas no han sido especificadas, sino que tienden a ser típicas de cada especie. Por ejemplo, un mono Rhesus no espera compartir la comida del individuo dominante, puesto que vive en una sociedad despóticamente jerarquizada, pero un chimpancé sí: de ahí las súplicas, los quejidos y las pataletas si no se le deja compartir. Creo que el tema de las expectativas es, de entre las cuestiones aún no estudiadas del comportamiento animal, la más importante; lo cual es aún más lamentable puesto que se trata del tema que finalmente acercará el comportamiento animal al concepto del «deber» que con tanta claridad reconocemos en el terreno de lo moral.

Al analizar las expectativas de los monos capuchinos, hicimos uso de su habilidad para juzgar y responder al valor. Sabíamos, gracias a estudios previos, que los capuchinos aprenden con facilidad a asignar un valor determinado a una muestra de agradecimiento. Es más: pueden utilizar estos valores asignados para completar un simple trueque. Esto permitió realizar un test para dilucidar la aversión a la desigualdad al medir las reacciones de los sujetos hacia un compañero que recibiera una recompensa superior al recibir los mismos objetos.

Emparejamos a cada mono con un compañero de su mismo grupo y observamos sus reacciones cuando sus compañeros recibían una recompensa mejor por realizar la misma actividad de trueque. La

actividad consistía en un intercambio en el que entregábamos al sujeto un pequeño objeto que podía ser inmediatamente devuelto a cambio de una recompensa (figura 6). Cada sesión constó de veinticinco intercambios con cada individuo, y el sujeto fue testigo en todas las ocasiones del intercambio de su pareja antes del suyo. Las recompensas de comida oscilaron entre recompensas de valor inferior (como por ejemplo un trozo de pepino), por las que generalmente trabajaban con alegría, y recompensas de un valor más elevado (por ejemplo, una uva), que eran las preferidas por todos los individuos sometidos a control. Todos los sujetos fueron sometidos a: a) un Test de Equidad (TE), en el que tanto el sujeto como su compañero realizaron el mismo tipo de trabajo por el mismo tipo de comida de valor bajo; b) un Test de Desigualdad (TD), por el cual el compañero recibió una recompensa superior (la uva) por realizar el mismo esfuerzo; c) un Test de Control de Esfuerzo (TCE), diseñado para dilucidar el papel del esfuerzo, en el que el compañero recibió la uva, de más valor, gratis; y d) un Test de Control de Comida (TCC), diseñado para dilucidar el efecto de la presencia de la recompensa sobre el comportamiento del sujeto, en el que las uvas eran visibles pero no se entregaban a ningún otro capuchino.



Figura 6. Una mona capuchina en la jaula de control devuelve un pequeño objeto al responsable del experimento con su mano derecha mientras sujeta la mano humana con su mano izquierda. Su compañero la mira. Ilustración de Gwen Bragg y Frans de Waal a partir de una toma fija de vídeo.

Los individuos que recibieron recompensas de valor inferior mostraron reacciones pasivo-negativas (por ejemplo, negarse al intercambio del pequeño objeto e ignorar la recompensa) y reacciones activo-negativas. En comparación con los tests en los que ambos individuos reciben idénticas recompensas, los capuchinos se mostraban mucho menos dispuestos a completar el intercambio o aceptar la recompensa si el compañero recibía mejor trato (figura 7; Brosnan y De Waal, 2003). Los capuchinos se negaron a participar más frecuentemente si su compañero no tenía

que realizar ninguna labor (un intercambio) para conseguir una recompensa mejor, que le era entregada sin esfuerzo. Evidentemente, existe siempre la posibilidad de que los sujetos estuvieran únicamente reaccionando a la presencia del alimento de mayor valor y que lo que el compañero recibía (gratis o no) no afectase a su reacción. Sin embargo, en el Test de Control de Comida, en el que la recompensa de mayor valor era visible pero no se le daba al otro mono, la reacción a la presencia de esta comida de mayor valor disminuía significativamente a lo largo del transcurso de las pruebas, lo cual supone un cambio en la dirección contraria a lo visto cuando la recompensa de mayor valor se entregaba al compañero.

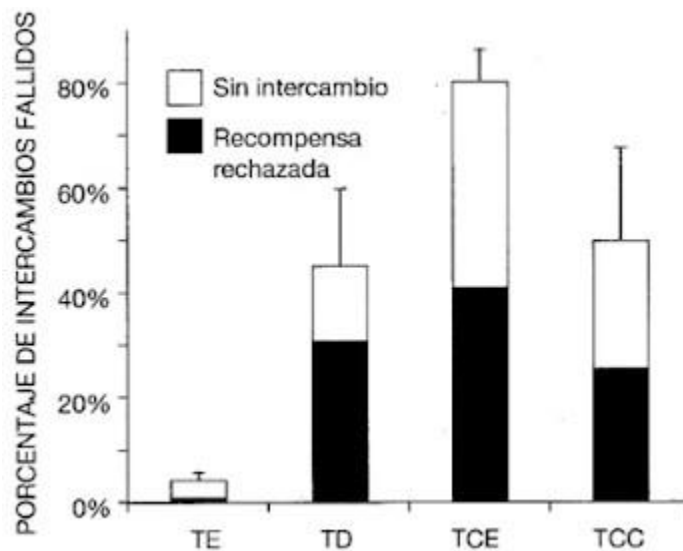


Figura 7. ± Error estándar en la media del porcentaje de fracasos en el intercambio entre hembras en cuatro tipos de tests diferentes. Las barras negras representan la proporción de intercambios no realizados debido al rechazo a aceptar la recompensa; las blancas

representan intercambios fallidos debido a la negativa a devolver el objeto prestado. TE: Test de Equidad, TD: Test de Desigualdad, TCE: Test de Control de Esfuerzo, y TCC: Test de Control de Comida. El eje Y muestra el porcentaje de intercambios no realizados.

Nuestros sujetos claramente distinguían entre la comida de mayor valor consumida por un congénere y la misma comida cuando ésta era simplemente visible, intensificando su rechazo sólo en el primer caso (Brosnan y De Waal, 2003).

Los monos capuchinos parecen pues medir la recompensa en términos relativos, al comparar su recompensa con otras disponibles y sus propios esfuerzos con el de los demás. Si bien nuestros datos no permiten dilucidar las motivaciones exactas que subyacen en estas respuestas, una posibilidad es que los monos, como los humanos, se guíen por emociones sociales. En los humanos, estas emociones —conocidas como «pasiones» por los economistas— guían las reacciones individuales a la hora de realizar esfuerzos, obtener ganancias o sufrir pérdidas, y en su actitud hacia los demás (Hirschleifer, 1987; Frank, 1988; Sanfey y otros, 2003). Frente a los primates que se caracterizan por el mantenimiento de jerarquías despóticas (como los monos Rhesus), es posible que las especies tolerantes con una capacidad desarrollada para la cooperación y el reparto de comida (tales como los monos capuchinos) tengan expectativas emocionales relativas a la distribución de recompensas y el intercambio social que les lleven a ver con desagrado la injusticia.

Antes de referirnos al concepto de «justicia» en este contexto conviene, no obstante, señalar una diferencia entre éste y la noción humana de justicia. Un sentido de la justicia desarrollado al máximo implicaría que una mona «rica» compartiese su comida con una «pobre», puesto que debería sentir que la compensación que recibe es excesiva. Tal comportamiento pondría de manifiesto el interés en un principio de justicia más elevado, al que Westermarck llamó (1917 [1908]) «desinteresado», y que surge de una noción verdaderamente moral de la justicia. No es éste, no obstante, el tipo de reacción que demostraron nuestros monos: su sentido de la justicia, si así podemos denominarlo, era más bien egocéntrico. Demostraron tener ciertas expectativas sobre cómo debería tratarseles, pero no sobre cómo todos los demás a su alrededor debían ser tratados. Al mismo tiempo, no puede negarse que un sentido de la justicia pleno debe tener su origen en algún punto, y que el yo es el lugar más lógico para buscar ese origen. Una vez que existe la forma egocéntrica de la justicia, puede expandirse para incluir otras formas de la misma.

§. Mención y la primacía del afecto

Poco hay de nuevo bajo el sol. El énfasis puesto por Westermarck en las emociones retributivas, ya sean amistosas o de carácter vengativo, me recuerda la respuesta que Confucio ofreció a la pregunta de si existe una palabra que sirva como receta para la totalidad de la vida de una persona. Confucio propuso la palabra «reciprocidad». La reciprocidad está también, evidentemente, en el

centro de la Regla de Oro, que no ha sido aún superada como el compendio de la moralidad humana. Saber que al menos parte de la psicología que subyace detrás de esta norma puede darse en otras especies junto con la empatía necesaria, refuerza la idea de que la moralidad, más que una invención reciente, es parte de la naturaleza humana.

Mencio, un seguidor de Confucio, escribió extensamente a lo largo de su vida sobre la bondad humana, entre 372 y 289 a. C. Mencio perdió a su padre a los 3 años de edad, y su madre se aseguró de que recibiera la mejor educación posible. La madre de Mencio es tan conocida como su hijo: para los chinos, sigue siendo un modelo maternal por su devoción absoluta. Conocido como el «segundo sabio» gracias a su inmensa influencia, superada solamente por Confucio, Mencio tuvo inclinaciones revolucionarias, incluso subversivas, al recalcar la obligación de los gobernantes de cubrir las necesidades del pueblo llano. Grabados en planchas de bambú y transmitidos de generación en generación a sus herederos y estudiantes, sus escritos demuestran que el debate de si somos morales por naturaleza o no viene, efectivamente, de antiguo. En un intercambio de impresiones con KaouTsze, Mencio (s.f. [372-289 a. C]), págs. 270-271) reacciona frente a las ideas de este último, que nos recuerdan la metáfora del jardín y el jardinero de Huxley:

La naturaleza del hombre es como la del sauce ke; la rectitud, como una taza o un cuenco. La extracción de la benevolencia y la rectitud de la naturaleza del hombre es similar a la manufactura de tazas y cuencos a partir del sauce ke.

A lo cual Mencio replicó:

¿Es acaso posible fabricar un cuenco o una taza sin alterar la naturaleza del sauce? Debes actuar con violencia, dañar el sauce, antes de poder moldear tazas y cuencos. Si así es, entonces, según tus propios principios, ¡también sería necesario ejercer la violencia contra la humanidad y dañarla para conseguir que sea benévola y virtuosa! Tus palabras, pues, llevarían a que todos los hombres considerasen la benevolencia y la virtud una calamidad.

Mencio creía que los humanos tienden a hacer el bien de forma tan natural como el agua que corre montaña abajo. Esto queda claro en la sentencia siguiente, en la que pretende excluir la posibilidad de que exista, al más puro estilo freudiano, una doble agenda entre las motivaciones explicitadas y sentidas sobre la base de que la inmediatez de las emociones morales, tales como la compasión, no deja lugar a contorsiones cognitivas:

El ejemplo de Mencio nos recuerda al epígrafe de Westermarck («¿Podemos evitar sentir compasión por nuestros amigos?») y la cita de Smith («Por muy egoísta que supongamos al hombre...»). La idea central que subyace en las tres afirmaciones es que la angustia que sentimos al contemplar el dolor ajeno es un impulso sobre el que no ejercemos prácticamente ningún control: nos atrapa al instante, como un reflejo, sin tiempo para sopesar los pros y los contras. Las tres apuntan hacia la existencia de un proceso involuntario como

mecanismo de percepción-acción (MPA). De forma notable, los posibles motivos alternativos que Mencio trae a colación figuran también en la literatura moderna, generalmente bajo el epígrafe de la construcción de la reputación. La diferencia radica, evidentemente, en que Mencio rechazó estas explicaciones por demasiado artificiales, dada la inmediatez y la fuerza del impulso compasivo. La manipulación de la opinión pública sería perfectamente posible en cualquier otro momento, afirmó, pero no en el preciso instante en el que el niño cae dentro del pozo.

Estoy absolutamente de acuerdo. La evolución ha dado lugar a especies que siguen impulsos genuinamente cooperativos. Desconozco si en el fondo la gente es buena o mala, pero creer que todas nuestras acciones están calculadas de forma egoísta —a escondidas de los demás y a menudo de nosotros mismos— equivale a sobrestimar de forma exagerada los poderes mentales del ser humano, por no hablar de los de otros animales. Más allá de los ejemplos relativos a la práctica animal del consuelo de individuos afligidos y la protección frente a las agresiones, existe una rica literatura sobre la empatía y la compasión humanas que, en líneas generales, concuerda con la estimación de Mencio de que en este ámbito los impulsos preceden a la racionalidad (por ejemplo, Batson, 1990; Wispé, 1991).

Cuando digo que todos los hombres poseen una mente que no les permite contemplar el sufrimiento de los demás, puede ilustrarse el significado de mis palabras de la manera que sigue: incluso hoy en día, si un grupo de hombres ve a un niño a punto de caerse en

un pozo, sentirán —sin excepción— un profundo sentimiento de angustia y alarma. Y lo sentirán así no para ganarse la simpatía de los padres del niño o los elogios de amigos y vecinos, ni porque les disguste la idea de tener una reputación de seres inmovibles ante semejante evento. De un caso como éste, podemos percibir que el sentimiento de conmiseración es esencial en el hombre (Mencio, s.f. [372-289 a. C.], pág. 78).

El ejemplo de Mencio nos recuerda al epígrafe de Westermarck («¿Podemos evitar sentir compasión por nuestros amigos?») y la cita de Smith («Por muy egoísta que supongamos al hombre...»). La idea central que subyace en las tres afirmaciones es que la angustia que sentimos al contemplar el dolor ajeno es un impulso sobre el que no ejercemos prácticamente ningún control: nos atrapa al instante, como un reflejo, sin tiempo para sopesar los pros y los contras. Las tres apuntan hacia la existencia de un proceso involuntario como mecanismo de percepción-acción (MPA). De forma notable, los posibles motivos alternativos que Mencio trae a colación figuran también en la literatura moderna, generalmente bajo el epígrafe de la construcción de la reputación. La diferencia radica, evidentemente, en que Mencio rechazó estas explicaciones por demasiado artificiales, dada la inmediatez y la fuerza del impulso compasivo. La manipulación de la opinión pública sería perfectamente posible en cualquier otro momento, afirmó, pero no en el preciso instante en el que el niño cae dentro del pozo.

Estoy absolutamente de acuerdo. La evolución ha dado lugar a

especies que siguen impulsos genuinamente cooperativos. Desconozco si en el fondo la gente es buena o mala, pero creer que todas nuestras acciones están calculadas de forma egoísta —a escondidas de los demás y a menudo de nosotros mismos— equivale a sobrestimar de forma exagerada los poderes mentales del ser humano, por no hablar de los de otros animales. Más allá de los ejemplos relativos a la práctica animal del consuelo de individuos afligidos y la protección frente a las agresiones, existe una rica literatura sobre la empatía y la compasión humanas que, en líneas generales, concuerda con la estimación de Mencio de que en este ámbito los impulsos preceden a la racionalidad (por ejemplo, Batson, 1990; Wispé, 1991).

§ .El interés por la comunidad

En este ensayo, he trazado un marcado contraste entre dos escuelas de pensamiento sobre la bondad humana. Una de estas escuelas, personificada en la figura de T. H. Huxley, aún ejerce una gran influencia en nuestros días, si bien he observado que a nadie (ni siquiera entre quienes aprueban de forma explícita esta postura) le gusta que le califiquen de «teórico de la capa». Naturalmente esto puede deberse al término empleado, o al hecho de que toda vez que los supuestos que subyacen en la teoría de la capa se hacen explícitos, parece obvio que —a menos que uno esté dispuesto a seguir la vía puramente racionalista de los seguidores modernos de Hobbes, como por ejemplo Gauthier (1986) — la teoría no puede explicar cómo pasamos de ser animales amoraless a ser animales

morales. La teoría está reñida con la evidencia de que el procesamiento de las emociones es la fuerza que impulsa la realización de juicios morales. Si en verdad la moralidad humana pudiera reducirse a una serie de cálculos y de razonamientos, nos aproximaríamos bastante a un psicópata, que realmente no tiene ninguna intención de ser amable cuando actúa con amabilidad. La mayoría de nosotros aspira a ser algo mejor que eso, y de ahí la posible aversión a mi contraste blanquinegro entre la teoría de la capa y la corriente alternativa, que busca enraizar la moralidad en la naturaleza humana.

Esta corriente considera que la moralidad surgió de forma natural en nuestra especie, y considera que existen razones evolutivas de peso para que se desarrollasen las capacidades necesarias. Con todo, el marco teórico que explica la transición de animal social a humano moral es aún fragmentario. Encontramos sus fundamentos entre las teorías de selección de familiares y altruismo recíproco, pero resulta obvio que debemos añadir aún más elementos. Si prestamos la suficiente atención a la literatura que versa sobre la construcción de la reputación, los principios de justicia, la empatía y la resolución de conflictos (en bibliografías de índole muy diferente que no podemos reseñar aquí), parece existir un movimiento muy interesante que tiende hacia la elaboración de una teoría integrada sobre los orígenes de la moralidad (véase Katz, 2000).

Deberíamos además añadir que las presiones evolutivas responsables de nuestras tendencias morales podrían no haber sido siempre buenas o positivas. Después de todo, la moralidad es en

gran medida un fenómeno intragrupal. De forma universal, los humanos tratamos a los desconocidos muchísimo peor de lo que tratamos a los miembros de nuestra propia comunidad. Es más, las normas morales apenas parecen ser aplicables fuera de nuestro entorno. Es cierto que en la época moderna existe un movimiento que busca expandir la red de la moralidad para incluir incluso a los miembros de un ejército enemigo (por ejemplo, la Convención de Ginebra, adoptada en 1949), pero todos somos conscientes de cuán frágil resulta este esfuerzo. Es muy probable que la moralidad evolucionase como un fenómeno intragrupal en conjunción con otra serie de capacidades típicamente intrgrupales, tales como la resolución de conflictos, la cooperación o el acto de compartir.

No obstante, la primera forma de lealtad de los individuos no es hacia el grupo, sino hacia sí mismos y su familia. Al aumentar el nivel de interacción social y el recurso a la cooperación, los intereses compartidos debieron salir a la superficie para que la comunidad al completo se convirtiera en un aspecto importante. El paso más importante en la evolución de la moralidad humana fue la transición desde las relaciones interpersonales a un enfoque en el bien común. Entre los simios, podemos observar los comienzos de este proceso cuando solucionan conflictos ajenos. Las hembras hacen que los machos se reconcilien tras una pelea, y se convierten así en agentes de la reconciliación; los machos de mayor rango a menudo detienen las peleas entre otros individuos de forma equitativa, y así promueven la paz en el grupo. Personalmente veo este comportamiento como un reflejo de la preocupación por los

intereses de la comunidad (De Waal, 1996), que a su vez refleja los intereses en juego que cada miembro del grupo tiene en el contexto de un ambiente cooperativo. La mayoría de los individuos tendría mucho que perder si la comunidad se viniera abajo, de ahí el interés por mantener la integridad y la armonía de la misma. En su estudio sobre cuestiones parecidas a ésta, Boehm (1999) añade el papel de la presión social, al menos en los humanos: toda la comunidad trabaja para recompensar el comportamiento que beneficia al grupo, y castiga aquellos comportamientos que lo socavan.

Evidentemente, la fuerza más poderosa capaz de sacar a relucir un sentido comunitario es la enemistad hacia los extraños, que obliga a que elementos que normalmente estarían enfrentados entre sí se unan. Esto puede no ser visible en el zoológico, pero es un factor muy a tener en cuenta entre los chimpancés en estado salvaje, que ejercen formas letales de violencia intercomunitaria (Wrangham y Peterson, 1996). En nuestra propia especie, nada es más evidente que nuestra tendencia a agruparnos frente a nuestros adversarios. En el transcurso de la evolución humana, la hostilidad dirigida hacia el exterior del grupo intensificó la solidaridad intragrupal, hasta el punto que hizo que surgiera la moralidad. En lugar de intentar que nuestras relaciones mejoren, como hacen los simios, hemos desarrollado enseñanzas explícitas sobre el valor de la comunidad y el lugar precedente que toma o que debe tomar sobre nuestros intereses individuales. Los humanos hemos llevado esta cuestión muchísimo más lejos que los simios (Alexander, 1987), razón por la cual nosotros tenemos sistemas morales, y ellos no. Así

pues, resulta profundamente irónico que nuestro logro más noble (la moralidad) mantenga lazos evolutivos con nuestro comportamiento más infame: la guerra. El sentimiento comunitario que la moralidad exige nos viene dado por esta última. Al traspasar el punto de encuentro entre los intereses individuales y los compartidos en conflicto, aumentamos considerablemente la presión social para asegurarnos de que todos contribuyeran al bien común.

Si aceptamos como válida esta visión de una moralidad evolucionada, es decir, de la moralidad como una consecuencia lógica de las tendencias cooperativas, al desarrollar una actitud moral y bondadosa no estaremos yendo contra nuestra naturaleza, al igual que la sociedad civil tampoco es un jardín descontrolado que tenga que ser dominado por un esforzado jardinero, como pensaba Huxley (1989 [1894]). Las actitudes morales nos han acompañado desde los comienzos de nuestra especie, y la figura del jardinero sería más bien, como muy adecuadamente la describió Dewey, la de un cultivador orgánico. Para tener éxito, el jardinero crea las condiciones adecuadas e introduce las especies vegetales que podrían no ser las normales en ese tipo de terreno «pero que entran dentro de lo que acostumbramos a encontrar en la naturaleza» (Dewey 1993 [1898], págs. 109-110). En otras palabras, cuando actuamos moralmente, no engañamos de forma hipócrita a los demás: adoptamos decisiones que fluyen de unos instintos sociales más antiguos que nuestra propia especie, aun cuando les añadamos la singular complejidad humana de la preocupación

desinteresada hacia los demás y hacia la sociedad en general.

A partir de la visión de Hume (1985 [1739]), que consideraba a la razón esclava de las pasiones, Haidt (2001) pide una reevaluación completa del papel jugado por la racionalidad en los juicios morales, con el argumento de que la mayor parte de los actos de justificación en los humanos se dan *post hoc*, es decir, después de que se haya llegado a una serie de juicios morales sobre la base de intuiciones rápidas y automatizadas. Mientras que la teoría de la capa, con su énfasis en la singularidad humana, predice que la resolución de un problema moral se asigna a añadidos de nuestro cerebro evolutivamente recientes, tales como el córtex prefrontal, la neuroimagen muestra que la tarea de realizar un juicio moral implica a una gran variedad de zonas cerebrales, algunas de ellas muy antiguas (Greene y Haidt, 2002). En resumen, la neurociencia parece apoyar la postura de que la moralidad humana está evolutivamente anclada en la socialidad de los mamíferos.

Celebramos la racionalidad, pero a la hora de la verdad le asignamos un peso muy pequeño (Macintyre, 1999). Esto es especialmente cierto en el terreno de lo moral. Imaginemos que un consejero extraterrestre nos diera la orden de matar a la gente tan pronto como enfermaran de gripe. Con ello, nos diría, mataríamos un número menor de personas que el número de gente que moriría si permitiésemos que la enfermedad siguiera su curso. Al atajar la epidemia, salvaríamos vidas. Por muy lógico que esto pueda sonar, dudo que muchos optasen por este plan, debido a que la moralidad humana está firmemente anclada en las emociones sociales, con la

empatía como centro. Las emociones son nuestra brújula. Matar a miembros de nuestra propia comunidad nos causa una gran repulsa, y nuestras decisiones morales son reflejo de estos sentimientos. Por esta razón, la gente se opone a poner en práctica soluciones morales que impliquen causar daño a otros (Greene y Haidt, 2002). Esto podría deberse a que la violencia siempre ha estado sujeta a la selección natural, mientras que las deliberaciones de carácter utilitario no lo han estado.

La postura intuicionista sobre la moralidad recibe apoyo de los estudios con niños. Los psicólogos del desarrollo solían creer que un niño aprende a hacer distinciones de carácter moral a raíz del miedo al castigo y del deseo de recibir elogios. Al igual que los teóricos de la capa, concebían la moralidad como procedente del exterior, algo que los adultos impondrían sobre el niño, pasivo y egoísta por naturaleza. Solía pensarse que los niños adoptaban los valores de los padres para construir el super ego, la agencia moral del yo. Dejados a su libre albedrío, los niños no llegarían nunca a nada cercano a la moralidad. Sin embargo, ahora sabemos que ya a edades tempranas los niños entienden la diferencia entre los principios morales («No robes») y las convenciones culturales («No vayas en pijama a la escuela»). Aparentemente, son capaces de apreciar que la ruptura de ciertas normas hace daño y causa angustia a los demás, mientras que la ruptura de otras simplemente viola las expectativas sobre lo que es adecuado. Las actitudes de los niños no parecen estar exclusivamente basadas en nociones de castigo y recompensa. Aun cuando muchos manuales pediátricos

todavía describen a los niños pequeños como monstruos egocéntricos, es evidente que al año de edad los niños ya son capaces de consolar a una persona afligida (Zahn-Waxler y otros, 1992), y que poco después comienzan a desarrollar una perspectiva moral a través de las interacciones con otros miembros de su misma especie (Killen y Nucci, 1995).

En lugar de «infligir daños al sauce», como en el ejemplo de Mencio, para hacer tazas y cuencos a partir de una moralidad artificial, nos basamos en un crecimiento natural en el que las emociones simples, como las que encontramos en los niños pequeños y animales sociales, se van desarrollando en sentimientos más refinados que incluyen a los demás y que reconocemos como subyacentes a la moralidad. Mi propia tesis aquí gira, evidentemente, alrededor de la continuidad existente entre los instintos sociales humanos y aquellos de nuestros parientes más próximos (monos y simios), pero presiento que estamos a las puertas de un giro paradigmático que terminará situando con firmeza la moralidad en el centro emocional de la naturaleza humana. Las ideas de Hume vuelven, y lo hacen a lo grande.

¿Por qué la biología evolutiva se apartó de esta senda en el último cuarto del siglo XX? ¿Por qué se consideraba la moralidad como antinatural, y por qué los altruistas eran descritos como hipócritas? ¿Por qué las emociones quedaron apartadas del debate? ¿O por qué, por ejemplo, se repetían los llamados a ir contra nuestra naturaleza y a desconfiar del «mundo darwiniano»? La respuesta se halla en lo que yo he llamado *el error de Beethoven*. Al igual que se dice que

Ludwig van Beethoven produjo sus bellas e intrincadas composiciones en uno de los apartamentos más sucios y desordenados de toda Viena, tampoco existe una conexión entre el proceso de selección natural y sus resultados. El «error de Beethoven» consiste en pensar que, puesto que la selección natural es un proceso cruel y despiadado de eliminación, únicamente podría haber producido criaturas igualmente crueles e inmisericordes (De Waal, 2005).

Esa olla a presión que es la naturaleza, sin embargo, no funciona así. Llana y simplemente, favorece a aquellos organismos que sobreviven y se reproducen; la forma en que lo hagan es una cuestión abierta. Cualquier organismo que siendo más o menos agresivo, cooperativo o bondadoso que el resto realice la mejor tarea propagará sus genes.

En el proceso, no se especifica cuál es la receta para el éxito. La selección natural puede dar lugar a un increíble espectro de organismos, desde los más asociales y competitivos a los más amables y benévolos. Puede que este mismo proceso no haya especificado nuestras normas y valores morales, pero nos ha dotado de la estructura psicológica, las tendencias y las habilidades necesarias para desarrollar una brújula que tenga en cuenta los intereses de la comunidad en su conjunto capaz de guiarnos en la toma de decisiones vitales. Aquí reside la esencia de la moralidad humana.

Apéndice A

Antropomorfismo y antroponegación

A menudo, cuando los visitantes humanos se acercan a los chimpancés de la Yerkes Field Station, una hembra adulta llamada Georgia (figura 8) camina apresuradamente hacia el grifo para recoger un poco de agua antes de que éstos lleguen. Después, Georgia se mezcla de forma casual con el resto de la colonia, parapetada detrás de la valla de su recinto al aire libre, y ni aun el más avezado observador sería capaz de notar nada particularmente singular sobre ella. Si es necesario, Georgia espera varios minutos con los labios apretados hasta que los visitantes se acercan. Se suceden los gritos, las risas, los saltos y a veces las caídas cuando de repente Georgia les riega con el agua.

Ésta no es una mera «anécdota», puesto que Georgia realiza esta acción siempre de forma predecible; he conocido a unos cuantos simios capaces de sorprender a personas un tanto ingenuas... y no tan ingenuas. Hediger (1955), el gran zoobiólogo suizo, cuenta que aun cuando siempre estaba preparado para enfrentarse a un reto similar y tras prestar atención a todos los movimientos del simio, se vio empapado gracias a la acción de un viejo chimpancé que se había pasado la vida perfeccionando este pasatiempo.



Figura 8. Georgia, la chimpancé traviesa, fascinada con su propio reflejo en la lente de la cámara. Fotografía del autor.

En cierta ocasión en la que me encontré en una situación parecida con Georgia (esto es, me había dado cuenta de que se había ido hacia el grifo y que se acercaba sigilosamente a mí), la miré muy fijamente a los ojos y, mientras la apuntaba con el dedo, le dije en holandés: « ¡Te he visto!». Inmediatamente se alejó, dejó caer parte del' agua y se tragó el resto. Con esto evidentemente no quiero decir que Georgia comprenda el holandés, pero sí que debe haber sentido que yo sabía lo que se traía entre manos, y que yo no iba a ser un blanco fácil.

Los científicos que trabajan con estos fascinantes animales se encuentran en una situación curiosa, al no poder evitar interpretar muchas de sus acciones en términos humanos, lo cual instantáneamente provoca las iras de filósofos y de otros científicos, muchos de los cuales trabajan con ratas o palomas, o sin ningún

tipo de animal. Incapaces de hablar a partir de su experiencia de primera mano, estos críticos deben sentirse muy seguros de sí mismos cuando descartan las explicaciones de los primatólogos por antropomórficas y explican por qué debemos evitar caer en el antropomorfismo.

Si bien nunca han llegado a mis oídos ejemplos de tácticas de emboscada espontánea en ratas, lo cierto es que es concebible que estos animales pudieran recibir entrenamiento a través del refuerzo positivo para retener agua en su boca y situarse entre otras ratas. ¿Qué tendría de malo que las ratas aprendieran a hacer algo así? El mensaje de los críticos del antropomorfismo va en la línea del «Georgia no tiene ningún plan; Georgia no sabe que está engañando a la gente; Georgia simplemente aprende cosas más rápidamente que una rata». Así, en lugar de buscar el origen de las acciones de Georgia dentro de ella y atribuirle una intención, proponen buscar el origen de las mismas en su entorno y la forma en que ese entorno condiciona el comportamiento. En lugar de ser la diseñadora de su propia y desagradable ceremonia de recibimiento, la simia habría sido víctima de la irresistible fuerza de la sorpresa y la irritación de los humanos. ¡Georgia es inocente!

Pero ¿por qué dejar que se vaya de rositas tan fácilmente? ¿Por qué a un ser humano que actuase así lo amonestaríamos, arrestaríamos o lo consideraríamos responsable de sus actos, mientras que a un animal, aun uno que pertenece a una especie que tanto se parece a nosotros, le consideramos un mero instrumento pasivo de contingencias basadas en el estímulo-respuesta? En tanto que la

ausencia de intencionalidad es tan difícil de probar como su existencia, y en tanto que nunca se ha probado que los animales difieran de forma esencial de las personas en este sentido, resulta difícil comprender la base científica de presunciones tan opuestas entre sí como éstas. Ciertamente, este dualismo tiene sus orígenes parciales fuera del campo de la ciencia.

El dilema al que hoy por hoy se enfrenta la ciencia de la conducta puede resumirse en la elección entre la economía cognitiva y la evolutiva (De Waal, 1991; 1999). La economía cognitiva es la base tradicional del conductismo norteamericano. Nos insta a no invocar procesos mentales superiores si podemos explicar un fenómeno a través de los procesos inferiores. Esto favorece una explicación sencilla, como por ejemplo el comportamiento condicionado, por encima de explicaciones más complejas como el engaño intencional. Hasta aquí, bien (pero véase Sober, 1990). La *economía evolutiva*, por el contrario, tiene en cuenta la filogenia compartida. Postula que si dos especies con un vínculo de parentesco cercano actúan de la misma forma, entonces sus procesos mentales son, probablemente, los mismos. La alternativa nos llevaría a asumir una evolución de procesos divergentes que producen comportamientos similares, lo cual parece una suposición muy poco económica para organismos separados por apenas unos pocos millones de años en términos evolutivos. Si normalmente no proponemos causas diferentes para el mismo tipo de comportamiento entre por ejemplo perros y lobos, ¿por qué lo hacemos en el caso de humanos y chimpancés?

En resumen: el tan apreciado principio de la economía tiene dos

caras. Al tiempo que se supone que debemos dar primacía a explicaciones cognitivas basadas en procesos menos complejos que otros, no deberíamos crear una doble vara de medir según la cual el comportamiento compartido de humanos y chimpancés se explicaría de diferentes modos. Si los ejemplos del comportamiento humano con frecuencia invocan habilidades cognitivas complejas — y con toda seguridad así es (Michel, 1991) —, debemos evaluar cuidadosamente hasta qué punto estas habilidades podrían estar también presentes en los simios. No es necesario que nos apresuremos a sacar conclusiones, pero al menos deberíamos considerar esta posibilidad.

Aunque sintamos de forma más urgente la necesidad ampliar nuestros horizontes cuando se trata de nuestros parientes los primates, esto no quiere decir que tengamos que limitarnos a este grupo taxonómico o a ejemplos de cognición compleja. Los estudiosos del comportamiento animal se enfrentan a la elección de poder clasificar a los animales como meros autómatas o dotarles de volición y capacidades de procesamiento de la información. Allí donde una corriente de pensamiento nos avisa del peligro de dar por sentadas cosas que no podemos probar, otra nos avisa del peligro de dejar fuera de nuestro radar lo que podría haber ahí fuera: para el observador humano, incluso los peces y los insectos parecen impulsarse por sistemas de motivación, deseo y búsqueda internos que les hacen conscientes del entorno en el que se mueven. Las descripciones que colocan a los animales más cerca de nosotros que de las máquinas adoptan un lenguaje que estamos más

acostumbrados a utilizar para la actividad humana. Es inevitable que dichas descripciones suenen antropomórficas.

Evidentemente, si definimos el antropomorfismo como la atribución errónea de cualidades humanas a los animales, a nadie le gusta verse asociado a esta idea. Pero en la mayor parte de las ocasiones utilizamos una definición más amplia, esto es, definimos el antropomorfismo como la descripción del comportamiento animal en términos humanos y, por lo tanto, dotados de intención. Aun cuando ningún defensor del antropomorfismo defendería la aplicación de este tipo de lenguaje sin sentido crítico, hasta los más decididos oponentes del antropomorfismo aceptan su valor como herramienta heurística. Es este empleo del antropomorfismo como medio para llegar a la verdad, más que como fin en sí mismo, lo que distingue su utilización en la ciencia del uso que de él hacen los no especialistas. El objetivo último del científico que utiliza un lenguaje antropomórfico no es el de lograr una proyección plenamente satisfactoria de sentimientos humanos en un animal, sino la de formular ideas que puedan ser probadas y observaciones replicables.

Esto exige estar plenamente familiarizado con la historia natural y con los rasgos especiales de las especies a investigar, así como un esfuerzo para suprimir la cuestionable suposición de que los animales sienten y piensan como nosotros. Una persona que no es capaz de imaginar que las hormigas saben bien no puede antropomorfizar exitosamente al comedor de hormigas. De modo que, para que nuestro lenguaje tenga algún valor heurístico, debe

respetar las peculiaridades de la especie al tiempo que las representa de tal forma que pueda llegar a apelar a la sensibilidad humana. Nuevamente, esto es más fácil de conseguir con animales que están más próximos a nosotros que con animales que se mueven en un medio diferente o que perciben el mundo a través de diferentes sistemas sensoriales, como los delfines o las ratas. Apreciar la diversidad del *Umwelten* (Von Uexhüll, 1909) en el reino animal sigue siendo hoy en día uno de los principales retos a los que se enfrentan los estudiosos del comportamiento animal.

El debate sobre los usos y abusos del antropomorfismo, que durante años estuvo reducido al ámbito de un pequeño círculo de académicos, ha ganado recientemente preeminencia con la publicación de dos libros: *The New Antropomorphism*, de Kennedy (1992), y *La vida oculta de los perros*, de Marshall Thomas (1993). Kennedy reitera los peligros y trampas de dar por sentada la existencia de capacidades cognitivas más elevadas de lo que podemos probar, defendiendo así la economía cognitiva. Por el contrario, Marshall Thomas no vacila en defender el sesgo antropomórfico de su estudio informal sobre el comportamiento canino. En su best-seller, la antropóloga nos cuenta que hay perras jóvenes que «guardan» su virginidad para sus futuros «maridos» (esto es, ignoran las atenciones sexuales de otros antes de encontrar a su macho preferido, pág. 56), que los lobos salen de caza sin «sentir ningún atisbo de compasión» (pág. 39), o que en los ojos de su perro durante el transcurso de un salvaje ataque en grupo no ve «ni furia, ni miedo, ni muestras de agresión: solamente claridad de

miras y una increíble determinación» (pág. 68).

Hay una diferencia notable entre la utilización del antropomorfismo con fines comunicativos o para generar una hipótesis, y el tipo de antropomorfismo que lo único que hace es proyectar una serie de emociones e intenciones humanas en los animales sin justificación, explicación o investigación alguna (Mitchell y otros, 1997). El antropomorfismo acrítico de Marshall Thomas es precisamente lo que ha dado mala fama a esta práctica, y lo que ha llevado a que sus críticos se opongan a ella en todas sus formas. Pero en lugar de rechazarlo por completo, deberíamos preguntarnos si una cierta dosis de antropomorfismo, utilizada de forma crítica, nos beneficia o nos perjudica a la hora de estudiar el comportamiento animal. ¿Es el antropomorfismo algo que, como ya apuntara Hebb (1946), nos permite comprender dicho comportamiento, y como Cheney y Seyfarth (1990, pág. 303) dijeron, «funciona» en tanto que aumenta la posibilidad de predecir el comportamiento? ¿O es, como sostienen Kennedy y otros (1992), algo que debemos mantener bajo control, como si fuera una enfermedad, al convertir a los animales en figuras humanas?

Si bien es cierto que los animales no son humanos, es igualmente cierto que los humanos sí son animales. La resistencia ante esta sencilla pero innegable verdad subyace en la resistencia frente al antropomorfismo. He definido esta resistencia como antroponegación: el rechazo *a priori* de características compartidas entre humanos y animales. La antroponegación denota una ceguera voluntaria hacia las características humanas de los animales tanto

como hacia las características animales de los humanos (De Waal, 1999). Refleja una antipatía pre darwiniana frente a las profundas similitudes que existen entre el comportamiento humano y el comportamiento animal (por ejemplo, el cuidado materno, el comportamiento sexual o la búsqueda del poder), visibles para cualquier persona de mente abierta.

La idea de que estas similitudes exigen explicaciones unitarias viene de antiguo. Uno de los primeros en invocar la uniformidad explicativa para todas las especies fue David Hume (1985 [1739], pág. 226), quien formuló el siguiente principio básico en su *Tratado de la naturaleza humana*:

Es a partir de la similitud entre las acciones externas de los animales respecto de aquellas que nosotros mismos realizamos que juzgamos su interior como parecido al nuestro; al llevar este principio de la razón un paso más allá, concluiremos que puesto que nuestras acciones internas se parecen las unas a las otras, también habrán de parecerse entre sí las causas de las que se derivan. Cuando, entonces, avanzamos cualquier hipótesis para explicar una operación mental que sea común a hombres y bestias, debemos aplicar la misma hipótesis a ambos por igual.

Es importante añadir que, frente a los conductistas norteamericanos que dos siglos después de Hume incluyeron a animales y humanos en el mismo marco de estudio al rebajar considerablemente la complejidad mental humana y relegar la conciencia al ámbito de la superstición (por ejemplo, Watson, 1930),

Hume (1985 [1739], pág. 226) tenía una opinión muy elevada de los animales: «Nada es más evidente —escribió— que el hecho de que las bestias están dotadas de pensamiento y razón como los hombres».

Hablando con propiedad, no podemos presumir de contar con una teoría unificada que explique todo el comportamiento (humano y animal) mientras al mismo tiempo desacreditamos el antropomorfismo. Después de todo, el antropomorfismo asume la existencia de experiencias similares en humanos y animales, que es exactamente lo que cabría esperarse en el caso de que hubiera procesos subyacentes compartidos. La oposición de los conductistas al antropomorfismo probablemente se originó en el hecho de que ninguna persona en su sano juicio aceptaría la validez de su tesis de que las operaciones mentales internas de *nuestra* especie son producto de la imaginación. La gente se negaba a aceptar que su comportamiento pudiera ser explicado sin tener en cuenta pensamientos, sentimientos o intenciones. ¿No tenemos vidas mentales, no miramos hacia el futuro, no somos acaso seres racionales? Con el tiempo, los conductistas cedieron, excluyendo al simio bípedo de su teoría del todo.

Fue aquí donde comenzó el problema para el resto de los animales. Toda vez que la complejidad cognitiva fue admitida para el caso de los humanos, el resto del mundo animal se convirtió en la luminaria del conductismo. Se esperaba de los animales que siguieran la ley del efecto completamente al pie de la letra; quien pensara lo contrario estaría cayendo en el antropomorfismo. La atribución a

animales de experiencias similares a las humanas se consideraba pecado capital. El conductismo había pasado de ser una ciencia unificada a otra dicotómica, con dos lenguajes diferenciados: uno para el comportamiento humano, otro para el comportamiento animal.

A la pregunta de si el antropomorfismo es peligroso responderemos con un «sí»: es peligroso para aquellos que quieren construir un muro entre los humanos y el resto de los animales. El antropomorfismo sitúa a todos los animales, incluidos los humanos, en el mismo plano explicativo. Pero apenas puede ser calificado de peligroso entre quienes trabajan partiendo de una perspectiva evolutiva, mientras traten las explicaciones antropomórficas como hipótesis de trabajo (Burghardt, 1985). El antropomorfismo es una posibilidad entre muchas otras, que debemos tener en cuenta dado que aplica una serie de ideas intuitivas sobre nosotros mismos a otras criaturas que se nos parecen mucho. El antropomorfismo es la aplicación del autoconocimiento humano al comportamiento animal. ¿Qué puede haber de malo en eso? Ya aplicamos la intuición humana a las matemáticas o la química, así que ¿por qué suprimirlo en el caso del estudio del comportamiento animal? Más aún: ¿de verdad alguien cree todavía que podemos evitar el antropomorfismo (Cenami Spada, 1997)?

En última instancia debemos preguntarnos qué tipo de riesgos estamos dispuestos a asumir: si el de infravalorar la vida mental de un animal o el de sobrevalorarla. Existe cierta simetría entre el antropomorfismo y la antroponegación, y cada una de estas

posturas tiene sus ventajas y desventajas. La respuesta no es fácil, pero desde una perspectiva evolutiva, la travesura de Georgia se explica más fácilmente del mismo modo que explicamos nuestro propio comportamiento: como el resultado de una vida interior familiar y compleja.

Apéndice B

¿Tienen los simios una teoría de la mente?

Menzel inició los estudios sobre la intersubjetividad entre primates (1974) al soltar en un cercado al aire libre a un grupo de chimpancés jóvenes, en el que sólo uno de ellos sabía donde se escondían la comida y una serpiente de juguete, mientras que sus compañeros lo ignoraban. Sin embargo, estos mismos compañeros fueron perfectamente capaces de «adivinarlo» a partir del comportamiento del chimpancé que sí lo sabía. El clásico experimento de Menzel, combinado con la noción de Humphrey (1978) de los animales como «psicólogos naturales» y la teoría de la mente desarrollada por Premack y Woodruff (1978), inspiró el paradigma del sujeto conocedor frente a sujeto adivinador que aún hoy en día sigue siendo popular en los estudios de intersubjetividad en simios y niños.

La expresión «teoría de la mente» se refiere a la habilidad de reconocer los estados mentales de otros. Si por ejemplo usted y yo nos encontrásemos en una fiesta y yo creyera que nunca antes nos habíamos visto (aun cuando lo hubiéramos hecho), yo estaría elaborando una teoría sobre lo que le está pasando a usted por la cabeza. Dado que algunos científicos sostienen que esta habilidad es únicamente humana, resulta irónico que el propio concepto de la teoría de la mente tenga sus orígenes en las investigaciones con primates.

Desde entonces, ha tenido sus altibajos. Partiendo de

demostraciones fallidas, hay quien ha llegado a la conclusión de que los simios carecen de teoría de la mente (por ejemplo, Tomasello, 1999; Povinelli, 2000). Aun así, resulta imposible interpretar los resultados negativos. Como suele decirse, la falta de pruebas no es prueba de que algo falte. Es posible que un experimento no funcione por razones que no tienen nada que ver con la existencia de dicha capacidad en cuestión. Por ejemplo, cuando comparamos simios con niños, uno de los problemas con los que nos topamos es que el responsable del experimento es invariablemente un humano, con lo cual son únicamente los simios los que han de enfrentarse a la barrera entre especies (De Waal, 1996).

Para los simios en cautividad, los humanos debemos parecer todopoderosos y omniscientes. Nos acercamos a los chimpancés a nuestro cargo después de que otros nos cuenten lo que les pasa (por ejemplo, cuando nos llaman por teléfono para informarnos de que hay algún herido o que se ha producido un nacimiento). Los chimpancés deben notar que con frecuencia sabemos lo que ha pasado antes de que les hayamos visto. Esto hace que la participación de humanos en experimentos del tipo de los anteriormente descritos, como un aspecto central de la investigación de la teoría de la mente, sea inherentemente inadecuada.

Hasta el momento, todo lo que han conseguido los experimentos llevados a cabo ha sido poner a prueba la teoría que sobre la mente humana tienen los simios. Debemos mejorar nuestra comprensión de la teoría que los simios tienen sobre otros simios. Cuando eliminamos al experimentador humano, los chimpancés parecen

darse cuenta de que si uno de sus congéneres ha visto la comida escondida, sabe donde esta (Haré y otros, 2001). Este descubrimiento, junto con las cada vez más numerosas pruebas sobre la toma de perspectiva visual entre simios (Shillito y otros, 2005; Bráuer y otros, 2005; Haré y otros, en imprenta; Hirata, 2006), han reabierto el debate sobre la existencia de una teoría de la mente animal. En un giro inesperado de los acontecimientos (dado que el debate se centra en humanos y simios), un mono capuchino en la Universidad de Kyoto recientemente superó una serie de pruebas del mismo tipo (ver/saber) (Kuroshima y otros, 2003). Resultados positivos como éste son suficientes para poner en tela de juicio todos los resultados negativos anteriores.

La única forma de llegar al fondo de la inteligencia animal es mediante el diseño de experimentos que atrapen intelectual y emocionalmente a los animales. A los simios se les da bien resolver problemas, como por ejemplo rescatar a un bebé de un ataque, superar a un rival, evitar conflictos con un macho dominante o escabullirse con algún compañero. Existen numerosos testimonios a favor de la existencia de una teoría de la mente en la vida social de los simios, y aun cuando normalmente se trate de acontecimientos aislados (en ocasiones despreciativamente calificados de «anecdóticos»), yo creo que son extremadamente significativos. Después de todo, ha bastado con que un hombre dé un paso en la Luna para que afirmemos que ir allí entra dentro de nuestras capacidades. Si un observador experimentado y de confianza da noticia de algún incidente notable, la comunidad científica haría

bien en prestar atención (De Waal, 1991). Con respecto a la posibilidad de que los simios adopten el punto de vista de otro, contamos con no pocos ejemplos. En la primera parte he contado las historias de Kuni y el pájaro y Jakie y su tía. Pondré a continuación dos ejemplos más (De Waal, 1989a).

El foso de dos metros de profundidad situado frente al viejo cercado de los bonobos en el zoo de San Diego fue drenado para su limpieza. Después de limpiarlo y de soltar a los simios, los cuidadores se dispusieron a rellenarlo de agua cuando repentinamente el macho más viejo, Kakowet, se acercó a la ventana, gritando y agitando frenéticamente los brazos, como si quisiera llamar su atención. Tras muchos años, la rutina de limpieza le resultaba ya familiar. Varios bonobos jóvenes se habían introducido en el foso seco, pero no podían salir. Los cuidadores les dieron una escalera. Todos los bonobos salieron del foso por su propio pie salvo el más pequeño, que fue rescatado por Kakowet.

Esta historia es igual que otra observación registrada en el mismo lugar una década más tarde. Para entonces, el zoo había tomado la sabia decisión de no rellenar el foso con agua, puesto que los simios no pueden nadar. Había una cadena colgando permanentemente hacia el interior del foso, y los bonobos bajaban siempre que les apetecía. Si Vernon, el macho alfa, desaparecía hacia el interior del foso, un macho más joven llamado Kalind rápidamente tiraba hacia arriba de la cadena. Kalind miraba entonces a Vernon con la boca muy abierta y un

gesto travieso en la cara mientras daba palmadas contra la pared del foso. Esta expresión es el equivalente de la risa humana: Kalind se estaba riendo del jefe. En varias ocasiones, la única adulta, Loretta, se apresuró hacia el lugar de los hechos para rescatar a su compañero devolviendo la cadena al foso y vigilando hasta que Vernon hubiera salido del foso.

Ambas observaciones ejemplifican la toma de perspectiva a la que hemos hecho referencia anteriormente. Kakowet pareció darse cuenta de que llenar el foso de agua mientras los jóvenes bonobos seguían dentro no sería una buena idea, aun cuando esto no le afectase. Tanto Kalin como Loretta parecían conocer la utilidad de la cadena para alguien que se encontrara en el fondo del foso y actuaron en consecuencia, uno gastando una broma y la otra ayudando a la parte dependiente.

Personalmente estoy convencido de que los simios adoptan el punto de vista de sus congéneres, y que el origen evolutivo de esta habilidad no debe buscarse en la competitividad social, aun cuando se aplique en este ámbito (Haré y Tomasello, 2004), sino en la necesidad de cooperar. En el centro de esta toma de perspectiva se encuentra el vínculo emocional entre individuos (extendido entre los mamíferos sociales) sobre el cual la evolución (o el desarrollo) construye aún manifestaciones más complejas, incluida la evaluación del conocimiento y las intenciones de otro (De Waal, 2003).

Debido a esta posible conexión entre empatía y teoría de la mente,

los bonobos son una especie crucial para el desarrollo de investigaciones futuras, dado que es posible que sean los simios más empáticos de todos (De Waal, 1997a). Comparaciones recientes de ADN muestran que humanos y bonobos compartimos un micro satélite relacionado con la socialidad que está ausente en el chimpancé (Hammock y Young, 2005). Este punto podría no bastar para decir cuál de nuestros dos parientes más próximos, si el bonobo o el chimpancé, se parece más a nuestro ancestro común, pero sin lugar a dudas nos obliga a prestar atención a los bonobos como modelos del comportamiento social humano.

Apéndice C

Los derechos de los animales

Contenido:

§. La jubilación de los simios

Supongamos que, tras escapar por los pelos de las garras de un leopardo, una gacela decide llamar a su abogado para quejarse de que su derecho a pastar donde ella quiera ha sido violado una vez más. ¿Debería denunciar al leopardo, o pensará acaso su abogado que también los predadores tienen derechos?

Absurdo, ¿verdad? Ciertamente, estoy a favor de los esfuerzos que se realizan para frenar los abusos contra los animales, pero albergo serias dudas sobre el método elegido, que ha desembocado en que en las facultades de derecho de Estados Unidos se estén ofreciendo cursos de «derecho animal». No están hablando de la ley de la jungla, sino de aplicar los principios de la justicia a los animales. Para personas como Steven M. Wise, el abogado encargado de la docencia de este curso en Harvard, los animales no son una simple propiedad, sino seres merecedores de derechos tan firmes e incontestables como los derechos constitucionales de las personas. Algunos defensores de los derechos de los animales han llegado a reclamar que los chimpancés merecen disfrutar de libertad y de su integridad corporal.

Este punto de vista ha ido ganando adeptos. Por ejemplo, el Tribunal de Apelaciones del Distrito de Columbia confirmó el

derecho de un visitante humano al zoo de la ciudad a entablar un pleito para conseguir que los chimpancés tuvieran compañía. En la última década, los parlamentos de varios Estados han elevado la crueldad contra los animales a la categoría de delito grave, en lugar de considerarlos como faltas.

El debate sobre los derechos de los animales no es nuevo. Recuerdo todavía algunas de las discusiones de tinte surrealista que mantenían los científicos en la década de 1970, en las que se despreciaba el sufrimiento animal como una cuestión sentimentaloides. Junto a firmes avisos para evitar caer en el antropomorfismo, era entonces dominante el punto de vista que sostenía que los animales no eran sino meros robots, desprovistos de sentimientos, ideas o emociones. Los científicos sostenían, con la cara muy seria, que los animales no pueden sufrir, o al menos no como lo hacemos los humanos. Cuando un pez sale del agua con un enorme anzuelo metido en la boca y se agita violentamente en tierra firme, ¿cómo podemos saber lo que siente? ¿No estaremos acaso proyectando?

Esta idea cambió en la década de 1980 con la aplicación de las teorías cognitivas al comportamiento animal. Actualmente, empleamos términos como «planificación» y «conciencia» al referirnos a los animales. Se cree que comprenden el efecto de sus actos, que son capaces de comunicar emociones y de tomar decisiones. Se cree incluso que algunos animales, como los chimpancés, poseen una política y cultura rudimentarias.

En mi experiencia, los chimpancés intentan conseguir el poder tan

incansablemente como ciertas personas en Washington, y están al tanto de los servicios dados y recibidos en un mercado caracterizado por los intercambios. Sus sentimientos pueden oscilar entre la gratitud por el apoyo político a la ira si uno de ellos viola una norma social. Todo ello va mucho más allá del mero temor, dolor o enfado: la vida emocional de estos animales es mucho más cercana a la nuestra de lo que pensábamos.

Esta nueva forma de ver las cosas podría transformar nuestra actitud hacia los chimpancés y, por extensión, hacia otros animales, pero de ahí a decir que la única forma de garantizar que se les dé un trato decente es dándoles derechos y abogados va un trecho. Supongo que esto es muy americano, pero los derechos forman parte de un contrato social que no tiene sentido sin la existencia de deberes. Ésta es la razón por la que el indignante paralelismo que los defensores de los derechos de los animales establecen con la abolición de la esclavitud es, además de insultante, moralmente imperfecto: los esclavos pueden y deben convertirse en miembros de pleno derecho de la sociedad; los animales, no.

De hecho, la concesión de derechos a los animales depende por entero de nuestra buena voluntad. Consecuentemente, los animales disfrutarán únicamente de aquellos derechos que les concedamos. Nunca oiremos hablar del derecho de los roedores a ocupar nuestros hogares, del derecho de los estorninos a atacar cerezos, o de perros que decidan qué ruta habrá de seguir su dueño. En mi opinión, los derechos que se conceden de forma selectiva no pueden ser calificados de tales.

¿Qué ocurriría si en lugar de hablar de derechos invocásemos simplemente el sentido de la obligación? Al igual que enseñamos a los niños a respetar un árbol haciendo referencia a su edad, deberíamos utilizar los nuevos conocimientos relativos a la vida mental de los animales para insuflar una ética humanitaria que tome en consideración algo más que nuestros propios intereses.

Aun cuando muchos animales sociales han desarrollado tendencias afectivas y altruistas, es raro que dirijan dichas tendencias a otras especies. El trato que un leopardo da a una gacela es un ejemplo típico. Somos la primera especie en aplicar estas tendencias que evolucionaron dentro del grupo a un círculo más amplio de humanos, y podemos hacer lo mismo con otros animales: el trato humanitario, y no los derechos, se convertirían entonces en la pieza central de nuestra actitud hacia los mismos.

§. La jubilación de los simios

La discusión precedente (modificada a partir de una columna de opinión aparecida en el *New York Times* el 20 de agosto de 1999 con el título «Nosotros el Pueblo [y otros Animales]...») pone en tela de juicio la postura de quienes invocan «derechos» para los animales, pero no explica mi posición respecto a las prácticas de investigación médica agresivas.

Es una cuestión compleja, porque creo que nuestra primera obligación moral es para con los miembros de nuestra propia especie. No conozco a ningún defensor de los derechos de los animales que necesite atención médica urgente y que la rechace.

Esto es así aun cuando todos los tratamientos de la medicina moderna se derivan de investigaciones con animales: cualquier persona que entra en un hospital hace uso de la investigación en animales. Parece, pues, existir un consenso, aun entre quienes protestan contra las pruebas con animales, que la salud y el bienestar humanos preceden a casi todo lo demás. La pregunta, entonces, es: ¿qué es lo que estamos dispuestos a sacrificar? ¿Qué tipo de animales estamos dispuestos a someter a estudios médicos agresivos, y cuáles son los límites de tales procedimientos? Para la mayoría de la gente, ésta es una cuestión de grado, no de absolutos. La utilización de ratones para desarrollar nuevas medicinas contra el cáncer no se pone al mismo nivel que disparar contra cerdos para probar el impacto de las balas, y esta segunda prueba no está al mismo nivel que inocular a un chimpancé con una enfermedad mortal. En un complejo cálculo en el que las ganancias se enfrentan al dolor causado, adoptamos decisiones relativas a la ética de la investigación con animales basándonos en nuestros sentimientos respecto al tipo de procedimiento, la especie animal de la que se trate y los beneficios para los humanos.

Sin entrar en las razones o incongruencias de por qué favorecemos a algunos animales por encima de otros y ciertos procedimientos por encima de otros, personalmente soy de la opinión de que los simios merecen un estatus especial. Son nuestros parientes más próximos y tienen vidas sociales y emocionales muy parecidas a las nuestras, además de una inteligencia similar. Éste es, evidentemente, un argumento antropomórfico como el que más,

pero es una idea que comparten muchas de las personas que trabajan con simios. Su cercanía les convierte en modelos médicos ideales y éticamente problemáticos.

Si bien son muchas las personas que prefieren adoptar una posición moral basada en la lógica, esto es, en hechos exclusivamente empíricos (como por ejemplo la a menudo mencionada capacidad de los simios de reconocerse frente al espejo), no existe una postura moral razonada que sea completamente sólida. Creo que las decisiones morales tienen una base emocional, y dado que es fácil sentir empatía hacia criaturas que física y psicológicamente se parecen a nosotros, los simios nos hacen sentir más culpables a la hora de hacerles daño que en el caso de otros animales. Estos sentimientos juegan un papel importante a la hora de adoptar una decisión ética sobre los experimentos en animales.

A lo largo de los años, he visto cómo la actitud dominante se ha ido transformando: del énfasis en la utilidad médica de los simios hemos pasado a enfatizar su estatus ético. Hemos llegado a un punto en el que los simios son modelos médicos a los que recurrimos en última instancia. Actualmente, no está permitido que un estudio médico que pueda ser llevado a cabo con monos, como por ejemplo mandriles o macacos, se lleve a cabo con chimpancés. Dado que el número de cuestiones científicas relativas a los simios está en retroceso, tenemos un «exceso» de chimpancés. La comunidad médica ya nos está diciendo que contamos con más chimpancés de los necesarios para sus investigaciones.

Creo que éste es un avance positivo, y estoy a favor de que la

situación siga progresando hasta que sea posible prescindir por completo de los chimpancés. Aún no hemos alcanzado este punto, pero la creciente reticencia a utilizar chimpancés ha llevado a los diferentes institutos nacionales de la salud a adoptar el histórico paso de solicitar públicamente la jubilación de estos animales. La instalación más importante es el llamado Chimpa Haven (El Refugio de los Chimpancés;), que en 2005 inauguró una gran instalación al aire libre donde jubilar a los chimpancés retirados de los protocolos de investigación médica.

Mientras tanto, seguiremos utilizando chimpancés en estudios no agresivos, tales como investigaciones sobre el envejecimiento, la genética, la imagen del cerebro, el comportamiento social o la inteligencia. Se trata de estudios que no exigen infligir daños al animal. La definición que empleo para decidir si una investigación es no agresiva es que se trate «del tipo de investigación que no nos importaría realizar en voluntarios humanos». Esto implicaría no realizar pruebas con productos químicos, ni transmitirles ninguna enfermedad que no tengan, no realizar operaciones quirúrgicas que impliquen una merma de sus capacidades, y así sucesivamente.

Estas investigaciones nos ayudarán a seguir aprendiendo cosas sobre nuestros parientes más próximos de una forma relajada e incluso agradable. Añado este último punto porque a los chimpancés con los que trabajo les gustan sobremanera las pruebas realizadas con ordenador: la manera más fácil de hacer que entren en nuestras instalaciones es mostrándoles un carrito con un ordenador. Entonces, se apresuran a entrar para pasar una hora

que ellos ven como una hora de juegos y nosotros, como una hora de pruebas cognitivas.

Idealmente, todas las investigaciones que realicemos con simios deberían ser mutuamente beneficiosas y agradables.

Parte II

Comentarios

Contenido:

§. *Los usos del antropomorfismo*

§. *La moralidad y la singularidad de la acción humana*

§. *Ética y evolución: cómo se llega hasta aquí*

§. *Moralidad, razón y derechos de los animales*

§. Los usos del antropomorfismo (Robert Wright)

Los cuidadosa y ricamente documentados ejemplos del comportamiento social de los primates no humanos que nos ofrece Frans de Waal han contribuido considerablemente a ampliar nuestra comprensión del comportamiento social tanto en los primates como en los humanos. Una de los aspectos que hace que sus escritos resulten intelectualmente tan estimulantes es su disposición a emplear un lenguaje provocativamente antropomórfico a la hora de analizar el comportamiento y la mentalidad de los chimpancés y otros primates no humanos. No sorprende, pues, que haya sido objeto de algunas críticas debido a este antropomorfismo. Creo que estas críticas han estado, casi siempre, erradas. Sin embargo, aunque estoy convencido del valor de este lenguaje antropomórfico que De Waal utiliza, creo que en ocasiones no es lo suficientemente crítico con el *tipo* de lenguaje antropomórfico que emplea.

Me gustaría en primer lugar explicar más en profundidad esta

cuestión para después explicar por qué esta crítica puede ayudarnos a expandir nuestra visión de la moralidad humana. Más concretamente, clarificar la cuestión de qué tipo de lenguaje antropomórfico resulta apropiado emplear en el caso de nuestros parientes más próximos, los chimpancés, arroja luz sobre la distinción que De Waal hace entre una teoría «naturalista» de la moralidad y la teoría «de la capa» aplicada a la moralidad humana, es decir, entre la idea de que la moralidad tiene una base firme en los genes y la idea de que lo que llamamos «moralidad» no es sino un mero «recubrimiento cultural» que a menudo toma la forma de una impostura moral que enmascara una naturaleza humana amoral, cuando no directamente inmoral. Creo que De Waal malinterpreta la perspectiva de aquellos a los que califica de «teóricos de la capa» (yo mismo, por ejemplo) y en consecuencia pasa por alto un importante y edificante aspecto con el que la psicología evolucionista puede contribuir al debate sobre la moralidad, a saber: la psicología evolucionista apunta a la posibilidad de una tercera teoría sobre la moralidad humana que (adaptando la terminología de De Waal) podríamos llamar la «teoría naturalista de la capa». Podremos comprender mejor esta tercera alternativa una vez que hayamos ponderado la cuestión de qué tipo de lenguaje antropomórfico es apropiado emplear en el caso de los chimpancés, cuestión que procedo a examinar.

Dos tipos de lenguaje antropomórfico

Es prácticamente imposible leer la gran obra de De Waal titulada *La*

política de los chimpancés sin que a uno le sorprendan sobremanera los paralelismos existentes entre el comportamiento de chimpancés y humanos. Por ejemplo: en ambas especies el estatus social lleva implícitas recompensas tangibles, los individuos de ambas especies buscan ese estatus y en ambas especies los individuos forman alianzas sociales que les ayuden a conseguirlo. Dada la relación de proximidad evolutiva que une a seres humanos y chimpancés, es ciertamente plausible pensar que estos paralelismos externos del comportamiento tengan sus equivalentes internos; esto es, que existen una serie de aspectos compartidos entre especies en los mecanismos biológicos que gobiernan el comportamiento y en la experiencia subjetiva correspondiente. Las expresiones faciales, movimientos y posturas que acompañan ciertos comportamientos en los chimpancés ciertamente refuerzan esta conjetura.

Pero ¿cuál es la naturaleza exacta de estos aspectos comunes? ¿Qué experiencias subjetivas concretamente, por ejemplo, compartimos con los chimpancés? Aquí es donde no estoy de acuerdo con la tendencia interpretativa de De Waal.

Existen dos grandes categorías de lenguaje antropomórfico. En primer lugar, el lenguaje emocional: podemos decir que los chimpancés sienten compasión, que sienten ira, que se sienten ofendidos, inseguros, etc. En segundo lugar, encontramos el lenguaje cognitivo, que atribuye un conocimiento y/o razonamiento consciente a los animales: podemos entonces decir que los chimpancés recuerdan, se anticipan a algo, planifican, elaboran estrategias, etcétera.

No está del todo claro a partir de los indicios del comportamiento con los que contamos qué tipo de lenguaje antropomórfico deberíamos emplear. Con bastante frecuencia, tanto en humanos como en primates no humanos, podríamos explicar un comportamiento en concreto bien como el producto de una reflexión consciente y de la elaboración de una estrategia, bien como el producto de una reacción fundamentalmente emocional.

Consideremos el «altruismo recíproco». En el caso tanto de los humanos como de los chimpancés, vemos algo que en el nivel del comportamiento parece altruismo recíproco. Esto es: los individuos establecen relaciones con otros individuos caracterizadas por el hecho de que una de las partes ofrece determinados bienes a la otra (como la comida) u ofrece una serie de servicios como una forma de apoyo social; la acción de dar resulta en cierto modo simétrica con el transcurso del tiempo: tú me rascas la espalda y yo rasco la tuya. En el caso de los humanos, sabemos —mediante la introspección— que estas relaciones de apoyo mutuo pueden gobernarse en dos niveles distintos: el cognitivo o el emocional. (En la vida real se produce normalmente una mezcla de factores cognitivos y emocionales, si bien con frecuencia uno de ellos es predominante; en cualquier caso, tomaré en consideración ejemplos «puros» de cada uno de ellos para explicar con claridad el experimento que sigue.)

Consideremos el caso de dos académicos que trabajan en el mismo campo pero que nunca se han conocido. Supongamos que usted es uno de esos académicos. Usted se encuentra escribiendo un trabajo

de investigación que le ofrece la oportunidad de citar al otro académico. La cita no es esencial: el ensayo no se resentiría si no apareciera. Pero usted piensa: «Bueno, quizá si cito a esta persona, ella me cite más adelante, y esto podría llevar a establecer un patrón de citas mutuas que resultaría beneficioso para ambos». Así que usted cita a esa otra persona, y da así comienzo a la relación estable de citación mutua que usted anticipaba: estaríamos ante una forma de «altruismo recíproco».

Imaginemos ahora una vía alternativa con el mismo resultado. Mientras trabaja en la elaboración de su ensayo, usted conoce a un académico en una conferencia. Inmediatamente se caen bien, y comienzan a discutir sus intereses intelectuales y opiniones. Más adelante, mientras termina su trabajo, usted decide citar el trabajo de ese académico simplemente por amistad: decide citarlo porque le apetece. Más adelante, él le cita a usted, y comienza entonces el mismo patrón de citas mutuas, de «altruismo recíproco».

En el primer caso, la relación parece ser el resultado de una estrategia calculada. En el segundo, parece ser más un caso de simple amistad. Pero para un observador exterior (alguien que simplemente observa la tendencia de estos dos académicos a citarse mutuamente), resulta difícil distinguir los dos tipos de motivación. Es difícil decir si el patrón de citas mutuas está guiado por un cálculo estratégico o por la amistad, porque cualquiera de las dos dinámicas puede en principio conducir al resultado ya observado: una relación estable en la que ambos se citen mutuamente.

Supongamos ahora que al observador se le ofrece cierta información

adicional: estos dos académicos no sólo tienden a citarse mutuamente, sino que tienden también a ser de la misma opinión en los temas más conflictivos de su campo. Con todo, esto no resultaría de mucha ayuda, porque se sabe que ambas dinámicas (el cálculo estratégico y el sentimiento de amistad) conducen a este resultado final: no sólo que se citen entre sí, sino que sean aliados desde un punto de vista intelectual. Después de todo, a) si uno elige conscientemente a otra persona para la cita recíproca, lo más lógico es que escoja a una persona que comparta sus intereses estratégicos, esencialmente la defensa de la posición de uno en los principales temas intelectuales; y b) si en lugar de esto se opera sobre la base de los sentimientos de amistad, sigue siendo bastante probable que acabe uno emparejándose con un aliado intelectual, puesto que uno de los principales factores que contribuyen a la existencia de sentimientos de amistad es la existencia de un acuerdo en temas conflictivos.

Que el gobierno de las emociones (o de los «sentimientos de amistad») pueda llevar al mismo punto que el gobierno de un cálculo estratégico no es ninguna coincidencia. Según la psicología evolucionista, la selección natural «diseñó» las emociones humanas para servir a los intereses estratégicos de los individuos de la especie humana (o, para ser más exactos, para aumentar la proliferación de los genes individuales en el entorno evolutivo, si bien para el caso de la discusión que nos ocupa podemos asumir que los intereses del individuo y los de los genes del individuo coinciden, como a menudo ocurre). En el caso de los sentimientos

de amistad, estamos «diseñados» para sentir una mayor proximidad hacia individuos que comparten nuestras opiniones en temas conflictivos porque a lo largo de la evolución éstos son individuos con los que ha resultado beneficioso establecer alianzas.

Ésta es la razón genérica por la que a menudo resulta difícil para un observador decir si un comportamiento humano determinado se guía por un cálculo estratégico o por las emociones: *porque muchas emociones son sustitutas del cálculo estratégico.* (En cuanto al hecho de por qué la selección natural creó estos sustitutos para el cálculo estratégico, podemos suponer que estas emociones evolucionaron bien antes de que nuestros ancestros pudiesen elaborar cálculos estratégicos conscientes correctamente, o en casos en los que aun siendo conscientes de la estrategia que perseguían tal conciencia les resultase poco ventajosa.)

¿Qué sienten los chimpancés?

Después de presentar este experimento, podemos ahora retomar la cuestión del lenguaje antropomórfico, en concreto la pregunta de cuándo debe utilizarse el antropomorfismo «emocional» y cuándo el antropomorfismo «cognitivo». Al analizar la dinámica de los chimpancés y tratar de decidir si los chimpancés elaboran cálculos conscientes o si sencillamente se guían por emociones, nos enfrentamos a la misma dificultad que nos encontramos en el ejemplo de los dos académicos: dado que las emociones en cuestión fueron «diseñadas» por selección natural para tener como resultado un comportamiento estratégicamente efectivo, los comportamientos

impulsados por las emociones y aquellos conscientemente calculados podrían parecer idénticos a ojos de un observador externo.

Por ejemplo, si separamos a dos chimpancés de la estructura de poder en la que viven inmersos —esto es, si no son parte de la coalición que mantiene al macho alfa en el poder y por lo tanto no participan de los recursos que dicho macho comparte con sus compañeros coaligados—, entonces podrían formar una alianza que rete el dominio del macho alfa. Pero resulta difícil determinar hasta qué punto la formación inicial de esta alianza sería el producto de un cálculo estratégico consciente o simplemente de una serie de «sentimientos amistosos» que hubieran sido «diseñados» vía selección natural como sustitutos de este cálculo estratégico consciente. En consecuencia, es difícil elegir entre un lenguaje antropomórfico «cognitivo» («Los chimpancés vieron que compartían un interés estratégico y decidieron formar una alianza») y un lenguaje antropomórfico «emocional» («Los chimpancés, al percibir la gravedad de su destino compartido, desarrollaron sentimientos de amistad y de obligación mutua que les llevaron a establecer una alianza»).

En casos tan ambiguos como éste, De Waal parece favorecer el uso de un lenguaje antropomórfico cognitivo por encima del emocional. Un ejemplo extraído de *La política de los chimpancés* es el caso de Yeroen, un macho alfa, y Luit, un chimpancé de estatus inferior, que en el pasado había aceptado dicho estatus subordinado pero que pronto retó la posición dominante de Yeroen al iniciar una

pelea. De Waal observa que, durante el período que condujo al reto, Yeroen empezó a consolidar sus vínculos sociales, aumentando de forma notable el tiempo que pasaba acicalando a las hembras e interactuando con ellas. De ahí, De Waal infiere que Yeroen «ya sentía que la actitud de Luit estaba cambiando, y sabía que su posición peligraba».¹

Se supone que en cierto sentido Yeroen cambió su actitud, y que este cambio podría explicar su repentino interés en las hembras que jugaban un papel políticamente clave. Pero ¿debemos asumir, como hace De Waal, que Yeroen «conocía» (es decir, que anticipaba conscientemente) el reto que se avecinaba y que en consecuencia tomó una serie de medidas para atajarlo? ¿No es posible, quizá, que la creciente afirmación de Luit hubiese inspirado un ataque de inseguridad que hiciera que Yeroen se acercara aún más a sus amigos?

Ciertamente, es en teoría posible que los genes que tienden a dar respuestas inconscientemente racionales ante las amenazas florezcan mediante la selección natural. Cuando tras avistar un animal que les inspira miedo, un bebé humano o una cría de chimpancé buscan refugio en su madre, la respuesta es lógica, pero podemos suponer que la cría no es consciente de dicha lógica. O, por tomar un ejemplo con una mayor analogía con el caso de Yeroen y Luit: si un ser humano es tratado de forma aparentemente irrespetuosa por algunos de sus conocidos, podría verse embargado por un sentimiento de inseguridad y en consecuencia, al encontrarse a un familiar o un amigo, intentar acercarse más de lo

normal a esa persona para, tras recibir una respuesta positiva, sentirse más cercano de lo habitual a ese familiar o amigo. Aquí, la «inseguridad» es una emoción sustituta del cálculo estratégico; nos anima a reforzar los vínculos con nuestros aliados tras haber tenido que enfrentarnos a un episodio de antagonismo social.

Tenemos otro ejemplo más general de la aparente preferencia que De Waal muestra a favor de un antropomorfismo cognitivo y no emocional cuando se refiere al «giro de la política de Luit, sus decisiones racionales y su oportunismo», para después decir que «no hay espacio en dicha conducta para la simpatía o la antipatía».² De hecho, muchos de los giros en la política seguida por Luit y gran parte de su oportunismo pueden explicarse en principio *en términos de simpatía y antipatía*; Luit siente simpatía hacia algunos chimpancés cuando sus intereses estratégicos le dictan una alianza con ellos, y siente antipatía en los casos en que sus intereses estratégicos le dictan conflicto o indiferencia hacia los mismos. Cualquier ser humano conoce cuán rápidamente nuestros sentimientos oscilan entre la simpatía y la antipatía hacia otros seres humanos; y cualquier ser humano profundamente introspectivo deberá admitir que a veces estas oscilaciones tienen algo de conveniencia estratégica.

Por supuesto, dado que las experiencias subjetivas son intrínsecamente privadas, resulta difícil afirmar con toda seguridad que De Waal se equivoca, o que los comportamientos estratégicos en cuestión se guían más por las emociones que por la cognición. Pero existe una serie de consideraciones interrelacionadas que sugiere

que así es:

- 1. Por razones diversas, es lógico suponer que en el linaje de los chimpancés el control emocional del comportamiento ha precedido, evolutivamente hablando, al gobierno conscientemente estratégico del comportamiento (una de las razones para suponer esto es la edad evolutivamente relativa de las partes del cerebro humanos asociadas a las emociones, por un lado, y a la planificación y la capacidad de razonar por otro. Resulta también notable la posición de preeminencia que estas partes del cerebro ocupan con respecto a su importancia en los primates no humanos: por ejemplo, el papel relevante de los lóbulos frontales en los humanos, asociados a las capacidades de planificación y razonamiento).*
- 2. Dado que aun cuando los seres humanos son manifiestamente capaces de elaborar estrategias de forma consciente tienen también emociones que les animan a comportarse de forma estratégicamente correcta, parece probable que nuestros parientes cercanos los chimpancés, que exhiben comportamientos análogos estratégicamente correctos, tengan también dichas emociones.*
- 3. Si en efecto los chimpancés tienen emociones que podrían dar lugar a comportamientos estratégicamente correctos, uno debe preguntarse por qué la selección natural añadió una segunda y funcionalmente redundante capa que hiciera de guía (la estrategia consciente). Por supuesto, en el caso de los seres humanos la evolución sí sustituyó el gobierno emocional por un*

gobierno cognitivo. Pero cuando teorizamos sobre por qué fue así, tendemos a citar una serie de razones que no parecen ser aplicables en el caso de los chimpancés (por ejemplo, los humanos poseen un lenguaje complejo y lo utilizan para discutir planes estratégicos con sus aliados, o para explicar por qué hacen algo, etc.).

Por todas estas razones, cuando nos enfrentamos al caso de los primates no humanos, yo propondría que nos inclinásemos en la dirección opuesta a la de De Waal. En casos en los que el gobierno emocional o el gobierno conscientemente estratégico pudiera en principio explicar el comportamiento, elegiría el primero como la explicación más tentadora, a falta de más datos. Es decir, si todos los demás factores son iguales, optaría por un lenguaje emocionalmente antropomórfico y no un lenguaje cognitivamente antropomórfico a la hora de hablar de primates no humanos.

Podríamos dar a esta propuesta el nombre de principio antropomórfico de economía. Una de las razones por la que creo que es una forma de economía es porque implica el uso de un único tipo de lenguaje (el emocional) mientras que la alternativa que propone De Waal, a pesar de emplear de forma manifiesta únicamente un tipo de lenguaje antropomórfico (el cognitivo), de manera implícita utiliza ambos. Después de todo, parece muy probable que, si de hecho los chimpancés poseen la capacidad para elaborar amplias estrategias conscientes, tal como De Waal cree, también tendrán un sistema de sustitutos para el cálculo estratégico paralelo e

interrelacionado, puesto que, después de todo, éste es el caso de otra de las especies de primates de las que sabemos que tienen la capacidad para elaborar amplias estrategias conscientes (nosotros), especie que además está íntimamente relacionada con los chimpancés. Si asumimos que éste es el caso (es decir, que un pariente próximo de los humanos tuviera la habilidad necesaria para elaborar amplias estrategias conscientes, tendría también una serie de sustitutos emocionales interrelacionados para la elaboración de dichas estrategias), entonces la atribución de la capacidad de elaborar estrategias conscientes a los chimpancés llevaría implícita la atribución tanto de la capacidad de elaborar estrategias conscientes como de la existencia de cierto nivel de guía emocional en los mismos. Y, en casos en los que únicamente la existencia de un gobierno emocional sería en teoría un elemento explicativo suficiente, esta atribución implícita tanto de la guía emocional como de la cognitiva sería la alternativa menos económica de las dos.

Un apunte extracientífico

Si bien considero que la propuesta que he realizado a favor de la utilización de un lenguaje antropomórfico es correcta desde un punto de vista científico —teniendo en cuenta el principio de la economía—, debo reconocer que hay una segunda razón por la que me resulta atractiva: porque anima a adoptar una visión del comportamiento humano que puede resultar moralmente enriquecedora. Ser capaz de apreciar que las emociones pueden

conducir a un comportamiento estratégicamente sofisticado en los chimpancés nos ayuda a apreciar el hecho de que puede que nosotros, en tanto que seremos humanos, seamos más esclavos del gobierno de las emociones de lo que creemos. En concreto, me refiero al hecho de que nuestros juicios morales se ven coloreados de forma sutil y generalizada por un interés propio emocionalmente mediatizado.

Para aclarar este punto, permítaseme retroceder y examinar la cuestión de la moralidad humana desde otro ángulo, en términos de la distinción que De Waal establece en la primera de sus conferencias entre una teoría «de la capa» y una teoría «naturalista» de la moralidad. La teoría de la capa sostiene que la moralidad humana es un fino «recubrimiento cultural» que esconde una naturaleza humana amoral, cuando no inmoral. Tal como yo la entiendo, la alternativa —la teoría «naturalista»— sostiene que nuestros impulsos morales están enraizados en nuestros genes, y que en consecuencia somos hasta cierto punto, como proclama el título de uno de los libros de De Waal, «buenos por naturaleza».

De Waal me clasifica dentro de los llamados «teóricos de la capa» sobre la base de las conclusiones de mi libro *The Moral Animal*. Me gustaría argumentar por qué no me incluyo dentro de esta categoría, y por qué la dicotomía que establece entre una teoría «de la capa» y una teoría «naturalista» es quizá demasiado simple, ya que omite una tercera categoría teórica dentro de la cual me incluyo. Posteriormente explicaré por qué utilizar un lenguaje emocionalmente antropomórfico para describir el comportamiento

de los chimpancés puede ayudarnos a entender esta tercera perspectiva teórica, y por qué ver el comportamiento humano desde esta perspectiva tiene sus ventajas.

En *The Moral Animal*, lejos de describir la moralidad como un «recubrimiento cultural», argumento de hecho que muchos de los impulsos y comportamientos que comúnmente se describen como morales tienen sus raíces en nuestros genes. Un ejemplo es el altruismo dirigido hacia nuestros parientes. Otro ejemplo es el sentido de justicia: la intuición de que las buenas acciones deben recibir su recompensa y que las malas deben ser castigadas; de hecho, el trabajo de De Waal me ayudó a convencerme de que en los chimpancés se da probablemente una versión rudimentaria (y yo diría que profundamente emocional) de esta intuición, y de que tanto en los humanos como en los chimpancés la intuición es producto de la dinámica evolutiva del altruismo recíproco.

Estas características de la naturaleza humana, que tienen su origen en los genes, se ejercitan frecuentemente en una forma que yo calificaría de auténticamente moral. (Es decir, adoptando la versión cruda y algo utilitarista del test kantiano que Christine Korsgaard explica en su respuesta, el mundo es un lugar mejor en tanto que los comportamientos generados por estas características nacen en circunstancias comparables en los seres humanos en general.) De modo que no creo merecer el sambenito que De Waal me cuelga de ser un «teórico de la capa» que considera la moralidad como un «recubrimiento cultural».

Ciertamente, sí creo que algunas de nuestras intuiciones morales de

origen genético se ven (en ocasiones) sujetas a una serie de sutiles inclinaciones que las alejan del terreno de lo verdaderamente moral. Pero incluso en este caso no me identifico con el arquetipo del «teórico de la capa», puesto que creo que estas inclinaciones deben estar a su vez enraizadas en los genes y no constituyen un mero «recubrimiento cultural». Por ejemplo, a la hora de decidir cómo ejercitan cierto sentido de la justicia (cuando decidimos quién ha realizado una buena o una mala acción, cuáles de nuestras quejas son válidas y cuáles no) los seres humanos establecemos juicios de valor que van a favor de nuestras familias y amigos y en contra de nuestros enemigos de forma natural. Esta es una de las razones por las que no estoy de acuerdo con la postura de De Waal de que en cierto modo somos «buenos por naturaleza» en un sentido general, punto de vista que él parece asociar a una «teoría naturalista».

Más bien considero que pertenezco a una tercera categoría. Creo que: a) la «infraestructura» moral del ser humano (la parte de la naturaleza humana en la que nos basamos para guiarnos en el terreno de lo moral y que incluye algunos aspectos intuitivos específicamente morales) tiene una raíz genética y no constituye un «recubrimiento cultural»; pero b) esta infraestructura se ve sometida con no poca frecuencia a una «corrupción» sistemática (es decir, a un distanciamiento de lo que yo llamaría la verdadera moralidad) que tiene a su vez un origen genético (y que lo tiene porque así quedaban servidos los intereses darwinianos de nuestros antepasados durante la evolución).

Desde esta perspectiva, aun cuando llegemos a elaborar nuestros

juicios morales a través de un proceso deliberativo aparentemente consciente y racional (un proceso cognitivo), dichos juicios pueden verse influidos por factores emocionales. Por ejemplo: una corriente de hostilidad sentida sólo de forma semiconsiente hacia un rival puede influir negativamente sobre nuestro juicio acerca de si este rival es o no culpable de algún crimen, aun cuando estemos convencidos de que hemos evaluado todas las pruebas de forma objetiva. Podemos creer honestamente que nuestra opinión de que alguien merece, por poner un ejemplo, la pena de muerte, es un producto de la cognición pura sin ningún tipo de influencia emocional; pero esta influencia puede llegar a resultar un factor decisivo, y fue «diseñada» por la selección natural para que así fuera.

Mi propia opinión es que si todos fuéramos más conscientes de las diversas formas en que las emociones influyen sutilmente sobre nuestros juicios morales, el mundo sería un lugar mejor porque estaríamos menos dispuestos a obedecer estos prejuicios moralmente corruptores. Veo pues aspectos positivos en cualquier cosa que haga que las personas seamos más conscientes de este último aspecto. Y creo que emplear un lenguaje emocionalmente antropomórfico para describir ciertos aspectos de la vida social de los chimpancés —además de ser algo defendible desde un punto de vista científico— puede tener este resultado. Porque ver de qué manera tan sutil como poderosa las emociones pueden guiar el comportamiento de los chimpancés puede ayudarnos a comprender de qué forma poderosa y sutil las emociones pueden influir en

nuestro propio comportamiento, incluyendo comportamientos que creemos productos de la razón pura.

Dicho de otro modo: cuando vemos que los chimpancés se comportan de una manera sorprendentemente humana, podemos describir el paralelismo al menos de dos formas distintas. Por un lado podemos decir: « ¡Vaya, los chimpancés son aún más impresionantes de lo que pensaba!», conclusión a la que llegaremos especialmente si consideramos que su comportamiento está guiado cognitivamente. O por otro lado diremos: « ¡Vaya, los humanos no son tan extraordinarios como yo pensaba!», conclusión que extraeremos si vemos que una serie de emociones relativamente sencillas y antiguas pueden producir comportamientos aparentemente sofisticados en los chimpancés y, es de suponer, en los seres humanos. Esta última conclusión resulta, además de válida, edificante.

Para concluir, me gustaría subrayar que no tengo ningún problema con la mayor parte del lenguaje antropomórfico que De Waal emplea en *La política de los chimpancés* y en otras obras (como por ejemplo ocurre cuando especula atribuyendo un sentido del «honor» —algo así como una especie de orgullo— a los chimpancés). Aun así, creo que los dos ejemplos que he citado son lo suficientemente ilustrativos y que no están por completo desvinculados de su en mi opinión excesivamente simple dicotomía entre una teoría «de la capa» y una teoría «naturalista» de la moralidad. El hecho de apreciar cuán sutil y poderosamente las emociones pueden influir sobre el comportamiento es, creo, un primer paso para llegar a

apreciar la existencia e importancia de esta tercera categoría que he perfilado.

Estoy tentado de llamar a esta tercera orientación teórica «teoría naturalista de la capa», puesto que es una teoría que ve a los seres humanos como seres que atienden motivos egocéntricos con una capa moralista, pero que al mismo tiempo ve este proceso de construcción de dicha capa como un proceso con raíces genéticas y no meramente culturales. Esta denominación tiene el defecto de que no llega a transmitir la idea de que muchos de nuestros impulsos morales naturales tienen consecuencias igualmente naturales (al menos en mi visión). Aun así, esta combinación de la visión «naturalista» y la de «la capa» nos acerca más a la verdad, en este contexto, que si dejamos que cada una funcione por su cuenta.

§. La moralidad y la singularidad de la acción humana

(Christine M. Korsgaard)

*¿Qué hay de diferente en nuestra forma de actuar que nos hace ser,
frente a otras especies, seres morales?*

Frans de Waal³

*Un ser moral es un ser capaz de
comparar sus acciones o
motivaciones pasadas o futuras,
así como de rechazarlas o
aprobarlas. No existen razones
para pensar que alguno de los*

animales inferiores posea esta capacidad.

Charles Darwin⁴

Nos enfrentamos a dos cuestiones. La primera, relativa a la verdad o falsedad de lo que Frans de Waal denomina la «teoría de la capa», según la cual la moralidad sería una fina capa que recubre una naturaleza humana esencialmente amoral. Según dicha teoría, somos criaturas despiadadamente egoístas, que se adecúan a una serie de normas morales únicamente para evitar el castigo o la desaprobación de los demás, solamente cuando los demás nos están observando, y cuando nuestro compromiso frente a dichas normas no se ve cuestionado por alguna tentación fuerte. La segunda cuestión es si la moralidad hunde sus raíces en nuestro pasado evolutivo o si por el contrario representa una ruptura respecto de dicho pasado. De Waal nos propone examinar estas dos cuestiones conjuntamente, con ejemplos que demuestran que nuestros parientes más próximos en el mundo natural exhiben tendencias íntimamente relacionadas con la moralidad: compasión, empatía, capacidad de compartir, resolución de conflictos, etc. De Waal llega a la conclusión de que es posible encontrar las raíces de la moralidad en la naturaleza esencialmente social que compartimos con otros primates inteligentes, y que por lo tanto la moralidad está profundamente enraizada en nuestra naturaleza.

Comencemos por la primera cuestión. En mi opinión, la teoría de la capa no resulta muy atractiva. En filosofía, suele ir asociada a una

determinada visión de la racionalidad práctica y de cómo esa misma racionalidad práctica se relaciona con la moralidad. Según esto, lo racional y lo natural es llevar al máximo la satisfacción de nuestros intereses personales. La moralidad entra pues en escena como un conjunto de normas que constriñen esta actividad de máximos. Estas normas pueden estar basadas en la promoción del bien común, más que en el interés individual. O pueden, como ocurre con las teorías deontológicas, basarse en otras consideraciones: la justicia, la imparcialidad, los derechos, o lo que quiera que sea. En cualquier caso, la teoría de la capa sostiene que estas restricciones, que se oponen a nuestra tendencia racional y natural a tratar de conseguir lo que es mejor para nosotros mismos, y que son en consecuencia antinaturales, se rompen con demasiada frecuencia. De Waal parece aceptar la idea de que es racional tratar de satisfacer los intereses, pero rechaza la idea vinculada a ésta de que la moralidad es antinatural; consecuentemente, tiende a favorecer una teoría de la moralidad sentimentalista o basada en las emociones.

Pero la teoría es problemática por varias razones. En primer lugar, y a pesar de su popularidad en las ciencias sociales, nunca se ha conseguido demostrar los méritos de la idea que sostiene que la satisfacción de los intereses propios sea un principio de la razón práctica. Para demostrar que así es, tendríamos que demostrar sus bases normativas. Puedo pensar en apenas un puñado de filósofos (Joseph Butler, Henry Sidgwick, Thomas Nagel y Derek Parfit entre otros) que han intentado algo parecido a esto.⁵ Y la idea de que lo

que en realidad la gente hace es perseguir su propio interés resulta, como Butler señaló hace ya tiempo, bastante irrisoria.⁶

En segundo lugar, no está muy claro que la idea del interés propio sea un concepto plenamente formado cuando se aplica a un animal tan profundamente social como el ser humano. No cabe duda de que tenemos una serie de intereses irreductiblemente privados, como por ejemplo la satisfacción de nuestros apetitos, ya sean los relativos a la comida o al sexo. Pero nuestro interés personal no se limita a *poseer cosas*. También tenemos interés en *hacer* y en *ser*. Muchos de estos intereses no pueden enfrentarnos por completo a los intereses de la sociedad, llana y simplemente porque resultan ininteligibles fuera de la misma y de las tradiciones culturales que esa sociedad conforma. Sería comprensible que una persona, por ejemplo, quisiera ser la mejor bailarina del mundo, pero no lo sería tanto que quisiera ser la única bailarina del mundo entero puesto que el hecho de que hubiera solamente una bailarina implicaría, necesariamente, que no hubiera ninguna otra bailarina en el mundo. Si usted tuviera todo el dinero del mundo, no sería rico. Por supuesto, también mantenemos un interés genuino en otras personas cuyos intereses no podemos mantener separados de los nuestros. De modo que la idea de que podemos identificar con meridiana claridad nuestros intereses como algo separado de, o bien opuesto a, los intereses ajenos resulta, como mínimo, forzada.

Con todo, no es éste el aspecto más erróneo de la teoría de la capa. La moralidad no es únicamente un conjunto de restricciones que obstruyen nuestro camino hacia la consecución de nuestros

intereses. Para la mayoría de la gente, los estándares morales definen formas de relacionarnos con los demás que en la mayor parte de las ocasiones nos resultan naturales. Según Kant, la moralidad exige que tratemos a los demás como un fin en sí mismo, nunca como simples medios para conseguir nuestros fines. Evidentemente, no siempre somos capaces de tratar a todo el mundo y en todas las ocasiones según este criterio. Pero la imagen de alguien que nunca haya tratado *a nadie más* como un fin en sí mismo y que nunca haya esperado ser tratado de la misma forma resulta aún más irreconocible que la de alguien que siempre haga tal cosa. Porque la imagen que estaríamos invocando, entonces, es la de alguien que siempre trata a los demás como un instrumento o como un obstáculo, y que a cambio espera ser tratado de la misma manera. Estaríamos ante alguien que nunca dirá la verdad espontáneamente o sin pensar en el transcurso de una conversación normal, sino que constantemente se encuentra calculando el efecto de sus palabras sobre el éxito potencial de sus proyectos. Una persona a la que, a pesar de no gustarle que le mientan, le pongan zancadillas o le ignoren, no demostrará resentimiento alguno, porque en el fondo piensa que eso es lo que en realidad los seres humanos pueden esperar de los demás. Hablaríamos, entonces, de una criatura que vive en un estado de soledad interior muy profunda, y que en esencia se considera la única persona en un mundo lleno de cosas potencialmente útiles, aunque algunas de esas cosas tengan vidas mentales y emocionales, hablen o se defiendan⁷. Resultaría absurdo sugerir que la mayoría

de los seres humanos somos o queremos ser así, todo ello bajo una fina capa de moderación.

No obstante, resulta igualmente absurdo pensar que los animales no humanos actúan motivados por el interés propio. Caso de que tuviera algún sentido, la idea de actuar según el interés propio exige poseer una cierta visión de futuro, así como la habilidad de calcular, capacidades que no parecen estar al alcance de los animales no humanos. Es más, actuar por propio interés exige también la capacidad de estar motivado por el concepto abstracto del bienestar propio a largo plazo. La idea del interés propio parece estar fuera de lugar cuando pensamos en acciones no humanas. No estoy en absoluto predispuesta a negar que otros animales inteligentes hagan las cosas intencionadamente, pero sí pienso que sus intenciones son locales y concretas, sin pretensión alguna de hacer lo que sea mejor para sí mismos: comer, emparejarse, evitar un castigo, divertirse, detener una pelea, etc. Los animales no humanos no tienen eso que llamamos interés propio. Es más probable que sean, como dice Harry Frankfurt, seres caprichosos: actúan guiados por el instinto, el deseo o la emoción del momento. El aprendizaje o la experiencia pueden cambiar el orden de sus deseos y así hacer que algunos se conviertan en prioritarios: la perspectiva de un castigo podría apaciguar el ardor de un animal hasta el punto de impedir que éste satisfaga su apetito, pero esto no es lo mismo que calcular lo que más le conviene en un momento dado o que actuar motivado por una idea de su bienestar a largo plazo. Por todas estas razones, me parece que la teoría de la capa es bastante absurda.

Quiero, pues, dejarla a un lado y hablar de la pregunta más interesante que nos plantea De Waal, relativa a las raíces de la moralidad en nuestra naturaleza evolucionada, dónde se localizan y cuán profundas son.

Si alguien me preguntara si personalmente creo que otros animales son más parecidos a los seres humanos de lo que la gente supone, o si creo que existe alguna discontinuidad profunda entre los seres humanos y el resto de los animales, mi respuesta sería afirmativa en ambos casos. Es importante recordar que los seres humanos tenemos un interés creado en lo que De Waal denomina «antroponegación». Comemos animales no humanos, nos vestimos con ellos, los sometemos a experimentos dolorosos, los mantenemos cautivos (a veces en condiciones poco saludables) en interés propio, los hacemos trabajar y los matamos cuando queremos. Aun sin entrar en las urgentes preguntas de índole moral que se nos plantean a raíz de estas prácticas, creo que sería justo decir que es muy posible que nos sintamos más cómodos a la hora de aceptar el trato que damos al resto de criaturas si pensamos que ser utilizado como comida, ropa, sujeto experimental, mantenido en cautividad, obligado a trabajar o acabar asesinado no puede significar para un animal nada parecido a lo que supondría para nosotros. Algo que a su vez parece enteramente posible, toda vez que los animales tienen vidas emocionales y cognitivas diferentes a las nuestras. Por supuesto, el hecho de que tengamos un interés creado en negar las similitudes entre nosotros y el resto de los animales no contribuye a mostrar que tales similitudes existen. Pero una vez corregido este

interés, no hay razón para dudar de que las observaciones y experimentos que De Waal realiza y describe, así como nuestra interacción diaria con los animales que nos rodean, demuestran justamente lo que aparentan mostrar: que muchos animales son criaturas inteligentes, curiosas, cariñosas, juguetonas, mandonas o beligerantes, de un modo muy parecido al nuestro.

Aun así, tampoco encuentro muy tentadora la idea de un gradualismo total. Para mí, los seres humanos parecemos constituir con absoluta claridad un conjunto aparte debido a nuestra elaborada cultura, nuestra memoria histórica, la existencia de idiomas con gramáticas complejas y un refinado poder expresivo, el arte, la literatura, la filosofía o el arte de contar chistes. Me gustaría añadir a esta lista algo que con frecuencia no se menciona pero que debería aparecer: nuestra sorprendente capacidad para hacer amigos atravesando las barreras entre especies, así como para hacer que los animales que viven con nosotros hagan lo propio. Estoy también de acuerdo con Freud y Nietzsche (cuyas llamativas explicaciones sobre la evolución de la moralidad no parecen atraer en exceso a De Waal) sobre el hecho de que los seres humanos aparentamos estar psicológicamente dañados de una forma que sugiere una profunda ruptura con la naturaleza. Existe una antigua tradición filosófica que se remonta a Aristóteles que intenta localizar la diferencia clave capaz de explicar todas esas diferencias entre seres humanos y animales. Como buena filósofa anticuada que soy, el proyecto me resulta tentador. Lo que quiero hacer ahora es examinar un aspecto concreto de dicho proyecto que tiene que ver

con la pregunta de hasta qué punto la moralidad representa una ruptura con nuestro pasado animal.

Las normas morales gobiernan la forma en que actuamos, y la pregunta de hasta qué punto los animales son seres morales o proto morales surge porque, de manera incuestionable, éstos actúan. Las conclusiones de De Waal provienen en gran medida del análisis de lo que los animales hacen. En sus obras, De Waal a menudo retrata diferentes interpretaciones intencionales posibles del comportamiento y la acción animal, y describe experimentos diseñados para descubrir lo que es correcto. Una mona capuchina rechaza un pepino cuando a su compañera se le ofrece una uva: ¿es una protesta contra la injusticia, o simplemente se limita a esperar a que le llegue el turno de conseguir una uva? ¿Comparten los chimpancés comida en señal de agradecimiento hacia aquellos individuos que les han ayudado a acicalarse, u ocurre en cambio que el acicalamiento les relaja y les hace generosos? A veces, situaciones que aparentan ser explicaciones evolutivas del comportamiento animal parecen desembocar en interpretaciones intencionales de sus actos, como por ejemplo cuando en su obra *Bien natural* De Waal sugiere que los chimpancés «se esfuerzan por crear un tipo de comunidad que les beneficie». ⁸ Por razones que ya he mencionado, me resulta difícil creer que esto es lo que le pasa por la cabeza a un chimpancé. Sin embargo, en otros momentos De Waal distingue cuidadosamente la pregunta de hasta qué punto los monos y los simios hacen las cosas intencionada o deliberadamente de la pregunta de qué es lo que explica su tendencia a realizar

dichos actos. El propio De Waal carga contra los teóricos de la capa por inferir el egoísmo de nuestros actos a partir del «egoísmo» de nuestros genes.

La cuestión de la intencionalidad afecta a cómo una instancia en la que un animal realiza una acción es vista desde el punto de vista del animal en cuestión, esto es, si resulta plausible pensar que el animal actúa con algún propósito en mente o no. Creo que existe la tentación de pensar que la pregunta de si podemos ver los orígenes de la moralidad en el comportamiento animal depende de cómo interpretemos sus intenciones, de si sus intenciones son «buenas» o no. Y creo que, al menos en su sentido más obvio, este planteamiento es erróneo. Parece tener sentido si nos aferramos al tipo de teoría moral sentimentalista de Hutcheson y Hume, ya que según estos pensadores un acto concreto recibe el calificativo de moral en función de que un espectador apruebe o desaprobe el mismo. Al menos en el caso de lo que Hume llamó las «virtudes morales», estos filósofos pensaban que el agente que realiza una acción moralmente buena no tiene por qué actuar motivado por consideraciones expresamente morales. De hecho ésta es la razón por la que algunos de los sentimentalistas del siglo XVIII y sus críticos debatieron explícitamente la cuestión de si, según las teorías de cada cual, los animales podían ser considerados seres virtuosos. Shaftesbury, el predecesor más inmediato de Hutcheson, había aseverado que uno no podía ser considerado como ser virtuoso a menos que fuera capaz de ejercitar un juicio moral, y que en consecuencia no podríamos decir que un caballo es virtuoso.⁹

Pero, dado que según esta teoría los juicios morales no han de jugar ningún papel en la motivación moral, no queda claro por qué no podríamos decir que un caballo es virtuoso. Así, Hutcheson afirmó audazmente que no resultaría absurdo suponer que «las criaturas carentes de la capacidad reflexiva» poseen algunas «virtudes inferiores».¹⁰ Si bien De Waal alaba las teorías sentimentalistas, niega que sus argumentos tengan como única base la existencia de animales cuyas intenciones damos por válidas: «La cuestión no es si los animales son o no amables entre sí, y tampoco importa mucho si su comportamiento encaja o no con nuestras preferencias morales. Lo relevante es, más bien, si poseen capacidades para la reciprocidad y la venganza, la aplicación de normas sociales, la resolución de conflictos y la compasión y la empatía» (pág. 16). Pero sí parece compartir con los sentimentalistas el supuesto de que la moralidad de un acto es una cuestión del contenido de la intención con la que esta acción se lleva a cabo.

Creo que De Waal se equivoca, y para explicar por qué, quiero examinar más detalladamente la idea de actuar deliberada o intencionadamente. No creo que este concepto se refiera a un único fenómeno, sino que es una idea que engloba una serie de cuestiones que pueden ser colocadas en una escala. Es en un determinado punto en esa escala cuando la pregunta de si una acción tiene un carácter moral puede surgir.

En la parte inferior de esa escala, nos encontramos la idea de un movimiento que puede ser descrito intencional o funcionalmente. En este sentido, el concepto de intención se aplica a cualquier

objeto, tenga o no alguna forma de organización funcional, e incluyendo no solamente a seres humanos o animales sino también a plantas y máquinas. Dentro de la economía de un objeto funcionalmente organizado, algunos movimientos pueden ser descritos como dotados de intención. El corazón late para bombear la sangre, un reloj nos despierta, el ordenador nos avisa si escribimos una palabra erróneamente y las hojas de una planta se extienden en dirección al sol. Pero no hay indicación de que los objetivos que persiguen estos movimientos estén en las mentes de los objetos que se mueven, ni tan siquiera en las mentes de quienquiera que los haya creado. Atribuir un propósito concreto a estos movimientos simplemente refleja el hecho de que el objeto en cuestión está funcionalmente organizado.

En el caso de los seres vivos, y muy especialmente en el caso de los animales —incluidos los llamados animales «inferiores»—, algunos de estos movimientos intencionales están guiados por la percepción del animal. Los peces nadan en dirección a las turbulencias de la superficie porque allí podría haber un insecto, las cucarachas corren a esconderse cuando intentamos aplastarlas con un periódico y las arañas se van acercando a la presa atrapada en su tela. Podemos aquí caer en la tentación de utilizar un lenguaje de acción, sobra decir por qué: cuando los movimientos de un animal se guían por su percepción, están entonces bajo el control de la mente del animal, y cuando esto ocurre, podríamos estar tentados de decir que están bajo el control del propio animal. Esto es, después de todo, lo que diferencia una acción de un simple

movimiento: que una acción puede ser atribuida a un agente, y que se lleva a cabo bajo el control de ese mismo agente. En este nivel, ¿deberíamos decir entonces que el animal actúa intencionalmente o con un propósito concreto? Depende de cómo entendamos la pregunta. El animal dirige sus movimientos, y sus movimientos son intencionales: *los movimientos* tienen un propósito. En este sentido, el animal actúa con un propósito, pero en esta etapa no tenemos por qué decir que este propósito esté presente en la mente del animal. Bien es cierto que cuando intentamos ver la situación desde el punto de vista del animal y nos preguntamos qué es exactamente lo que el animal percibe que determina sus movimientos, resulta prácticamente irresistible describirlos como dotados de intención. ¿Por qué una araña se dirige hacia la polilla atrapada en su tela, a menos que haya algún sentido por el cual la araña ve a la polilla como comida y en consecuencia intenta atraparla? Pero entendamos como entendamos las intenciones de la araña, no tenemos por qué asumir que la araña está pensando sobre aquello que intenta conseguir.

Por otra parte, si estamos tratando con un animal inteligente, no existe ninguna razón para no suponer que tiene un propósito concreto en mente. Es más, no veo por qué no podríamos suponer que existe un continuo gradual entre lo que ocurre cuando las percepciones de una araña la hacen dirigirse hacia la polilla y una conciencia puramente cognitiva que hace que perciba ese algo *como algo que quiere*. Cuando se da esta conciencia cognitiva, se supone la posibilidad de aprender de la experiencia sobre cómo conseguir lo

que se quiere y evitar lo que no aumenta significativamente. Siempre se puede aprender de la experiencia a través del condicionamiento, pero cuando somos conscientes del objetivo que perseguimos, podemos también aprender de la experiencia a través del pensamiento y el recuerdo.

Aun cuando exista un continuo gradual, parece correcto decir que un animal que pueda tener en mente sus propósitos, e incluso pensar sobre cómo alcanzarlos, ejerce un mayor nivel de control consciente sobre sus movimientos que el que por ejemplo ejerce una araña, y por lo tanto es un agente en un sentido más profundo. Existe pues, como en algunos de los casos de De Waal, espacio para el debate sobre cuál sería la descripción intencional adecuada para una acción, porque es precisamente en este nivel donde comenzamos a afinar la descripción intencional de una acción en base a lo que ocurre desde el punto de vista del agente (los lapsus freudianos constituyen un problema para la aseveración que acabo de hacer, pero por el momento dejaremos este punto al margen). Se da aquí una diferencia respecto a la etapa anterior: cuando decimos que la araña está «intentando conseguir comida», no nos importa si eso es lo que la araña piensa que está haciendo. En el nivel de la araña, resulta natural que la descripción intencional del movimiento y su explicación corran parejas. Pero una vez que se abriga un propósito conscientemente, la descripción intencional de una acción debe captar de algún modo el punto de vista del agente. Esto es así porque en este nivel asignamos una descripción intencional a la perspectiva del agente y tiene sentido preguntar si el mono

capuchino está protestando contra una injusticia, o si simplemente está tratando de conseguir una uva. Todo ello representa una mayor profundidad a la hora de decidir si una acción determinada es «intencional» o no.

Sin embargo, algunos filósofos no creen que este sea el nivel de intencionalidad más profundo. En el nivel que acabo de describir, el animal es consciente de sus propósitos, y piensa sobre cómo conseguirlos. Pero no elige perseguirlos. Los propósitos le son dados al animal por sus estados afectivos: sus emociones y sus deseos, ya sean instintivos o aprendidos. Aun en los casos en los que el animal debe elegir entre dos propósitos —por ejemplo, si un macho quiere emparejarse con una hembra pero otro macho más grande se acerca y quiere evitar una pelea— la elección le viene dada por la fuerza de sus estados afectivos. El temor que el primer macho muestra ante el macho más fuerte es más fuerte que su deseo de emparejarse. El fin que el animal persigue viene determinado por sus deseos y emociones.

Los seguidores de Kant se encuentran entre los filósofos que creen que es posible un nivel de evaluación y por tanto de elección más profundo. Además de preguntarnos cómo conseguir lo que queremos, también podemos preguntarnos si desearlo es una razón lo suficientemente buena como para actuar de una determinada manera. La pregunta no afecta únicamente a si la acción es un modo efectivo de conseguir nuestro objetivo, sino, aun cuando así sea, si nuestro deseo de conseguir ese fin *justifica* nuestros actos. Evidentemente, Kant es célebre por pensar que el hecho de

plantearnos esta pregunta sobre una acción adopta una forma concreta: formulamos lo que denominó una máxima («Llevaré a cabo esta acción para conseguir este fin») y sometemos esa máxima a la prueba del imperativo categórico. Nos preguntamos si querríamos que el hecho de que todo aquel que quisiera conseguir tal fin llevase a cabo esta acción fuera una ley universal. De hecho, lo que estamos preguntándonos es si nuestra máxima puede servir como principio racional. En algunos casos, Kant pensaba que no podemos querer que nuestra voluntad se convierta en ley universal, y por lo tanto tenemos que rechazar la acción descrita por errónea. Aun cuando juzguemos que la acción puede estar justificada y actuemos en consecuencia, estaríamos actuando no a partir del mero deseo, sino a partir del juicio de que la acción está justificada.

¿Por qué afirmo que esto representa un nivel de intencionalidad más profundo? En primer lugar, un agente capaz de ejercer este tipo de juicios es también capaz de rechazar una acción junto con su propósito final, no porque haya otra cosa más deseada o temida, sino porque estima que llevar a cabo esa acción con ese propósito concreto está mal. En un célebre fragmento de la *Crítica de la razón práctica*, Kant argumentaba que somos capaces de dejar a un lado nuestros más urgentes deseos naturales (el deseo de preservar nuestra propia vida y de garantizar el bienestar de nuestros seres queridos) para evitar llevar a cabo una acción errónea. Kant ofrece el ejemplo de un hombre al que su rey ordena testificar en falso contra un persona inocente de la que el rey quiere deshacerse, so pena de ser condenado a muerte y de ver a su familia sometida a

sufrimiento. Kant sostiene que, aun cuando nadie podría decir con seguridad como actuaría en esa situación, debemos ser capaces de admitir que somos capaces de hacer lo que está bien.¹¹ Ahora bien, si somos capaces de dejar a un lado nuestros propósitos cuando no nos es posible alcanzarlos por medios adecuados, entonces también ocurre que cuando decidimos alcanzar un propósito determinado, puede decirse que lo hemos *adoptado* como propio. Puede que sean nuestros deseos y emociones los que nos sugieran estos propósitos, pero no nos vienen determinados por nuestro estado afectivo, puesto que si hubiésemos juzgado erróneo el hecho de tratar de alcanzarlos, podríamos haberlos dejado a un lado. Dado que no solamente elegimos los medios para alcanzar un fin, sino también los fines en sí mismos, esto constituye un nivel de intencionalidad mucho más profundo, en tanto que ejercemos un mayor control sobre nuestros movimientos cuando elegimos nuestros fines, así como los fines en sí, que el control que puede exhibir un animal que persiga fines que le vienen dados por sus estados afectivos, aun cuando los persiga de forma consciente o inteligente. Otra forma de explicarlo es decir que no solamente tenemos intenciones, sean éstas buenas o malas, sino que además las evaluamos y las adoptamos como propias. Tenemos la capacidad de auto gobernarnos normativamente o, en palabras de Kant, gozamos de «autonomía». Es en este nivel donde surge la moralidad. La moralidad de nuestras acciones no es una función del contenido de nuestras intenciones, sino del ejercicio de un autogobierno normativo.¹²

Esta es mi respuesta a la pregunta que De Waal nos plantea en *Bien Natural*: « ¿Qué hay de diferente en nuestra forma de actuar que nos hace ser, frente a otras especies, seres morales?». Pero a pesar de que creo que la capacidad de autonomía es característica de los seres humanos y probablemente única, la pregunta de hasta qué punto dicha capacidad se da en el reino animal es ciertamente una cuestión empírica. No hay nada místico o antinatural en la capacidad para el autogobierno normativo. Pero sí exige un cierto nivel de autoconciencia, a saber, ser consciente de *las bases* sobre las que uno se propone actuar en tanto que tales. Lo que quiero decir es: un agente no humano puede ser consciente del objeto de su temor o su deseo, y concebirlo como deseable o temeroso, y en consecuencia como algo que debería ser *evitado o buscado*. Tal sería la base de sus actos. Pero un animal racional es, además, consciente del hecho de que desea o teme al objeto en cuestión, y de que en consecuencia él mismo opta por actuar de un modo u otro.¹³ Esto es lo que quiero decir cuando hablo de ser consciente de las bases de nuestros actos en tanto que tales. El animal no piensa únicamente sobre el objeto que teme, ni tan siquiera sobre el hecho de sentir miedo en sí, sino también sobre sus propios deseos y temores. Una vez que somos conscientes de que nos estamos moviendo en una determinada dirección, adquirimos una cierta distancia reflexiva con respecto del motivo y nos encontramos en una posición en la que podemos preguntarnos: « ¿Debería ir en esa dirección? La consecución de ese fin me inclina a actuar así, pero ¿es suficiente razón para hacerlo?». Estamos entonces en posición

de formular una pregunta normativa sobre lo que *deberíamos* hacer. En general, creo que esta forma de autoconciencia (ser consciente de las bases que conforman nuestras creencias y actos) es el origen de la razón, capacidad distinta de la inteligencia. La inteligencia se define como la habilidad para conocer el mundo, aprender de la experiencia, establecer nuevas conexiones de causa-efecto y poner ese conocimiento al servicio de la consecución de nuestros fines. Por el contrario, la razón mira haciendo dentro, y se concentra en las conexiones existentes entre actividades y estados mentales, esto es, si nuestras acciones se justifican por nuestros motivos o si nuestras inferencias son justificadas por nuestras creencias. Creo que sería posible realizar afirmaciones sobre las creencias de los animales inteligentes no humanos que corrieran paralelamente a lo que ya he afirmado sobre sus actos. Es posible que los animales no humanos tengan creencias, y que lleguen a albergarlas sobre la base de alguna evidencia; pero ser la clase de animal que puede preguntarse a sí mismo si las pruebas existentes justifican una creencia determinada y va ajustando sus conclusiones en función de las mismas es ir un paso más allá.¹⁴

Tanto Adam Smith como posteriormente Charles Darwin creían que dar cuenta de la capacidad de autogobierno normativo es esencial para explicar el desarrollo de la moralidad, puesto que es básico para entender lo que Darwin describió como «esa breve pero imperiosa palabra, tan llena de significado: el *deber*».¹⁵ Es interesante que ambos lo explicaran apelando a nuestra naturaleza social.¹⁶ Según Smith, es la simpatía hacia las respuestas que los

demás nos ofrecen que hace que volvamos nuestra atención hacia el interior, creando una conciencia de nuestros propios motivos y caracteres como objetos capaces de ser juzgados. La simpatía, para Smith, es la tendencia a ponernos en el lugar de los otros y pensar cómo reaccionaríamos si estuviéramos en su lugar. Juzgamos los sentimientos ajenos y las acciones resultantes como apropiados si coinciden con lo que supuestamente sentiríamos de estar en el lugar del otro. Si los seres humanos fueran seres solitarios, sostiene Smith, dirigiríamos nuestra atención hacia el exterior: un humano temeroso de un león pensaría sobre el león, no sobre su propio miedo. Debido a que somos animales sociales, la simpatía nos conduce a considerar cómo somos vistos desde el punto de vista de los demás, y nos permite adentrarnos en sus sentimientos sobre nuestra persona. A través de los ojos de los demás, nos convertimos en espectadores de nuestra propia conducta; tal como lo describió Smith, nos dividimos interiormente en actor y espectador y formamos juicios sobre lo adecuado de nuestros sentimientos y motivaciones. El espectador interno transforma nuestro deseo natural de ser halagado y de que piensen bien sobre nuestra persona en algo más profundo: el deseo de ser digno de elogio. Porque estimar que somos dignos de elogio es lo mismo que decir que sería apropiado que los demás nos elogiaran, y el espectador interior —conocedor de nuestras motivaciones internas— está en una posición que le permite emitir un juicio al respecto. Así, desarrollamos nuestra capacidad para estar motivados por pensamientos sobre lo que debemos hacer y cómo debemos ser.¹⁷

Darwin teoriza que la capacidad para el autogobierno normativo surgió de la diferencia entre cómo nos afectan nuestros instintos sociales y cómo nuestros apetitos. El efecto de los instintos sociales sobre la mente es constante y produce calma, mientras que el de los apetitos es episódico y brusco. En consecuencia, los animales sociales se ven sometidos a frecuentes tentaciones que les impulsan a violar sus instintos sociales a favor de sus apetitos, como por ejemplo cuando una hembra descuida a sus crías mientras copula. Nos resulta familiar la sensación de que satisfacer un apetito concreto parece más importante en el momento mismo del acto más que cuando ya lo hemos satisfecho. De manera que cuando las facultades mentales de un animal social se desarrollan hasta el punto de que puede recordar haberse rendido a la tentación, le parecerá después que no merecía la pena y eventualmente aprenderá a controlar tales impulsos. Darwin sugiere que nuestra capacidad para estar motivados por la apremiante noción del «deber» se origina en este tipo de experiencias.¹⁸

En un ensayo titulado «Conjeturas sobre los comienzos de la historia de la humanidad», Kant teorizó que la forma de autoconciencia que subyace en nuestra autonomía podría también jugar algún papel en la explicación de alguno de los otros atributos distintivamente humanos, incluyendo la cultura, el amor romántico y la capacidad de actuar guiados por el propio interés. Otros filósofos han observado la conexión existente entre este tipo de autoconciencia con la capacidad para el lenguaje. No puedo abordar estas cuestiones aquí, pero si están en lo cierto, serían prueba de

que solamente los seres humanos poseen esta clase de autoconciencia.¹⁹ Si esto es cierto, entonces la capacidad para el autogobierno normativo y el control de las intenciones en un nivel más profundo que lo acompaña es probablemente específico del ser humano. Y es en el uso adecuado de esta capacidad (la habilidad para formar juicios sobre lo que debemos hacer y actuar en consecuencia) donde se encuentra la esencia de la moralidad, no en el altruismo o en la búsqueda del bien. De modo que no estoy de acuerdo con De Waal cuando afirma que «en lugar de intentar que nuestras relaciones mejoren, como hacen los simios, hemos desarrollado enseñanzas explícitas sobre el valor de la comunidad y el lugar precedente que tiene o que debe tener sobre nuestros intereses individuales. Los humanos hemos llevado esta cuestión muchísimo más lejos que los simios, razón por la cual nosotros tenemos sistemas morales y ellos no» (pág. 54). La diferencia no es meramente una cuestión de grado.

La habilidad para actuar motivado por un deber no constituye una diferencia precisamente pequeña. Representa lo que De Waal denomina una diferencia a saltos. Una forma de vida gobernada por principios y valores es muy diferente a una forma de vida gobernada por el instinto, el deseo y la emoción, por muy inteligente y sociable que esta última sea. La historia que contaba Kant sobre el hombre que decide enfrentarse a la muerte antes que prestar falso testimonio es propia de un drama moral en toda regla, pero en nuestra vida diaria vemos analogías constantes. Tenemos ideas sobre cómo debemos hacer las cosas y comportarnos, y

constantemente tratamos de estar a la altura. Pero los simios no viven así. Los seres humanos nos esforzamos por ser honestos, educados, responsables y valientes aun en circunstancias adversas. Pero aun cuando un simio sea en ocasiones cortés, responsable o valiente, no es porque crea que debe serlo. Aunque sea algo primitivo, los esfuerzos que realiza un adolescente para estar a la última son una manifestación de la tendencia del ser humano a vivir su vida guiado por ideales más que empujado por meros impulsos y deseos.

Sufrimos enormemente cuando nos autoevaluamos, y en consecuencia desplegamos comportamientos malvados y enfermizos. Esto es parte de lo que quería decir anteriormente cuando afirmé que los seres humanos aparentan estar psicológicamente dañados de un modo tal que sugiere una ruptura con la naturaleza. Pero nada de esto quiere decir que la moralidad sea una fina capa que recubre nuestra naturaleza animal. Es precisamente lo contrario: el carácter distintivo de la acción humana nos dota de una forma de estar en el mundo completamente diferente.

Lo que quiero decir no es que los seres humanos vivan sus vidas sobre la base de principios y valores y sean siempre nobles y que el resto de animales no lo hagan y sean por tanto viles. La singularidad de la acción humana es fuente de nuestra capacidad para ejercer el mal lo mismo que para ejercer el bien. Un animal no puede ser juzgado ni ser considerado responsable por haber seguido un impulso. Los animales no son viles: simplemente, están más allá

de todo juicio moral. Estoy de acuerdo con De Waal en que al decir que una persona que actúa con maldad actúa «como un animal» («El hombre es un lobo para el hombre») puede ser de algún modo engañoso. Pero de alguna manera, no constituye un insulto a los animales no humanos, de la misma manera que referirnos a una persona que sufra de daños cerebrales como un vegetal tampoco es un insulto hacia las plantas. Al igual que esta segunda frase quiere decir que la persona ha sido despojada de su naturaleza animada, la primera quiere decir que se ha alejado de su naturaleza humana. Al seguir sus impulsos más fuertes sin reflexionar, la persona ha perdido la capacidad de ejercer el tipo de control intencional sobre sus movimientos que nos hace humanos. No es la única forma de hacer el mal, pero es un ejemplo.

Anteriormente he afirmado que es muy probable que nos sintamos más cómodos sobre las diferentes formas en que usamos al resto de los animales si pensamos en ellos como seres muy diferentes a nosotros mismos. Es importante decir que no creo que las diferencias que acabo de describir deban proporcionarnos este nivel de comodidad, sino todo lo contrario. En *Bien natural* De Waal nos cuenta la historia de un mono capuchino enfadado que arrojaba objetos contra un observador humano. Cuando se le acabaron los objetos, el capuchino cogió una mona ardilla y la arrojó contra el humano. De Waal observa que «a menudo, los animales parecen considerar a los seres pertenecientes a otra especie como meros objetos ambulantes».²⁰ Pero ninguna especie es más culpable de tratar a quienes pertenecen a especies distintas como objetos

ambulantes que la nuestra; somos la única especie que es consciente de que esto está mal. En tanto que seres capaces de hacer lo que debemos y de considerarnos responsables de nuestras acciones, y en tanto que seres capaces de preocuparnos por lo que somos y no simplemente de lo que podemos conseguir para nosotros mismos, tenemos la obligación de tratar al resto de los animales decentemente, aun cuando nos resulte costoso.

§. *Ética y evolución: cómo se llega hasta aquí.* (Philip Kitcher)

I

Con la posible excepción de Jane Goodall, Frans de Waal ha hecho más que ningún otro primatólogo por cambiar la forma en la que entendemos la vida social de nuestros parientes evolutivos más cercanos. Sus concienzudas observaciones y experimentos han revelado las capacidades para identificar y responder a las necesidades de sus congéneres en los aparentemente más sofisticados chimpancés y bonobos, capacidades también presentes en otros primates. Sus detallados ejemplos sobre la forma en que estas capacidades se manifiestan han acabado con el temor, anteriormente muy común entre los primatólogos, de que postular la existencia de estados y disposiciones psicológicamente complejas en los primates es una forma de antropomorfismo sentimental. Cualquier investigador que espere utilizar el comportamiento social de los primates como vía para entender determinados aspectos de nuestras propias prácticas debería estarle profundamente

agradecido.

En su Conferencia Tanner, De Waal parte de décadas de cuidadosas investigaciones para desarrollar lo que Darwin ya había previsto en el capítulo 5 de *El origen del hombre*. De Waal sugiere que la moralidad humana nace de una serie de disposiciones que compartimos con otros primates, particularmente con aquellos más próximos a nosotros en el árbol filogenético. Pero, al igual que él, mi idea sobre su propuesta resulta muy vaga en aspectos cruciales: ¿qué queremos decir exactamente cuando afirmamos que la moralidad «procede» de rasgos presentes en los chimpancés, o que la moralidad es «una consecuencia de los instintos sociales que compartimos con otros animales», que «muy en el fondo» somos verdaderamente morales, o que «los componentes básicos de la moralidad son muy antiguos evolutivamente hablando»? Para abordar esta postura con mayor precisión articularé una versión propia de lo que creo que De Waal podría tener en mente. Si ésta no es la idea que él tiene, espero que le impulse a desarrollar una alternativa más concreta que la que ha desarrollado hasta ahora.

De hecho, creo que la propia presentación de De Waal se ve obstaculizada por su deseo de machacar lo que en su opinión es una teoría que rivaliza con su propia visión: ese rival, la «teoría de la capa», ha de ser demolido. Pero el hecho de que la destrucción de la teoría sea tan fácil debería servir para alertarnos de que es posible que nos enfrentemos a algunos problemas que no han sido lo suficientemente explicados.

II.

Tal como yo la entiendo, la teoría de la capa divide el reino animal en dos. Por un lado están los animales no humanos, que carecen de la capacidad de la empatía y la amabilidad, y cuyas acciones, hasta el punto en que pueden ser entendidas como intencionales, son la expresión de deseos egoístas. Por otro, los seres humanos, que a menudo actúan guiados por impulsos egoístas, pero que también son capaces de vencer el egoísmo y sentir empatía por los demás, reprimir sus tendencias más viles y sacrificar sus propios intereses en favor de ideales elevados. Los miembros de nuestra especie poseen las disposiciones egoístas que son tan comunes en las partes más complejas del resto del mundo animal, pero tienen algo más, a saber, la habilidad para dominar dichas disposiciones. Nuestra psique no es, pues, un territorio lleno de malas hierbas; podemos ser, también, sus jardineros.

De Waal adscribe esta postura a T. H. Huxley, en cuya célebre conferencia pronunciada en 1893 introdujo la metáfora del jardinero. Acusa a Huxley de desviarse del darwinismo en este punto, pero no me queda claro que, aun cuando ésta fuera una representación adecuada del punto de vista de L Juxley (cosa que dudo), la acusación esté justificada. Un Huxley plenamente darwinista podría responder que la evolución humana implica la emergencia de un rasgo psicológico que muestra una tendencia a inhibir otra parte de nuestra naturaleza psicológica; no se trata de que un elemento misterioso exterior a nosotros se oponga a nuestra naturaleza, sino de que experimentamos conflictos internos que

nunca antes habían formado parte de nuestras vidas. Por supuesto, sería razonable pedir a este Huxley darwinista que elaborara una teoría sobre cómo este nuevo mecanismo podría haber evolucionado, pero aun cuando la respuesta resultara ser especulativa, Huxley no sería culpable de asumir que la moralidad constituye un aditivo no naturalista.

La versión de la teoría de la capa que he perfilado y de la que también se ocupa De Waal adopta un punto de vista específico sobre el comienzo y el final de este proceso. En nuestro pasado evolutivo tenemos una serie de antepasados comunes de seres humanos y chimpancés que carecían de capacidades para el altruismo y la empatía. Los seres humanos de hoy en día cuentan con formas de controlar sus urgentes impulsos, y teorizamos sobre la moralidad como una colección de estrategias disciplinarias. La verdadera objeción que se le puede hacer a la teoría de la capa así formulada es que su punto de partida es erróneo. La teoría se ve falsada por toda la evidencia que De Waal ha acumulado sobre las tendencias de chimpancés, bonobos y, hasta cierto punto, otros primates.

Saber valorar en su justa medida este punto debe ser nuestro primer paso en la investigación de la historia evolutiva que une las disposiciones psicológicas de nuestros antepasados con las capacidades que subyacen en nuestro comportamiento moral actual. De Waal hace añicos su versión de la teoría de la capa clarificando el punto de partida de la misma (después de todo, ha dedicado gran parte de su vida a este proyecto), pero es mucho

menos claro a la hora de considerar el punto terminal. Términos vagos como «componentes básicos» o «consecuencia directa» aparecen porque De Waal no ha pensado lo suficiente sobre el fenómeno humano cuya existencia en su opinión puede verse anticipada en la vida social de los chimpancés.

Existe un opuesto de la teoría de la capa que podríamos llamar la «teoría de la solidez absoluta». Esta teoría sostiene que la moralidad está presente de una forma básica en nuestros antepasados evolutivos. Quizás en los tiempos de mayor gloria de la sociobiología humana hubo quienes sintieron la tentación de afiliarse a dicha teoría, al suponer, por ejemplo, que la moralidad humana se reduce a la disposición para evitar el incesto (y otras tendencias sencillas similares), y que todas ellas tienen una explicación evolutiva que puede ser aplicable a un amplio número de organismos.²¹ Esta teoría considera que el término del proceso evolutivo que da como resultado la moralidad humana es lo mismo que se da en el punto de partida pre humano. No deja de ser ni más ni menos plausible que la propia teoría de la capa tal como De Waal la caracteriza. Todas las posturas que son de algún modo interesantes están, sin embargo, en un terreno intermedio.

De Waal presenta su conferencia con una cita de Stephen Jay Gould, para ser precisos con un pasaje en el que Gould intentaba ofrecer una respuesta a las explicaciones sociobiológicas de la naturaleza humana. Creo que merece la pena reflexionar sobre otra observación de Gould: su comentario de que cuando decimos «Los seres humanos descienden de los simios» podemos enfatizar uno u

otro aspecto para resaltar bien las continuidades, bien las diferencias. O, por poner otro ejemplo, la frase de Darwin sobre la «descendencia con modificación» representa fielmente dos aspectos del proceso evolutivo: la descendencia y la modificación. El aspecto menos satisfactorio de las conferencias pronunciadas por De Waal es ver cómo un lenguaje vago («componentes esenciales», «consecuencia directa») actúa como sustituto de cualquier sugerencia específica sobre qué es lo que ha «descendido» y qué ha sido modificado. Criticar tan duramente la teoría de la capa tal como él la expone, o su opuesto, no es suficiente.

III.

De hecho, De Waal nos ofrece más de lo que hasta ahora yo le he reconocido. Ha demostrado estar al día respecto a los avances en el campo de la ética evolutiva (o de la evolución de la ética) de los últimos quince años, un período en el que el ingenuo reduccionismo de las explicaciones de la sociobiología han dado paso a propuestas que parecen proponer una alianza entre Darwin y Hume. La tradición sentimentalista de la teoría ética, en la que, tal como De Waal apunta, Adam Smith merece ocupar cuando menos una posición igual a la de Hume, ha ido ganando enteros entre los filósofos actuales. Y al tiempo que lo ha hecho, aquellos expertos en ética que podían haber tendido hacia posturas evolutivas se han visto tentados por lo que denominaré el «señuelo de Hume-Smith». Este señuelo consiste en centrar nuestra atención en el papel fundamental que la empatía desempeña en los discursos éticos de

Hume y Smith. De modo que primeramente se postula que la conducta moral consiste en la expresión de las pasiones apropiadas, y que la empatía tiene una importancia clave para estas pasiones. Después, se argumenta que los chimpancés poseen capacidades para la empatía, y se concluye que poseen el tipo de núcleo que psicológicamente la moralidad exige. Si lo que nos preocupa es saber qué se quiere decir exactamente con el papel «central» de la empatía o con expresiones como el «núcleo» de la psicología moral, el teórico evolutivo o el primatólogo siempre pueden repartirse la responsabilidad. Hume, Smith y sus coetáneos dilucidaron la forma en que la empatía forma parte de la psicología y el comportamiento morales; los primatólogos han demostrado la existencia de tendencias empáticas en la vida social de los primates; y los teóricos de la evolución demuestran cómo estas tendencias pueden haber evolucionado.²²

Al caracterizar esta estrategia como el «señuelo de Hume-Smith», pretendo señalar que resulta mucho más problemática de lo que muchos autores pretenden (incluidos algunos filósofos, aunque la mayor parte no lo sean). Para comprender las dificultades que se nos presentan, debemos examinar la noción de altruismo psicológico, reconocer con exactitud qué tipos de altruismo psicológico pueden descubrirse en estudios con primates, y vincular estas cuestiones con los sentimientos morales invocados por Hume, Smith y sus sucesores.

De Waal desea reconocer que los primates no humanos tienen disposiciones que no son meramente egoístas; para explicar estas

disposiciones resulta útil pensar en el concepto de «altruismo psicológico». Tal como yo lo entiendo, el altruismo psicológico es una noción compleja que implica un ajuste de los deseos, intenciones y emociones sobre la base de la percepción de los deseos y las necesidades ajenas. De Waal distingue correctamente la noción psicológica de altruismo de su concepción biológica, definida en términos de la promoción del éxito reproductivo de los otros con un coste reproductivo para uno mismo; tal como señala De Waal, la noción más interesante es la que aplicamos únicamente al concepto de comportamiento intencional, que puede ser desvinculada de cualquier pensamiento sobre la asistencia al éxito reproductivo de otros animales.

Para ser exactos, el altruismo psicológico debería explicarse en términos de la relación existente entre diferentes estados psicológicos que varían según sea la percepción de los deseos o necesidades del otro. Si bien una respuesta altruista puede consistir en una modificación de las emociones o intenciones, podría resultar más fácil introducir el concepto si hiciéramos referencia al deseo. Imaginemos a un organismo A en un contexto en el que las acciones posibles no tienen ningún efecto perceptible sobre otro organismo B, y supongamos que A prefiere una opción determinada. Podría ser cierto que en un contexto muy similar al original, en el que hubiera un efecto perceptible sobre B, A eligiera un curso de acción diferente en el que A prestase más atención a los deseos o necesidades de B. Si se cumplen estas condiciones, entonces A habrá cumplido los requisitos mínimos para decir que tiene una disposición altruista

respecto a B en tanto que beneficiario. Sin embargo, las condiciones no sería suficientes si no se da también el caso de que el cambio de preferencia de A en la situación en la que los intereses de B entran en juego es causado por la percepción por parte de A de que una acción alternativa estaría más de acuerdo con los deseos o necesidades de B, y más aún, de que el cambio no fue generado por un cálculo de que llevar adelante esa alternativa podría satisfacer otras de las preferencias de A. Este ejemplo me sirve para explicar la idea de que lo que hace que un deseo sea altruista es la disposición para modificar lo que se elige en una situación en la que existe un impacto perceptible sobre otro, que la modificación alinea la elección con mayor exactitud con los deseos y necesidades percibidos del otro, que la modificación es causada por la percepción de esos deseos y necesidades, y que ello no implica un cálculo de las ventajas esperadas como satisfacción de las preferencias actuales.

Ilustremos lo anterior con un ejemplo. Supongamos que A se encuentra con algo de comida y quiere comerla toda; es decir, que en ausencia de B, A se la comería toda. Sin embargo, en presencia de B, A podría elegir compartir su comida con B (modificando así el deseo que habría estado operativo en el contexto en el que B estaría ausente), podría hacerlo porque A percibe que B también desea parte de la comida (o quizá que B necesita parte de la comida), y podría además hacerlo sin que haya calculado que el compartir podría aportarle algún beneficio egoísta ulterior (por ejemplo, que B se muestre más predispuesto a corresponderle en ocasiones

futuras). Bajo estas circunstancias, el deseo de A de compartir es altruista respecto de B.

Podemos pensar en la misma estructura aplicada al caso de las emociones o las intenciones: una modificación del estado que habría estado operativo que es causada por la percepción de los deseos o necesidades del otro y que no surge de ningún cálculo de beneficios futuros. Pero incluso si nos concentramos únicamente en el caso del deseo altruista, debería estar claro que existen muchas formas de altruismo psicológico. Tal como sugiere mi propia formulación disyuntiva entre «deseos o necesidades», un altruista podría responder bien a los deseos o a las necesidades percibidas del beneficiario. De forma típica, ambos tenderán a coincidir, pero cuando divergen, los altruistas deben elegir a cuál atender. El altruismo paternalista constituye una respuesta a las necesidades más que a los deseos; el altruismo de tipo no paternalista, en cambio, hace lo opuesto.

Más allá de la distinción entre altruismo paternalista y no paternalista, es asimismo importante reconocer otras cuatro dimensiones del altruismo: la intensidad, el rango o extensión, el alcance y la destreza. La intensidad viene marcada por el grado al que el altruista acomoda el deseo (o la necesidad) percibido en el beneficiario; en el ejemplo sobre el reparto de comida que hemos presentado, se observa concretamente este aspecto en la porción de comida que el altruista está dispuesto a asignar a su beneficiario.²³ El rango o extensión viene marcado por el conjunto de contextos en los que el altruista ofrece su respuesta altruista. Tomemos un

ejemplo de De Waal: dos chimpancés macho adultos podrían estar dispuestos a compartir en toda una serie de situaciones, pero si lo que está en juego es muy importante (por ejemplo, la posibilidad de monopolizar el acceso a la reproducción), un otrora amigo podría actuar con verdadero desprecio por las necesidades o deseos del otro.²⁴ El alcance del altruismo se expresa en el conjunto de individuos a quienes el altruista está dispuesto a ofrecer una respuesta altruista. Finalmente, la destreza del altruista se mide mediante la habilidad para discernir, a lo largo de una gama de situaciones, los deseos reales del beneficiario en potencia (o, para los altruistas paternalistas, las necesidades reales del mismo).

Aun cuando ignoremos las complicaciones de elaborar un enfoque similar para la emoción y las intenciones, e incluso si dejamos a un lado la distinción entre el altruismo de tipo paternalista y el no paternalista, es evidente que los altruistas psicológicos se nos presentan en una amplia gama de tipologías. Pensemos en un espacio cuatridimensional: podemos elaborar una serie de «perfiles de altruismo» que capten las diferentes intensidades y las variadas habilidades con las que los individuos responden a lo largo de un amplio rango de contextos y de beneficiarios en potencia. Algunos de esos posibles perfiles muestran respuestas de baja intensidad ante muchos individuos en muchas situaciones; otros mostrarán respuestas de alta intensidad hacia unos pocos individuos en casi todas las situaciones; y habrá otros que muestren respuestas dirigidas a los individuos más necesitados en cualquier situación, en los que la intensidad de la respuesta será proporcional al nivel de

necesidad. ¿Cuál de estos perfiles, si es que existen, encontramos en los seres humanos y en los animales no humanos? ¿Existe un único tipo al que nos gustaría que todo el mundo se adecuase, o es la diversidad la marca de un mundo moralmente ideal?

Planteo estas cuestiones no como preludeo a mi respuesta a las mismas, sino como forma de exponer cuán compleja es la noción del altruismo psicológico, y lo insostenible que resulta pensar que, toda vez que sabemos que los animales tienen capacidad para ejercerlo, podemos inferir que ellos también cuentan con los componentes básicos de la moralidad. El declive de la teoría de la capa tal como De Waal la entiende nos dice que nuestros parientes evolutivos ocupan un lugar en el campo del altruismo, lejos de una indiferencia completamente egoísta. Hasta que no tengamos una visión más clara de las formas específicas del tipo de altruismo psicológico que se dan entre los chimpancés y otros primates no humanos, y hasta que no sepamos cuáles de esos tipos son relevantes para la moralidad, es prematuro asegurar que la moralidad humana es el «resultado directo» de las tendencias que estos animales comparten con nosotros.

IV.

De Waal ha construido un argumento muy sólido a favor de la existencia de algunas formas de altruismo psicológico en el mundo no humano. Creo que el mejor ejemplo que nos ofrece, que presenta en *Bien natural* y que reproduce aquí, es la historia de Jakie, Krom y los neumáticos. Su descripción demuestra convincentemente que

el joven Jakie modificó sus deseos e intenciones respecto a cualquier otro que pudiera haber albergado, que lo hizo como respuesta a su percepción de cuáles eran los deseos de Krom, y que los deseos modificados iban dirigidos a satisfacer los deseos de ésta tal como eran percibidos por Jakie; y aun cuando los defensores de la línea dura del egoísmo psicológico podrían insistir en el hecho de que el cambio tuvo lugar a raíz de algún cálculo de tipo maquiavélico, resulta extremadamente difícil formular una hipótesis plausible: Krom es una hembra adulta de bajo estatus y ligeramente retrasada que no está en posición de ayudar a Jakie, y la idea de que esta acción pudiera elevar el estatus de Jakie dentro del grupo se ve desmentida por la ausencia de otros miembros del grupo.²⁵ Lo que todo esto pone de manifiesto es que Jakie fue capaz de ofrecer una respuesta psicológicamente altruista, de intensidad muy moderada (ya que se jugaba poco interrumpiendo sus actividades para ayudar con los neumáticos), ayudando a un individuo con quien mantenía una relación de subordinación, y en un contexto en el que no sucedía casi nada.

Otros ejemplos resultan mucho menos convincentes. Pensemos en los capuchinos y el ejemplo de los pepinos y las uvas. Cuando De Waal publicó los resultados de sus experimentos, hubo entusiastas dispuestos a proclamar que los experimentos demostraban la existencia del sentido de la justicia en animales no humanos.²⁶ Interpreto que un sentido de la justicia implica la existencia del altruismo psicológico, tal como yo lo entiendo, puesto que depende de no estar satisfecho con una situación que de otro modo

habríamos visto como satisfactoria precisamente porque reconocemos que las necesidades de los demás no han sido cubiertas. De hecho, el experimento de De Waal no revela la existencia de ningún tipo de altruismo psicológico, sino únicamente el reconocimiento por parte de un animal de la posibilidad de obtener una recompensa preferida que no se ha obtenido, y una protesta que resulta del deseo egoísta de esa misma recompensa.

En mi opinión, los ejemplos más convincentes relativos a la existencia del altruismo psicológico son los del tipo Jakie-Krom, casos en los que un animal ajusta su comportamiento a la percepción de un deseo o necesidad de otro animal con el que ha interactuado con frecuencia, o de situaciones en las que un animal de mayor edad atiende a las necesidades percibidas de los más jóvenes. Estos ejemplos bastan para mostrar que los animales no humanos no son invariablemente egoístas psicológicos; y, de hecho, son suficientes para suponer que es muy probable que compartamos con ellos las mismas capacidades y estatus. Pero ¿cuán relevante es el altruismo psicológico de este tipo para la práctica moral humana?

Poseer una cierta habilidad para acomodar nuestros deseos e intenciones a los deseos o necesidades que se perciben en los demás parece ser una condición necesaria para que se dé un comportamiento moral.²⁷ Pero, como ya he sugerido en mis observaciones sobre las variedades de altruismo psicológico existentes, esto no es suficiente.

Tanto Hume como Smith creían que la capacidad para el altruismo

psicológico, tanto en lo relativo a la benevolencia (en Hume) como a la empatía (en Smith), es bastante limitada. Smith comienza su *Teoría de los sentimientos morales* examinando los diferentes modos en que nuestras respuestas a las emociones de los demás no son sino una pálida copia. Ambos probablemente reconocerían el alcance de las investigaciones de De Waal, de *La política de los chimpancés*, pasando por *Peacemaking among Primates*, hasta *Bien natural* como una reivindicación de sus argumentos más importantes, demostrando así (en los términos en los que yo lo planteo) que el altruismo psicológico existe, pero que se ve limitado en intensidad, rango, alcance y pericia.

De forma más importante aún, ambos distinguirían este altruismo psicológico de primer orden de las respuestas propias de los sentimientos genuinamente morales. En su *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume concluye identificando los sentimientos morales como propios de la humanidad. Interpreto que Hume supone que tenemos la capacidad de refinar nuestras disposiciones originales y limitadas para dar una respuesta a los deseos y necesidades de nuestros hijos y amigos. A través de una inmersión adecuada en la sociedad, podemos llegar a expandir nuestros sentimientos empáticos, de modo que eventualmente nos veremos conmovidos por aquello que resulta «útil y aceptable» al resto de la gente, no sólo cuando ello entra en conflicto con nuestros deseos egoístas sino incluso cuando se opone a nuestras respuestas altruistas más primitivas y localmente partisanas.

Smith es mucho más explícito que Hume sobre cómo debería

continuar esta prolongación de la empatía. Considera que ello implica reflexionar sobre los juicios de aquellos que poseen diferentes perspectivas a nuestros alrededor, hasta que seamos capaces de combinar todos los puntos de vista, con sus prejuicios, y formar un juicio que exprese un sentimiento genuinamente *moral*²⁸. Sin la figura del espectador imparcial (el «hombre en el pecho» de Smith), únicamente nos quedan nuestras empatías limitadas e idiosincrásicas, formas de altruismo psicológico que podrían resultar necesarias si las respuestas morales han de desarrollarse en nosotros, pero que se quedan cortas, sin llegar al terreno de la moralidad.

Así, pienso que el señuelo de Hume-Smith es simplemente eso: un señuelo. Es una invitación a los estudiosos del comportamiento animal a que demuestren la existencia del altruismo psicológico en sus sujetos, sobre la asunción de que bastará con demostrar la existencia de cualquier tipo de altruismo, porque Hume y Smith han demostrado que ser moral consiste básicamente en ser altruista. Pero aún queda mucho trabajo por hacer. Afortunadamente, los estudios de De Waal son valiosos a la hora de mostrarnos por dónde podemos continuar.

V.

El papel del espectador imparcial de Smith (o de la «razón interna» de Kant y un gran número de mecanismos filosóficos que gobiernan el comportamiento moral) se hace especialmente evidente en situaciones de conflicto. Los conflictos más obvios son aquellos que

hacen que un impulso egoísta se enfrente a otro altruista. En estos casos, podría pensarse que el veredicto de la moralidad es que el impulso altruista debería ganar la batalla, de modo que un paso clave en la evolución de la ética es la adquisición de cierta capacidad para el altruismo psicológico. Pero esto resulta demasiado brusco. Necesitamos de la figura del espectador imparcial (o algún otro equivalente) porque nuestras disposiciones altruistas son demasiado débiles y a menudo del tipo equivocado, y porque los impulsos altruistas que entran en conflicto con otros necesitan que se adopte una decisión²⁹. Podemos ver lo que ocurre cuando no existe ningún agente interno que tome decisiones si consideramos los estudios tempranos de De Waal a la luz de su posterior defensa del altruismo psicológico.

Sus obras *La política de los chimpancés* y *Peacemaking among Primates* revelan la existencia de mundos sociales en los que existen formas limitadas de altruismo psicológico. Estas sociedades se dividen en coaliciones y alianzas, dentro de las cuales los animales cooperan ocasionalmente. Parte de la cooperación puede basarse en la identificación de ventajas futuras, pero hay ocasiones en las que la hipótesis de que un animal esté respondiendo a las necesidades de otro sin calcular beneficio futuro alguno parece muy plausible. Si trazamos el altruismo psicológico como función de las dimensiones de las que he hablado anteriormente, encontramos que los chimpancés de De Waal (la especie sobre la que contamos con más datos) están bastante limitados en cuanto a la intensidad, rango y alcance de sus tendencias altruistas.

La limitación en el alcance de dichas tendencias es especialmente importante, ya que, como se hace singularmente vivido en *Peacemaking among Primates*, la cooperación entre estos animales y el altruismo psicológico que a menudo subyace en ella se ve constantemente rota. Cuando un aliado no cumple con sus obligaciones, el tejido social se rompe y ha de ser reparado. De Waal documenta formas que consumen mucho tiempo en las que los primates se tranquilizan los unos a los otros, o los largos períodos dedicados al acicalamiento que siguen a la ruptura entre alianzas.

Si observásemos este comportamiento a través de la mirada de Adam Smith —filósofo moral y teórico social— surge una idea evidente: estos animales podrían utilizar su tiempo y energía de forma mucho más eficaz y con mayores beneficios si dispusieran de algún mecanismo para ampliar y reforzar sus disposiciones para el altruismo psicológico. La existencia de «un pequeño chimpancé interior» les proporcionaría una sociedad más tranquila y funcional, con más oportunidades para desarrollar proyectos cooperativos; podrían incluso interactuar con animales que no vieran a diario, y el grupo podría crecer en número. Al poseer cierto nivel de altruismo psicológico, son capaces de tener una organización más rica que la mayoría del resto de especies de primates. Pero dado que esas formas de altruismo psicológico son tan limitadas, se ven socialmente bloqueados, incapaces de formar sociedades más amplias o alcanzar un nivel de cooperación más extenso.

Las sociedades de chimpancés muestran conflictos abiertos que se resuelven mediante complejas negociaciones de paz. Existen

también conflictos dentro de los propios chimpancés. A veces, la tendencia a compartir de un chimpancé choca contra la tendencia a quedarse la comida para sí: el chimpancé sostiene la rama de hojas rígidamente hacia quien se la pide, aparta ligeramente la cara;³⁰ la rigidez de la postura, la dirección de la mirada y la expresión de descontento hacen del conflicto interno algo tan evidente como en el caso de una persona a dieta que saliva mientras pasa de largo ante una bandeja de comida. La frecuencia con la que ocurren conflictos abiertos podría verse reducida si existiera algún mecanismo para resolver adecuadamente los conflictos internos. Sin embargo, tal como son las cosas, los chimpancés son seres caprichosos (siguiendo la terminología de Harry Frankfurt), vulnerables ante cualquier impulso dominante en determinado momento.

En algún punto de la evolución de los homínidos ocurrió algo que nos dotó de los mecanismos psicológicos adecuados para superar esa tendencia a ser caprichosos. Me inclino a pensar que esto es parte de lo que nos hace completamente humanos. Quizá comenzó con la toma de conciencia de que ciertas formas de comportamiento proyectado podrían tener resultados problemáticos y la consecuente habilidad para inhibir los deseos que de otro modo habrían sido dominantes. Sospecho que todo ello se vinculó a la evolución de nuestras capacidades lingüísticas, y que incluso alguna faceta de la ventaja selectiva para la habilidad lingüística radica en ayudarnos a saber cuándo debemos refrenar nuestros impulsos. Tal como yo lo concibo, nuestros antepasados fueron capaces de formular patrones para la acción, discutirlos entre sí y elaborar formas para regular la

conducta de los miembros del grupo.³¹

En esta etapa, conjeturo que comenzó un proceso de evolución cultural. Diferentes grupos pequeños de seres humanos pusieron en práctica una serie de recursos normativos (reglas, historias, mitos, imágenes, etc.) para definir el modo en el que «nosotros» vivimos. Algunos de estos recursos ganaron popularidad entre sus vecinos y grupos de descendientes, quizá porque ofrecían un mejor acceso a la reproducción o más probablemente porque conducían a la formación de sociedades más tranquilas, caracterizadas por una mayor armonía y un mayor nivel de cooperación. Los recursos más exitosos se fueron transmitiendo de generación en generación y aparecen de forma fragmentaria en los primeros documentos escritos que nos han llegado: los códigos de las sociedades mesopotámicas.

Gran parte de todo este proceso resulta invisible debido al largo período transcurrido entre la completa adquisición de la habilidad lingüística (hace 50.000 años como muy tarde) y la invención de la escritura (hace 5.000 años). Existen fascinantes indicios de importantes progresos, como por ejemplo el arte rupestre o las estatuillas. Más significativos aún son los ejemplos que apuntan a una mayor habilidad para la cooperación con individuos que no pertenecieran al mismo grupo local. Desde hace aproximadamente 20.000 años en adelante, los restos encontrados en algunos yacimientos muestran un aumento en el número de individuos presentes en el mismo en un momento concreto, como si varios grupos se hubieran reunido allí. Aún más intrigantes resultan los

descubrimientos de herramientas hechas de materiales concretos a distancias considerables respecto de la fuente de materias primas más cercana; quizá deberíamos entender este fenómeno en términos del desarrollo de las «redes de intercambio comercial», como algunos arqueólogos han propuesto; o quizá deberíamos verlos como indicadores de la capacidad de los extraños para abrirse camino en territorios poblados por otros grupos. Sea cual sea la alternativa que elijamos, estos fenómenos ponen de manifiesto la creciente capacidad para la cooperación y la interacción social que se manifiesta ya plenamente en los grandes asentamientos neolíticos de Jericó y Çatal Hüyük.

Aun cuando no podamos más que conjeturar acerca de lo ocurrido, creo que existe una concepción de la evolución capaz de explicar cómo hemos llegado hasta aquí, que contempla el desarrollo de la capacidad para una orientación normativa (entendida quizás a través de esa visión más extensa y refinada de la empatía que dio lugar al espectador imparcial de Smith) como un paso crucial en el camino. Toda vez que dicha capacidad apareció y que comenzamos a tener lenguajes con los que iniciar discusiones con los demás, pudieron desarrollarse, a través de una serie de linajes culturales, prácticas morales explícitas y un compendio de normas, parábolas e historias, algunas de las cuales llegan hasta la actualidad. Si volvemos a la famosa metáfora de Huxley, todos nos convertimos en jardineros al tener como parte de nuestra naturaleza el impulso de eliminar de raíz las malas hierbas que son parte de nuestra psique, y de fomentar el crecimiento de otras plantas, añadiendo un

rodrigón aquí, una espaldera allá. Es más: en nuestro caso, al igual que ocurre con un jardín, el proyecto nunca está acabado, sino que continúa indefinidamente, según surjan nuevas circunstancias.³²

VI

Pero ¿habré terminado adoptando la teoría de la capa al volver a Huxley? Ciertamente, no en la versión simple que De Waal pretende destruir. ¿Cómo entonces puede defenderse la idea de que nuestros parientes evolutivos poseen los «componentes básicos» de la moralidad, o que nuestras prácticas y disposiciones morales son «consecuencia directa» de ciertas capacidades que compartimos con ellos? Anteriormente ya me había quejado de que estas frases son demasiado imprecisas para servirnos de ayuda. Existen continuidades importantes entre los agentes morales humanos y los chimpancés: compartimos la disposición para el altruismo psicológico, sin el cual ninguna acción genuinamente moral sería posible. Pero sospecho que entre nosotros y nuestro antepasado más reciente que compartimos con los chimpancés se han dado algunos pasos evolutivos realmente importantes: la aparición de la capacidad para la orientación normativa y el autogobierno, la habilidad para hablar y discutir sobre recursos morales en potencia con los demás, y al menos cerca de cincuenta mil años de una importante evolución cultural. Tal como Steve Gould vio con total claridad, cualquier evaluación de nuestra historia evolutiva puede servirnos para enfatizar bien las continuidades, bien las discontinuidades en la misma. Pero yo creo que no ganamos nada

inclinándonos a uno u otro lado. Resulta más adecuado determinar qué es lo que ha pervivido y qué lo que ha sido alterado.

Evidentemente, De Waal podría rechazar mis especulaciones acerca de cómo llegamos de allí a nuestro presente. A pesar de que creo que mi historia incorpora percepciones que él ha ido desarrollando a lo largo de su carrera, es posible que prefiera un punto de vista alternativo al mío. Lo importante es que necesitamos *alguna* visión de este tipo, porque para mí argumentación resulta de central importancia la tesis de que una mera demostración de la existencia de alguna forma de altruismo psicológico en los chimpancés (o en cualquier otra especie de primates superiores) demuestra muy poco acerca de los orígenes o la evolución de la ética. Me parece perfecto arrojar al fuego la teoría de la capa, ¡pero no las teorías de Huxley! Con ello, sin embargo, nos encontraríamos ante el principio de un proceso en el que las teorías primatológicas de De Waal serían relevantes para nuestra comprensión de la moralidad humana.

§. Moralidad, razón y derechos de los animales. (Peter Singer)

Mi respuesta a las ricas y estimulantes Conferencias Tanner se divide en dos partes. La primera y más larga lanza algunas preguntas sobre la naturaleza de la moralidad y más concretamente sobre la crítica que De Waal hace de lo que él llama «la moralidad como una capa». La segunda parte cuestiona los argumentos presentados por De Waal en el apéndice sobre el estatus moral de los animales. En ambas cuestiones, enfatizaré aquellos aspectos en los que no estoy de acuerdo con De Waal, de modo que es necesario

recordar aquí que las posiciones en las que estamos de acuerdo son más importantes que nuestras diferencias. Espero que esto quede evidenciado en las páginas que siguen.

La crítica de la moralidad como capa

En mi obra *The Expanding Circle*, publicada en 1981, sostuve que los orígenes de la moralidad deben encontrarse en los mamíferos sociales no humanos a partir de los cuales evolucionamos. Rechacé entonces la idea de que la moralidad es una cuestión cultural más que biológica, o de que la moralidad es un fenómeno únicamente humano y sin ninguna raíz en nuestra historia evolutiva. Sugerí entonces que el desarrollo del altruismo entre iguales y el altruismo recíproco es mucho más importante para el desarrollo de nuestra propia moralidad de lo que nos gusta reconocer.³³ De Waal comparte este punto de vista, y dota a estas ideas de una cantidad de conocimientos sobre el comportamiento de los primates mucho mayor que el que yo podría tener. Resulta estimulante contar con el apoyo de alguien tan familiarizado con nuestros parientes los primates que afirma, sobre la base de esos conocimientos, que existe un gran nivel de continuidad entre el comportamiento social de los animales no humanos y nuestras propias normas morales.

De Waal critica la teoría del contrato social porque asume que hubo un determinado momento en el que los humanos no eran seres sociales. Evidentemente, cabría preguntarse si los principales teóricos del contrato social creían estar ofreciendo una explicación histórica sobre los orígenes de la moralidad, pero es cierto que

muchos de los lectores han llegado a la conclusión de que así fue. Cabría también preguntarse qué podemos aprender de teorías que toman como punto de partida un postulado históricamente falso (que si no hubiera sido por la existencia de dicho contrato, seríamos egoístas aislados), aun cuando dichas teorías no asuman que éste habría sido el caso. Quizás el haber partido de este punto ha contribuido a lo que De Waal se refiere al hablar de la saturación de la civilización occidental «con la presunción de que somos criaturas asociales, incluso malvadas». De Waal rechaza acertadamente la idea de que toda nuestra moralidad es «un recubrimiento cultural, una fina capa que esconde una naturaleza que por lo demás es egoísta y brutal». Pero precisamente porque fracasa a la hora de conceder la suficiente importancia a las diferencias que él mismo reconoce que existen entre el comportamiento social de los primates y la moralidad humana, su rechazo de la teoría de la capa resulta demasiado brusco y el propio De Waal es demasiado duro con alguno de sus defensores.

Para entender en qué acierta De Waal y en qué se equivoca, tenemos que distinguir dos posturas bien diferenciadas:

1. *La moralidad humana es inherentemente social y las raíces de la ética humana se encuentran en los rasgos y patrones del comportamiento que compartimos con otros mamíferos sociales, especialmente los primates.*
2. *Toda la ética humana deriva de nuestra naturaleza evolucionada en tanto que mamíferos sociales.*

Deberíamos aceptar la primera proposición y rechazar la segunda, si bien en ocasiones De Waal parece aceptar ambas.

Consideremos la crítica que De Waal realiza de las ideas de T. H. Huxley, a quien atribuye ser el creador de la moderna teoría de la capa. De Waal habla del «curioso dualismo de Huxley, que enfrenta a la moralidad con la naturaleza y a la humanidad con todos los demás animales». Como comentario inicial, podríamos empezar por señalar que no hay nada de «curioso» en un dualismo que ha sido una cantinela bastante común (y de hecho puede decirse que dominante) en la ética occidental desde que Platón distinguiera entre las diferentes partes del alma y comparara la naturaleza humana a un carro tirado por dos caballos que el conductor debe controlar y hacer funcionar a la par.³⁴ Kant introdujo el dualismo en su metafísica al sugerir que mientras nuestros deseos (incluida nuestra preocupación empática por el bienestar de los demás) vienen de nuestra naturaleza física, nuestro conocimiento de las leyes universales de la moralidad proviene de nuestra naturaleza en tanto que seres racionales.³⁵ Esta distinción presenta una serie de problemas evidentes, pero como veremos más adelante, resultaría erróneo rechazarla a la ligera.

Es posible que De Waal piense que la posición de Huxley es curiosa porque era defensor de Darwin, y con sus ideas parece estar alejándose de un planteamiento verdaderamente evolutivo sobre la ética. Pero en *El origen del hombre*, el propio Darwin ya escribió que «el sentido moral permite quizás elaborar la mejor y más profunda distinción entre el hombre y los animales inferiores». Las diferencias

entre Huxley y Darwin en este tema son menores de lo que De Waal sugiere.

La misma descripción que De Waal hace de los escritos de Edward Westermarck es quizá la mejor demostración de que no deberíamos descartar tan a la ligera el problema que la «teoría de la capa» pretende resolver. De Waal alaba certeramente a Westermarck, cuyo trabajo no recibe hoy en día la suficiente atención. De Waal le describe como «el primer estudioso en promover una visión integrada que incluya tanto a humanos como a animales en los campos de la cultura y la evolución». Quizá la parte más perspicaz del trabajo de Westermarck, en opinión de De Waal, es el hecho de que intente distinguir las emociones específicamente morales del resto de emociones. Westermarck, según De Waal, «demuestra que hay algo más que meros instintos en dichas emociones», y explica que la diferencia entre los sentimientos morales y «las emociones no morales análogas» debe buscarse en «el desinterés, la aparente imparcialidad y la apariencia de generalidad» que caracteriza a las primeras. El propio De Waal elabora esta idea en el siguiente fragmento:

Las emociones morales deben desvincularse de la situación inmediata de cada cual: tienen que ver con el bien y el mal en un nivel más abstracto y desinteresado. Es sólo cuando realizamos un juicio general de cómo alguien debe ser tratado que podemos empezar a hablar de la aprobación o desaprobación morales. Es en esta área en concreto, simbolizada por el célebre «espectador

imparcial» de Smith (1937 [1759]), donde los seres humanos parecemos ir radicalmente mucho más allá que otros primates.

Pero ¿de dónde surge esta preocupación acerca de los juicios realizados desde la perspectiva del espectador imparcial? Al parecer, no de nuestra naturaleza evolucionada. De Waal nos dice que «la moralidad probablemente evolucionó como un fenómeno intragrupal en conjunción con otra serie de capacidades típicamente intergrupales, tales como la resolución de conflictos, la cooperación y la capacidad para compartir». De Waal apunta, consistentemente con esta idea, que en la práctica somos a menudo incapaces de poner en práctica esta perspectiva imparcial:

De forma universal, los humanos tratamos a los desconocidos muchísimo peor de lo que tratamos a los miembros de nuestra propia comunidad. Es más, las normas morales apenas parecen ser aplicables fuera de nuestro entorno. Es cierto que en la época moderna existe un movimiento que busca expandir la red de la moralidad para incluir incluso a los miembros de un ejército enemigo (por ejemplo, la Convención de Ginebra, adoptada en 1949), pero todos somos conscientes de cuán frágil resulta este esfuerzo.

Pensemos en lo que De Waal está diciendo en los pasajes anteriores. Por un lado, poseemos una naturaleza evolucionada, que da lugar a una moralidad basada en el parentesco, la reciprocidad y la empatía para con los demás miembros del grupo de uno. Por otro, la mejor

manera de capturar la singularidad de las emociones morales es que éstas adopten una perspectiva imparcial, lo que nos lleva a considerar los intereses de quienes no pertenecen a nuestro grupo. Tan importante resulta todo ello para nuestra noción actual de moralidad, que el propio De Waal afirma, como ya hemos visto, que es *sólo* cuando hacemos estos juicios generales e imparciales que podemos empezar a hablar de aprobación y desaprobación morales. La idea de la moralidad como algo ampliamente imparcial no es nueva. De Waal cita a Adam Smith, pero la idea de una moralidad universal se retrotrae al menos al siglo va. C., cuando el filósofo chino Mozi, extremadamente horrorizado por el daño causado por las guerras, preguntó: « ¿Cuál es el camino hacia el amor universal y el beneficio mutuo?». ³⁶ El propio Mozi nos daba la respuesta: «Es considerar el país de los demás como si fuera el propio». Pero, como señala De Waal, la práctica de esta moralidad más imparcial es «frágil». ¿No se acerca mucho esta idea a decir que el elemento imparcial de la moralidad es una especie de capa que recubre nuestra naturaleza evolucionada?

En *The Expanding Circle*, sugerí que es nuestra capacidad evolucionada para razonar lo que nos da nuestra habilidad para adoptar una perspectiva imparcial. En tanto que seres dotados de raciocinio, podemos abstraernos de nuestra situación y ver que otros, fuera de nuestro grupo, tienen intereses similares a los nuestros. También podemos ver que no existe ninguna razón imparcial por la que sus intereses no debieran tener la misma importancia que los de nuestro propio grupo, e incluso que los

nuestros propios.

¿Quiere esto decir que la idea de una moralidad imparcial es contraria a nuestra naturaleza evolucionada? La respuesta es que sí, si por «naturaleza evolucionada» entendemos la naturaleza que compartimos con otros mamíferos sociales a partir de los cuales hemos evolucionado. Ningún animal no humano, ni tan siquiera los grandes simios, se aproximan a nuestra capacidad para razonar. Así que, si esta capacidad para razonar se sitúa detrás del elemento imparcial de nuestra moralidad, entonces constituye una novedad en la historia evolutiva. Por otra parte, nuestra capacidad para razonar es parte de nuestra naturaleza y, como cualquier otro aspecto de la misma, es un producto de la evolución. Lo que la hace diferente de otros elementos de nuestra naturaleza moral es que las ventajas evolutivas que la razón nos concede no son específicamente sociales. La capacidad para razonar ofrece ventajas muy generales. Tiene importantes aspectos sociales: nos ayuda a comunicarnos mejor con otros miembros de nuestra especie y por ende a cooperar en la ejecución de planes más detallados. Pero la razón también nos ayuda, en tanto que individuos, a encontrar agua y comida, y a comprender y evitar las amenazas de los predadores o las procedentes de los acontecimientos naturales. Nos permite, por ejemplo, controlar el fuego.

Aun cuando la capacidad para razonar nos ayude a sobrevivir y a reproducirnos, una vez desarrollada puede conducirnos a situaciones que no suponen una ventaja directa para nosotros en términos evolutivos. La razón es como un ascensor: una vez que

entramos, no podemos bajarnos hasta que no lleguemos adonde nos ha llevado. La capacidad para contar puede resultar útil, pero mediante un proceso lógico nos lleva a las abstracciones propias de la matemática abstracta que no tienen ninguna ventaja en términos evolutivos. Quizás ocurre lo mismo en el caso de la perspectiva adoptada por el espectador imparcial de Smith.³⁷

Al concebir de este modo el papel de la razón en la moral, difiero del punto de vista de De Waal respecto de las lecciones a extraer del innovador trabajo de J. D. Greene, en el que utiliza técnicas de neuroimagen para ayudarnos a entender lo que ocurre con los juicios morales. De Waal dice:

Mientras que la teoría de la capa, con su énfasis en la singularidad humana, predice que la resolución de un problema moral se asigna a añadidos de nuestro cerebro evolutivamente recientes, tales como el córtex prefrontal, la neuroimagen muestra que la tarea de realizar un juicio moral implica a una gran variedad de zonas cerebrales, algunas de ellas muy antiguas (Greene y Haidt, 2002). En resumen, la neurociencia parece apoyar la postura de que la moralidad humana está evolutivamente anclada en la socialidad de los mamíferos.

Para entender por qué esta conclusión no es la conclusión a la que debemos llegar, necesitamos conocer más datos acerca del trabajo realizado por Greene y sus colegas. Utilizaron neuroimágenes para examinar la actividad cerebral cuando la gente respondía a situaciones conocidas en la literatura filosófica como «el problema

de la vagoneta». ³⁸ En la versión clásica del problema de la vagoneta, estamos junto a las vías del tren cuando de repente vemos que una vagoneta, sin nadie a bordo, va deslizándose por la vía en dirección a un grupo de cinco personas. Todas ellas morirán si la vagoneta continúa su trayectoria. Lo único que podemos hacer para evitar estas cinco muertes es activar una aguja que desvíe la vagoneta a una vía lateral, donde únicamente matará a una persona. Al ser preguntada sobre qué hacer en tal circunstancia, la mayoría de la gente dice que deberíamos desviar la vagoneta a la vía lateral, salvando así un total neto de cuatro vidas.

En otra versión del problema, la vagoneta está como en el ejemplo anterior a punto de matar a cinco personas. En esta ocasión, sin embargo, no nos encontramos cerca de las vías, sino en un puente elevado sobre las mismas. No podemos desviar la vagoneta. Pensamos en saltar del puente y tirarnos delante de la vagoneta, sacrificando nuestra vida para salvar a las personas que se encuentran en peligro, pero nos damos cuenta de que somos demasiado ligeros para detenerla. Sin embargo vemos que a nuestro lado hay un desconocido de gran tamaño. El único modo de impedir que la vagoneta mate a las cinco personas es empujar a este desconocido puente abajo, delante de la vagoneta. Si empujamos al desconocido, morirá, pero salvaremos la vida de las otras cinco personas. Al ser preguntadas sobre qué hacer en esta situación, la mayoría de la gente dice que no debemos empujar al desconocido.

Greene y sus colegas ven estas situaciones como diferentes en el sentido de que una implica una situación «impersonal» como es

activar una palanca de cambios, o una violación «personal», como empujar a un desconocido puente abajo. Descubrieron que cuando los sujetos decidían sobre casos «personales», las partes del cerebro asociadas a la actividad emocional se activaban más que cuando se les pedía tomar una decisión en casos «impersonales». De manera más significativa aún, la minoría de sujetos que llegaron a la conclusión de que sería correcto actuar de modo que fuera necesaria una violación personal para minimizar los daños totales (por ejemplo, quienes dijeron que sería correcto empujar al desconocido puente abajo) mostraron más actividad en las partes del cerebro asociadas a la actividad cognitiva y tardaron más tiempo en adoptar una decisión que quienes dijeron «no» a tales acciones.³⁹ En otras palabras: enfrentados a la necesidad de atacar físicamente a otra persona, nuestras emociones se ven poderosamente alteradas, y para algunos el hecho de que ésta sea la única manera de salvar varias vidas resulta insuficiente para superar dichas emociones. Pero quienes se muestran dispuestos a salvar el mayor número de vidas posible, aun cuando esto implique empujar a una persona hacia su muerte, parecen estar utilizando la razón para anular su resistencia emocional a la violación personal que ese empujón supone.

¿Apoya esto la idea de que «la moralidad humana está evolutivamente anclada en la socialidad mamífera»? Hasta cierto punto, así es. Las respuestas emocionales que llevan a la mayor parte de la gente a decir que está mal empujar a un desconocido puente abajo pueden ser explicadas exactamente en los mismos

términos evolutivos que De Waal emplea en sus conferencias y sostiene con ejemplos extraídos de sus observaciones del comportamiento primate. Igualmente, es fácil ver por qué no habríamos desarrollado respuestas similares ante ejemplos como el del cambio de agujas, que también puede causar la muerte o provocar heridas, pero lo hace a distancia. En toda nuestra historia evolutiva, hemos sido capaces de hacer daño a otros empujándoles con violencia, pero es únicamente en los últimos siglos (un espacio de tiempo demasiado breve como para marcar diferencias en nuestra naturaleza evolutiva) que tenemos la capacidad de dañar a otras personas mediante acciones como la de hacer un cambio de agujas.

Antes de tomar este ejemplo como confirmación de la validez del punto de vista de De Waal, no obstante, necesitamos reflexionar sobre aquellos sujetos en los estudios de Greene que concluyeron que, al igual que es correcto activar una palanca para desviar un tren y matar a una persona para salvar a cinco, también es correcto empujar a una persona puente abajo matando a una persona para salvar a cinco. Éste es un juicio que ningún otro mamífero social parece capaz de realizar. Pero también se trata de un juicio moral que parece provenir no de la herencia evolutiva común que compartimos con otros mamíferos sociales, sino de nuestra capacidad para razonar. Al igual que otros mamíferos sociales, tenemos respuestas emocionales automáticas para ciertos tipos de comportamiento, respuestas que a su vez constituyen una parte importante de nuestra moralidad. Pero, frente a otros mamíferos

sociales, podemos reflexionar sobre nuestras respuestas emocionales y elegir rechazarlas. Recordemos si no la frase que Humphrey Bogart pronuncia en el final de *Casablanca* cuando, en el papel de Rick Blaine, le dice a la mujer a la que ama (Lisa Lund, interpretada por Ingrid Bergman) que suba al avión con su marido: «No se me da bien ser noble, pero no hay que esforzarse mucho para ver que los problemas de tres personas no importan nada en este mundo de locos». Quizá no se requiera demasiado, pero sí se requieren capacidades que ningún otro mamífero social posee.

Si bien comparto con De Waal la admiración que siente hacia David Hume, en la actualidad he desarrollado un gran respeto —aun a regañadientes— por el filósofo al que se considera el gran rival de Hume: Immanuel Kant. Kant pensaba que la moralidad debe basarse en la razón, no en nuestros deseos o emociones.⁴⁰ Sin lugar a dudas, Kant erró al pensar que la moralidad puede estar basada únicamente en la razón, pero resulta igualmente erróneo ver la moralidad únicamente como una serie de respuestas emocionales o instintivas, no controladas por nuestra capacidad para el razonamiento crítico. No tenemos por qué aceptar como algo dado las respuestas emocionales grabadas en nuestra naturaleza biológica a lo largo de millones de años de vida en pequeños grupos tribales. Somos capaces de razonar y de tomar decisiones, y podemos rechazar dichas respuestas. Quizás únicamente lo hagamos en función de otras respuestas emocionales, pero el proceso implica la capacidad de razonar y de abstracción, y podría conducirnos, tal como el propio De Waal reconoce, a una forma de

moralidad que es más imparcial de lo que nuestra historia evolutiva en tanto que mamíferos sociales (en ausencia de dicho proceso racional) permitiría.

Al igual que Kant no está tan equivocado como De Waal sugiere, también Richard Dawkins tiene algo de razón cuando (en un pasaje que De Waal expone como un lamentable ejemplo de la teoría de la capa) escribe que «Somos los únicos que, en la Tierra, podemos rebelarnos contra la tiranía de los replicadores egoístas».⁴¹Nuevamente, si tenemos en cuenta el argumento de De Waal sobre el aspecto imparcial de al menos parte de la moralidad humana, resulta difícil ver por qué se opone a esta frase de Dawkins. Lo que Dawkins dice no es en absoluto diferente del propio comentario de Darwin en *El origen del hombre* de que los instintos sociales «con la ayuda de los poderes intelectivos activos y los efectos creados por el hábito conducen de forma natural a la regla de oro: “Trata a los demás como quieras que te traten a ti”; y aquí se encuentra la base de la moralidad».

Así pues, la cuestión no es si aceptamos la visión que de la moralidad nos ofrece la teoría de la capa, sino qué parte de la moralidad es una capa y qué parte es estructura subyacente. Quienes aseguran que toda la moralidad es una capa dispuesta sobre una naturaleza humana esencialmente egoísta e individualista están equivocados. Pero una moralidad que vaya más allá de nuestro propio grupo y muestre verdadero interés por todos los seres humanos bien puede ser vista como una fina capa que recubre la naturaleza que compartimos con otros mamíferos

sociales.

Los derechos de los animales y el trato igualitario

En 1993 cofundé, junto a la italiana defensora de los derechos de los animales Paola Cavalieri, el Proyecto Gran Simio, una iniciativa internacional que tenía por objeto conseguir que se respetaran los derechos de los grandes simios. El proyecto fue simultáneamente una idea, una organización y un libro. *El proyecto «Gran Simio»: la igualdad más allá de la humanidad* incluye trabajos de filósofos, científicos y expertos en el comportamiento de los grandes simios, como Jane Goodall, Toshisada Nishida, Roger y Deborah Fouts, Lyn White Miles, Francine Patterson, Richard Dawkins, Jared Diamond y Marc Bekoff. El libro comienza con una «Declaración sobre los grandes simios» que todos los contribuyentes al proyecto apoyaron. La Declaración exige que se haga extensiva a los grandes simios la llamada «comunidad de iguales», que define como «una comunidad moral en la que aceptamos que determinados principios o derechos morales fundamentales, que se puedan hacer valer ante la ley, rijan nuestras relaciones mutuas». En estos principios o derechos, se afirma, se encuentran el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura.

Desde el lanzamiento del Proyecto Gran Simio, varios países (incluidos Gran Bretaña, Nueva Zelanda, Suecia y Austria) han prohibido la utilización de grandes simios en la investigación médica. En Estados Unidos, si bien se siguen utilizando chimpancés en la investigación, ya no se considera aceptable matar

grandes simios cuando su utilidad como sujetos experimentales es mínima. En su lugar, son «jubilados» en santuarios para simios, si bien en la actualidad no existen suficientes lugares de estas características para acoger a todos los chimpancés, y algunos de ellos siguen viviendo en pésimas condiciones.

Supongo que mi compromiso con el Proyecto Gran Simio, y quizá también mi ya larga abogacía a favor de la «liberación animal»,⁴² me convierten en uno de los objetos de las críticas que De Waal lanza contra los defensores de los derechos de los animales en su apéndice C. Sin embargo, de nuevo es importante recordar todo lo que De Waal y yo tenemos en común. De Waal tiene un fuerte sentido de la realidad del dolor animal. Rechaza con firmeza la posición de quienes sostienen que es «antropomórfico» atribuir a los animales características tales como las emociones, la conciencia, la comprensión o incluso la política o la cultura. Cuando se combina un sentido tan rico de las experiencias subjetivas del animal con el apoyo a «iniciativas para prevenir el abuso contra los animales», como es el caso de De Waal, nos aproximamos mucho a la posición de los defensores de los derechos de los animales. Toda vez que hemos reconocido que los animales no humanos tienen necesidades emocionales y sociales complejas, empezamos a ver allí donde otros no ven nada; por ejemplo, en el método estándar para mantener preñadas a las cerdas en las granjas intensivas modernas: situadas sobre una superficie de cemento, sin ningún tipo de mullido, aisladas en una jaula metálica e incapaces de moverse libremente, manipular su entorno, interactuar con sus congéneres o construir

una cama para sus crías antes del parto. Si todo el mundo compartiera el punto de vista de De Waal, el movimiento animalista alcanzaría rápidamente sus más importantes objetivos.

Tras mostrarse de acuerdo con la idea de que no debemos abusar de los animales, De Waal añade que «sigue siendo un gran paso decir que el único modo de asegurar que se les trate decentemente es darles derechos y abogados». Preferiría separar la cuestión de si los animales deberían tener derechos de la cuestión de si deberían disponer de abogados. Estoy completamente de acuerdo con De Waal en que actualmente la gente (y especialmente los estadounidenses) se muestra demasiado dispuesta a acudir ante un tribunal para conseguir sus propósitos. El resultado es una colosal pérdida de tiempo y de recursos, así como el desarrollo de una tendencia en las instituciones a pensar a la defensiva sobre cuál es el mejor modo de evitar una demanda judicial. Pero reconocer que todos los animales deberían tener algún tipo de derechos básicos no implica necesariamente llamar a sus abogados. Podríamos, por ejemplo, legislar con el fin de proteger los derechos de los animales y hacer que dichas leyes se cumplan. Existen numerosas leyes que son muy eficaces precisamente porque imponen un estándar que prácticamente todo el mundo está dispuesto a cumplir sin tener que arrastrar a nadie ante un tribunal. Por ejemplo, hace algunos años Gran Bretaña prohibió el alojamiento de cerdos en el tipo de jaulas anteriormente descritas. Como consecuencia, cientos de animales viven en mejores condiciones. Sin embargo, aún no he oído que ninguna piara inglesa haya conseguido abogado, ni que las

autoridades se hayan visto obligadas a llevar a ningún granjero ante los tribunales por seguir manteniendo a sus piaras en jaulas después de que la ley se hiciera efectiva.

De Waal se opone a la idea de derechos de los animales sobre la base de que «la concesión de derechos a los animales depende por entero de nuestra buena voluntad. Consecuentemente, los animales disfrutarán únicamente de aquellos derechos que les concedamos. Nunca oiremos hablar del derecho de los roedores a ocupar nuestros hogares, del derecho de los estorninos a atacar cerezos, o de perros que decidan qué ruta habrá de seguir su dueño. En mi opinión, los derechos que se conceden de forma selectiva no pueden ser calificados de tales». Sin embargo, la concesión de derechos a seres humanos intelectualmente discapacitados también depende enteramente de nuestra buena voluntad. Y todos los derechos son concedidos de forma selectiva. Los bebés no disfrutan del derecho al voto, y las personas que como resultado de una enfermedad mental o una anomalía muestran una tendencia a comportarse de forma violenta y antisocial pueden perder el derecho a la libertad. Pero todo ello no significa que el derecho al voto o a la libertad no puedan ser considerados derechos en toda regla.

De cualquier manera, en realidad estoy de acuerdo con De Waal cuando sugiere que en lugar de hablar de derechos de los animales, podríamos hablar de nuestras obligaciones para con ellos. En política, los asertos sobre los derechos se convierten en eslóganes magníficos, puesto que son rápidamente entendidos como declaraciones de que a alguien, o a algún grupo, se le está negando

algo importante. Es en este sentido que brindo mi apoyo a la Declaración de los Grandes Simios y la reclamación de derechos contenida en la misma. Sin embargo, en mi papel de filósofo más que de activista, ya sean los humanos o los animales el objeto de nuestro interés, encuentro que las reclamaciones sobre estos derechos resultan insatisfactorias. Diferentes pensadores han elaborado una serie de listas de derechos humanos supuestamente evidentes y argumentos a favor de que exista una única lista en lugar de varias listas que a su vez den lugar a nuevas listas como respuesta. Cuando los derechos chocan, como es inevitable que ocurra, los debates sobre qué derecho debería tener mayor peso no suelen conducir a ninguna parte. Esto es debido a que los derechos no constituyen en realidad la base de nuestras obligaciones morales. En sí mismos, los derechos se basan en la preocupación por los intereses de todos aquellos afectados por nuestras acciones: un principio básico que puede alcanzarse si adoptamos la perspectiva del «espectador imparcial» de Smith, un punto de vista más refinado de la idea kantiana de asegurar que la máxima de nuestras acciones se convierta en ley universal, o incluso de la más antigua aún «regla de oro».

Adoptar esta perspectiva basada en las obligaciones más que en los derechos aún nos obliga a determinar el peso que hemos de conceder a los intereses de los animales. De Waal escribe: «Deberíamos utilizar los nuevos descubrimientos sobre la vida mental de los animales para promover en los humanos una ética del cuidado en la cual nuestros intereses no sean los únicos en la

balanza». Sin lugar a dudas, esto debería ser lo mínimo que hiciéramos. Pero reconocer que los intereses humanos no han de ser «los únicos en la balanza» es muy vago. De Waal también dice: «Creo que nuestra primera obligación moral es para con los miembros de nuestra propia especie». Menos vago, pero no deja de ser un mero aserto. De Waal también apunta que los defensores de los animales aceptan procedimientos médicos desarrollados mediante investigaciones con animales; como mucho, éste es un argumento *ad hominem* contra personas que podrían no ser lo suficientemente fuertes moralmente como para rechazar asistencia médica en caso de necesidad. De hecho, hay defensores de los derechos de los animales que rechazan tratamientos médicos desarrollados con animales, si bien son minoría. Podría también argumentarse que debemos rechazar la idea de la igualdad entre los seres humanos porque no se conocen casos de defensores de esta idea que hayan decidido voluntariamente vivir en condiciones de penuria para ayudar a personas de otros países que están muriéndose de hambre. (Nuevamente, sí hay algunos casos que se aproximan a esto, como por ejemplo el de Zell Kravinsky.)⁴³ De hecho, el vínculo entre la idea y la acción sugerida es más fuerte en el caso de la igualdad entre los seres humanos y el darse a los pobres que en el caso de los derechos de los animales y el rechazo de un tratamiento médico desarrollado mediante experimentos en animales, porque el dinero que damos a los pobres podría salvar la vida de personas que en nuestra opinión valen lo mismo que nosotros mismos, mientras que no está del todo claro hasta qué

punto el hecho de que algunas personas rechacen un tratamiento médico podría beneficiar a ningún animal presente o futuro.

¿Por qué el hecho de que los animales no humanos no sean miembros de nuestra especie justifica que concedamos menos importancia a sus intereses que la que le concedemos a intereses similares que se dan entre miembros de nuestra especie? Si argumentamos que el estatus moral depende de la condición de miembro de nuestra propia especie, ¿en qué se diferencia nuestra postura de la de la mayor parte de las personas abiertamente racistas o sexistas, es decir, aquellos que creen que ser blanco, u hombre, equivale a gozar de un estatus moral superior, sin tener que considerar ninguna otra característica o cualidad? De Waal sostiene que el paralelismo que el movimiento animalista establece entre la abolición del abuso de animales y la abolición de la esclavitud es «escandaloso» porque, frente a los negros o las mujeres, los animales no humanos nunca podrán ser miembros de pleno derecho de nuestra comunidad. La diferencia está ahí, pero si los animales no pueden ser miembros de pleno derecho de nuestra comunidad, entonces tampoco los seres humanos con graves discapacidades intelectuales podrían serlo. Y sin embargo no creemos que esto sea razón suficiente para preocuparnos menos por su sufrimiento. Del mismo modo, el hecho de que los animales no puedan ser miembros de pleno derecho de nuestra sociedad no debería ir en contra de que podamos conceder la misma importancia a sus intereses. Si un animal siente dolor, el dolor importa tanto como cuando es un humano el que sufre; ocurre lo mismo si el

dolor provoca el mismo sufrimiento y tiene la misma duración, o si no tiene ninguna consecuencia negativa para el ser humano más de las que pueda tener para el animal no humano. De manera que hay algo de verdad en el paralelismo entre la esclavitud humana y la esclavitud animal. En ambos casos, miembros de un grupo más poderoso se arrogan el derecho de utilizar a otros seres de fuera del grupo para sus propios fines egoístas, ignorando ampliamente sus intereses. Esta utilización se justifica posteriormente mediante una ideología que explique por qué los miembros del grupo más poderoso valen más y tienen el derecho, a veces divino, de gobernar sobre los extraños al grupo.

Si bien ocurre que el principio de igualdad únicamente puede aplicarse tal cual en el caso de que animales y humanos tengan intereses parecidos (y determinar qué intereses son «parecidos» no es precisamente tarea fácil), resulta igualmente difícil comparar diferentes intereses humanos, especialmente en el caso de diferentes culturas. Esto no significa que descartemos los intereses de personas con culturas diferentes a las nuestras. Claro está que las capacidades mentales de diferentes seres afectarán al modo en que experimentan dolor, y estas diferencias pueden ser importantes. Pero todos estaríamos de acuerdo en que el dolor que siente un bebé es algo malo, aun cuando el bebé no sea más consciente que, por ejemplo, un cerdo, y no tenga capacidades desarrolladas en los campos de la memoria o la anticipación. El dolor puede servir también para avisar de algún peligro, de modo que, si lo consideramos en su conjunto, no siempre es malo. Sin embargo, a

menos que exista algún beneficio que lo compense, deberíamos considerar que todas las experiencias de dolor que guardan alguna similitud son igualmente malas, sea cual sea la especie que sienta ese dolor.

Junto a este principio general de la igual consideración de intereses, no obstante, sigue siendo posible estar de acuerdo con la aseveración de De Waal de que «los simios merecen un estatus especial», no tanto porque son nuestros parientes más próximos, ni porque su similitud con nosotros pueda «movilizar mayores sentimientos de culpa cuando se les daña», sino por lo que conocemos acerca de la riqueza de sus vidas sociales y emocionales, su nivel de autoconciencia y su comprensión de la situación en la que viven. Al igual que dichas características a menudo hacen que los humanos suframos más que otros animales, también harán que a menudo los grandes simios sufran más que los ratones. Evidentemente, no todas las investigaciones causan sufrimiento, y el test que De Waal cree que la investigación con grandes simios debería superar (que sea «el tipo de investigación que no nos importaría llevar a cabo con voluntarios humanos») se adecúa a la igual consideración de intereses.

Existe no obstante una razón añadida para conceder un estatus especial a los grandes simios. Gracias en parte al propio trabajo de De Waal, así como al de Jane Goodall y otros, sabemos mucho más sobre las vidas mentales y emocionales de los grandes simios que sobre las de otros animales. Por todo lo que sabemos, y porque podemos ver una parte tan significativa de nuestra naturaleza

reflejada en ellos, los grandes simios pueden ayudarnos a enmendar la brecha abierta entre nosotros y el resto de los animales tras varios milenios de adoctrinamiento judeocristiano. Reconocer que los grandes simios tienen derechos básicos nos ayudaría a ver que las diferencias que nos separan del resto de los animales son una cuestión de grado, y en consecuencia ello nos llevaría a tratarles mejor.

Parte III

Respuesta a los comentaristas

Contenido:

- §. *La torre de la moralidad*
- §. *Los tres niveles de la moralidad*
- §. *Más cerca del fin*
- §. *Los rostros del altruismo*
- §. *Conclusión*

§. La torre de la moralidad (Frans de Waal)

Si bien mis respetados colegas han concentrado su atención en lo que parece estar ausente más que presente en otros primates, yo he enfatizado las características que compartimos con ellos. Esto refleja mi deseo de contrarrestar la idea de que de algún modo la moralidad humana está reñida con nuestros antecedentes animales, o incluso con la naturaleza en general. Aprecio el apoyo que en general han brindado a esta posición, y estoy de acuerdo con las repetidas sugerencias de que consideremos también las discontinuidades existentes. Así que esto es lo que intentaré hacer en esta ocasión, empezando por mi propia definición de moralidad.

Por supuesto, yo nunca hablaría de «discontinuidades». La evolución no ocurre a saltos: los nuevos rasgos que van apareciendo son modificaciones de los antiguos, de modo que las especies unidas por un parentesco cercano difieren entre sí únicamente de forma gradual. Aun cuando la moralidad humana represente un

significativo paso adelante, apenas supone una ruptura con el pasado.

La inclusión moral y la lealtad

La moralidad es un fenómeno orientado hacia el grupo que nace del hecho de que contamos con un sistema de apoyo para sobrevivir (MacIntyre, 1999). Una persona solitaria no necesitaría la moralidad, lo mismo que una persona que viviera con otros sin una relación de dependencia mutua. En tales circunstancias, cada individuo seguiría su propio camino. No habría ningún tipo de presión para desarrollar restricciones sociales ni tendencias morales.

Con el fin de promover la cooperación y la armonía intracomunitarias, la moralidad establece una serie de límites del comportamiento, especialmente cuando se produce una colisión de intereses. Las normas morales crean un *modus vivendi* entre ricos y pobres, gente sana y gente enferma, viejos y jóvenes, casados y solteros, y así sucesivamente. Dado que la moralidad ayuda a la gente a llevarse bien y a participar en empresas comunes, a menudo coloca el bien común por encima de los intereses individuales. No niega la existencia de estos últimos, pero insiste en que tratemos a los demás igual que nos gustaría que nos trataran a nosotros. De forma más concreta, el dominio moral de la acción es el Ayudar o (no) Dañar a los demás (De Waal, 2005). Las dos están interconectadas. Si una persona se está ahogando y yo me niego a ayudar, de hecho estoy dañando a esa persona. La decisión de

ayudar o de no hacerlo es, sin lugar a dudas, una decisión de índole moral.

Cualquier cosa no directamente relacionada con esos dos parámetros se sitúa fuera del ámbito de la moralidad. Quienes invocan la moralidad en referencia a, por ejemplo, el matrimonio entre personas del mismo sexo o la visibilidad de un pecho desnudo en horario televisivo de máxima audiencia intentan simplemente revestir con un lenguaje moral lo que son convenciones sociales. Puesto que las convenciones sociales no están necesariamente ancladas en las necesidades de los demás o en las de la comunidad, el daño causado por las transgresiones en cuestión es a menudo discutible. Las convenciones sociales varían enormemente: cosas que pueden sorprender enormemente en una cultura (como por ejemplo eructar después de comer) pueden ser recomendables en otra. Limitadas por su impacto sobre el bienestar de los demás, las normas morales son mucho más constantes que las convenciones sociales. La regla de oro es universal. Las cuestiones morales de nuestra época (la pena capital, el aborto, la eutanasia o el cuidado de pobres, enfermos y ancianos) giran todas alrededor de los sempiternos temas de la vida, la muerte, la gestión de los recursos y la prestación de cuidados.

Dos recursos críticos relacionados con la ayuda y el daño son la comida y la pareja: ambas están sujetas a normas relativas a la posesión, división e intercambio. Para las primates hembra, la comida es el recurso más importante, especialmente durante el embarazo o el período de lactancia (situaciones en las que se

encuentran gran parte del tiempo), y la pareja es el más importante para los machos, cuya reproducción depende del número de hembras fertilizadas. Esto podría explicar la célebre «doble vara de medir» favorable a los hombres en el terreno de la infidelidad matrimonial. Las mujeres, por el contrario, tienden a ser favorecidas en los casos de custodia de los hijos, reflejándose con ello la primacía que se asigna al vínculo madre-hijo. De manera que aun cuando nos esforcemos por alcanzar un estándar moral que no tenga en cuenta las diferencias de género, los juicios que realizamos en la vida real no son inmunes a la biología mamífera. Un sistema moral viable rara vez permite que sus normas se desvinculen de los imperativos biológicos de la supervivencia y la reproducción.

Visto lo útil que la orientación hacia el propio grupo ha sido para la humanidad durante millones de años y lo útil que todavía nos resulta, un sistema moral no puede dar igual consideración a todos los tipos de vida que existen en la Tierra. Ese sistema habrá de establecer prioridades. Como ya apuntara Pierre-Joseph Proudhon hace más de un siglo: «Si todo el mundo es mi hermano, entonces nadie lo es» (Hardin, 1982). En cierto nivel, Peter Singer tiene razón al declarar que todo el dolor del mundo es igualmente relevante («Si un animal siente dolor, ese dolor importa tanto como cuando es un humano el que lo siente»), pero en otro nivel, esta declaración choca frontalmente con la distinción que llevamos en la sangre entre la orientación hacia nuestro grupo frente a la consideración del exterior del mismo (Berreby, 2005). Los sistemas morales están irremediabilmente predispuestos a favorecer la visión intragrupal.

La moralidad evolucionó para tratar con la comunidad en primer lugar, y sólo recientemente ha empezado a incluir a miembros de otros grupos, a la humanidad en general y a los animales no humanos. Si bien la expansión del círculo es loable, lo cierto es que esta expansión se ve limitada por el hecho de que las circunstancias lo permitan o no, es decir: se permite la expansión del círculo en épocas de abundancia, pero inevitablemente se verá reducido cuando los recursos escaseen (figura 9). Ocurre así porque los diferentes círculos definen diferentes niveles de dedicación. Como ya hemos apuntado anteriormente: «El círculo de la moralidad se expande únicamente si la salud y la supervivencia de los círculos inferiores están aseguradas» (De Waal, 1996, pág. 213). Dado que en la actualidad vivimos en una época de prosperidad, podemos (y debemos) preocuparnos por aquellos que están situados fuera de nuestro círculo inmediato.⁴⁴ De todos modos, un escenario en el que todos los círculos tuvieran la misma importancia choca con las estrategias de supervivencia que vienen de antiguo.



Figura 9. El círculo en expansión de la moralidad humana es de

hecho una pirámide flotante vista desde arriba. La lealtad y el sentido de la obligación hacia la familia inmediata, el clan o la especie contrarrestan la inclusión moral. La capacidad de la pirámide (es decir, los recursos disponibles) determina que parte de la pirámide emergerá a la superficie. La inclusión moral de los círculos exteriores se ve en consecuencia limitada por el compromiso con los interiores.

Extraído de De Waal, 1996.

No se trata únicamente de que tengamos prejuicios a favor de los círculos situados más al interior (nosotros mismos, nuestra familia, nuestra comunidad, nuestra especie), sino que *debemos* tenerlos. La lealtad es una obligación moral. Si yo volviera a casa con las manos vacías tras una correría durante una época de hambruna generalizada y le dijera a mi familia hambrienta que encontré algo de pan pero que lo regalé, se enfadarían conmigo. Este acto sería visto como un fracaso moral y una injusticia, no porque los beneficiarios de mi comportamiento no fuesen merecedores de dicho sustento, sino porque mi obligación era para aquellos cercanos a mí. El contraste es aún más pronunciado en épocas de guerra, cuando el ejercicio de la solidaridad para con la propia tribu o nación resulta obligatorio: la traición nos parece moralmente censurable.

En ocasiones, los defensores de los derechos de los animales tienden a minimizar esta tensión entre la lealtad y la inclusión moral aun cuando su propio comportamiento refleje lo contrario. Cuando mencioné que quienes se oponen a la investigación médica

con animales hacen aún uso de la misma, pretendía que se reconociera plenamente que existen dos caras en este debate. Uno no puede practicar en silencio la lealtad hacia los círculos interiores (por ejemplo aceptando para sí mismo y su familia tratamientos médicos desarrollados en animales) mientras niega vehementemente que estos círculos sean prioritarios frente a otras formas de vida. Si tenemos en cuenta las dimensiones de parentesco, vínculo y pertenencia a un grupo, un ser humano intelectualmente discapacitado posee de hecho un valor moral mayor que cualquier animal. Esta dimensión relativa a la lealtad es tan real e importante como la que toma en consideración la sensibilidad al dolor o la autoconciencia. Únicamente si tenemos en cuenta ambas dimensiones y reconciliamos los conflictos que en potencia puedan darse entre ambas podremos decidir qué peso moral asignar a un ser que siente, ya sea humano o animal.

Me preocupa la utilización de animales en la investigación médica, y me angustia tener que decidir si, por ejemplo, deberíamos continuar nuestras investigaciones sobre la hepatitis B en chimpancés u olvidarnos de sus potenciales beneficios (compárese Gagneux y otros, 2005, con Van de Berg y Zola, 2005). ¿Queremos curar personas o proteger a los chimpancés? En este debate en concreto, me inclino por la segunda opción, si bien al mismo tiempo admito que utilizaré cualquier vacuna que pueda salvarme la vida. Lo menos que puedo decir, no obstante, es que me encuentro ante un dilema. Es por ello que encuentro el lenguaje utilizado en defensa de los derechos de los animales, lleno de estridencias y

pronunciamientos absolutos, inconfundiblemente falto de utilidad. No ayuda en nada a la hora de poner al descubierto los dilemas tan profundos a los que nos enfrentamos. Prefiero sin lugar a dudas debatir sobre las *obligaciones* que los humanos tenemos para con los animales, especialmente en el caso de animales mentalmente tan avanzados como los simios, aun cuando esté de acuerdo con Singer en que, al final, nuestras conclusiones quizá no sean tan diferentes.

§. Los tres niveles de la moralidad

Aun cuando la capacidad moral humana evolucionase a partir de la vida colectiva de los primates, esto no debe tomarse como sinónimo de que nuestros genes prescriben una serie de soluciones morales concretas. Las normas morales no están grabadas a fuego en el genoma. Existen autores que intentaron derivar los Diez Mandamientos de las «leyes» de la biología (por ejemplo, Seton, 1907; Lorenz, 1974), pero tales esfuerzos están destinados a fracasar inevitablemente. La Teoría de la Solidez Absoluta de Philip Kitcher apenas cuenta con apoyos hoy en día.

No nacemos con ninguna norma moral concreta en mente, sino con una agenda para el aprendizaje que nos indica qué información debemos absorber. Ello nos permite descubrir, comprender y en última instancia interiorizar la fábrica moral de nuestra sociedad de origen (Simón, 1990). Debido a que una agenda para el aprendizaje similar es la que subyace en la adquisición del lenguaje, veo algunos paralelismos entre los fundamentos biológicos de la moralidad y los

del lenguaje. Del mismo modo que un niño no nace con una lengua determinada, sino con la habilidad de aprender cualquier lengua, los seres humanos nacemos con la capacidad de absorber normas morales y considerar la validez de opciones morales, teniendo así un sistema absolutamente flexible que en cualquier caso gira en torno a los dos ejes (ayudar y hacer daño) y las mismas lealtades básicas en torno a las cuales siempre ha girado.

Nivel 1: Componentes básicos

La moralidad humana puede dividirse en tres niveles distintos (tabla 2), de los cuales el primer nivel y medio parece guardar paralelismos evidentes con otros primates. Dado que los niveles superiores no pueden existir sin los inferiores, toda la moralidad humana forma un continuo con la socialidad de los primates. El primer nivel, extensamente examinado en mi introducción, es el nivel de los sentimientos morales, o lo que denomino los componentes psicológicos básicos de la moralidad. Incluyen la empatía y la reciprocidad, así como la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia, cuya existencia se ha documentado en otros primates.

A la hora de caracterizar estas bases fundacionales, prefiero emplear un lenguaje común para humanos y simios. La discusión de Robert Wright sobre el lenguaje compartido no estudia adecuadamente la razón principal que está detrás de su utilización, a saber, el hecho de que si dos especies íntimamente relacionadas actúan de forma similar, la suposición lógica por defecto es que la

psicología subyacente sea también similar (De Waal, 1999; apéndice A). Esto sigue siendo cierto tanto en el caso de las emociones como en el de la cognición, dos áreas que a menudo se presentan como antitéticas, si bien resulta prácticamente imposible separarlas (Waller, 1997).

Nivel	Descripción	Comparación entre humanos y simios
1. Sentimientos morales	La psicología humana nos ofrece las «bases fundacionales» de la moralidad, tales como la capacidad para la empatía, la tendencia a la reciprocidad, el sentido de la justicia y la habilidad para	En todas estas áreas, existen paralelismos evidentes con otros primates.
2. Presión social	Insistencia en que todo el mundo se comporte de tal modo que favorezca la vida cooperativa en grupo. Las herramientas empleadas para tal fin son la recompensa, el castigo y la construcción de la reputación.	La preocupación por la comunidad y las normas sociales sancionadas por la costumbre existen en otros primates, pero la presión social es menos sistemática y está menos preocupada por los objetivos de la sociedad en su conjunto.
3. Juicios y razonamientos	La interiorización de las necesidades y objetivos de los demás hasta el punto de que dichas necesidades y objetivos ocupan un lugar en nuestros juicios sobre el comportamiento, incluido el comportamiento de los demás que no nos afecta directamente. Los juicios morales son autorreflexivos (es decir, gobiernan asimismo nuestro comportamiento) y con frecuencia son razonados lógicamente.	Las necesidades y objetivos de los demás pueden interiorizarse hasta cierto punto, pero aquí terminan las similitudes.

Tabla 2. Los tres niveles de la moralidad

El término «antropomórfico» es inoportuno, al etiquetar de forma negativa este lenguaje compartido. Desde una perspectiva evolutiva, no nos queda más remedio que utilizar un lenguaje compartido para describir instancias de comportamiento similar en simios y humanos. Es muy probable que sean homólogos, esto es, derivados de un antepasado común. La alternativa sería clasificar comportamientos parecidos como análogos, esto es, comportamientos derivados de forma independiente. Soy consciente de que los científicos sociales que comparan el comportamiento humano y el animal tienden a dar por sentada la analogía, pero cuando se trata de especies íntimamente relacionadas esta suposición sorprende al biólogo como algo enteramente imposible.

En ocasiones, somos capaces de desenmarañar los mecanismos que rigen el comportamiento. El ejemplo que nos ofrece Wright de la reciprocidad basada en sentimientos de amistad frente a cálculos cognitivos es un buen ejemplo. En los últimos veinte años, mis colegas y yo hemos recolectado sistemáticamente datos y realizado experimentos que iluminen los mecanismos que rigen la reciprocidad observada. Estos mecanismos van de simples a complejos. Todas las diferentes propuestas de Wright aparecen indicadas de hecho para otros animales. Junto a los seres humanos, los chimpancés parecen mostrar las formas de reciprocidad cognitivamente más avanzadas (De Waal, 2005; De Waal y Brosnan, 2006).

Nivel 2: La presión social

Si el primer nivel de la moralidad parecer estar bien desarrollado en nuestros parientes más próximos, es en el segundo nivel donde empezamos a encontrar diferencias importantes. Este nivel incluye la presión social que se ejerce sobre cualquier miembro de la comunidad para que contribuya a la consecución de objetivos comunes y cumpla una serie de normas sociales previamente pactadas. No es que este nivel esté completamente ausente en el caso de otros primates. Los chimpancés parecen preocuparse del estado de cosas dentro de su grupo y parecen seguir asimismo normas sociales. Experimentos recientes indican incluso la existencia de comportamientos conformistas (Whiten y otros, 2005). Pero en lo referido a la moralidad, la característica más importante es la ya mencionada de preocupación por la comunidad (De Waal, 1996), reflejada en la forma en que las hembras de mayor rango reúnen a las partes en conflicto después de una pelea y reinstauran la paz. He aquí una descripción original de este ejemplo de mediación:

Especialmente tras una serie de conflictos graves entre dos machos adultos, los dos contrincantes a veces son reconciliados por una hembra adulta. La hembra se acerca a uno de los machos, lo besa o lo toca o bien le hace un ofrecimiento y después le conduce caminando lentamente hacia el otro macho. Si el macho la sigue, lo hace a una distancia muy corta (con frecuencia mirando los genitales de la hembra), y sin mirar al otro macho. En algunas ocasiones la hembra mira en dirección a su acompañante; en

otras, vuelve sobre sus pasos para obligar al macho a seguirla, tirándole del brazo. Cuando la hembra se sienta cerca del segundo macho, ambos machos comienzan a acicalarla y posteriormente, cuando la hembra desaparece de la escena, el acicalamiento prosigue entre los dos machos, y ambos jadean, balbucean y se dan golpes con más frecuencia y más fuerza que antes de la desaparición de la hembra (De Waal y Van Roosmalen, 1979, pág. 62).

Mi equipo ha podido observar repetidamente este comportamiento en varios grupos de chimpancés. Es un comportamiento que permite a los machos rivales acercarse sin tener que tomar la iniciativa, sin contacto visual y quizá sin perder prestigio. Más importante aun es el hecho de que sea una chimpancé la que toma la iniciativa para reparar una relación en la que ella no está directamente implicada.

Las tareas de control que ejercen los machos de alto rango muestran el mismo tipo de preocupación por la comunidad. Estos machos interrumpen peleas, a veces interponiéndose entre los machos implicados hasta que el conflicto se calma. La imparcialidad demostrada por los chimpancés machos en este papel es verdaderamente extraordinaria, como si de hecho se situaran por encima de los contrincantes. El efecto pacificador de este comportamiento ha sido documentado tanto en el caso de chimpancés en cautividad (De Waal, 1984) como en chimpancés salvajes (Boehm, 1994).⁴⁵

Por muy impresionante que sea este sistema de aplicación de las normas, nuestra especie va mucho más allá que otras en este aspecto. Desde que somos pequeños, nos vemos sometidos a juicios sobre lo que está bien o mal, juicios que se convierten en una parte tan importante de cómo vemos el mundo que todos los comportamientos que mostramos y los que experimentamos pasan por este filtro. Apretamos las tuercas a todo el mundo, para asegurarnos de que su comportamiento se adecúe a las expectativas.⁴⁶

Por lo tanto, los sistemas morales imponen toda una serie de restricciones. El comportamiento que promueve una vida en grupo mutuamente satisfactoria se considera generalmente «correcto» y aquel comportamiento que la socava, «erróneo». Consistentemente con los imperativos biológicos de la supervivencia y la reproducción, la moralidad refuerza una sociedad cooperativa de la que todos se benefician y a la cual casi todos están dispuestos a contribuir. En este sentido, Rawls (1972) acierta de lleno: la moralidad funciona como un contrato social.

Nivel 3: Juicios y razonamientos

El tercer nivel de la moralidad va más allá todavía. En este punto, las comparaciones con otros animales son verdaderamente escasas. Quizás esto no sea más que un reflejo del estado actual de nuestros conocimientos, pero no conozco ningún ejemplo de razonamiento moral en animales. Los humanos seguimos una brújula interna: juzgamos nuestros actos y los ajenos evaluando las intenciones y

creencias que subyacen en nuestras acciones. Buscamos también la lógica, como en la discusión precedente en la que la inclusión moral basada en la sensibilidad choca con las obligaciones morales basadas en lealtades que vienen de antiguo. El deseo de contar con un marco moral consistente en el ámbito interno es singularmente humano. Somos los únicos a los que preocupa por qué pensamos lo que pensamos. Podemos, por ejemplo, preguntarnos sobre cómo reconciliar nuestra postura frente al aborto con la que mantenemos frente a la pena de muerte, o bajo qué circunstancias resultaría justificable el robo. Todo ello es mucho más abstracto que el nivel de comportamiento concreto en el que el resto de los animales parece operar.

Esto no quiere decir que el razonamiento moral esté completamente desvinculado de las tendencias sociales de los primates. Doy por sentado que nuestra brújula interna está configurada por nuestro entorno social. Todos los días, nos damos cuentas de las reacciones positivas o negativas hacia nuestro comportamiento, y de esta experiencia sacamos conclusiones sobre los objetivos de los demás y las necesidades de nuestra comunidad. Convertimos estas necesidades y objetivos en propios, en un proceso que conocemos como *interiorización*. Consecuentemente, las normas y valores morales no surgen a partir de máximas derivadas independientemente, sino que nacen de la interiorización de nuestras interacciones con los demás. Un ser humano que crezca aislado nunca podrá desarrollar un razonamiento moral. Esta especie de Kaspar Hauser carecería de la experiencia necesaria para

ser sensible a los intereses ajenos, y en consecuencia carecería de la habilidad para ver el mundo desde otra perspectiva que no fuera la propia. Estoy por tanto de acuerdo con Darwin y Smith (véase en este sentido el comentario de Christine Korsgaard) en que la interacción social ha de estar en la raíz del razonamiento moral.

Considero que por su búsqueda de la consistencia y el «desinterés», así como por la tendencia a medir cuidadosamente nuestras acciones frente a lo que podríamos o deberíamos haber hecho, este nivel de moralidad es singularmente humano. Aun cuando nunca llegue a trascender por completo las motivaciones sociales de los primates (Waller, 1997), nuestro diálogo interior eleva el comportamiento moral a un nivel de abstracción y autorreflexión desconocido antes de que nuestra especie entrara en el escenario de la evolución.

§. Más cerca del fin

Es bueno saber que mi «destruktiva» aproximación a la teoría de la capa (TC) se reduce a marear la perdiz (según Philip Kitcher) en un ejercicio que para empezar no tendría ningún sentido (Christine Korsgaard). El único que alguna vez se embarcó en dicha tarea — Robert Wright— niega ahora vehementemente haberlo hecho alguna vez, mientras que Peter Singer defiende la TC sobre la base de que ciertos aspectos de la moralidad humana, tales como nuestra capacidad para adoptar una perspectiva imparcial, aparentan ser una especie de recubrimiento o de capa.

No obstante, esta última es una capa muy diferente. Ya Singer

señala la posición de preeminencia que el tercer nivel del juicio y la razón juegan en el plano más amplio de la moralidad humana, pero dudo mucho que se mostrase a favor de desvincular esta capa de las dos anteriores. Esto es, sin embargo, lo que la TC ha intentado conseguir negando de plano la capa primera (los sentimientos morales) y acentuando la importancia de la segunda (la presión social) a expensas de todo lo demás. La TC presenta el comportamiento moral como una forma de impresionar a los demás con el fin de construirse una reputación favorable, y de ahí la equivalencia que Ghiselin (1974) establecía entre un altruista y un hipócrita, o el comentario de Wright (1994, pág. 344) de que «Para ser animales morales, debemos darnos cuenta de hasta qué punto no lo somos». En palabras de Korsgaard, la TC caracteriza al primate humano como «una criatura que vive en un estado de soledad interior muy profunda, y que en esencia se considera la única persona en un mundo lleno de cosas potencialmente útiles, aunque algunas de esas cosas tengan vidas mentales y emocionales, hablen o se defiendan».

La teoría de la capa ocupa un universo prácticamente autista. No hace falta más que echar un vistazo a los índices de los libros escritos por sus defensores para darse cuenta de que éstos apenas mencionan la empatía o en general ninguna otra emoción dirigida hacia el exterior. Aun cuando la empatía pueda verse invalidada por preocupaciones más inmediatas⁴⁷ (razón por la cual la empatía universal resulta una propuesta tan frágil), el mismo hecho de que exista debería hacer pensar a cualquiera que estamos aquí

únicamente para nosotros mismos. La tendencia humana a sentir un temor involuntario ante la contemplación del dolor ajeno contradice profundamente la idea sostenida por la TC de que estamos obsesionados con nosotros mismos. La ciencia apunta a que estamos programados para sintonizar con los objetivos y sentimientos ajenos, lo cual a su vez nos prepara para tomarlos en consideración.

Huxley y sus seguidores han intentado romper el vínculo existente entre moralidad y evolución, postura que yo atribuyo a una concentración excesiva en el proceso de selección natural. El error radica en pensar que un proceso tan desagradable únicamente puede producir resultados igualmente desagradables, o como recientemente afirmaba Joyce (2006, pág. 17): «El primer error garrafal es confundir la causa de un estado mental con el contenido del mismo». En ausencia de inclinaciones morales naturales, la única esperanza que la TC tiene para la humanidad es la idea semirreligiosa de la perfectibilidad: puede que esforzándonos lo suficiente podamos salir adelante sin ayuda de nadie.⁴⁸

Pero ¿resulta la teoría de la capa tan difícil de tomar en serio precisamente porque se puede rebatir con tanta facilidad, tal como afirma Philip Kitcher? Recordemos que esta teoría ha dominado la literatura sobre la evolución durante tres décadas, y todavía persiste. Durante ese tiempo, cualquiera que se atreviera a disentir era etiquetado como «ingenuo», «romántico», «blando», o cosas peores. Por mi parte, no tengo ningún problema en decir «Descanse en paz» cuando me refiero a la teoría de la capa. Es posible que este

debate la finiquite de una vez por todas. Necesitamos con urgencia pasar de una forma de hacer ciencia que enfatiza de forma tan estrecha las motivaciones egoístas a otra que considere el Yo como algo que se inserta en, y está definido por, su entorno social. Tanto en la neurociencia, con sus cada vez más numerosos estudios sobre las representaciones compartidas entre el Yo y el Otro (por ejemplo, Decety y Chaminade, 2003), como en la economía, que ha empezado a cuestionar el mito del actor humano que sólo se tiene en cuenta a sí mismo (por ejemplo, Gintis y otros, 2005), esta tendencia va ganando en importancia.

§. Los rostros del altruismo

Veamos por último la cuestión de las diferencias entre las motivaciones egoístas frente a las altruistas. En principio, la diferencia parece clara, pero no lo es tanto debido a la forma en que los biólogos emplean estos términos. En primer lugar, el término «egoísta» no es sino otra forma de decir que alguien es utilitarista o que mira sólo por sus propios intereses. En rigor, esto es incorrecto, ya que los animales despliegan una serie de comportamientos similares sin que se den las motivaciones o intenciones sobrentendidas en la utilización del término «egoísta». Por ejemplo, afirmar que una araña teje su tela por razones egoístas equivaldría a dar por sentado que la araña, al tejer la tela, es consciente de que va a atrapar moscas. Es bastante probable, no obstante, que los insectos sean incapaces de hacer tales predicciones. Todo lo que podemos afirmar es que, al tejer la tela, la araña está sirviendo a

sus propios intereses.

De igual modo, el término «altruismo» se define en biología como un comportamiento costoso para quien lo ejerce y beneficioso para quien lo recibe, sin tener en cuenta sus intenciones o motivaciones. Si me acerco excesivamente a una colmena y una abeja me pica, la abeja actúa de forma altruista, puesto que morirá (coste) al tiempo que protege la colmena (beneficio). Sin embargo, es bastante improbable que la abeja se sacrifique conscientemente por la colmena. El estado motivacional de la abeja es más hostil que altruista.

De manera que debemos distinguir entre el egoísmo y el altruismo intencionales de los equivalentes meramente funcionales de tales comportamientos. Los biólogos utilizan ambos términos de forma intercambiable, pero Philip Kitcher y Christine Korsgaard tienen razón al enfatizar la importancia de llegar a conocer los motivos que se esconden detrás del comportamiento. ¿Se ayudan los animales entre sí intencionadamente? ¿Y los humanos?

Añado esta segunda cuestión aún a sabiendas de que la mayoría de la gente respondería afirmativamente. Sin embargo, desplegamos una serie de comportamientos para los cuales desarrollamos justificaciones *a posteriori*. En mi opinión, es enteramente posible acercarse a consolar a una persona que haya sufrido la pérdida de un ser querido o ayudar a una persona anciana que se ha caído antes de ser plenamente conscientes de las consecuencias de nuestra acción. Somos muy hábiles a la hora de ofrecer explicaciones *post hoc* para nuestros impulsos altruistas. Decimos

cosas como: «Sentí que tenía que hacer algo», cuando en realidad nuestro comportamiento fue automático e intuitivo y seguía el patrón común en los humanos de que el afecto precede a la cognición (Zajonc, 1980). De forma similar, se ha argumentado que gran parte del proceso de toma de decisiones morales en los humanos es demasiado rápido como para estar mediatizado por la cognición y la autorreflexión que los filósofos moralistas dan a menudo por supuestas (Greene, 2005; Kahneman y Sunstein, 2005).

Quizás, entonces, seamos menos altruistas de un modo intencionado de lo que nos gustaría pensar. Si bien es cierto que somos *capaces* de poner en práctica un altruismo intencional, deberíamos abrirnos a la posibilidad de que en la mayoría de las ocasiones llegamos a este comportamiento a través de una serie de procesos psicológicos muy veloces, similares a los que impulsan a un chimpancé a consolar a otro o a compartir comida con otro. Nuestra tan cacareada racionalidad es, en parte, ilusoria.

A la inversa, si consideramos el altruismo en otros primates, necesitamos determinar con claridad qué es lo que posiblemente saben acerca de las consecuencias de su comportamiento. Por ejemplo, el hecho de que normalmente favorezcan a sus parientes y a aquellos individuos que les corresponden plenamente apenas puede tomarse como un argumento contra la existencia de motivaciones altruistas. Solamente sería así si los primates tomaran en consideración de forma consciente los beneficios que obtendrían con su comportamiento, pero es bastante probable que no sean

conscientes de ello. Es posible que en ocasiones sean capaces de evaluar sus relaciones sobre la base del beneficio mutuo, pero creer que un chimpancé ayuda a otro con el propósito explícito de recibir ayuda en el futuro es dar por supuesto que poseen una capacidad sobre la cual existen muy pocas pruebas. Si las recompensas futuras no figuran en la lista de sus motivaciones, entonces su altruismo es tan genuino como el nuestro (tabla 3).

Si mantenemos separados los niveles del comportamiento evolutivo y motivacional (que en biología se conocen, respectivamente, como causas «últimas» y causas «próximas», respectivamente), es evidente que los animales despliegan muestras de altruismo en el nivel motivacional. Resulta difícil determinar si también lo hacen en el nivel intencional, puesto que ello exigiría que su comportamiento influyera sobre los demás. En este punto estoy de acuerdo con Philip Kitcher en que las pruebas que existen en el caso de mamíferos no humanos con cerebros de gran tamaño para los que contamos con suficientes ejemplos, como simios, delfines y elefantes, son bastante limitadas.

Tabla 3.

Taxonomía del comportamiento altruista

Funcionalmente altruista	Ayuda socialmente motivada	Ayuda directiva o intencional	Ayuda «egoista»
Costosa para el agente, beneficiosa para el receptor	Respuesta empática ante las súplicas o la angustia	Conciencia de cómo se beneficiará la otra parte	Busca beneficios de vuelta intencionalmente
<p>← La mayoría de los animales →</p> <p>← Muchos animales sociales →</p> <p>← Humanos, algunos animales con cerebros grandes →</p> <p>← Humanos, algunos animales con cerebros grandes →</p>			

Nota: El comportamiento altruista se clasifica en cuatro categorías dependiendo de si está o no socialmente motivado y de si el actor tiene o no la intención de beneficiar a otros o de obtener beneficios para sí. La inmensa mayoría de casos de altruismo que encontramos en el reino animal es sólo funcionalmente altruista, en el sentido de que ocurre sin que se produzca una apreciación de cómo determinado comportamiento afectará al otro y en ausencia de cualquier predicción sobre si el otro devolverá o no el servicio. En ocasiones, los mamíferos sociales ayudan a otros en situaciones de angustia o cuando se producen súplicas (ayuda socialmente motivada). La ayuda Intencional podría estar limitada a humanos, simios, y apenas algún otro animal con gran masa cerebral. Es posible que la ayuda motivada por las expectativas de obtener algún beneficio futuro sea aún más infrecuente.

En las primeras sociedades humanas debieron darse condiciones de reproducción óptimas para la supervivencia de los elementos más amables de la especie, que tendrían como objeto de su amabilidad a

la familia y a elementos que en potencia les correspondieran. Toda vez que surgió esta sensibilidad, su alcance fue expandiéndose. En algún momento, la empatía se convirtió en un fin en sí mismo: pieza central de la moralidad humana, y uno de los aspectos básicos de la religión. Sin embargo, es positivo darse cuenta de que al poner el énfasis en la noción de amabilidad, nuestros sistemas morales refuerzan algo que es en sí parte de nuestra herencia. No están transformando radicalmente el comportamiento humano: sencillamente, potencian capacidades preexistentes.

§. Conclusión

Que la moralidad humana explica toda una serie de tendencias preexistentes es, evidentemente, el tema central de este libro. El debate sostenido con mis colegas me ha traído a la mente la recomendación que Wilson (1975, pág. 562) hiciera hace tres décadas: «Ha llegado el momento de que la ética se aleje de las manos de los filósofos y se adentre en el terreno de la biología». Estamos inmersos en este proceso, sin haber expulsado a los filósofos, sino tras haberlos incluido en el debate, de forma que podamos arrojar luz desde una gran variedad de disciplinas sobre las bases evolutivas de la moralidad humana.

Olvidarnos de las características que compartimos con el resto de primates y negar las raíces evolutivas de la moralidad humana equivaldría a llegar a lo más alto de un rascacielos para posteriormente afirmar que el resto del edificio es irrelevante, como si el concepto de «torre» fuera únicamente aplicable a su parte más

alta. La semántica, que sirve para enfrascarnos en discusiones académicas apasionantes, es sin embargo una pérdida de tiempo. ¿Son los animales seres morales? Concluyamos, más bien, que ocupan varios pisos en la torre de la moralidad. El rechazar incluso esta modesta propuesta únicamente puede dar lugar a una visión muy pobre de todo el conjunto.

Bibliografía

- Adolphs, R., L. Cahill, R. Schul y R. Babinsky, «Impaired declarative memory for emotional material following bilateral amygdala damage in humans», *Learning and Memory*, n° 4, 1997, págs. 291-300.
- Adolphs, R., H. Damasio, D. Tranel, G. Cooper y A. R. Damasio, «A role for somatosensory cortices in the visual recognition of emotion as revealed by three-dimensional lesion mapping», *Journal of Neuroscience*, n° 20, 2000, págs. 2.683-2.690.
- Adolphs, R., D. Tranel, H. Damasio y A. R. Damasio, «Impaired recognition of emotion in facial expressions following bilateral damage to the human amygdala», *Nature*, n° 372, 1994, págs. 669-672.
- Alexander, R. A., *The Biology of Moral Systems*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 1987.
- Arnhart, L., *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, Albany, NY, SUNY Press, 1998.
—, «E. O. Wilson has more in common with Thomas Aquinas than he realizes», *Christianity Today International*, vol. 5, n° 6, 1999, pág. 36.
- Aureli, E., M. Cords y C. P. van Schaik, «Conflict resolution following aggression in gregarious animals: A predictive framework», *Animal Behaviour*, n° 64, 2002, págs. 325-343.
- Aureli, E., R. Cozzolino, C. Cordischi y S. Scucchi, «Kinoriented redirection among Japanese macaques: An expression of a

revenge system?», *Animal Behaviour*, n° 44, 1992, págs. 283-291.

- Aureli, E. y F. B. M. de Waal, *Natural Conflict Resolution*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Axelrod, R. y W. D. Hamilton, «*The evolution of cooperation*», *Science*, n° 211, 1981, págs. 1.390-1.396.
- Badcock, C. R., *The Problem of Altruism: Freudian-Darwinian Solutions*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Bargh, J. A. y T. I. Chartrand, «*The Unbearable Automaticity of Being*», *American Psychologist*, n° 54, 1999, págs. 462-479.
- Baron-Cohen, S., «*Theory of Mind and autism: A fifteen year review*», en S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg y D. J. Cohén (comps.), *Understanding Other Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 3-20.
- , *The Essential Difference*, Nueva York, Basic Books, 2003 (trad. cast.: *La gran diferencia: cómo son realmente los cerebros de hombres y mujeres*, Barcelona, Amat, 2005).
- , «*Sex differences in social development: Lessons from autism*», en L. A. Leavitt y D. M. B. Hall (comps.), *Social and Moral Development: Emerging Evidence on the Toddler Years*, Johnson and Johnson Pediatric Institute, 2004, págs. 125-141.
- Batson, C. D., «*How social an animal? The human capacity for caring*», *American Psychologist*, n° 45, 1990, págs. 336-346.
- Batson, C. D., J. Fultz y P. A. Schoenrade, «*Distress and empathy: Two qualitatively distinct vicarious emotions with*

different motivational consequences», *Journal of Personality*, n° 55, 1987, págs. 19-39.

- *Berreby, D.*, *Us and Them: Understanding Your Tribal Mind*, Nueva York, Little Brown, 2005.
- *Bischof-Kohler, D.*, «*Ober den Zusammenhang von Empathie und der Fähigkeit sich im Spiegel zu erkennen*», *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, n° 47, 1988, págs. 147-159.
- *Boehm, C.*, «*Pacifying interventions at Arnhem Zoo and Gombe*», en *R. W. Wrangham, W. C. McGrew, F. B. M. de Waal y P. G. Heltne (comps.)*, *Chimpanzee Cultures*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994, págs. 211-226.
—, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- *Bonnie, K. E. y F. B. M. de Waal*, «*Primate social reciprocity and the origin of gratitude*», en *R. A. Emmons y M. E. McCullough (comps.)*, *The Psychology of Gratitude*, Oxford, Oxford University Press, 2004, págs. 213-229.
- *Bowlby, J.*, «*The nature of the child's tie to his mother*», *International Journal of Psycho-Analysis*, n° 39, 1958, págs. 350-373.
- *Brauer, J., J. Cali y M. Tomasello*, «*All great ape species follow gaze to distant locations and around barriers*» *Journal of Comparative Psychology*, n° 119, 2005, págs. 145-154.
- *Brosnan, S. E. y F. B. M. de Waal*, «*Monkeys reject unequal pay*», *Nature*, n° 425, 2003, págs. 297-299.

- *Brosnan, S. E., H. Schiff y F. B. M. de Waal, «Tolerance for inequity increases with social closeness in chimpanzees», Proceedings of the Royal Society, serie B, n° 272, 2005, págs. 253-258.*
- *Burghardt, G. M., «Animal awareness: Current perceptions and historical perspective», American Psychologist, n° 40, 1985, págs. 905-919.*
- *Byrne, R. W. y A. Whiten, Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans, Oxford, Oxford University Press, 1988.*
- *Caldwell, M. C. y D. K. Caldwell, «Epimeletic (Care-Giving) behavior in cetacea», en K. S. Norris (comp.), en K. S. Norris (comp.), Whales, Dolphins, and Porpoises, Berkeley, University of California Press, 1966, págs. 755-789.*
- *Carr, L., M. Iacoboni, M.-C. Dubeau, J. C. Mazziotta y G. L. Lenzi, «Neural mechanisms of empathy in humans: A relay from neural systems for imitation to limbic areas», Proceedings of the National Academy of Sciences, n° 100, 2003, págs. 5.497-5.502.*
- *Cenami Spada, E., «Amorphism, mechanomorphism, and anthropomorphism», en R. Mitchell, N. Thompson y L. Miles (comps.), Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals, Albany, NY, SUNY Press, 1997, págs. 37-49.*
- *Cheney, D. L. y R. M. Seyfarth, How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species, Chicago, University of Chicago Press, 1990.*

- Church, R. M., «*Emotional reactions of rats to the pain of others*», *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, n° 52, 1959, págs. 132-134.
- Cohen, S., W. J. Doyle, D. P. Skoner, B. S. Rabin y J. M. Gwaltney, «*Social ties and susceptibility to the Common Cold*», *Journal of the American Medical Association*, n° 277, 1997, págs. 1.940-1.944.
- Connor, R. E. y K. S. Norris, «*Are dolphins reciprocal altruists?*» *American Naturalist*, n° 119, 1982, págs. 358-372.
- Damasio, A., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Putnam, 1994 (trad. cast.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 1996).
- Darwin, C., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), Princeton, Princeton University Press, 1982 (trad. cast.: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, Edaf, 1982).
- Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976 (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000).
—, [sin título], *Times Literary Supplement*, 29 de noviembre de 1996, pág. 13.
—, *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*, Nueva York, Houghton Mifflin, 2003 (trad. cast.: *El capellán del diablo*, Barcelona, Gedisa, 2006).
- De Gelder, B., J. Snyder, D. Greve, G. Gerard y N. Hadjikhani, «*Fear fosters flight: A mechanism for fear contagion when*

perceiving emotion expressed by a whole body», Proceedings from the National Academy of Sciences, n° 101, 2004, págs. 16.701-16.706.

- De Waal, F. B. M., «Sex-differences in the formation of coalitions among chimpanzees», *Ethology and Sociobiology*, n° 5, 1984, págs. 239-255.

—, «Food sharing and reciprocal obligations among chimpanzees», *Journal of Human Evolution*, n° 18, 1989a, págs. 433-459.

—, *Peacemaking among Primates*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989b.

—, «Complementary methods and convergent evidence in the study of primate social cognition», *Behaviour*, n° 118, 1991, págs. 297-320.

—, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1987).

—, *Bonobo: The Forgotten Ape*, Berkeley, CA, University of California Press, 1997a.

—, «The Chimpanzee's Service Economy: Food for Grooming», *Evolution and Human Behavior*, n° 18, 1997b, págs. 375-386.

—, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* (1982), Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1998 (trad. cast.: *La política de los chimpancés*, Madrid, Alianza, 1993).

—, «Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in

our thinking about humans and other animals», *Philosophical Topics*, n° 27, págs. 255-280.

—, «Primates: A natural heritage of conflict resolution», *Science*, n° 289, 2000, págs. 586-590.

—, «On the possibility of animal empathy», en T. Manstead, N. Frijda y A. Fischer (comps.), *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 379-399.

—, «How animals do business», *Scientific American*, vol. 292, n° 4, págs. 72-79.

- De Waal, F. B. M. y F. Aureli, «Consolation, reconciliation, and a possible cognitive difference between macaque and chimpanzee», en A. E. Russon, K. A. Bard y S. T. Parker (comps.), *Reaching into Thought: The Minds of the Great Apes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, págs. 80-110.
- De Waal, F. B. M. y L. M. Luttrell, «Mechanisms of social reciprocity in three primate species: Symmetrical relationship characteristics or cognition?», *Ethology and Sociobiology*, n° 9, 1988, págs. 101 - 118.
- De Waal, F. B. M. y S. F. Brosnan, «Simple and complex reciprocity in primates», en P. M. Kappeler y C. P. van Schaik (comps.), *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, Berlín, Springer, 2006, págs. 85-105.
- De Waal, F. B. M. y A. Van Roosmalen, «Reconciliation and consolation among chimpanzees», *Behavioral Ecology and Sociobiology*, n° 5, 1979, págs. 55-66.

- Decety, J. y T. Chaminade, «Neural correlates of feeling sympathy», *Neuropsychologia*, n° 41, 2003a, págs. 127-138.
—, «When the self represents the other: A new cognitive neuroscience view on psychological identification», *Consciousness and Cognition*, n° 12, 2003b, págs. 577-596.
- Desmond, A., *Huxley: From Devil's Disciple to Evolution's High Priest*, Nueva York, Perseus, 1994.
- Dewey, J., *Evolution and ethics (1898)*, reimpreso en M. H. Nitecki y D. V. Nitecki (comps.), *Evolutionary Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1993, págs. 95-110.
- Di Pellegrino, G., L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gállese y G. Rizzolatti, «Understanding motor events: A neurophysiological study», *Experimental Brain Research*, n° 91, 1992, págs. 176-180.
- Dimberg, U., «Facial reactions to facial expressions», *Psychophysiology*, n° 19, 1982, págs. 643-647.
—, «Facial electromyographic reactions and autonomic activity to auditory stimuli», *Biological Psychology*, n° 31, 1990, págs. 137-147.
- Dimberg, U., M. Thunberg y K. Elmehed, «Unconscious facial reactions to emotional facial expressions», *Psychological Science*, n° 11, págs. 86-89.
- Dugatkin, L. A., *Cooperation among Animals: An Evolutionary Perspective*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- Eibl-Eibesfeldt, I., *Love and hate (1971)*, Nueva York, Schocken Books, 1974.

- Eisenberg, N., «Empathy and sympathy», en M. Lewis y J. M. Haviland-Jones (comps.), *Handbook of Emotion*, 2ª ed., Nueva York, Guilford Press, 2000, págs. 677-691.
- Eisenberg, N. y J. Strayer, *Empathy and Its Development*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.
- Ekman, P., *Emotion in the Human Face*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Fehr, E. y K. M. Schmidt, «A theory of fairness, competition, and cooperation», *Quarterly Journal of Economics*, n° 144, 1999, págs. 817-868.
- Feistner, A. T. C. y W. C. McGrew, «Food-sharing in primates: A critical review», en P. K. Seth y S. Seth (comps.), *Perspectives in Primate Biology*, vol. 3, Nueva Delhi, Today and Tomorrow's Printers and Publishers, 1989, págs. 21-36.
- Flack, J. C. y F. B. M. de Waal, «Any animal whatever: Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes», *Journal of Consciousness Studies*, n° 7, 2000, págs. 1-29.
- Flack, J. C., M. Girvan, F. B. M. de Waal y D. C. Krakauer, «Policing stabilizes construction of social niches in primates», *Nature*, n° 439, 2006, págs. 426-429.
- Flack, J. C., L. A. Jeannotte y F. B. M. de Waal, «Play signaling and the perception of social rules by juvenile chimpanzees», *Journal of Comparative Psychology*, n° 118, 2004, págs. 149-159.
- Flack, J. C., D. C. Krakauer y F. B. M. de Waal, «Robustness mechanisms in primate societies: A perturbation study»,

Proceedings of the Royal Society London, *n° B 272*, 2005, págs. 1.091-1.099.

- Frank, R. H., *Passions with Reasons: The Strategic Role of the Emotions*, Nueva York, Norton, 1988.
- Freud, S., *Tótem and Taboo (1913)*, Nueva York, Norton, 1962 (trad. cast. *Tótem y Tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 1999).
—, *Civilization and its Discontents (1930)*, Nueva York, Norton, 1961 (trad. cast.: *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 1997).
- Gagneux, P., J. J. Moore y A. Varki, «*The ethics of research on great apes*», *Nature*, *n° 437*, 2005, págs. 27-29.
- Gállese, V., «*The “shared manifold” hypothesis: From mirror neurons to empathy*», en E. Thompson (comp.), *Between Ourselves: Second Person Issues in the Study of Consciousness*, Thoverton, Reino Unido, Imprint Academic, 2001, págs. 33-50.
- Gallup, G. G., «*Self-awareness and the emergence of mind in primates*», *American Journal of Primatology*, *n° 2*, 1982, págs. 237-248.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (trad. cast. *La moral por acuerdo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994).
- Ghiselin, M., *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- Gintis, H., S. Bowles, R. Boyd y E. Fehr, *Moral Sentiments and Material Interests*, Cambridge, MA, MIT Press, 2005.

- *Goodall, Jane*, *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, Boston, *Houghton Mifflin*, 1990 (trad. cast.: *A través de la ventana*, Barcelona, *Salvat*, 1993).
- *Gould, S. J.*, «*So cleverly kind and animal*», en *Ever Since Darwin*, Harmondsworth, Reino Unido, *Penguin*, 1980, págs. 260-267.
- *Gray, J.*, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Londres, *Granta*, 2002 (trad. cast.: *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, *Paidós*, 2003).
- *Greene, J.*, «*Emotion and cognition in moral judgement: Evidence from neuroimaging*», en *J. P. Changeux, A. R. Damasio, W. Singer y Y. Christen (comps.)*, *Neurobiology of Human Values*, Berlín, *Springer*, 2005, págs. 57-66.
- *Greene, J. y J. Haidt*, «*How (and where) does moral judgement work?*», *Trends in Cognitive Sciences*, n° 16, 2002, págs. 517-523.
- *Greenspan, S. I. y S. G. Shanker*, *The First Idea*, Cambridge, MA, *Da Capo Press*, 2004.
- *Haidt, J.*, «*The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement*», *Psychological Review*, n° 108, 2001, págs. 814-834.
- *Hammock, E. A. D. y L. J. Young*, «*Microsatellite instability generates diversity in brain and sociobehavioral traits*», *Science*, n° 308, 2005, págs. 1.630-1.634.

- *Harcourt, A. H. y F. B. M. de Waal*, *Coalitions and Alliances in Humans and Other Animals*, *Oxford University Press*, 1992.
- *Hardin, G.* «*Discriminating altruisms*», *Zygon*, n° 17, 1982, págs. 163-186.
- *Haré, B., J. Cali y M. Tomasello*, «*Do chimpanzees know what conspecifics know?*», *Animal Behavior*, n° 61, 2001, págs. 139-151.
—, «*Chimpanzees deceive a human competitor by hiding*», *Cognition*, n° 101, 2006, págs. 495-514.
- *Haré, B. y M. Tomasello*, «*Chimpanzees are more skilful in competitive than in cooperative cognitive tasks*», *Animal Behavior*, n° 68, págs. 571-581.
- *Harlow, H. F. y M. K. Harlow*, «*The affectional systems*», en *A. M. Schrier, H. F. Harlow y F. Stollnitz (comps.)*, *Behavior of Nonhuman Primates*, *Nueva York, Academic Press*, 1965, págs. 287-334.
- *Hatfield, E., J. T. Cacioppo y R. L. Rapson*, «*Emotional contagion*», *Current Directions in Psychological Science*, n° 2, 1993, págs. 96-99.
- *Hauser, M. D.*, *Wild Minds: What Animals Really Think*, *Nueva York, Holt*, 2000 (*trad. cast.: Mentas salvajes: ¿qué piensan los animales?*, *Barcelona, Granica*, 2004).
- *Hebb, D. O.*, «*Emotion in man and animal: An analysis of the intuitive process of recognition*», *Psychological Review*, n° 53, 1946, págs. 88-106.

- *Hediger, H., Studies in the Psychology and Behavior of Animals in Zoos and Circuses, London, Buttersworth, 1955.*
- *Hirata, S., «Tactical deception and understanding of others in chimpanzees», en T. Matsuzawa, M. Tomanaga y M. Tanaka (comps.), Cognitive Development in Chimpanzees, Tokyo, Springer Verlag, 2006, págs. 265-276.*
- *Hirschleifer, J., en J. Dupre (comp.), The Latest on the Best: Essays in Evolution and Optimality, Cambridge, MA, MIT Press, 1987, págs. 307-326.*
- *Hobbes, T., Leviathan (1651), Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil, Barcelona, Atalaya, 1994).*
- *Hoffman, M. L., «Developmental synthesis of affect and cognition and its implications for altruistic motivation», Developmental Psychology, n° 11, 1975, págs. 607-622.*
—, «Affect and moral development», *New Directions for Child Development*, n° 16, 1982, págs. 83-103.
- *Hornblow, A. R., «The study of empathy», New Zealand Psychologist, n° 9, 1980, págs. 19-28.*
- *Hume, D., A Treatise on Human Nature (1739), Harmondsworth, Reino Unido, Penguin, 1985 (trad. cast.: Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Tecnos, 2005).*
- *Humphrey, N., «Nature's psychologists», New Scientist, n° 29, 1978, págs. 900-904.*
- *Huxley, T. H., Evolution and Ethics (1894), Princeton, Princeton University Press, 1989.*

- Joyce, R., *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.
- Kagan, J., «Human morality is distinctive», *Journal of Consciousness Studies*, n° 7, 2000, págs. 46-48.
- Kahneman, D. y C. R. Sunstein, «Cognitive psychology and moral intuitions», en J. P. Changeux, A. R. Damasio, W. Singer y Y. Christen (comps.), *Neurobiology of Human Values*, Berlín, Springer, págs. 91-105.
- Katz, L. D., *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, Exeter, Reino Unido, Imprint Academic, 2000.
- Kennedy, J. S., *The New Antropomorphism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Killen, M. y L. P. Nucci, «Morality, autonomy and social conflict», en M. Killen y D. Hart (comps.), *Morality in Everyday Life: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 52-86.
- Kropotkin, P., *Mutual Aid: A Factor of Evolution (1902)*, Nueva York, New York University Press, 1972 (trad. cast.: *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*, Móstoles, Nossa y Jara Editores, 1989).
- Kuroshima, H., K. Fujita, I. Adachi, K. Iwata y A. Fuyuki, «A capuchin monkey (*Cebus apella*) recognizes when people do and do not know the location of food», *Animal Cognition*, n° 6, 2003, págs. 283-291.
- Ladygina-Kohts, N. N., *Infant Chimpanzee and Human Child: A Classic 1935 Comparative Study of Ape Emotions and*

Intelligence (1935), edición de F. B. M. de Waal, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

- Lippis, T. «Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung», *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1903, n° 1, págs. 465-519.
- Levenson, R. W. y A. M. Reuf, «Empathy: A physiological substrate», *Journal of Personality and Social Psychology*, n° 63, 1992, págs. 234-246.
- Lorenz, K., *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, Londres, Methuen, 1974 (trad. cast.: *Los ocho pecados capitales de la humanidad civilizada*, Barcelona, Plaza y Janés, 1990).
- Macintyre, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Open Court, 1999 (trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001).
- MacLean, P.D., «Brain evolution relating to family, play, and the separation call», *Archives of General Psychiatry*, n° 42, 1985, págs. 405-417.
- Marshall Thomas, E. *The Hidden Life of Dogs*, Boston, Houghton Mifflin, 1993 (trad. cast.: *La vida oculta de los perros*, Madrid, Ediciones del Prado, 1994).
- Masserman, J., M.S. Wechkin y W. Terris, «Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys», *American Journal of Psychiatry*, n° 121, 1964, págs. 584-585.

- Mayr, E. *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997 (trad. cast.: *Así es la biología*, Barcelona, Debate, 1998).
- Mencio, *The Works of Mencius (372-289 a. C.)*, Shanghai, Shangwu, s.f.
- Menzel, E. W., «A group of young chimpanzees in a one-acre field», en A. M. Schrier y E Stollnitz (comps.), *Behavior in Non-human primates*, vol. 5, Nueva York, New York Academic Press, 1974, págs. 83-153.
- Michel, G. E, «Human psychology and the minds of other animals», en C. Ristau (comp.), *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1991, págs. 253-272.
- Midgley, M., «Gene-Juggling», *Philosophy*, n° 54, 1979, págs. 439-458.
- Mitchell, R., N. Thompson y L. Miles, *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, Albany, NY, SUNY Press, 1997.
- Moss, C., *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Nueva York, Fawcett Columbine, 1988.
- O'Connell, S. M., «Empathy in chimpanzees: Evidence for Theory of Mind?», *Primates*, n° 36, 1995, págs. 397-410.
- Panksepp, J., *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Payne, K., *Silent Thunder*, Nueva York, Simón and Schuster, 1998.

- *Pinker, S., The Language Instinct, Nueva York, Morrow, 1994 (trad. cast.: El instinto del lenguaje, Madrid, Alianza, 2001).*
- *Plomin, R. y otros, «Genetic change and continuities from fourteen to twenty months: The MacArthur longitudinal twin study», Child Development, n° 64, 1993, págs. 1.354-1.376.*
- *Povinelli, D. J., «Can animals empathize? Maybe not», Scientific American, n° 9, 1998, págs. 67-75, accesible en <<http://geowords.com/lostlinks/b36/7.htm>>.*
—, *Folk Physics for Apes, Oxford, Oxford University Press, 2000.*
- *Premack, D. y G. Woodruff, «Does the chimpanzee have a theory of mind?», Behavioral and Brain Sciences, n° 4, 1978, págs. 515-526.*
- *Preston, S. D. y F. B. M. de Waal, «The communication of emotions and the possibility of empathy in animals», en S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss y W. B. Hurlbut (comps.), Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue, Oxford, Oxford University Press, 2002a, págs. 284-308.*
—, «Empathy: Its ultimate and proximate bases», *Behavioral and Brain Sciences*, n° 25, 2002b, págs. 1-72.
- *Prinz, W. y B. Hommel, Common Mechanisms in Perception and Action, Oxford, Oxford University Press, 2002.*
- *Pusey, A. E. y C. Packer, «Dispersal and Philopatry», en B. B. Smuts y otros (comps.), Primate Societies, Chicago, University of Chicago Press, 1987, págs. 250-266.*

- *Rawls, J., A Theory of Justice, Oxford, Oxford University Press, 1972 (trad. cast.: Teoría de la justicia, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).*
- *Reiss, D. y L. Marino, «Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence», Proceedings of the National Academy of Science, n° 98, 2001, págs. 5.937-5.942.*
- *Rimm-Kaufman, S. E. y J. Kagan, «The psychological significance of changes in skin temperature», Motivation and Emotion, n° 20, 1996, págs. 63-78.*
- *Roes, F., «An interview of Richard Dawkins», Human Ethology Bulletin, vol. 12, n° 1, 1997, págs. 1-3.*
- *Rothstein, S. I. y R. R. Pierotti, «Distinctions among reciprocal altruism, kin selection, and cooperation and a model for the initial evolution of beneficent behavior», Ethology and Sociobiology, n° 9, págs. 189-209.*
- *Sanfey, A. G., J. K. Rilling, J. A. Aronson, L. E. Nystrom y J. D. Cohen, «The neural basis of economic decision-making in the ultimatum game», Science, n° 300, 2003, págs. 1.755-1.758.*
- *Schleidt, W. M. y M. D. Shalter, «Co-evolution of humans and canids, an alternative view of dog domestication: Homo homini Lupus?», Evolution and Cognition, n° 9, 2003, págs. 57-72.*
- *Seton, E. T., The Natural History of the Ten Commandments, Nueva York, Scribner, 1907.*
- *Shettleworth, S. J., Cognition, Evolution, and Behavior, Nueva York, Oxford University Press, 1998.*

- Shillito, D. J., R. W. Shumaker, G. G. Gallup y B. B. Beck, «Understanding visual barriers: Evidence for Level 1 perspective taking in an orangutan, *Pongo pygmaeus*», *Animal Behavior*, n° 69, 2005, págs. 679-687.
- Silk, J. B., S. C. Alberts y J. Altmann, «Social bonds of female baboons enhance infant survival», *Science*, n° 302, 2003, págs. 1.231-1.234.
- Silk, J. B., S. F. Brosnan, J. Vonk, J. Henrich, D. J. Povinelli, A. S. Richardson, S. P. Lambeth, J. Mascaró y S. J. Schapiro, «Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members», *Nature*, n° 437, 2005, págs. 1.357-1.359.
- Simón, H. A., «A mechanism for social selection and successful altruism», *Science*, n° 250, 1990, págs. 1.665-1.668.
- Singer, P., «Famine, affluence and morality», *Philosophy and Public Affairs*, n° 1, 1972, págs. 229-243.
- Singer, T., B. Seymour, J. O'Doherty, K. Holger, R. J. Dolan y C. D. Frith, «Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain», *Science*, n° 303, 2004, págs. 1.157-1.162.
- Smith, A., *A Theory of Moral Sentiments* (1759), Nueva York, Modern Library, 1937 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004).
- Sober, E., «Let's razor Ockham's Razor», en D. Knowles (comp.), *Explanation and Its Limits*, Royal Institute of Philosophy Supplements, vol. 27, Cambridge University Press, 1990.
- Sober, E. y D. S. Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA, Harvard

University Press, 1998 (trad. cast.: El comportamiento altruista: evolución y psicología, Madrid, Siglo XXI, 2000).

- Taylor, C. E. y M. T. McGuire, «Reciprocal altruism: Fifteen years later», *Ethology and Sociobiology*, n° 9, 1988, págs. 67-72.
- Taylor, S., *The Tending Instinct*, Nueva York, Times Book, 2002
- Todes, D., *Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, Nueva York, New York University Press, 1989.
- Tomasello, M., *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- Tomita, H., M. Ohbayashi, K. Nakahara, I. Hasegawa y Y. Miyashita, «Top-down signal from prefrontal cortex in executive control of memory retrieval», *Nature*, n° 401, 1999, págs. 699-703.
- Trevarthen, C., «The function of emotions in early infant communication and development», en J. Nadel y L. Camaioni (comps.), *New Perspectives in Early Communication Development*, Londres, Routledge, 1993, págs. 48-81.
- Trivers, R. L., «The evolution of reciprocal altruism», *Quarterly Review of Biology*, n° 46, 1971, págs. 35-57.
- VandeBerg, J. L. y S. M. Zola, «A unique biomedical resource at risk», *Nature*, n° 437, 2005, págs. 30-32.
- Van Hooff, J. A. R. A. M., «The facial displays of the Catarrhine monkeys and apes», en D. Morris (comp.), *Primate Ethology*, Chicago, Aldine, 1967, págs. 7-68.

- Van Schaik, C. I., «Why are diurnal primates living in groups?», *Behaviour*, n° 87, 1983, págs. 120-144.
- Von Uexhüll, J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín, Springer, 1909.
- Waller, B. N., «What rationality adds to animal morality», *Biology and Philosophy*, n° 12, 1997, págs. 341-356.
- Warneken, F. y M. Tomasello, «Altruistic helping in human infants and young chimpanzees», *Science*, n° 311, 2006, págs. 1.301-1.303.
- Watson, J. B., *Behaviorism*, Chicago, University of Chicago Press, 1930.
- Watts, D. R., F. Colmenares y K. Arnold, «Redirection, consolation, and male policing: How targets of aggression interact with bystanders», en F. Aureli y F. B. M. de Waal (comps.), *Natural Conflict Resolution*, Berkeley, University of California Press, 2000, págs. 281-301.
- Wechkin, S., J. H. Masserman y W. Terris, «Shock to a conspecific as an aversive stimulus», *Psychonomic Science*, n° 1, 1964, págs. 47-48.
- Westermarck, E., *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1908), 2 vols., 2a ed., London, Macmillan, 1912 y 1917.
- Whiten, A., V. Horner y F. B. M. de Waal, «Conformity to cultural norms of tool use in chimpanzees», *Nature*, n° 437/2005, págs. 737-740. • .
- Wicker, B., C. Keysers, J. Plailly, J. P. Royet, V. Gállese y G. Rizzolatti, «Both of us disgusted in my *Ínsula*: The common

neural basis of seeing and feeling disgust, *Neuron*, n° 40, 2003, págs. 655-664,

- Williams, G. C., «Reply to comments on “Huxley’s Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective”», *Zygon*, n° 23, 1988, págs. 437-438.
- Williams, J. H. G., A. Whiten, T. Suddendorf y D. I. Perrett, «Imitation, mirror neurons and autism», *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, n° 25, 2001, págs. 287-295.
- Wilson, E. O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975 (trad. cast.: *Sociobiología*, Barcelona, Omega, 1980).-
- Wispé, L., *The Psychology of Sympathy*, Nueva York, Plenum, 1991.
- Wolpert, D. M., Z. Ghahramani y J. R. Flanagan, «Perspectives and problems in motor learning», *Trends in Cognitive Science*, n° 5, págs. 487-494.
- Wrangham, R. W., «An ecological model of female-bonded primate groups», *Behavior*, n° 75, 1980, págs. 262-300.
- Wrangham, R. W. y D. Peterson, *Demonic Males: Apes and the Evolution of Human Aggression*, Boston, Houghton Mifflin, 1996.
- Wright, R., *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*, Nueva York, Pantheon, 1994.
- Yerkes, R. M., *Almost Human*, Nueva York, Century, 1925.
- Zahn-Waxler, C., B. Hollenbeck y M. Radke-Yarrow, «The origins of empathy and altruism», en M. W. Fox y L. D. Mickley (comps.),

Advances in Animal Welfare Science, Washington, DC, Humane Society of the United States, 1984, págs. 21-39.

- Zahn-Waxler, C. y M. Radke-Yarrow, «The origins of empathic concern», *Motivation and Emotion*, n° 14, 1990, págs. 107-130.
- Zahn-Waxler, C., M. Radke-Yarrow, E. Wagner y M. Chapman, «Development of concern for others», *Developmental Psychology*, n° 28, 1992, págs. 126-136.
- Zajonc, R. B., «Feeling and thinking: Preferences need no inferences», *American Psychologist*, n° 35, 1980, págs. 151-175.
—, «On the primacy of affect», *American Psychologist*, n° 39, 1984, págs. 117-123.

Autores

Frans de Waal es un biólogo/etólogo de origen holandés conocido por sus trabajos sobre la inteligencia social en los primates. En su primer libro, *La política de los chimpancés* (1982), comparó las prácticas de socialización y conspiración entre los chimpancés involucrados en luchas de poder con las de los políticos humanos. Desde entonces, De Waal ha establecido paralelismos entre el comportamiento humano y el de los primates, desde la promoción de la paz hasta la moralidad pasando por la cultura. Sus trabajos científicos han aparecido en forma de artículos en revistas especializadas tales como *Science*, *Nature*, *Scientific American*, y otras publicaciones especializadas en el comportamiento animal. De Waal ha editado o coeditado nueve obras colectivas de carácter científico. Sus siete libros divulgativos, traducidos a más de una docena de idiomas, le han convertido en uno de los primatólogos más conocidos a nivel mundial. Su trabajo más reciente, *El mono que llevamos dentro* (2005) ha sido publicado por Riverhead. De Waal es catedrático C. H. Candler en el Departamento de Psicología de la Universidad de Emory y director del Living Links Center en el Centro Nacional para Primates Yerkes en Atlanta, Georgia. Ha sido elegido miembro de la Academia Nacional de las Ciencias (EE.UU.) y de la Real Academia Holandesa de las Ciencias.

Philip Kitcher es profesor John Dewey de Filosofía en la Universidad de Columbia. Es el autor de nueve libros, entre ellos su

obra más reciente titulada *In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology* (Oxford, 2003), *Finding and Ending: Reflections on Wagner's Ring* en colaboración con Richard Schacht, Oxford, 2004) y *Life without God: Darwin, Design, and the Future of Faith* (de próxima publicación, Oxford University Press). Ha sido presidente de la División del Pacífico de la Asociación Filosófica Estadounidense y editor en jefe de la revista *Philosophy of Science*. Es miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias.

Christine M. Korsgaard obtuvo su licenciatura en la Universidad de Wisconsin y su doctorado en Harvard, donde estudió con John Rawls. Ha sido profesora en Yale, en la Universidad de California en Santa Bárbara, y en la Universidad de Chicago antes de aceptar su inclusión actual en la Universidad de Harvard, donde ejerce como profesora Arthur Kingsley Porter de Filosofía. Es autora de dos libros. *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge, 1996) es una colección de ensayos previamente publicados sobre la filosofía moral de Kant. *The Sources of Normativity* (Cambridge, 1996), en la que explora la visión moderna de los fundamentos de la obligación, es una versión extendida de la Conferencia Tanner sobre Valores Humanos que pronunció en 1992. En la actualidad se encuentra elaborando un libro sobre las conexiones entre la metafísica de la agencia, los estándares normativos que gobiernan nuestros actos, y la constitución de la identidad personal, titulado *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*; también está editando una

colección de ensayos titulada *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (ambos serán publicados por Oxford).

Stephen Macedo enseña y escribe sobre teoría política, ética, constitucionalismo estadounidense y política administrativa, prestando especial atención a cuestiones como el liberalismo, la justicia, y el papel de la escuela, la sociedad civil y la política pública en el desarrollo de la ciudadanía. Fue el primer director del Programa de Derecho y Administración Pública de la Universidad de Princeton (1999-2001). Recientemente, ha ejercido como vicepresidente de la Asociación de Ciencia Política de Estados Unidos y fue director de su primer Comité para la Educación y el Compromiso Cívicos; en dicho cargo ha escrito *Democracy at Risk: How Political Choices Undermine Citizenship and What We Can Do About It* (2005). Entre sus libros se incluyen *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (2000), y *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (1990). Es coautor y coeditor de *American Constitutional Interpretation* (3ª ed.) con W. F. Murphy, J. E. Fleming y S. A. Barber. Entre los diversos volúmenes que ha editado, citaremos *Educating Citizens: International Perspectives on Civic Values and School Choice* (2004), y *Universal Jurisdiction: International Courts and the Prosecution of Serious Crimes under International Law* (2004). Macedo ha sido profesor en la Universidad de Harvard y en la Escuela Maxwell de la Universidad de Syracuse.

Obtuvo su licenciatura en el College of William and Mary, máster en la London School of Economics y en la Universidad de Oxford, y su M.A. y doctorado en la Universidad de Princeton.

Josiah Ober, antiguo profesor David Magie '97 Class of 1897 de Clásicas en la Universidad de Princeton, es profesor Constantine Mitsotakis de Ciencia Política y Clásicas en la Universidad de Stanford. Sus ensayos, recogidos en *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going on Together*, fueron publicados por Princeton University Press en 2005. Además de su trabajo sobre el conocimiento y la innovación en la Atenas democrática, Ober se interesa por la relación entre la democracia como capacidad natural humana y su vinculación con la responsabilidad moral.

Peter Singer se educó en la Universidad de Melbourne y en la Universidad de Oxford. En 1977 fue nombrado catedrático de Filosofía en la Universidad Monash de Melbourne y posteriormente fue el primer director del Centro de Bioética Humana de esa misma universidad. En 1999 se convirtió en profesor Ira W. De Camp de Bioética. Peter Singer fue presidente fundador de la Asociación Internacional de Bioética, y junto a Helga Kuhse, coeditor fundador de la revista especializada *Bioethics*. Recibió reconocimiento internacional tras la publicación de su libro *Liberación animal*. Otras obras suyas son: *Democracia y desobediencia*; *Ética práctica*; *The Expanding Circle*; *Marx, Hegele*; *The Reproduction Revolution* (con Deane Wells); *Should the Baby Live?* (con Helga Kuhse); *How*

Are We to Live?; Repensar la vida y la muerte; Un solo mundo; Pushing Time Away; y El presidente del bien y del mal. Sus libros han sido traducidos a más de veinte idiomas. Es autor de la principal entrada sobre ética de la actual edición de la *Encyclopaedia Britannica*.

Robert Wright es autor de *Nadie pierde: la teoría de juegos y la lógica del destino humano* y *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, ambos publicados por Vintage Books. *The Moral Animal* fue designado por el *New York Times Book Review* como uno de los doce mejores libros de 1994 y ha sido traducido a doce idiomas. *Nonzero* fue Libro Destacado del *New York Times Book Review* en 2000 y ha sido traducido a nueve idiomas. El primer libro de Wright, *Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in an Age of Information*, fue publicado en 1988 y nominado al Premio del Círculo Nacional de la Crítica (National Book Critics Circle Award). Wright es editor de *New Republic*, *Time* y *Slate*. Ha escrito artículos para *Atlantic Monthly*, *New Yorker* y *New York Times Magazine*. También ha trabajado para la revista *The Sciences*, y su columna «The Information Age» fue galardonada con el Premio Nacional de Revistas de Ensayo y Crítica (National Magazine Award for Essay and Criticism).

Autor



En 1975, de Waal comenzó un proyecto, que duraría seis años, sobre la colonia más grande del mundo de chimpancés cautivos, en el parque zoológico de Arnhem. El estudio dio lugar a muchos escritos científicos, y a la publicación de su primer libro, *Política del chimpancé*, en 1982. En 1981, se trasladó a los Estados Unidos para una oposición en el centro de investigación nacional del primate de Wisconsin, y tomó su puesto actual en Emory y el centro de investigación nacional del primate de Yerkes, en 1991. Su investigación sobre la capacidad natural para empatizar entre primates ha conducido a de Waal a la conclusión de que los grandes monos y los seres humanos son tipos simplemente diversos de monos, y que hay poca diferencia entre estas especies. [Cita requerida]

Su libro, *Nuestro mono interno*, examina el comportamiento humano a través de los ojos de un primatólogo, usando el comportamiento de chimpancés y de bonobos comunes como metáforas para la psicología humana.

De Waal fue nombrado por la revista *Time* una de las cien personas más influyentes en el año 2007. También trabaja en el campo de la psicología social, y actualmente está en el comité de redacción de la Editorial Board of Greater Good Magazine, editada por Greater Good Science Center de la Universidad de Berkeley, California. Sus contribuciones incluyen la interpretación e investigación científica de las raíces de la compasión, del altruismo, y de las relaciones humanas pacíficas. Además de ser un contribuidor, de Waal, también escribe una sección sobre empatía y buen compartimiento. También escribe una columna para *Psychologie*, una popular revista mensual holandesa.

¹ De Waal (1982), *Chimpanzee Politics*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, pág. 98 (trad. cast.: La política de los chimpancés, Madrid, Alianza, 1993).

² De Waal (1982), pág. 196.

³ En *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, pág. 111. (trad. cast.: *Bien natural*, Barcelona, Herder, 1987).

⁴ En *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), Princeton, Princeton University Press, 1981, págs. 88-89 (trad. cast.: *El origen del hombre*, Madrid, Edaf, 1982).

⁵ Véase Butler, en *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (1726), parcialmente reeditados como *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue*, editados por Stephen Darwall, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1983; Sidgwick, en *The Methods of Ethics* (1ª ed., 1874, 7ª ed., 1907), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1981; Nagel, en *The Possibility of Altruism* (Princeton, Princeton University Press, 1970); y Parfit, en *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984). Para un debate sobre los problemas de establecer una base normativa para este supuesto principio racional, véase mi propio trabajo «The Myth of Egoism», publicado por la Universidad de Kansas como la Conferencia Lindley de 1999.

⁶ «Día tras día y hora tras hora, los hombres sacrifican los intereses más elevados por atender, amar u odiar cualquier inclinación vagabunda. Lo lamentable no es que los hombres tengan en una estima tan alta su propio bien o interés en el mundo, porque no es mucho lo que tienen, sino que tengan en tan poca el bien de los demás.» Butler, en *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue*, pág. 21.

⁷ Algunas de estas cuestiones son discutidas por Thomas Nagel en *The Possibility of Altruism*, págs. 82 y sigs. Nagel caracteriza esta condición como una forma de «solipsismo práctico».

⁸ Véase *Good Natured*, pág. 205.

⁹ En *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699). Es una cita extraída de D. D. Raphael, *British Moralists*, vol. 1, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1991, págs. 173-174.

¹⁰ En *An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* (1726), *Moralists*, en *ibid.*, vol. I, pág. 295. En un trabajo posterior, Hutcheson argumentó que era un error pensar que podemos estar motivados por consideraciones morales (*Illustrations on the Moral Sense* [1728], Bernard Peach, (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, págs. 139-140). Como principal exponente de las ideas de Hume, véase su Libro III del *Treatise of Human Nature* (1739-1740, 2ª ed., L. A. Selby-Bigge y E. H. Nidditch, (comps.), Oxford, Oxford University Press, 1978) (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005). Para una discusión sobre el papel de la motivación moral en el pensamiento moral véase el libro III, parte II, sección primera, págs. 477-484.

¹¹ *The Critique of Practical Reason* (1788), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pág. 27 (trad. cast.: *Critica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2007).

¹² Pese a que pueda no parecer del todo evidente, el argumento que acabo de presentar es una versión del mismo argumento que lleva a Kant —en la primera parte de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785)— a concluir que «una acción que surja del sentido de obligación adquiere su valor moral no a partir del propósito que se pretenda conseguir con ella, sino de la máxima a partir de la cual se decide». Cito de la traducción de Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pág. 13.

¹³ Ser consciente de las bases de nuestras creencias y acciones en cuanto tales es una forma de autoconciencia porque implica identificarse a uno mismo como el sujeto de nuestras representaciones mentales.

¹⁴ Véase mi *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁵ *The Descent of Man*, pag. 70 (trad. cit.). Esta nota corresponde a la N° 14 a) del original

¹⁶ Freud y Nietzsche también apelan a nuestra naturaleza social para explicar el origen de la moralidad. Ambos pensaban que nuestra habilidad para dominarnos es el resultado de haber interiorizado nuestros instintos de dominantes y haberlos vuelto en nuestra contra.

¹⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Indianápolis, Liberty Classics, 1982 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004).

¹⁸ *The Descent of Man*, págs. 87-93 (trad. cit.).

¹⁹ «Conjectures on the Beginning of Human History» (1786), en Kant, *Political Writings*, 2ª ed., Hans Reiss (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

²⁰ *Good Natured*, pág. 84.

²¹ Véase por ejemplo Michael Ruse y E. O. Wilson, «Moral Philosophy as Applied Science», en *Philosophy*, n° 61, 1986, págs. 173-192. Pese a que este artículo adopta un punto de vista radicalmente simplificado sobre el contenido de la moralidad, creo que sería injusto acusar a Ruse y Wilson de suscribir por entero los postulados de esta corriente teórica. Para una discusión de las incursiones de la sociobiología en el terreno de la ética, véase el último capítulo de mi libro *Vaulting Ambition* (Cambridge, MA, MIT Press, 1985), y mi artículo «Four Ways of “Biologizing” Ethics» (en mi recopilación *In Mendel’s Mirror* [Nueva York, Oxford University Press, 2003]).

²² Todo ello exige desarrollar los estudios sobre la cooperación iniciados por Robert Trivers, Robert Axelrod y W.D. Hamilton para poder tener en cuenta las motivaciones subyacentes. Como un posible ejemplo, véase mi ensayo «The Evolution of Human Altruism» (*Journal of Philosophy*, 1993; reimpresso en *In Mendel’s Mirror*).

²³ Véase «The Evolution of Human Altruism». Tal como hemos apuntado, la respuesta puede oscilar entre una abnegación absoluta (darlo todo) a un «altruismo de la regla de oro» (compartir a medias) o un egoísmo absoluto (no dar nada).

²⁴ Véase Frans de Waal, *Chimpanzee Politics*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982 (trad. cit.).

²⁵ Igualmente, siento que este ejemplo evita el problema que ya apuntaron Elliott Sober y Daniel Sloan Wilson en su estudio del altruismo, *Unto Others*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998 (trad. cast.: *El comportamiento altruista*, Madrid, siglo XXI, 2000). Es muy difícil suponer que Jakie actuó motivado por el deseo del reconocimiento de que uno ha actuado correctamente (o de la aprobación de la comunidad), o bien por el deseo de evitar el remordimiento por un reconocimiento del que no se goza. Estas hipótesis psicológicas nos invitan a pensar sobre las acusaciones de un antropomorfismo injustificado.

²⁶ En una conferencia pronunciada en la London School of Economics, De Waal presentó sus conclusiones en términos similares. En las Conferencias Tanner, De Waal se aleja apropiadamente de aquella interpretación, puesto que como ya apuntaron muchos de los asistentes a la primera conferencia en la LSE, las protestas por parte de la parte ofendida no son una demostración precisa de la existencia de un sentido de la justicia. Por supuesto, si el afortunado capuchino tirase al suelo la uva hasta que su compañero obtuviera una recompensa similar, entonces sí que estaríamos ante un caso interesante.

²⁷ Intuyo que no solamente quienes siguen la línea de Hume-Kant sino también los kantianos más estrictos pueden aceptar este punto. Un kantiano extremo podría suponer que una respuesta psicológicamente altruista se da en la operación de la razón mediante un tipo de «cognición fría» más que mediante la empatía de la que hablan Hume o Smith.

²⁸ En «The Hall of Mirrors» describo con mayor detalle este proceso de refinamiento (vease *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, noviembre de 1985, págs. 67-84). En ese artículo, también afirmo que el razonamiento de Smith (al igual que la versión menos desarrollada de Hume) no alcanza a erradicar prejuicios ampliamente aceptados. El hecho de apreciar este último punto me conduce a ofrecer una modificación del

proyecto ético sobre la base de lo sugerido por Dewey: en lugar de pensar en una ampliación del concepto de empatía que nos ofrezca un sistema ético acabado y completo, deberíamos concebirla como un instrumento para continuar desde nuestra posición actual.

²⁹ Dewey es particularmente claro sobre el hecho de que el conflicto moral es a menudo no una cuestión de superar el egoísmo, sino de decidir cuál de los dos ideales en conflicto tiene precedencia sobre el otro.

³⁰ Me baso en mis propias y limitadas observaciones en el Wild Animal Park de San Diego; el animal al que me refiero pertenecía a la colonia de bonobos del parque; no creo que el hecho de que se trate de un bonobo, y no de un chimpancé común, resulte de importancia en este caso.

³¹ Estoy en deuda con uno de los intentos filosóficamente más sofisticados de situar la práctica moral en el contexto de la evolución humana, a saber, la obra de Allan Gibbard *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990). Creo que Gibbard tiene razón al enfatizar el papel de la conversación sobre qué hacer en la historia del pensamiento moral, desde los pequeños grupos de seres humanos a las sociedades actuales.

³² Esta es la versión de Dewey del proyecto moral, que expongo con mayor detalle en «The Hall of Mirrors».

³³ Véase Peter Singer, *The Expanding Circle*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

³⁴ Véase Platón, *República*, especialmente los libros 4, 8 y 9; y *Fedro*, 246b.

³⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, sección III (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996).

³⁶ Véase W.-T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963, pág. 213.

³⁷ Este párrafo se ha extraído de Peter Singer, *The Expanding Circle*; véase asimismo Colin McGinn, «Evolution, Animals, and the Basis of Morality», en *Inquiry*, n° 22 (1979), pág. 91.

³⁸ Parece ser que Phillipa Foot fue la primera en discutir este tipo de problemas en su artículo «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», en *Oxford Review*, n° 5 (1967), págs. 5-15; reimpresso en James Rachels (comp.), *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays* (Nueva York, Harper & Row, 1971). El artículo clásico en este campo es sin embargo el de Judith Jarvis Thomson, «Killing, Letting Die, and the Trolley Problem», en *The Monist*, n° 59 (1976), págs. 204-217.

³⁹ Joshua Greene y Jonathan Haidt, «How (and Where) Does Moral Judgement Work?», en *Trends in Cognitive Science*, n° 6 (2002), págs. 517-523, y en comunicaciones personales. Más concretamente, quienes aceptaron la posibilidad de la violación personal mostraron una mayor actividad prefrontal dorsolateral, mientras que quienes la rechazaron mostraron mayor actividad en la zona del precúneo.

⁴⁰ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sec. II (trad. cit.).

⁴¹ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976, pág. 215 (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000).

⁴² Peter Singer, *Animal Liberation* (1975), 2ª ed., Nueva York, Ecco, 2003 (trad. cast.: *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999).

⁴³ Ian Parker, «The Gift», en *The New Yorker*, 5 de agosto, 2004, pág. 54.

⁴⁴ Este punto de vista concuerda con el punto de vista de Singer (1972) según el cual un aumento de la riqueza trae consigo un aumento de las obligaciones para con los necesitados.

⁴⁵ Mis libros divulgativos no siempre contienen los datos sobre los que baso mis conclusiones. Por ejemplo, la afirmación de que los machos de alto rango controlan los conflictos intergrupales se basa en 4.834 intervenciones analizadas por mí (De Waal, 1984). Uno de los machos, Luit, mostró una falta de correlación entre sus preferencias sociales (medidas en términos de asociación y de acicalamiento) y las intervenciones en conflictos abiertos. Luit fue el único que mostró esta disociación: las intervenciones del resto de individuos mostraron un sesgo a favor de amigos o familiares. Mi apunte sobre el hecho de que «en este tipo de control no hay lugar para la simpatía o la antipatía» (De Waal, 1998 [1982], pág. 190) resume adecuadamente los bien cuantificados aspectos de su comportamiento.

⁴⁶ Nuestros experimentos sobre la inversión de la desigualdad tenían que ver con las expectativas sobre la división de recompensas (Brosnan y De Waal, 2003; Brosnan y otros, 2005). Como respuesta a Philip Kitcher, debemos señalar que no está claro que la aversión a la desigualdad tenga mucha relación con el altruismo. Otro pilar de la moralidad humana, tan importante como la empatía y el altruismo, es la reciprocidad y la distribución de los recursos. Las reacciones de los primates que se enfrentan a recompensas desiguales entran en este terreno, y son prueba de que los primates observan lo que reciben con respecto a los otros. La cooperación no es sostenible sin una distribución de la recompensa razonablemente igual (Fehr y Schmidt, 1999). Monos y simios reaccionan negativamente al recibir *menos* que un

compañero, lo que de hecho es diferente a reaccionar de forma negativa si se recibe *más*, pero las dos reacciones podrían estar relacionadas si la segunda refleja cierto nivel de anticipación frente a la primera (esto es, si los individuos evitan tomar una porción mayor para evitar las reacciones negativas que puedan darse en otros ante tal comportamiento). Para una discusión sobre cómo estas dos formas de inversión de la desigualdad podrían estar relacionadas con el sentido humano de la justicia, véase De Waal (2005, págs. 209-211).

⁴⁷ Entre una opción que le beneficie sólo a sí mismo y una acción que le beneficie tanto a él como a un compañero, los chimpancés no parecen establecer ninguna distinción. En tales circunstancias, únicamente se están ayudando a sí mismos (Silk y otros, 2005). Los autores titularon su estudio «Los chimpancés son indiferentes al bienestar de los miembros de grupos ajenos al propio», aun cuando todo lo que demostraron fue que uno puede crear una situación en la que los chimpancés consideren el bienestar de los demás como algo secundario. Estoy convencido de que lo mismo puede hacerse en el caso de las personas. Si cientos de personas se dan prisa por entrar en una tienda que vende un producto difícil de encontrar, como por ejemplo un juguete muy popular en época navideña, no cabe duda que harán gala de una consideración nula por el bienestar de los demás. Nadie, sin embargo, concluiría a partir de este ejemplo que la gente sea incapaz de preocuparse por el bienestar ajeno.

⁴⁸ La idea de una rebelión contra los motivos esenciales o incluso contra nuestros propios genes (Dawkins, 1976) es una versión secular de la vieja noción cristiana y la negación de la carne. Gray (2002) expone el modo en que las posturas religiosas se han deslizado de forma inconsciente al discurso liberal y científico.