



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EGOÍSMO, ALTRUISMO Y EVOLUCIÓN

TESIS QUE PRESENTA
JESÚS ERNESTO MACÍAS GIL
PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

TUTOR: DR. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO

2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Para mi madre. Condición de posibilidad de este
proyecto de vida.*

*It is a lovely thing that we have, it is a lovely thing that
we, it is a lovely thing, the animal, the animal instinct.*

The Cranberries, *Animal Instinct* (1999)

Como dijo el hombre, está en mi naturaleza.

Neil Jordan, *The Crying Game* (1992)

Agradecimientos.

Al agradecer uno corre el riesgo de dar mérito a quien no lo merece, y también de omitir a quien de verdad debería agradecer. Espero no cometer ninguno de esos dos errores.

Primero quiero agradecer a Margarita, mi madre, quien además de ser siempre la mayor fuente de apoyo incondicional, se propuso ser parte de este proyecto de vida que he comenzado hace varios años, y que ha prometido seguirme dando su apoyo hasta que se concluya. Para ella todos los agradecimientos que pudiera escribir aquí no bastarían.

A quienes han formado parte de mi vida en los últimos años. Mis cohabitantes de la Ciudad de México, por las largas noches de barullo y las tardes de charla. A mis compañeros de la facultad de filosofía y el instituto de investigaciones, sobre todo a Valente Vázquez, David Fajardo y Diana Rojas. A mis amigos de la ciudad de Aguascalientes, que siguieron en contacto conmigo a pesar de lo esporádico de nuestros encuentros, sobre todo a Víctor Cervantes, Sergio López, Francisco Robledo y Adriana Silva. A mi amigo Alejandro Rodríguez, a quien no me canso de seguir desde que ambos nos dispusimos a caminar el mismo camino, y con quien he pasado tanto tiempo bebiendo y charlando que puede que tenga mejor conocimiento de lo que digo en este trabajo que Yo mismo. Quiero agradecer especialmente también a Tania López, quien prácticamente estuvo presente desde que comencé este proyecto, por las largas tardes y noches de plática y meditación que, además de hacer de estos dos años algo para recordarse por siempre, terminaron por influir el camino que tomó este trabajo, y también una buena parte de mi vida. A ella, gracias por hacerle justicia a la realidad.

En el ámbito académico, a los profesores que me ayudaron en mi formación, sobre todo al doctor Gustavo Ortiz, quien aceptó ser mi asesor y que, a pesar de la distancia y la enorme carga de trabajo, siempre tuvo tiempo para corregir y comentar mis avances. Al profesor Mark Platts, a Enrique Camacho, Elisabetta Di Castro, Faviola Rivera, Ana Rosa Pérez y María Herrera. A Fernando Rudy, Moisés Vaca y Maximiliano Martínez por tomarse el tiempo de leer y revisar este trabajo y por sus comentarios al mismo que terminaron haciéndolo un mucho mejor proyecto. Un agradecimiento especial para la doctora Olbeth Hansberg, de quien tuve la enorme fortuna de aprender, y quien me permitió trabajar de cerca con grandes investigadores dentro del SUAFEM, a cuyos miembros también debo agradecer, en especial a Katya Hinke, Daniel Soberón y Myriam Albor. Al profesor David Bain, de la University of Glasgow, por su voto de confianza y al profesor Jesse Prinz de la City University of New York, por sus comentarios a las ideas preliminares para este proyecto y por no tentarse el corazón al corregirlas y cuestionarlas.

A todos ellos y a quienes por torpeza u olvido haya pasado por alto, todo mi agradecimiento y buenos deseos.

Agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas por el espacio otorgado dentro de su programa de estudiantes asociados, también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico para la realización de mis estudios de posgrado

Índice

Prefacio	6
Introducción	7
Capítulo 1: Egoísmo Psicológico	11
1.1 Antecedentes del egoísmo psicológico	12
1.1.1 Hedonismo psicológico	15
1.1.2 Egoísmo evolutivo	16
1.2 Argumentos a favor del egoísmo psicológico	17
1.3 Críticas contra el egoísmo psicológico	19
1.4 El desafío del egoísmo psicológico	23
Capítulo 2: De Waal, Empatía y Altruismo	26
2.1 Capacidades morales y evolución	27
2.2 La empatía como muñeca rusa	29
2.2.1 Orígenes y niveles de la empatía	30
2.3 Empatía y altruismo	34
2.3.1 Altruismo evolutivo	35
2.3.2 Altruismo psicológico y autonomía motivacional	36
2.4 De la empatía al altruismo	38
Capítulo 3: Empatía, antropomorfismo y racionalidad	40
3.1 El carácter motivacional de la empatía	41
3.2 Dos tipos de antropomorfismo	44
3.4 La singularidad de la moral humana	48
3.4 Un hombre de paja y el señuelo de Hume	52
Capítulo 4: Empatía, evolución y altruismo	55
4.1 Empatía moderada y la moralidad del altruismo selectivo	55
4.2 Sentimentalismo y dirección de ajuste	60
4.3 Continuidad evolutiva y parsimonia	65
4.4 Del egoísmo biológico al altruismo psicológico	70
Conclusiones	74
Bibliografía	78

Prefacio

En su película *The Crying Game* (1992), Neil Jordan expone una idea simple: ¿qué tanto de nosotros podríamos decir que es parte de “nuestra naturaleza”? La duda respecto a si nuestras preferencias sexuales y nuestra tendencia a ayudar y a hacer el bien son parte de nosotros a un nivel natural o las aprendemos de forma cultural es el tema de esta gran película.

En la misma, las acciones del personaje principal nos llevan a pensar que posee una especie de tendencia natural a actuar por el bien de los demás, tendencia que es parte de él en su dimensión más básica, ya sea que se le llame esencia o instinto. Una idea similar es la que tenía en mente cuando inicié este trabajo. A veces sentimos que nuestros actos están motivados por la parte más instintiva en nosotros, aunque, tradicionalmente, identificamos esta motivación primitiva como algo que debe ser reprimido, que debe ser modificado y eliminado para así evitar terminar actuando conforme a un instinto animal y actuar mejor conforme a la razón. Esto último me parece cuestionable e injusto.

En este trabajo he tenido dos intenciones, una académica y otra un poco más romántica. La primera fue tomar un tema añejo en filosofía y sus problemas derivados, e intentar mostrar como la ciencia actual podría decirnos de menos cómo evadir o argumentar en contra de algunas de sus implicaciones. La segunda fue satisfacer mi curiosidad y mi pasión por la idea de que nuestros actos más francos pueden tener su génesis en nuestro lado más animal, aquel que hemos tratado tan injustamente y que tal vez sea lo mejor y más admirable que podemos tener. Tal vez, al igual que el personaje de la película de Jordan, nuestra naturaleza nos empuja más hacia las acciones que favorecen a los demás, o por lo menos a intentarlo. Quizá ese instinto animal que hemos aprendido a repudiar sea una motivación que nos impulse a actos más nobles que a los que podría llevarnos la razón.

Introducción

No se trata de pedirle a nuestra especie que haga algo a lo que es ajena, sino de edificar sobre la base del viejo instinto gregario que ha cohesionado las sociedades animales desde hace millones de años. Con esto tampoco quiero decir que debamos seguir ciegamente al grupo, sino que tenemos que mantenernos unidos: no podemos ir cada uno por nuestro lado. Cada individuo está conectado a algo más grande que sí mismo. Aquellos a los que les gusta presentar esta conexión como un artificio ajeno a la biología humana no tiene en cuenta los últimos datos psicológicos y neurológicos. La conexión se deja sentir en lo más hondo y, como Mandeville tuvo que admitir, ninguna sociedad puede funcionar sin ella (De Waal 2007: 283-4).

El objetivo de este trabajo es argumentar en contra de la tesis del egoísmo psicológico que supone que la naturaleza de la motivación moral es actuar siempre y sin excepción por el interés propio. Mi intención es mostrar que el egoísmo psicológico es una teoría descriptiva que resulta débil en oposición a otras teorías que explican cómo funciona la motivación moral. Para esto quiero mostrar que existen mejores propuestas que buscan describir el mecanismo de la motivación moral, y que son más exitosas como teorías descriptivas ya que, entre otros aspectos relevantes, se fundamentan en buena evidencia.

Ya que la afirmación es que la naturaleza de la motivación moral en los seres humanos lo dirige inminentemente a actuar de forma egoísta, sería necesario analizar los mecanismos subyacentes a dicha naturaleza. Parto de la idea de que la naturaleza más básica de la motivación moral es la naturaleza “animal”, esto es, la parte biológica de nuestra especie, la cual proviene de un pasado evolutivo común con el de otras especies, y que nos liga a las mismas haciendo que compartamos algunas cualidades, mecanismos biológicos, tendencias conductuales y mecanismos psicológicos.

La idea es que una mejor explicación de la naturaleza más básica de nuestra motivación moral apunta a que, de hecho, el ser humano no tiende de forma necesaria al egoísmo. Para esto, me adhiero a la propuesta desarrollada por Frans de Waal que, como una propuesta dentro de la etología cognitiva (o psicología comparada), se fundamenta en la observación de capacidades psicológicas en animales de especies emparentadas al ser humano con el fin de homologarlas, por lo que se puede asumir que hace observaciones de la naturaleza más básica de la motivación moral. Por otro lado, su finalidad es ir en contra de la idea de que el ser humano es, en esencia, un animal egoísta, que busca solo su propio beneficio, y solo coopera con los demás cuando esto le reportará una ganancia. Mi objetivo es mostrar que la propuesta de De Waal es más adecuada para explicar las raíces de la motivación moral que el egoísmo psicológico y, por tanto, termina debilitándolo.

Para esto trataré de desarrollar este trabajo partiendo de una descripción del egoísmo psicológico como una teoría descriptiva sobre la naturaleza de la motivación moral. En el primer capítulo, describo el egoísmo psicológico como una propuesta histórica, teniendo sus orígenes más reconocidos en la filosofía de Thomas Hobbes, además de su relación con otras formas de teoría explicativa como el hedonismo psicológico y el egoísmo biológico. Mostraré también algunos de los argumentos a favor de esta visión, y me interesarán sobre todo aquellos que apelan a observaciones sobre la conducta humana, apuntando a lo evidentes que pueden resultar los actos egoístas. Mostraré también algunas consecuencias derivadas de aceptar la visión del egoísmo psicológico, así como los argumentos en contra de aceptarlo que devienen del rechazar dichas consecuencias.

En el segundo capítulo expondré la propuesta de Frans de Waal sobre la empatía como base del altruismo. Me basaré principalmente en los trabajos en los que De Waal busca refutar la idea de que la naturaleza de la motivación moral tiende hacia el egoísmo (2011,

2008, 2007). Partiré del inicio del proyecto de De Waal que intenta mostrar el desarrollo de los mecanismos subyacentes a la tendencia hacia el altruismo, sobre todo la empatía, así como los componentes análogos a la misma dentro de la psicología básica de especies animales. También haré énfasis en la distinción entre el altruismo biológico y el altruismo psicológico, la cual es importante, ya que la autonomía motivacional es necesaria para poder entender la distinción entre conductas sistemáticas y acciones motivadas.

En el tercer capítulo exploraré algunas de las críticas que pueden ser formuladas en contra de la propuesta de De Waal, en específico aquellas que apuntan a sospechar de que la empatía sea un buen candidato para ser la base de la motivación moral para actos altruistas, así como algunas de corte racionalist que se centran, más que nada, en la idea de que la racionalidad práctica detrás de la motivación en acciones morales no puede ser comparada con los mecanismos que motivan la conducta de animales no humanos. Esta crítica también toma la línea de dar mayor peso al papel de la razón en el proceso de motivación para las acciones morales, y no a las emociones. Estas dos críticas apuntan a que los mecanismos humanos no pueden ser homólogos de los mecanismos de otros animales, puesto que los segundos dependen de aspectos emocionales o viscerales, mientras que los primeros dependen de la razón.

Por último, en el capítulo final trataré de mostrar que, si bien las críticas muestran aspectos de la teoría de De Waal que deben ser atendidos y revisados, no llegan a derrotar por completo la idea principal de que el egoísmo psicológico queda debilitado a la luz de sus argumentos y evidencia. Buscaré responder la crítica hacia la inadecuación de la empatía como elemento de la motivación mostrando que hay casos en los que el hecho de que nos lleve a ser selectivos con quienes reciben nuestra ayuda no solo es conveniente, sino que también puede ser moralmente aceptable. Trataré también de argumentar a favor

de una visión sentimentalista de la razón práctica en oposición a una racionalista, esto porque de hecho me parece que es la mejor forma de entender la propuesta de De Waal.

Por la parte de la justificación para comparar las capacidades animales con las humanas, trataré de reforzar la idea de que, por motivos metodológicos relacionados con la parsimonia, es lícito suponer que la continuidad entre animales de ciertas especies cercanas al ser humano nos permite hacer conclusiones sobre algunas capacidades de estos últimos.

Al final, mi intención secundaria en este texto es mostrar lo interesante que puede resultar el trabajo interdisciplinario entre filosofía y ciencias naturales, así como lo enriquecedor de esta relación para el debate de temas pertinentes en la filosofía, la cual puede verse muy favorecida al tomar en cuenta el trabajo y la evidencia reportada por investigaciones como la de De Waal, especialmente en temas de psicología moral, que buscan explicar los fenómenos psicológicos que subyacen a nuestra vida moral.

Capítulo 1

EGOISMO PSICOLÓGICO

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 otros animales (De Waal 2007: 80).

El egoísmo psicológico es una teoría que afirma que nuestras acciones morales son motivadas, siempre y sin excepciones, por deseos últimos (*ultimate desires*) que buscan satisfacer el interés propio. Dicho de otra forma, los deseos últimos que motivan la acción moral son siempre deseos que buscan satisfacer el bien propio y nunca el bien de los demás, a menos que este devenga en un beneficio propio. Al ser una teoría sobre los deseos últimos, el egoísmo psicológico presupone que hay deseos que no funcionan de forma instrumental, es decir, deseos que no son satisfechos con el fin de satisfacer un deseo mayor, sino que son satisfechos como el fin último de una acción moral (ver Stich *et al* 2010: 150-51).

Al hacer esto, el egoísmo psicológico busca explicar los aspectos psicológicos que subyacen a la motivación moral. Este punto es importante, ya que distingue al egoísmo psicológico como una teoría que busca explicar *cómo de hecho son las cosas*, es decir “no es una teoría sobre lo que *debiera* ser el caso, sino que es en cambio sobre, de hecho, lo que *es* el caso” (Feinberg 2013: 167, cursivas en el original). El egoísmo psicológico no dice nada acerca de que sea bueno, o mejor, o más deseable ser egoísta, sino que, dada la naturaleza del ser humano, este siempre actúa moralmente por motivos egoístas. Tampoco hace ningún

juicio valorativo sobre dicha motivación, es decir, no afirma ni asegura de ninguna forma que sea moralmente aceptable o no estar motivado por motivos egoístas. Esto se puede resumir en que el egoísmo psicológico es una teoría descriptiva, no normativa, ya que intenta dar cuenta de cómo y por qué los seres humanos actúan moralmente dada su naturaleza (ver Sober 2000: 129). Para entender mejor esto, es conveniente analizar los orígenes del egoísmo psicológico.

1.1 Antecedentes del egoísmo psicológico

El egoísmo psicológico no es una teoría enunciada formalmente, más bien es una línea de pensamiento que puede ser identificada en la obra de algunos autores, así como en las bases de otras teorías, por ejemplo, en economía la llamada teoría de las preferencias reveladas presupone que las acciones de los agentes son guiadas de manera egoísta, ya que estos buscan satisfacer sus propias preferencias, dicho de otro modo, buscan satisfacer sus propios intereses. Aunque esta teoría en un principio se usó para determinar la fluctuación de artículos en el mercado según las preferencias de los consumidores, el modelo tuvo la virtud de ser más exacto que otros, debido a que propuso un modelo de explicación simple con un agente unidimensional con una sola motivación. Por lo mismo, dicho modelo fue aplicado posteriormente para tratar de explicar y predecir conductas alrededor del altruismo, el amor y otros fenómenos relacionados a las acciones humanas (ver Harrison 1986: 1317).

Esta veta de pensamiento contribuyó a la idea de que para los agentes que hacen elecciones racionales, o para los modelos que tratan de explicar las acciones mediante un modelo de racionalidad, ninguna otra motivación es útil para predecir las acciones de un agente más que la de satisfacer los propios intereses (ver Sober 2000: 129, Stich *et al.* 2010: 147).

El egoísmo psicológico es también una teoría popular en filosofía y en la vida cotidiana al momento de tratar de explicar el por qué un agente actúa de forma moral. En la literatura filosófica se suele reconocer como exponentes clásicos del egoísmo psicológico a varios autores que han propuesto explicaciones de la motivación moral basadas en que los deseos o razones para actuar buscan, de una u otra forma, satisfacer los intereses propios de los agentes. Entre los autores más reconocidos, quizá el primero en ser más explícito respecto a una propuesta que pudiera ser identificada como egoísmo psicológico es Thomas Hobbes.

Hobbes expone en varios de sus trabajos la idea del egoísmo psicológico, y basa gran parte de su filosofía moral en el mismo, pero la que es quizá su exposición más emblemática de la idea del egoísmo psicológico se encuentra en la llamada *cuarta ley sobre la naturaleza* o *gratitud*. En el *Leviatán* Hobbes dice lo siguiente:

Ningún hombre da sin que haya un bien para sí mismo, porque el dar es voluntario; y todos los actos voluntarios, tienen por objeto para todo hombre su propio bien; el cual, si los hombres ven que va a ser frustrado, no habrá ningún principio de benevolencia o confianza, ni consecuentemente de mutua ayuda (1998: 100).

Lo anterior no es sino la idea de que toda acción moral intencional es realizada con miras a satisfacer los intereses propios al obtener un bien por ayudar a los demás. Hobbes plantea esto como un principio de la naturaleza humana, la cual necesita someterse a una serie de reglas para asegurar la convivencia y la solidaridad entre los hombres.

El egoísmo psicológico funciona como un principio para teorías que explican las acciones morales como dadas por acuerdos entre las personas, tales como el contractualismo

hobbsiano, para el cual la única motivación moral es satisfacer el deseo propio de aparentar actuar de forma moral, sin tener el deseo último de actuar de esa forma¹ (ver Tiberius 2015: 34). A esto es a lo que me refería cuando dije que el egoísmo psicológico es más un principio que intenta ser la base de ciertas teorías explicativas, por ejemplo, la moral de Hobbes parte del supuesto de que la motivación de los actos morales es el deseo de los agentes de evitar para sí mismos los efectos indeseables del estado de naturaleza, lo que significa que el fundamento de los actos morales es la satisfacción egoísta de saberse fuera de una situación de peligro y dominación (ver Martínez 2008: 5-6).

Ahora bien, es necesario tomar en cuenta también que el objetivo de Hobbes es explicar el origen psicológico de las leyes morales que llevan a los seres humanos a abandonar el estado de naturaleza (ver Martínez 2008: 7). Esto significa que la teoría moral de Hobbes es una teoría explicativa que busca dar razón de algunos aspectos constitutivos de la moral. Como mencioné anteriormente, el hecho es que Hobbes no nombra como tal al principio de su teoría moral como “egoísmo psicológico”, sin embargo, puede interpretarse el mismo como un principio que propone que los motivos últimos que subyacen a las acciones morales son motivos que buscan obtener un beneficio para el mismo agente.

Me parece que esta es la forma correcta de describir el egoísmo psicológico, es decir, como una propuesta que pretende dar cuenta de los mecanismos psicológicos subyacentes a la motivación de las acciones morales, la cuales están, bajo esta visión, motivadas siempre y sin excepción por deseos últimos enfocados en satisfacer los intereses propios. Con esta

¹ Teorías como estas suponen que el ser humano no puede actuar moralmente por naturaleza, sino que depende de una serie de acuerdos que lo incitan u obligan a actuar moralmente. De cierta forma presuponen que está en la naturaleza del ser humano actuar motivado para satisfacer sus propios deseos. Aunque esto no supone del todo una forma de egoísmo psicológico, es compatible con la idea de que es necesario enfatizar esas reglas ya que, por sí solo, el ser humano no presta atención a la felicidad ajena y la pondera siempre según sus propios intereses.

descripción del egoísmo psicológico en mente es necesario también hacer algunas precisiones con respecto a las semejanzas y diferencias que puede tener con teorías similares.

1.1.1 *Hedonismo psicológico*

El hedonismo psicológico propone, a grandes rasgos, una teoría sobre la naturaleza humana, en la cual la humanidad está gobernada solo por dos motivaciones supremas: el dolor y el placer. Así pues, se presupone que los únicos deseos de un agente son aquellos en los que se aumenta y prolonga el placer o, en último caso, un agente solo tiene como deseo último el obtener y prolongar el placer y evitar el dolor.

Se pueden pensar en casos en los que no es nada claro que lo que se persiga sea el placer, como en los actos en los que se le evita el dolor a otra persona a expensas del dolor propio, por ejemplo, recibir un golpe por alguien más, o realizar en lugar de otra persona una labor extenuante y cansada que genere después un dolor físico. En estos casos la maximización del placer no parece inmediata, sin embargo, se puede pensar en el placer posterior, es decir, el placer que me produce sentir que soy un ciudadano modelo, o el placer que siento al esperar o ver venir una recompensa.

Esta teoría se suele asociar al egoísmo psicológico, incluso se llegan a presentar como la misma teoría explicada de distinta manera (ver Feinberg 2013: 167). Me parece que la forma correcta de ver al hedonismo psicológico es como un subconjunto del egoísmo psicológico, esto es, dentro de los deseos últimos que buscan satisfacer nuestros propios intereses, están aquellos que tienen como fin obtener y prolongar el placer (ver Stich *et al.* 2010: 153). Después de todo obtener y prolongar nuestro placer es un tipo de interés propio. En este sentido el hedonismo psicológico podría ser visto como un elemento constitutivo del egoísmo, aunque en principio es distinto de este.

1.1.2 *Egoísmo evolutivo*

El egoísmo evolutivo o biológico parte de la idea de que las conductas de auto beneficio están ligadas de forma íntima al desarrollo evolutivo de los seres vivos. Dicho de otra forma, un organismo es egoísta en sentido biológico si ostenta conductas que promueven su propio desarrollo y beneficio sin mostrar conductas cooperativas con otros organismos, ya sea de la misma especie o de una distinta.

Esta idea puede ser más antigua de lo que se piensa. Uno de sus exponentes más clásicos puede ser Thomas Huxley, quien compartía una idea similar a la de Hobbes, ya que concebía a los seres humanos como animales hostiles y egoístas que necesitaban de reglas morales estrictas, generadas ya fuera por reflexión o imposición, para poder vivir en paz y en sociedades más o menos organizadas (Huxley 2009: 10-1). Esta no es una visión meramente histórica, o producto de la rudimentaria biología de su época. En el terreno de la biología actual es común esta visión, sobre todo por su compatibilidad con la idea de selección natural en individuos más que en grupos, e incluso en niveles aún más fundamentales. En *el gen egoísta*, Richard Dawkins presenta la idea de que esta tendencia “egoísta” se produce desde el nivel genético, esto es, los genes tienen una tendencia a replicarse, por lo tanto, generan conductas en los organismos que promueven que sus genes sean replicados, lo que convierte a los individuos como organismos biológicos en meras máquinas de supervivencia (ver Dawkins 2006: 21).

Si bien esta versión del egoísmo es claramente diferente, se suele usar, erróneamente, como una base para el egoísmo psicológico, es decir, se plantea que del hecho de que los organismos biológicos muestren conductas que promueven el bienestar propio para promover su supervivencia se sigue que a nivel psicológico toda motivación sería igualmente egoísta. Sin bien es cierto que la biología juega un papel importante en el desarrollo de la motivación

moral, más adelante hablaré cómo de hecho la evidencia apunta más bien a que, aunque los individuos puedan ser egoístas en sentido biológico, las motivaciones psicológicas no están determinadas del todo por los aspectos biológicos, ya que estas gozan de cierta autonomía con respecto a los segundos, además de que un organismo biológicamente egoísta puede ser altruista psicológicamente. Habiendo hecho estas distinciones del egoísmo psicológico, pasaré a enunciar algunos de los argumentos que pueden ser formulados a favor del mismo.

1.2 Argumentos a favor del egoísmo psicológico

Los argumentos a favor del egoísmo psicológico pueden dividirse de forma general en tres tipos: argumentos de sentido común, argumentos filosóficos y argumentos científicos. Dentro de los primeros existen por lo menos dos argumentos recurrentes, uno apela a que siempre hacemos lo que deseamos, y lo hacemos motivados por nuestros deseos y no los de alguien más, el otro refiere a la posibilidad del autoengaño:

1. Deseos propios: es una idea ampliamente aceptada que cuando actuamos, lo hacemos motivados por deseos, estos deseos son propios, en el sentido de que nos motivan a nosotros, somos nosotros los que buscamos satisfacerlos, y al satisfacerlos la recompensa es para nosotros (Ver Feinberg 2013: 168, ver Rachels 2006: 114).
2. Autoengaño: las observaciones sobre nuestras conductas nos enseñan que a veces nos engañamos a nosotros mismos respecto a nuestros motivos. Esto es, a veces actuamos motivados por el egoísmo, pero justificamos nuestras acciones en términos altruistas para, por ejemplo, evitar ser juzgados. Si esto nos pasa a nosotros, es lícito suponer que le puede pasar a los demás (ver Feinberg 2013: 168).

Los argumentos filosóficos suelen presentar una mayor complejidad, por lo menos en cuanto a su formulación. En los que me enfocaré serán dos: el argumento del hedonismo y el argumento de la educación moral:

3. Tendencia al hedonismo: De la afirmación de evitar el dolor y buscar el placer, se sigue que toda acción busca aumentar el placer del agente, por tanto, toda acción es realizada para obtener placer mediante la satisfacción de un deseo (ver Feinberg 2013: 168, Sober & Wilson 1998: 2). Si se acepta que satisfacer un deseo siempre conlleva al placer, entonces la motivación principal de una acción es en principio el obtener placer propio.
4. Educación moral: es la noción de que aprendemos a actuar de forma moral por la relación del placer con la recompensa y el dolor con el castigo. Esto quiere decir que nuestros actos morales se dan siempre por el interés de obtener una recompensa y evitar un castigo (ver Feinberg 2013: 168). De igual forma el egoísmo psicológico ofrece una base explicativa a teorías sobre la educación moral que plantean que la moral puede aprenderse, y que lo recomendable es aprenderla, esto dado que, sin dicha educación, no actuaríamos de forma moral, ya que por naturaleza somos egoístas (ver Feinberg 2013: 168). Dicho de otra forma, la educación moral presupone que actuamos naturalmente de forma egoísta, motivados para satisfacer nuestros propios intereses y, por tanto, tendemos a actuar de forma inmoral, por lo que es necesario aprender a actuar mediante el rechazo al castigo y la búsqueda del placer.

En cuanto a los argumentos científicos, me enfocaré en la competencia y autopreservación y la evolución del altruismo.

5. Competencia y autopreservación: basados en los inicios de la biología evolutiva, se desarrolla la hipótesis de que la preservación de los individuos se daba, no por la cooperación, sino por la competencia entre ellos, siendo así que la evolución favorece a quienes buscan su propio beneficio dejando de lado los intereses de los demás. Dicho de otra forma, las ventajas evolutivas que aseguraban la supervivencia de un individuo son determinadas por el éxito en asegurar su bienestar en lugar del bienestar de los demás miembros de su especie (ver Sober & Wilson 1998: 6-7).
6. La evolución del altruismo: si se acepta que los individuos pueden mostrar motivaciones altruistas, es necesario admitir que esas motivaciones requieren una condición de posibilidad, que es que los individuos puedan mostrar un altruismo recíproco, lo cual ayuda a que las conductas egoístas evolucionen en altruistas. Sin embargo, es solo en casos raros que esto sucede, ya que la mayor parte del tiempo el altruismo no es recíproco. Por tanto, el altruismo recíproco es solo un caso anómalo, que no asegura que pueda haber una evolución del altruismo (Stich *et al.* 2010: 155-56).

Cabe aclarar que estos argumentos tienen objeciones que, de menos, los ponen en duda. Por ahora me centraré en exponer algunos argumentos que se pueden usar en contra del egoísmo psicológico

1.3 Críticas contra el egoísmo psicológico

Una de las críticas más comunes versa sobre el tipo de teoría que es el egoísmo psicológico, es decir, una teoría descriptiva. La crítica apunta a que el egoísmo psicológico es una teoría de “círculo perfecto irrefutable”, es decir, sus afirmaciones se respaldan continuamente bajo

la óptica de la *reinterpretación de motivos*, de tal modo que todo argumento que pueda refutar al egoísmo psicológico aludiendo a que existen otro tipo de motivos falla, ya que dichos motivos pueden también interpretarse como egoístas.

Para ilustrar esto pensemos en un ejemplo conocido: Oskar Schindler fue un millonario austriaco conocido por haber empleado a refugiados y prisioneros judíos en sus fábricas con el fin de salvarlos de la ocupación nazi durante la segunda guerra mundial. Schindler invirtió toda su fortuna en intentar sacar la mayor cantidad posible de prisioneros judíos de la Alemania nazi. Tras haber hecho esto de forma clandestina, y al haber pertenecido al partido nazi, Schindler terminó en la bancarrota y perseguido como un criminal de guerra. Sería hasta después que se le reconocería haber salvado la vida de entre 800 y 1200 judíos durante la guerra, por lo que en 1963 fue declarado “justo entre las naciones”².

El ejemplo de Schindler sirve para tratar de ilustrar lo que es la conducta altruista. Es un ejemplo que muestra cómo un hombre puede llegar a poner incluso su propia vida en riesgo por ayudar a los demás, sin embargo, ¿Schindler realmente actuó por motivos altruistas? Un egoísta psicológico respondería con un tajante “no” a tal pregunta. La razón sería la siguiente: pese a lo obvio que resulte que las acciones de Schindler fueron altruistas, un análisis más detallado de sus motivos dejaría ver que, de hecho, Schindler pudo haber actuado de forma egoísta.

Un egoísta psicológico podría afirmar *prima facie* que, si de hecho cabe la posibilidad de que nuestros propios motivos en casos de altruismo sean egoístas, es lícito suponer que los motivos de los demás pueden también ser egoístas. Pensemos por ejemplo en que

² Una descripción más detallada de la vida y los actos de Schindler se puede revisar en Crowe (2004).

Schindler ayudó a los judíos porque, obviamente, al emplearlos en sus fábricas obtuvo una ganancia. Aun así, Schindler terminó en bancarota, pero eso es solo más material que reinterpretar. Los motivos últimos de Schindler pudieron haber sido el hacerse de un renombre tal que pasara a la historia como un héroe. También puede ser que Schindler fuera una persona supersticiosa o fuertemente creyente de alguna religión, por lo que sus actos pudieron ser motivados por la idea de una vida después de la muerte, la cual quería garantizar con cierto tipo de acciones. Incluso se podría decir que, en un primer momento, Schindler pensó que podría hacerse de mano de obra gratuita, pero después se dio cuenta que la vida de empresario no lo satisfacía, y que una vida como un héroe clandestino tenía más significado y emoción. Así pues, la conducta “altruista” de Schindler “está realmente conectada con cosas tales como el deseo de llevar una vida más significativa, el deseo de reconocimiento público, sentimientos de satisfacción personal y la esperanza de una recompensa en el cielo” (Rachels 2006: 111).

Esto es considerado una falla del egoísmo psicológico ya que este pretende ser una teoría que busca explicar cómo de hecho son las cosas, es decir, pretende decir algo sobre la realidad de las cosas, “[s]i una hipótesis pretende decir algo objetivo acerca del mundo, entonces debe haber algunas condiciones imaginables que puedan verificarla, y algunas que concebiblemente puedan refutarla. De otro modo no significa nada” (Rachels 2006: 14). Esto busca básicamente un criterio de *falsación*, esto es, una teoría que busque decir algo sobre cómo de hecho son las cosas debe poder, por lo menos en principio, estar abierta a revisión bajo el supuesto de que puede ser falsa. La forma más fácil de poder cumplir este criterio es poder contrastar los enunciados de una teoría a la luz de la evidencia. Si es el caso que la evidencia apoya el enunciado, este es verdadero, si no, este es falso.

El egoísmo psicológico no permite este tipo de contrastación, por tanto, no cumple con este criterio que se presume necesario para toda teoría que pretende ser virtuosa explicativamente. Por lo tanto, el egoísmo psicológico es una teoría vacía que no cumple con su cometido de decir cómo de hecho es que funciona la motivación de las acciones morales.

Principio de parsimonia: se puede formular una crítica que muestre que el egoísmo psicológico no es tan virtuoso explicativamente según la parsimonia. Hay por lo menos dos formas de hacer esto, primero, el egoísmo psicológico no es obviamente más virtuoso como teoría sobre la motivación, si se toma en cuenta que de hecho propone una serie más grande de explicaciones causales (ver Sober 2000: 141).

De nuevo pensando en el caso de Schindler, explicar sus acciones mediante el egoísmo psicológico supondría pensar en un número mayor de líneas causales que si se explicaran solo como altruistas. En segundo lugar, la parsimonia es un criterio complicado, que no asegura que una teoría sea mejor que otra, en todo caso, solo asegura una igualdad de condiciones explicativas (ver Sober & Wilson 1998: 293-94). La parsimonia busca más bien asegurar un marco común para las teorías explicativas, para que estas no postulen entidades ni causas no materiales. En todo caso, la parsimonia solo asegura un terreno común naturalista para las teorías explicativas.

Altruismo y evolución: La evidencia que se supone muestra que los individuos tienen una tendencia biológica hacia el egoísmo, de hecho, muestran una tendencia hacia lo contrario. Propuestas como la investigación de Frans de Waal apuntan a que diversas especies de mamíferos muestran tendencias de cooperación y genuinamente altruistas, esto desde una base biológica evolutiva que, si bien es distinta de la base motivacional que compete al problema del egoísmo psicológico, tienen una dimensión psicológica que arroja luz sobre las motivaciones de los deseos genuinamente altruistas.

Abordaré esta propuesta y sus implicaciones con mayor detalle en el capítulo siguiente, mientras tanto, me parece necesario hablar sobre las implicaciones que tendría en la filosofía moral el no intentar mostrar la falsedad del egoísmo psicológico.

1.4 El desafío del egoísmo psicológico

Todo lo anterior supone una pregunta obvia, ¿cuál es el problema con el egoísmo psicológico? Si de entrada parece ser una teoría tanto popular como exitosa explicativamente, ¿por qué habría que emprender una crítica del egoísmo psicológico en vez de aceptarlo? Las razones para por lo menos sospechar del egoísmo psicológico son diversas y tienen, al igual que las razones para aceptarlo, presencia tanto en nuestra vida cotidiana, la filosofía y las ciencias.

En primer lugar, el egoísmo psicológico como una parte de nuestra psicología popular choca con otras intuiciones que también están fuertemente arraigadas en nosotros. Tenemos así pues la intuición popular de que los motivos de los demás son egoístas, pero a la vez tenemos la intuición igualmente popular de que hay motivos altruistas. El problema con esto es que se genera una incertidumbre acerca de los motivos para actuar moralmente, ya que nuestras observaciones precríticas nos dan razones para creer que, a nivel de la psicología popular, hay por lo menos algunas acciones motivadas por motivos no egoístas.

Al tratar de decidir qué explicación es más satisfactoria, el egoísmo psicológico plantea el problema de que, para aceptarlo, sería necesario renunciar a una parte de nuestra psicología popular que contiene intuiciones igualmente poderosas. Por otro lado, la incertidumbre plantea el problema de decidir entre una explicación u otra. Esto tiene, como consecuencia más grave, el generar un eco del problema en las teorías morales.

Dentro de la filosofía, el problema más grande que supone el egoísmo psicológico es poner en duda la posibilidad de las acciones genuinamente morales. Si actuamos siempre por motivos egoístas, y es de hecho verdad que actuamos así porque nuestra naturaleza no nos permite actuar de otra manera, entonces no tendría sentido hablar de una teoría moral que nos dijera cómo debemos actuar.

De forma más específica, aceptar el egoísmo psicológico deja la puerta abierta hacia el escepticismo sobre la moral (Stich *et al.* 2010: 148), partiendo del supuesto de que por lo menos una cierta forma de motivación altruista es necesaria para poder actuar de forma moral. Dicho de otro modo, pensando en teorías de la moral como las de Kant o Aristóteles, si el egoísmo psicológico es verdadero, estas teorías no podrían sostenerse como aceptables, ya que apelan a actuar de forma moral motivados por el deber o el carácter virtuoso, motivos que estarían en entredicho con la única motivación posible según el egoísmo psicológico³ (ver Stich *et al.* 2010: 148).

Otra forma de plantear el escepticismo moral que se sigue de aceptar el egoísmo psicológico es con respecto a los motivos que nos quedarían para actuar moralmente. De entrada, normativamente solo podríamos aceptar una teoría que nos instara a actuar bajo la única motivación que podríamos tener, es decir, que solo nos pidiera actuar forma egoísta. Una posible salida a esto sería pensar en las teorías normativas como guías que de hecho nos instan a actuar de una forma distinta a la que nos permiten nuestros motivos. Esto tendría como consecuencia una asimetría entre los motivos para actuar y las acciones morales, cosa

³ En el caso de la ética de Kant, la incompatibilidad con el egoísmo psicológico se da cuando plantea que la relación práctica de las acciones morales de todos los hombres es incompatible con los motivos egoístas, esto debido a que, como parte de un reino de los fines, los hombres deben actuar de forma autónoma reconociendo a los demás como fines en sí mismos y no como meros medios. Una explicación más detallada de la idea de Kant del reino de los fines y su incompatibilidad con el egoísmo está en Rivera Castro 2014: 173-75.

que es cuestionable si se piensa en que toda teoría moral apela a un tipo de motivación (ver Stich *et al.* 2010: 149).

Finalmente, si el egoísmo psicológico es verdadero, y se acepta que tiene una fuerza modal que se exprese como “necesariamente se actúa siempre y sin excepción por motivos egoístas”, y además se acepta que de “solo poder actuar por motivos egoístas” se sigue que “se debe actuar por motivos egoístas”, sería cuestionable hablar de teorías morales que nos exijan actuar en contra de esos motivos, cuando no podemos actuar así (ver Stich *et al.* 2010: 149). Dicho de forma simple, si el egoísmo psicológico es verdadero, las teorías morales que nos piden actuar por el deber, el carácter virtuoso o el bien común no tendrían ningún sentido, ya que de hecho no podríamos actuar como ellas lo piden, aunque quisiéramos, ya que nuestra naturaleza solo nos permitiría actuar por motivos egoístas. La única teoría moral posible sería aquella que nos dijera que debemos actuar de forma egoísta y que ésta es la mejor forma de actuar.

Me parece que este es el mayor reto que supone el aceptar como verdadero el egoísmo psicológico dentro de la filosofía moral. No hace falta decir que históricamente se ha considerado esto como una consecuencia indeseable, que amerita buscar una teoría de la motivación moral diferente al egoísmo psicológico. Sin embargo, como una teoría más simple y fácil de digerir, el egoísmo psicológico ha quedado arraigado a muchos supuestos, si bien no es una teoría ampliamente sostenida, el hecho es que históricamente constituye un riesgo para las diversas teorías morales que de cierta forma dependen de la posibilidad de que haya motivaciones más bien encaminadas a la cooperación o la visión de los demás como fines en sí mismos. Mientras la sombra del egoísmo psicológico esté presente entre las teorías morales, hay lugar a la duda y el escepticismo y sobre las mismas.

Capítulo 2

DE WAAL, EMPATÍA Y ALTRUISMO

Si “el hombre es un lobo para el hombre”, como le gustaba decir a Thomas Hobbes, deberíamos interpretar esta frase de la mejor manera posible, incluyendo la tendencia a confortar a las víctimas de agresiones (De Waal 2011: 127).

En el capítulo anterior presenté de una forma sucinta la tesis del egoísmo psicológico. Quise, ante todo, caracterizarla como una teoría descriptiva, la cual pretende decir cómo de hecho son nuestras motivaciones morales. Hablé también de algunos argumentos a favor de esta tesis, y de algunos en contra. Concluí que el mayor reto que supone es el de ser una semilla que fácilmente puede germinar en algunas formas de escepticismo moral. Quedó también pendiente el desarrollar más la propuesta de refutar el egoísmo psicológico mediante argumentos y evidencia de corte evolutivo, en específico, la propuesta sobre la naturaleza de la moral y el altruismo de Frans De Waal es la que me interesa.

En este capítulo lo que haré será exponer la teoría de De Waal caracterizándola como una teoría sobre algunos aspectos relevantes de la motivación moral. Me enfocaré sobre todo en los argumentos que De Waal presenta a favor de que el altruismo tiene de fondo un elemento evolutivo, el cual se presenta en la capacidad de reconocimiento de emociones y empatía que compartimos con otras especies. Lo anterior es para argumentar a favor de que hay mejores razones para creer que la motivación para actuar a favor de los intereses de los demás es parte de la historia evolutiva del ser humano, lo que terminaría debilitando al egoísmo psicológico.

2.1 Capacidades morales y evolución

Como un supuesto fundamental en la teoría del origen evolutivo de la moral y el altruismo de De Waal está la tesis de una continuidad entre las capacidades de los animales no humanos y los seres humanos (ver De Waal 2011: 263). Esto es, dado que el ser humano es un animal que ha evolucionado mediante un proceso de selección natural, igual que los demás animales no humanos, es lícito suponer que hay cualidades y capacidades que se pueden observar, tanto en animales no humanos como en seres humanos, y que, al ser los animales no humanos menos evolucionados que los seres humanos, observar estas capacidades y cualidades en ellos puede darnos una idea de la presencia de las mismas en las etapas menos evolucionadas de nuestra especie. De esto se seguiría que, si encontramos cierta capacidad en animales menos evolucionados y también en nuestra especie, es lícito suponer que esa capacidad la hemos adquirido por un proceso evolutivo, y es parte de nuestra naturaleza animal⁴.

No hace falta decir que esto es controvertido, y hay duras críticas hacia esta visión. Hablaré de este asunto en los capítulos siguientes, por ahora me interesa exponer cómo De Waal parte del supuesto de la continuidad entre el ser humano y los demás animales para mostrar que algunas capacidades morales están dadas por la evolución y cómo son parte fundamental de nuestra psicología moral. De Waal rastrea el principio de continuidad entre humanos y animales hasta Darwin, mostrando que dicho principio no excluye la posibilidad de que la naturaleza de la moral sea evolutiva (ver 2007: 39). En *El origen del hombre*, Darwin contemplaba la posibilidad de que incluso animales menos evolucionados que el hombre posean instintos morales. El pasaje dice lo siguiente:

⁴ Esto es un postulado, en el sentido de que la evidencia presentada, solo tiene sentido, o solo podría existir si de hecho existen coincidencias entre especies (ver De Waal 2016: 302-6). De igual forma este supuesto no es del todo reciente, y se puede rastrear incluso a antes de los inicios de la biología evolutiva de Darwin, por ejemplo, en la filosofía de David Hume (2007: 118).

La siguiente proposición me parece probable en un alto grado —a saber, que cualquier animal, dotado con instintos sociales bien marcados, inevitablemente adquiriría un sentido moral o consciencia, tan pronto como sus poderes intelectuales se desarrollaran tanto, o estuvieran cerca a desarrollarse tanto, como los del hombre (Darwin 2009: 71-2)

Además de argumentar a favor del principio de continuidad, De Waal recurre a esta idea de Darwin para mostrar que las tesis sobre el origen de la moral de Huxley y otros, que recurren a la teoría de la evolución de Darwin para argumentar a favor de que somos egoístas por naturaleza, son falsas. Actuar moralmente no implica una ruptura con nuestra naturaleza animal, por el contrario, como animales, poseemos capacidades que nos predisponen a los actos morales (ver De Waal 2007: 42). Respecto a esto, es importante también señalar que el interés de De Waal no es en los actos morales como tal, sino en las motivaciones y capacidades subyacentes, esto es, aquello que forma parte de la naturaleza de nuestra psicología y que hace posible el comportamiento moral (ver 2007: 41).

Lo que De Waal intenta entonces es mostrar que lo que subyace a la motivación de un acto moral es una genuina preocupación por los otros, que por más que un acto pueda ser pensado como egoísta, en el fondo hay una serie de mecanismos y capacidades en la motivación que no dejan lugar a duda que se trata de un acto de altruismo. Sin embargo, para poder concluir que esto termina por dar mejores razones en contra del egoísmo psicológico, es necesario analizar cuáles son las capacidades subyacentes a las acciones morales, y cómo de estas se sigue que nuestras capacidades más básicas como animales son menos egoístas de lo que se podría pensar.

2.2 La empatía como muñeca rusa

La teoría de De Waal busca explicar aspectos de un nivel de explicación superior mostrando que a ellos subyacen elementos de un nivel inferior. Dicho de otro modo, De Waal busca explicar la *psicología* de la motivación altruista mostrando que a ella subyacen capacidades como la empatía. La empatía como tal es una combinación de capacidades distintas que promueven el interés por otros. De Waal ilustra esto refiriéndose a la empatía como una *muñeca rusa*, esto es, “en el núcleo tenemos un proceso automático compartido por una multitud de especies, rodeado de capas externas que limitan su alcance y objetivos” (De Waal 2011: 266). Regresando de nuevo al supuesto de continuidad, el modelo de muñeca rusa busca ilustrar la relación de la empatía como una capacidad propia de los seres humanos con las capacidades subyacentes que hemos adquirido gracias al proceso de la evolución por selección natural. En este sentido, la empatía es entendida de la siguiente forma:

Empatía: la capacidad de (a) ser afectado por y compartir el estado emocional de otro, (b) evaluar las razones del estado del otro, y (c) identificarse con el otro, adoptando la perspectiva de él o ella. Esta definición se extiende más allá de lo existente en varios animales, pero el término “empatía” en el análisis presente aplica incluso si solo se cumple con el criterio (a) (De Waal 2008: 281).

Los criterios propuestos se corresponden con los niveles de la empatía, esto es, con aquellas capacidades subyacentes que forman parte del núcleo de la empatía como capacidad de preocuparse por los otros, las cuales son el contagio emocional, la preocupación simpática y la toma de perspectiva empática. A continuación, explico con mayor detalle cada uno de estos aspectos subyacentes.

2.2.1 Orígenes y niveles de la empatía

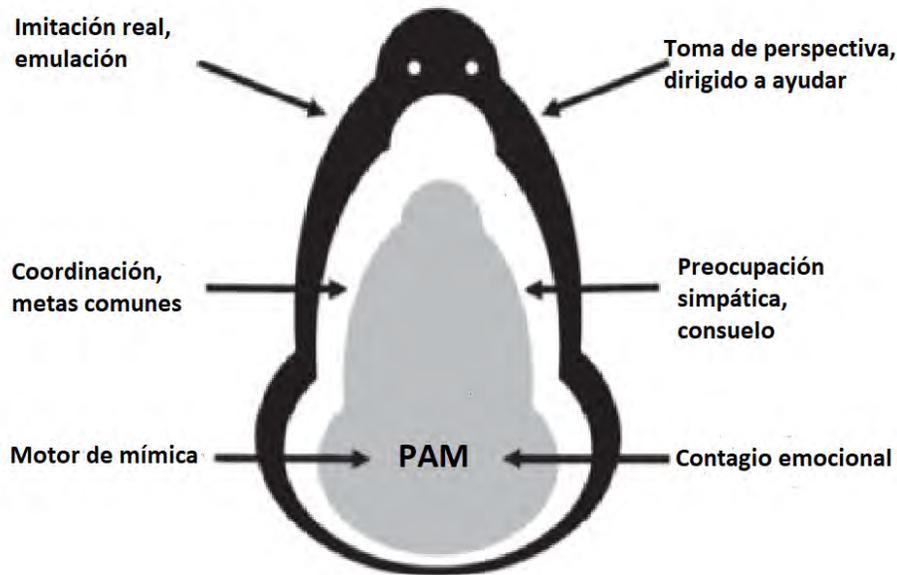
En *La edad de la empatía*, De Waal continua con su disputa en contra de la idea de que somos seres egoístas por naturaleza, tratando de mostrar que, en realidad, en el fondo somos seres cooperativos y empáticos, probando esto al rastrear la empatía hasta sus inicios en las capacidades de cooperación en animales. De Waal propone que la empatía proviene de capacidades mucho más simples y presentes en casi todos los mamíferos.

Siguiendo el hilo conductor de una serie de investigaciones sobre la mímica (*mimicry*), De Waal hace la observación sobre la capacidad de imitación, bajo la cual subyace lo que llama el mecanismo de percepción-acción (PAM). El mecanismo de percepción-acción básicamente representa la capacidad de que un sujeto, al observar a otro, pueda tener acceso, o una aproximación de cierto grado, a sus estados mentales subjetivos y actuar en respuesta a estos. Esta hipótesis tiene como respaldo el funcionamiento de neuronas espejo y las funciones de las emociones como marcadores somáticos para la acción (ver De Waal 2008: 286). Este mecanismo se encuentra tanto como base de la imitación como de la empatía, ya que ambos requieren de una capacidad de “sincronización”, esto es, para la imitación es necesario que pueda existir sincronización entre los movimientos de dos sujetos.

De la misma forma, para la empatía, debe haber una sincronización de los estados emocionales (ver De Waal 2008: 282). Para hacer lo más clara posible la relación entre el mecanismo de percepción-acción y la imitación con la empatía, presentaré los niveles de la empatía y sus funciones para mostrar cuál es su función como mecanismos subyacentes:

Imitación

Empatía



En este modelo de “muñeca rusa” se ilustra la continuidad entre las capacidades básicas de imitación y las de la empatía en un esquema ascendente alrededor del mecanismo de percepción-acción (PAM).

La imitación no es solo una capacidad análoga a la empatía, sino, de hecho, es de donde parte.

Justo ahí es de donde parten la empatía y la compasión, no de las regiones superiores de la imaginación o de la capacidad de reconstruir conscientemente cómo nos sentiríamos si estuviéramos en el lugar de algún otro. Su origen fue mucho más simple, y hay que buscarlo en la sincronización de los cuerpos: correr cuando otros corren, reír cuando otros ríen, llorar cuando otros lloran y bostezar cuando otros bostezan (De Waal 2011: 73).

La analogía es más bien relativa a cómo, tanto en la imitación como en la empatía, se encuentra el mismo núcleo, y cómo alrededor del mismo se desarrollan estas como capas más

complejas. Según este modelo, al igual que la imitación, los niveles de la empatía parten del mismo mecanismo y son los siguientes:

❖ **Contagio emocional:** el primer nivel se refiere a ser afectado por el estado emocional de otro, esto es poder hacer coincidir un estado emocional de un sujeto con un objeto para ese estado (De Waal 2008: 282). Dicho de otro modo, es la capacidad de que, al observar una emoción en otro, como la tristeza, se pueda tener una reacción, ya sea que se entienda esta como un estado subjetivo o un cambio corporal. El contagio emocional es muy nítido en los seres humanos, ya que, por ejemplo, podemos reconocer fácilmente un estado emocional como la tristeza y sentirnos afectados por el mismo. Sin embargo, el que sea el nivel más básico de la empatía, junto con el supuesto de continuidad, significa que está presente también en otros animales. De Waal supone que las emociones guardan una relación importante con el altruismo, y de igual forma que esto es cierto en los animales (2007: 45). Ejemplo de esto son los experimentos mencionados por De Waal (2008: 283 y 2011: 107), donde monos evitaban jalar una cadena que les daba alimento, pero que a la vez daba choques eléctricos a sus compañeros causándoles dolor reflejado en sus expresiones.

❖ **Preocupación simpática:** es la preocupación por el estado emocional del otro, además del intento por comprender qué lo causa y el intento por mejorar su situación (De Waal 2008: 283). Esto vincula la preocupación simpática con la consolación. Este vínculo también establece algunas especificidades con el componente de la simpatía en la preocupación. La simpatía suele entenderse como el sentimiento del padecimiento por parte del estado emocional de otro, por lo que la consolación es una

forma de disminuir el padecimiento propio mediante la eliminación del estado emocional de otro (De Waal: 2008: 283). Esto es a todas luces egoísta, sin embargo, si volvemos al ejemplo de los monos que evitan jalar la cadena, no es nada obvio que sea egoísta que un mono prefiera pasar hambre antes que sentir el padecimiento de su compañero electrocutado. Por otro lado, lo interesante en este punto es si de hecho la consolación reduce la sensación de padecimiento o cumple una función primordial en ello, ya que existe un hueco explicativo, debido a que se han realizado experimentos donde la consolación falla, o de hecho no existe un intento de realizarla⁵. Aun así, esto sigue favoreciendo la idea de que la simpatía no es egoísta del todo (De Waal 2008: 284).

- ❖ **Toma de perspectiva empática:** es la capacidad de tomar la perspectiva de otro, esto es, entender la situación específica de otro, y sus necesidades como distintas de las propias, a la vez que se tiene una excitación emocional indirecta (De Waal 2008: 285). A diferencia de la visión tradicional de la empatía, De Waal entiende esta toma de perspectiva de una forma simple, esto con el fin de evitar el escepticismo sobre una empatía “no humana” (ver 2008: 285), a la vez que muestra una serie de evidencias anecdóticas sobre la presencia de una toma de perspectiva en simios y otras especies de mamíferos. Un ejemplo de este tipo de evidencia son las anécdotas de Nadia Kohts, quien narra las reacciones de Yoni, una cría de chimpancé. Kohts cuenta cómo Yoni interrumpía sus juegos en el tejado de la casa, de dónde ella trataba de hacerlo bajar, al ver que su dueña fingía llorar. La cría merodeaba alrededor de

⁵ De Waal llama la atención a la presencia de consolación en ciertas especies y la ausencia de la misma en otras. Por ejemplo, el fallo de la consolación en macacos y su presencia irregular entre monos y simios.

ella buscando algún causante de su llanto, y luego se acercaba a ella para tratar de consolarla (De Waal 2011: 118-9). De Waal considera que esta y otras anécdotas que menciona dejan ver la mayor manifestación de toma de perspectiva en animales, la cual se ve en su objetivo de ayudar, así como el mecanismo que desata esto, que tiene que ver con la capacidad de reconocimiento facial de los animales (2008: 285-6).

Habiendo mostrado los niveles de la empatía, el siguiente paso es mostrar cómo de esta se sigue un verdadero altruismo. Parte de mostrar la relación entre empatía y altruismo, está en distinguir los tipos de altruismo de los que se puede dar cuenta, y cómo la empatía se relaciona o no con ellos. Es importante analizar si el altruismo como lo plantea De Waal tiene un componente motivacional, ya que esto es lo que ayudará en última instancia a argumentar en contra del egoísmo psicológico.

2.3 Empatía y altruismo

Existen al menos dos formas relevantes, para este caso, en las que se puede hablar de altruismo. La distinción común distingue entre altruismo evolutivo y altruismo psicológico (Stich *et al.* 2010: 154). La distinción es importante ya que establecer una línea de separación entre las causas biológicas y las motivaciones psicológicas es un argumento fuerte en contra del desafío del egoísmo psicológico. Hasta ahora la propuesta de De Waal tiene una gran carga que pudiera caracterizarlo más como un tipo de altruismo evolutivo. Aun así, la propuesta de De Waal termina siendo una forma de altruismo psicológico, el cual se sustenta en argumentos dados por la biología evolutiva, pero que conserva una dimensión motivacional importante. Para mostrar esto será necesario analizar los diferentes tipos de altruismo y la relación de uno de estos con la teoría de la empatía de De Waal.

2.3.1 Altruismo evolutivo

El altruismo evolutivo no es otra cosa que el altruismo en un sentido biológico, esto es, la definición que la biología da de un comportamiento altruista. Dicha definición puede entenderse de la siguiente forma:

Altruismo biológico: un organismo es altruista en sentido biológico, sí y solo sí, su conducta aumenta la conveniencia de otro organismo a expensas de la propia. Dicho de otro modo, es una conducta que disminuye las posibilidades favorables propias a la vez que aumenta las posibilidades favorables de otro (ver Stich *et al.* 2010: 154, De Waal 2008: 280 y Sober & Wilson 2000: 17).

Ampliando un poco más la definición, se puede pensar en dos tipos de causas relacionadas con las conductas altruistas. Unas serían las causas últimas (*ultimate causes*) y las otras las causas próximas (*proximate causes*). Las causas últimas son aquellas por las cuales una conducta ha sido preservada durante la historia evolutiva, y que se relacionan con su éxito como estrategia para la preservación de los individuos (De Waal 2008: 280 y 2011: 294). Por otro lado, las causas próximas se refieren a aquello que desata una conducta, y están relacionadas con procesos de aprendizaje, procesos neuronales y aspectos psicológicos (De Waal 2008: 280).

En este sentido el altruismo biológico o evolutivo es aquel que se da por causas últimas, y se trata de una conducta que ha resultado exitosa evolutivamente, por lo cual aún tiene presencia y es relevante para el desarrollo de los individuos. Un ejemplo de esto es la cooperación con los miembros de un grupo, la cual funciona como un mecanismo que

favorece la causa última de la preservación individual (ver De Waal 2008: 281). Este tipo de altruismo no tiene un componente motivacional en sentido psicológico, y es, a todas luces, una conducta en la que un organismo siempre recibe algo a cambio, y es aquí donde comienza el reto, ya que, según lo dicho antes, ¿no es esto darle la razón al egoísmo psicológico de que toda acción altruista es egoísta en el fondo?

Esto sería cierto si no hubiera una distinción más nítida entre lo que motiva al altruismo biológico y lo que motiva al altruismo psicológico. Pero de hecho la hay.

2.3.2 Altruismo psicológico y autonomía motivacional

El altruismo intencional es una forma de lo que De Waal llama altruismo directo. El altruismo directo es un “comportamiento de ayudar o confortar dirigido a un individuo en necesidad, dolor o angustia” (De Waal 2008: 281). El altruismo directo puede darse de tres formas: una es por impulso, la otra es por aprendizaje, y la otra es de forma intencional.

- **Por impulso:** es la ayuda o cuidado espontáneo y desinteresado en reacción a señales de angustia o precariedad o el ver a otro con dolor o en necesidad (De Waal 2008: 281).
- **Por aprendizaje:** ayudar como una respuesta condicionada reforzada por resultados positivos para el actor (De Waal 2008: 281).
- **Intencional:** actuar de manera altruista de forma deliberada. Esto puede ser por dos tipos de beneficios, como 1) beneficios para uno mismo, por lo que se trata de un altruismo intencional interesado (*selfish*), o 2) beneficios para los demás, por lo que se trata de un altruismo intencional desinteresado (*altruistic*) (De Waal 2008: 281).

La versión desinteresada del altruismo directo intencional es de cierta forma lo que comúnmente se reconoce como altruismo psicológico, el cual en el debate filosófico apela a conceptos más detallados como deseos últimos y motivaciones. De forma simple, se podría definir de la siguiente forma tomando la noción de De Waal y la usada en filosofía:

Altruismo psicológico: una acción es altruista en sentido psicológico sí, y solo sí, es motivada por deseos últimos que busquen favorecer los intereses de los demás (ver Stich *et al.* 2010: 154).

Este altruismo psicológico tiene un elemento importante final, que es una clase de independencia de las causas últimas. Esta independencia también llamada *autonomía motivacional*, significa que los actos realizados por un deseo último altruista no están ligados de forma causalmente estricta a una causa última. Dicho de otra manera, no importa si una causa última como la preservación de un individuo está en juego, un acto altruista se realiza con independencia de esta causa, motivado por deseos últimos altruistas que solo se relacionan con causas próximas (ver De Waal 2008: 281 y 2001: 63, 294).

Este es el tipo de altruismo que debilita al egoísmo psicológico, ya que no importa si debajo de él hay un altruismo biológico parcial o interesado, el hecho de que exista la posibilidad de independencia causal entre ambos tipos de altruismo termina quitando fuerza a la idea del egoísmo psicológico. Este es el punto final del argumento de De Waal, en el cual el altruismo se vincula con la empatía, la cual, como una capacidad adquirida evolutivamente, está arraigada al ser humano, por lo que es parte de nuestra naturaleza y genera la tendencia a actuar de forma altruista independientemente de la interpretación del egoísta psicológico.

2.4. De la empatía al altruismo

La parte central de lo que he dicho en este capítulo podría resumirse de la siguiente forma: la empatía es una capacidad que se ha adquirido de forma evolutiva, y no de forma reciente, por lo que está arraigada en nuestra naturaleza animal. Prueba de esto es la presencia de esta capacidad y de sus mecanismos subyacentes en otras especies menos desarrolladas cognitivamente (ver De Waal 2011: 261-65).

Dentro de la empatía se encuentran niveles como la capacidad de ser afectados por las emociones de los demás, preocuparnos por esas emociones y ser capaces de intuir lo que el otro siente y tratar de hacer algo al respecto. La empatía es parte fundamental del altruismo, ya que esta es de hecho la causa próxima que lo motiva. Esto es lo que De Waal considera que es vital mostrar, ya que eso pone en evidencia que en realidad nuestra naturaleza no nos predispone al egoísmo. La vía por la que De Waal trata de llegar a esto es la similitud de nuestros actos con los de los animales no humanos.

De igual forma esto permite una correspondencia con las capacidades de animales de otras especies. Sus manifestaciones empáticas no requieren de un razonamiento maquiavélico, se ayudan entre sí, y no por las razones que el egoísta psicológico presume. Igualmente, en sentido biológico, aunque exista una ganancia o beneficio obvio, la autonomía motivacional respecto a las causas últimas deja ver un tipo distinto de altruismo, como el de Yoni la cría de Nadia Kohts, que abandona sus juegos por consolar y ayudar a su cuidadora al verla llorar. Esto es relevante porque significa que “incluso nuestras reacciones más mediadas hacia los otros comparten procesos medulares con las reacciones de los niños pequeños, los otros primates, los elefantes, los perros y los roedores” (De Waal 2011: 267).

Finalmente, la teoría de De Waal podría resumirse en las siguientes premisas:

1. Al ser una teoría evolutiva sobre los inicios y naturaleza de la motivación moral, la tesis de De Waal supone la continuidad entre animales y seres humanos a un nivel biológico y psicológico.
2. La tendencia a la empatía es una capacidad heredada evolutivamente, y esto se demuestra por su presencia en nuestra especie y en otras especies animales, especialmente con las pertenecientes a nuestro árbol filogenético.
3. La empatía tiene niveles, los cuales son capacidades subyacentes, las cuales son adquiridas también por un proceso evolutivo.
4. La empatía es un elemento importante para el altruismo, y es la causa próxima de los actos que realizamos para favorecer a los otros.
5. Actuar de forma altruista es una tendencia natural en el ser humano. Se actúa de forma altruista cuando se es afectado por los estados emocionales de los otros, y se tiene el deseo último de hacer algo para mejorar su situación.
6. De lo anterior se puede concluir que está en el ser humano el ser empático y, por lo tanto, la tendencia a actuar de forma altruista.

Si se acepta lo anterior, entonces el egoísmo psicológico queda debilitado, ya que la teoría de De Waal muestra que hay mejores razones para creer que nuestra naturaleza no nos inclina de lleno a ser egoístas. Sin embargo, la teoría de De Waal también puede ser debilitada, ya que existen fuertes objeciones hacia ella y sus supuestos, sobre todo a la idea de que la empatía sea necesaria para la motivación de actos morales y al supuesto de continuidad, además de la idea de que se pueda hablar de una psicología motivacional en animales de la misma forma que se habla de una en seres humanos. En el siguiente capítulo analizaré algunas objeciones que se han hecho y se pueden hacer a la teoría del altruismo de De Waal.

Capítulo 3

EMPATÍA, ANTROPOMORFISMO Y RACIONALIDAD

Con nuestra visión estereoscópica, nuestras manos prensoras, nuestra capacidad para trepar y saltar, y nuestra comunicación emocional mediante los músculos faciales, habitamos en el mismo *Umwelt* que los otros primates (De Waal 2016: 23).

En el segundo capítulo expliqué la que creo es la línea central del proyecto de Frans de Waal, la cual es una serie de argumentos a favor de que la tendencia a la motivación altruista para los actos morales es inherente a la naturaleza de los seres humanos. Considero que el proyecto de De Waal tiene como una parte central sus argumentos a favor de que la naturaleza animal del ser humano tiende altruismo gracias a la empatía, y que esta constituye una capacidad importante para el desarrollo de motivaciones altruistas genuinas. Hablé también de cómo esta teoría sobre el altruismo y la empatía se sostiene sobre el supuesto de continuidad entre animales y humanos, y que la evidencia que De Waal ofrece trata de mostrar que la empatía es una capacidad heredada evolutivamente, ya que se encuentra presente en animales de un grado evolutivo menor que el del ser humano, por lo que es lícito suponer que lo necesario para una motivación altruista se encuentra arraigado en nuestra naturaleza animal más básica.

En este capítulo presentaré algunas objeciones que se pueden hacer a la teoría de De Waal, sobre todo a raíz de su compromiso con el principio de continuidad. Las críticas versan acerca de la posibilidad de obtener conclusiones sobre aspectos morales en los seres humanos mediante la extrapolación de capacidades en otros animales. Analizaré también algunas críticas que apuntan al papel de la empatía como elemento para la motivación moral y los

límites del altruismo. La finalidad de analizar estas críticas es poder contemplar si hacen mella en los elementos centrales de la teoría de De Waal, al grado de que no pueda sostenerse para poder cumplir con el objetivo de refutar el egoísmo psicológico.

3.1 El carácter motivacional de la empatía

Una crítica a la idea de que la empatía puede ser un componente del altruismo parte de distinguir los diferentes aspectos de la moral en los que se suele reconocer una presencia importante de la empatía. La empatía puede ser una condición de posibilidad del juicio moral, del desarrollo moral, del conocimiento moral y de la motivación moral. Si bien la crítica puede ser extensiva debido a la relación que guardan entre sí estos aspectos, me enfocaré únicamente en la crítica a la empatía como parte de la motivación moral.

Una línea argumental muestra que la empatía puede no tener tanta fuerza motivacional, esto es obvio una vez que se analiza la evidencia reportada por investigaciones sobre el papel de la empatía en la motivación moral (ver Prinz 2011a: 224). El argumento también muestra que la motivación moral depende más de emociones directas que de la capacidad de poder percibir las emociones de otro. Por ejemplo, en los casos en los que sabemos que alguien ha sido asaltado, podemos percibir su miedo, su impotencia y su enojo por la situación, sin embargo, no es claro que de hecho eso sea lo que nos motiva a confortarlo o ayudarlo, ya que el simple hecho de saber lo que siente o poder experimentarlo no tiene un vínculo con la acción de ayudarlo.

La evidencia muestra que las emociones que participan de la acción de ayudar a alguien en esa situación son otras como la compasión, la indignación, la vergüenza y la ira. Por otro lado, también se muestra que, de hecho, tener la experiencia de los demás es menos motivante para la acción, por ejemplo, sentir la angustia de los demás por una situación

desfavorable nos hunde a nosotros en una angustia vicaria por su situación. No sería extraño pues que la angustia que embarga a ambos, de hecho, más que motivarnos a hacer algo nos suma en una actitud de pesimismo o autocompasión. Lo que la evidencia presenta, entonces, es que de hecho las emociones con una valencia positiva como la alegría y la euforia nos ponen en una mejor situación para ayudar a los demás (ver Prinz 2011b: 220). Las investigaciones muestran también que nuestra disposición para ayudar aumenta cuando se experimentan emociones positivas como la alegría por sentirse afortunado al encontrar dinero en la calle, o por saberse en una situación agradable o de abundancia. Pensemos por ejemplo en las situaciones en que uno se encuentra de buen humor y está dispuesto a realizar labores extenuantes o pesadas, y en las que uno está de mal humor y no quiere hacer nada. Es lógico pensar pues que las actitudes favorables están ligadas a un humor favorable resultado de emociones positivas, tal como muestra la evidencia. Lo que se sigue de esto es que experimentar las emociones negativas de otros gracias a la empatía no tiene la fuerza motivacional extraordinaria que se suponía.

Es entonces fácil suponer que la empatía no parece jugar un rol importante en la motivación moral, por lo menos no uno mayor del que juegan emociones morales relacionadas con la aprobación o desaprobación, como la vergüenza o el enojo. Del mismo modo, está lo que se podría llamar “el lado oscuro” de la empatía, que son aquellos aspectos negativos que tiene sobre el papel de la motivación moral. Por ejemplo, el hecho de que la empatía se relacione con la motivación moral solo cuando el costo para el agente es bajo (ver Prinz 2011b: 221), o que la empatía de hecho posee una tendencia parcial, esto es, que solo nos motiva a ayudar a miembros cercanos o de un grupo determinado (Prinz 2011a: 229). Todo esto lleva a concluir que la empatía no solo no juega un papel importante en la motivación moral, sino que representa un riesgo para la moral misma, ya que de hecho parece

generar una tendencia hacia los actos inmorales, por ejemplo, segregar y discriminar a quienes no pertenecen a nuestro grupo o a quienes nos provocan empatía

Otra crítica que sigue la misma línea de cuestionar la relevancia de la empatía en la motivación moral es sopesar la fuerza de la empatía en contra de una deliberación racional. En *Against empathy*, Paul Bloom se pregunta si la empatía es necesaria para la motivación y el progreso moral. Al igual que en contra del papel de la empatía en la motivación moral, existe evidencia muy convincente de que la empatía juega un rol importante en aspectos morales. Por ejemplo, observaciones en el comportamiento de primates e infantes humanos muestran que la empatía sirve como catalizador para la cohesión social y el desarrollo de relaciones personales dentro de grupos (ver Bloom 2016: 70). Resulta un hecho ampliamente aceptado que, a muy temprana edad, los niños demuestran conductas benévolas y amables, lo que es resultado del desarrollo de su capacidad de empatía, sin embargo, ¿es esto suficiente para la motivación y el mejoramiento moral?

La vida social de los primates y los niños humanos no es, en definitiva, tan compleja como la de los seres humanos adultos. Tener la capacidad de reconocer el estado emocional de otros y tener la tendencia a confortar y ayudar no basta. La moral, al ser un asunto de motivación para actuar, tiene también que ver con prevenir actuar de forma que se dañe a los demás, no solo con ayudar y confortar cuando el daño ya está hecho. En este sentido, la empatía no juega un papel relevante en la moral; es loable y deseable que se tenga empatía, ya que esta nos hace, de cierta forma, personas más agradables y sociables, pero de eso no se sigue que esta sea el componente principal o de menos un componente esencial de la motivación y el desarrollo moral.

¿Qué sería entonces lo que juega el papel central en la motivación y mejoramiento moral? La racionalidad, entendida según Bloom como inteligencia y autocontrol (ver 2016:

96). Saber que los demás sufren o necesitan algo no sirve como motivación si de hecho no se tiene la capacidad y el conocimiento de causa de cómo solucionar su carencia o aliviar su sufrimiento. Por otro lado, no sería necesario experimentar el sufrimiento o la carencia de los demás para solucionarlos, teniendo la capacidad de hacerlo. Por ejemplo, un agente de asignación no necesita ser contagiado por las emociones de alguien que necesita un trasplante de riñón para tener la motivación de hacer la distribución de recursos de salud de la mejor forma posible, sin embargo, sí necesita inteligencia para saber cómo sería una distribución adecuada y justa, y autocontrol para, por ejemplo, no ceder ante sus propias emociones de venganza, tristeza o melancolía, o incluso para superar su propia empatía por ciertos grupos de su predilección que no necesiten los recursos.

3.2 Dos tipos de antropomorfismo

En el nivel del uso del lenguaje, una de las hacia las teorías de la etología cognitiva, incluida la de De Waal, versan sobre el uso del lenguaje antropomórfico. El lenguaje antropomórfico, dicho de forma simple, es el uso de conceptos psicológicos humanos para explicar la conducta en animales no humanos, por ejemplo, cuando vemos que un ratón roba comida y después corre a su madriguera podemos decir que este fue “malicioso y artero”, donde malicioso y artero son conceptos psicológicos aplicables a seres humanos. El uso de conceptos psicológicos humanos en animales es cuestionable porque no es claro que un ratón pueda de hecho planear arteramente, o por lo menos no es claro que lo haga igual que un ser humano, por lo cual el concepto de “artero” que utilizamos para denotar un estado psicológico en seres humanos es solo una etiqueta que podría o no corresponderse con el estado del ratón. Y es aquí donde está el problema.

En nuestras prácticas comunes y diarias no hay problema alguno si decimos que un ratón huye arteramente, o que un perro espera paciente a su amo. Al final, si estamos en un error, y el animal no puede experimentar dichos estados mentales, solo será un caso de una metáfora mal empleada o un caso de ignorancia no muy grave. Sin embargo, en el terreno de la investigación, donde se requiere de gran precisión en el uso de conceptos, decir que tal o cual animal tiene o no determinado estado mental resulta peligroso para la fuerza y veracidad de las teorías que se involucren con el lenguaje antropomórfico.

Una distinción que se puede hacer es entre dos tipos de lenguaje antropomórfico: uno emocional y el otro cognitivo (ver Wright 2007: 117). El lenguaje emocional apela a que los animales pueden presentar estados emocionales como compasión, ira, miedo, etc., mientras que el cognitivo habla de que los animales pueden presentar estados mentales como creencias, expectativas, pensamientos contrafácticos, etc. Wright enfatiza que, en el caso de las investigaciones de la conducta animal, no siempre es claro qué lenguaje se debe usar para dar una explicación sobre ciertas conductas.

Tomando el altruismo como ejemplo, en el caso de Yoni, la cría de chimpancé que baja del techo al ver llorar a Nadia Kohts, existen por lo menos dos formas de interpretar su conducta. Una es apelando a lenguaje antropomórfico emocional, esto sería diciendo algo como “Yoni sintió preocupación al ver que su cuidadora lloraba y por eso bajó del techo”. Otra forma de explicar el mismo fenómeno sería apelando al lenguaje antropomórfico cognitivo, diciendo “Yoni creyó que algo le había sucedido a Nadia, por lo que decidió bajar del techo para averiguar qué paso”. La pregunta que se abre al respecto es sobre qué tipo de lenguaje antropomórfico sería mejor utilizar para explicar los casos como los que presenta De Waal. La respuesta es, de forma simple, el lenguaje emocional, pero esto tiene dos razones

de ser: una es la economía explicativa, la otra es un argumento a favor de la singularidad de la moral humana.

La primera razón es simple: De Waal, al tratar de explicar la conducta de los animales a los que estudia, sobre todo los chimpancés, pone mucho énfasis en elementos que podrían no estar presentes en la psicología de esos animales. Dicho de otro modo, De Waal utiliza una explicación compleja que podría ser falsa tal como se plantea, cuando de hecho podría quedarse en una explicación más simple. La economía del lenguaje antropomórfico emocional se debe a que éste ya está contenido en el lenguaje cognitivo. Si las teorías evolutivas de las emociones son ciertas, significa que las emociones subyacen como una forma más simple de la cognición por lo que, el dar una explicación de una conducta mediante elementos cognitivos, supone que hay elementos emocionales también (ver Wright 2007: 125). De aquí que el lenguaje emocional sea una explicación más básica, la cual es más adecuada, debido a que la cognición animal puede ser puesta en duda⁶, pero no la capacidad de los animales de experimentar estados emocionales⁷, y en caso de que la cognición animal fuese desmentida, y los animales se gobernasen solo por estados emocionales, no se caería en falsedades al no haber invocado facultades imaginarias.

La segunda razón para apelar a un lenguaje antropomórfico emocional para describir la conducta en animales es lo que se podría considerar el elemento característico de la moral

⁶ Supongo esto con fines de seguir el argumento y no salir de la línea de la crítica de Wright al antropomorfismo, sin embargo, el que la cognición animal esté en duda es una afirmación que cada vez es más difícil de hacer, esto dado las investigaciones realizadas sobre las capacidades mentales de animales no humanos como las hechas por Povinelli y Vonk (2004), o las que están documentadas por De Waal (2016), que muestran el alto grado que pueden tener las capacidades cognitivas de los animales no humanos.

⁷ Aunque esto de hecho podría ser puesto en duda por teorías cognitivistas de las emociones, que conciben que las emociones son básicamente estados cognitivos dirigidos a ciertos objetos o hechos del mundo (creencias, juicios valorativos, etc.), o teorías de corte constructivista, que asumen que las emociones son conceptos contruidos alrededor de prácticas socioculturales. En ambas teorías la idea de que los animales tengan emociones es incompatible, ya que los animales no poseen capacidades cognitivas para desarrollar un lenguaje proposicional, ni la capacidad de utilizar conceptos para designar sus prácticas

humana: el que puede ser afectada por las emociones (ver Wright 2007: 128-9). Wright defiende una visión racionalista de la moral, en la cual los juicios morales son netamente cognitivos, sin embargo, estos pueden verse afectados o “corrompidos” por estados emocionales. Esta idea es la base para defender algo que Wright llama una teoría naturalista de la capa, que consiste en afirmar que la moral no es un recubrimiento cultural que trata de ocultar nuestra naturaleza egoísta, sino que está arraigada en nuestra naturaleza que, a pesar de esto, se ve afectada por otro elemento propio de nuestra naturaleza como son nuestras emociones.

Así pues, la crítica al lenguaje antropomórfico concluye en una distinción entre la naturaleza moral humana, guiada por la razón y afectada por las emociones, y la naturaleza moral de los animales, guiados únicamente por emociones. Al final esto puede funcionar como un argumento a favor de abandonar el antropomorfismo cognitivo, ya que establecer una diferencia entre el tipo de conducta de los animales y la nuestra, nos puede ayudar a guiarnos por un buen camino hacia un razonamiento moral, al ver que, si nos acercamos mucho al lado de la conducta emocional, estamos más del lado de los animales, lo cual resulta ser opuesto al camino de la verdadera moral humana⁸. Esta crítica del antropomorfismo deja ver otro elemento importante que es también material para otra crítica a la teoría De Waal: las particularidades de la conducta moral humana.

⁸ La propuesta de Wright es menos provocativa de lo que parece, sobre todo porque es un principio en la biología evolutiva que, a pesar de toda similitud posible entre especies, cada especie tiene una historia evolutiva propia, que la ha llevado a ser lo que es y a ser distinta de las demás especies. No sería pues descabellado pensar que la historia evolutiva humana al ser distinta de la de otras especies, haya tenido como resultado capacidades y condiciones para la moral diferentes.

3.3 La singularidad de la moral humana

La pregunta que la teoría de De Waal intenta responder es una pregunta netamente filosófica. Si somos o no egoístas por naturaleza en definitiva es un asunto central en nuestra vida social y práctica. En filosofía se suele englobar a las preguntas por la motivación moral dentro de las preguntas o problemas de la *racionalidad práctica*. Al hablar de acciones altruistas o egoístas, se pueden involucrar conceptos como la razón y las razones para actuar. Esta presencia de la razón en el proceso de la acción da lugar a una crítica bastante fuerte contra la teoría de De Waal que se puede ejemplificar con la siguiente pregunta, ¿es de hecho posible comparar las acciones altruistas de animales con las acciones altruistas de los seres humanos?, o incluso más fundamental, ¿se puede hablar de acciones altruistas en animales no humanos? Si la respuesta a cualquiera de las dos preguntas es que no, entonces la teoría de De Waal no nos dice nada acerca de la naturaleza de nuestra motivación moral y, por tanto, no aportaría nada contra el egoísmo psicológico.

Fácilmente se puede trazar una línea que diferencie entre acciones de animales y humanos. Una forma de hacerlo es matizando lo que se entiende por una acción intencional⁹. Una conducta puede ser intencional si puede ser descrita en términos intencionales o de estados mentales como deseos y creencias. También puede ser intencional en sentido funcional, que se refiere a las causas por las que un movimiento se da, por ejemplo, decir que

⁹ Entre quienes hacen esta distinción, por ejemplo, está Christine Korsgaard. Al principio ella menciona que una motivación fuerte para creer que los animales son distintos de nosotros es el tipo de relaciones que mantenemos con ellos. Dado que matamos animales para comerlos, vestirnos con su piel, estudiarlos, o de hecho los esclavizamos con fines de entretenimiento o para usarlos en experimentación, sería mucho más fácil vivir sabiendo que lo que hacemos no afecta a los animales de la misma forma que nos afectaría a nosotros (ver Korsgaard 2007: 136-7). Me parece que esto no es lo que Korsgaard considera la razón principal para distinguir entre animales y humanos, ya que ella misma afirma que, aunque es más cómodo aceptar lo anterior, no es una verdadera justificación, ya que de hecho el trato moral hacia los animales se justifica por las similitudes de ellos con nosotros, similitudes que, sin embargo, no son tan profundas como De Waal y otros afirman.

el movimiento de un heliotropo se “dirige hacia el sol”. El otro sentido es el de la intención como deliberación y autonomía, esto es, una acción que se dirige hacia cierto fin, la cual es elegida de manera autónoma por el agente después de haber seguido un proceso de deliberación donde reconoce que dicho acto es el más adecuado para sus fines. Cabe añadir también que el hecho de ser la acción más adecuada para un fin supone también que sigue ciertos principios normativos propios de la racionalidad práctica.

Esta versión de lo que constituye una acción intencional es la que se podría decir que es la forma en la que los seres humanos actuamos, la pregunta es, ¿actúan los animales de la misma manera? Algunos filósofos creen que esto no puede ser el caso, y utilizan uno de los propios argumentos de De Waal y lo vuelve en su contra. Cuando De Waal recurre a la propiedad de autonomía motivacional, recalca que considera errada la idea de que el egoísmo psicológico pueda seguirse de forma necesaria de que exista un egoísmo biológico. La insistencia en que las conductas biológicas determinadas por causas últimas son distintas de los actos motivados por causas próximas es vital para la teoría de De Waal, sin embargo, esta misma distinción se puede utilizar para argumentar en su contra ya que, si se sigue la concepción de racionalidad práctica antes mencionada, sucede que De Waal estaría infiriendo propiedades psicológicas de conductas meramente biológicas.

El argumento para afirmar esto es el siguiente: se acepta que los animales actúan, sin embargo, la descripción de sus actos puede ser intencional solo en un sentido funcional, es decir, es posible decir que Yoni bajó del tejado para confortar a su cuidadora o protegerla. Dentro de un sistema funcional, la misma economía explicativa justifica que se invoquen explicaciones intencionales para conductas o patrones de movimiento, sin embargo, ¿podríamos hablar de intencionalidad en el segundo sentido que planteó? La respuesta obvia es que no.

Mientras que se puede hablar de que la conducta de Yoni va dirigida a una meta, no es del todo claro que dicha meta se encuentre en los contenidos mentales de Yoni, o que siquiera pueda tenerlos (ver Korsgaard 2007: 141), en todo caso lo que podría inferirse es que Yoni es un organismo funcional que responde al ambiente. No niega que las reacciones de los animales carezcan de estados mentales de hecho, considera obvio que la mayoría de sus actos se dan en relación con contenidos perceptuales, incluso acepta que del hecho de que las acciones se den bajo la percepción del propio animal, y que su acto se dirija a una meta particular, se puede decir que el acto se da bajo el control del animal (ver Korsgaard 2007: 142). Sin embargo, la idea de control aquí es, de nuevo, solo funcional, ya que, por ejemplo, no es claro que el que una araña se dirija a su presa al sentir las vibraciones en su telaraña teniendo “en mente” su objetivo y los medios por los que lo obtendrá. La araña simplemente reacciona a un mecanismo de percepción, que implica cierto estado perceptual, y una reacción hacia el mismo, pero no es claro que haya un contenido cognitivo sobre la acción.

Ahora bien, en el caso de animales más desarrollados como en los casos de De Waal, se podría aceptar lo dicho anteriormente, más el hecho de que haya cierto tipo de contenidos cognitivos. En el caso de la justicia de los monos capuchinos¹⁰, las conductas del mono que exige una recompensa similar a la de su compañero muestran que, obviamente, tiene en

¹⁰ Dos monos capuchinos en jaulas contiguas son puestos a prueba. Se les pide que realicen una tarea (darle una piedra a su cuidador) para recibir una recompensa. La primera vez que realizan la tarea, los monos son recompensados, el mono 1 recibe una uva (un fruto dulce que se les ofrece de vez en cuando), mientras que el mono 2 recibe un trozo de pepino (un alimento insípido que es parte de su dieta diaria). La primera vez que los monos realizan la tarea ambos aceptan su recompensa. La segunda vez que se les piden que realicen la misma tarea, el mono 1 la realiza sin más, mientras que el mono 2 tarda en hacerla. Los monos vuelven a ser premiados de la misma forma. La tercera vez que se les pide que realicen la tarea, el mono 2 rechaza la recompensa arrojando el trozo de pepino a su cuidador haciendo ademanes de exigencia. La cuarta vez que se les pide que realicen la tarea, el mono 2 se rehúsa a hacerla, y ante la insistencia de su cuidador la hace, pero al recibir su recompensa la rechaza de nuevo con gestos de exigencia más fieros. La quinta vez el mono 2 simplemente se niega y se queda con la piedra.

mente algo más que una respuesta perceptual, ya que puede, de menos, ponderar de forma muy básica que su recompensa es inferior de cierta forma, al no tratarse de un alimento sabroso. La conducta del mono podría, entonces, tener por lo menos dos descripciones: una es que el mono exige justicia, al requerir una recompensa del mismo valor que la del otro mono. La segunda es que el mono simplemente quiere recibir una uva.

A lo que apunta esto es que existe una obvia ambigüedad en la interpretación de una conducta, ya que puede ser explicada tanto a nivel funcional como a un nivel intencional. Otra implicación es que, al igual que la conducta de la araña no podría ser equivalente a la del mono, es lícito suponer que la acción del mono no podría ser equiparable a la de un ser humano. Este es el punto de quiebre en el que el argumento de De Waal queda desprotegido ante la idea de filósofos como Korsgaard. Si se puede pensar en un nivel intencional en el que intervengan elementos más complejos que los que se presentan en animales como el mono capuchino, entonces ese nivel podría ser incomparable con el anterior. La distinción entre ambos casos sería pues, según el argumento racionalista, que mientras que la intención en el acto de un animal es dada por sus estados afectivos, la de un acto de un ser humano es dada por propósitos normativos y principios racionales.

Mientras que los animales son, en palabras de Korsgaard siguiendo a Harry Frankfurt, “seres caprichosos”, que actúan guiados por el instinto, el deseo y la emoción del momento (ver 2007: 136), los seres humanos son capaces de deliberar, conocer sus motivos, cuestionarlos y evaluarlos según principios racionales. Un animal como Yoni realiza su acción guiado por un estado afectivo, estado que es dado por su instinto, un estado al que, de forma simple, no puede desobedecer ni evaluar. Por otro lado, un ser humano es capaz en principio en evaluar su objetivo, evaluar sus intenciones, su acción misma y, en último caso, decidir si esos elementos son deseables o adecuados, y en caso de no serlo, puede rechazarlos.

De forma simple, un ser humano es capaz de sopesar si sus razones para actuar son candidatas a ser un principio para la acción.

La distinción ahora es clara. Lo que el racionalista encuentra de distinto entre las acciones humanas y las de los animales es la capacidad de los primeros de evaluar lo relativo a la acción y, en todo caso, rechazar alguno de sus elementos o la acción misma (ver Korsgaard 2007: 145). Esto es incluso lo que constituye la moral humana, y lo que la hace única, ya que es parte central de la moral el poder evaluar las propias acciones, y rechazar los deseos o estados afectivos básicos en los casos en los que estos sean contrarios a la moral. Los animales no pueden realizar este paso crucial, si bien se acepta que su tendencia a la cooperación y el altruismo es innata, esta no siempre tiene resultados deseables o que puedan ser propiamente morales. Como el mismo De Waal admite, el altruismo motivado por la empatía es selectivo, con tendencia al coste bajo y comúnmente ignorado por otras tendencias naturales como la competencia y la agresividad (ver 2011: 268-80).

Finalmente, estas singularidades de la racionalidad humana muestran que es de menos sospechoso suponer que el análisis de las acciones en animales, incluso los que presentan conductas complejas, pueda decirnos algo sobre la motivación y la moral humanas. De igual forma, el hecho de que la diferencia clave sea la capacidad humana de abrir nuevas vías de acción moral además de las dadas por el instinto y los estados afectivos, y el poder expandir los objetivos de los actos morales, da lugar a otra crítica que tiene que ver con las limitaciones de los objetivos morales que plantean el aceptar la teoría del altruismo de De Waal.

3.4 Un hombre de paja y el señuelo de Hume

Uno de los atractivos principales de la teoría de De Waal es que parece debilitar de forma contundente al egoísmo psicológico, además de que parece que lo hace de una forma muy

fácil. Esto podría significar que es una teoría muy bien desarrollada y que toma en cuenta todos los aspectos relevantes... o podría significar también que ha creado a su propio enemigo y por eso lo ha derrotado tan fácilmente. Esto último significaría que De Waal ha emprendido un ataque contra un hombre de paja desde el principio, lo cual no resulta tan descabellado si se piensa en el inicio del proyecto de De Waal.

¿Significa esto que De Waal ha tratado de engañarnos todo el tiempo? Me parece que la respuesta es que no. No creo que De Waal haya tratado de engañarnos, sino que pudo más bien caer en lo que Philip Kitcher llamó *el señuelo de Hume*.

El señuelo de Hume consiste básicamente en creer que basta con mostrar la presencia de cierta forma de altruismo psicológico en animales para de ahí dar el salto a afirmar la presencia de moral o la ausencia total de egoísmo (ver Kitcher 2007: 167-9). El señuelo de Hume recibe su nombre de la idea de que quienes caen en él siguen la idea de que, ya que Hume mostró que el fundamento de la motivación moral son los sentimientos que promueven el altruismo, basta con mostrar que este está presente para poder afirmar que la tendencia a este y a la moral es natural en los seres humanos. Como mencioné en el segundo capítulo, esta es una afirmación que De Waal acepta y sigue, además de que también supone que el hecho de que la tendencia natural de los animales sea hacia el altruismo, implica que esta tendencia está presente en los seres humanos por continuidad en la evolución.

Si la relación entre las capacidades de los animales y las de los seres humanos es tan débil que no pueda justificarse una extrapolación, significa que la teoría de De Waal cayó en la trampa del señuelo de Hume al tratar de extraer conclusiones solo con probar la presencia del altruismo en otras especies. Esto significaría también que, si la teoría es en apariencia exitosa en responder al desafío del egoísmo psicológico, podría ser porque dicho desafío se construyó de forma artificial alrededor de la falsa idea de que basta con probar la presencia

del altruismo en otras especies para obtener conclusiones sobre el altruismo y la moral en la nuestra, lo que significaría que De Waal atacó un hombre de paja que él mismo construyó basado en una idea errónea.

Las críticas anteriores hacen de menos plausible pensar que las conclusiones extraídas por De Waal de sus investigaciones no tengan la fuerza argumentativa necesaria para poder decirnos algo sobre la motivación moral humana. De ser así, se pone en riesgo el proyecto de tratar de responder al egoísmo psicológico apelando a la evidencia que proporcionan las investigaciones de De Waal. En este punto quedan dos opciones: una es aceptar que el proyecto de De Waal no es capaz de responder el egoísmo psicológico y buscar otra alternativa que pueda hacerlo, la otra es intentar responder a los argumentos en contra del proyecto de De Waal e intentar darle la fuerza argumentativa necesaria. En el siguiente capítulo analizaré ambas opciones para intentar distinguir cuál es la más conveniente.

Capítulo 4

EMPATÍA, EVOLUCIÓN Y ALTRUISMO

En vez de convertir a la humanidad en la medida de todas las cosas, tenemos que evaluar a las otras especies por lo que son *ellas mismas*. Al hacerlo, estoy seguro de que descubriremos muchos pozos mágicos, incluyendo algunos que por ahora están más allá de nuestra imaginación (De Waal 2016: 310).

En el capítulo anterior mostré algunos argumentos en contra del proyecto de De Waal, los cuales en su mayoría apuntan al hecho de que no es claro que se puedan extraer conclusiones sobre la naturaleza de la motivación moral en seres humanos a partir de observaciones en otras especies de animales. Esto pone en duda la capacidad del proyecto de De Waal de responder el desafío del egoísmo psicológico, ya que su respuesta depende de la posibilidad de poder extrapolar capacidades de animales a humanos.

En este capítulo exploraré la posibilidad de responder las críticas en contra del proyecto de De Waal y tratar de mostrar que responde el desafío del egoísmo psicológico, argumentando que, aunque la extrapolación sea dudosa, se pueden rescatar aspectos de la propuesta para impulsar la idea de que nuestra naturaleza no es egoísta.

4.1 Empatía moderada y la moral del altruismo selectivo

Antes de considerar qué tan posible puede ser un altruismo basado en la empatía es necesario analizar los argumentos que apuntan a que esta no es siquiera un buen elemento de la motivación moral. La crítica apuntaba a cómo las emociones de cierto tipo eran las que de

hecho funcionan en la motivación de las acciones morales, emociones como el enojo y la vergüenza constituirían el núcleo de la motivación, siendo pues que la empatía, entendida como el ser afectado de forma indirecta por los estados emocionales de otros, no constituye motivación alguna.

Esta crítica puede ser efectiva en un sentido y en otro no: es efectiva cuando se ve la empatía como un mecanismo o capacidad para desarrollar ciertos estados mentales, que serían las emociones vicarias resultado de poder ser afectado por las emociones de los demás. Por tanto, si entendemos que la motivación para actuar se da en términos de estados mentales como emociones, deseos, creencias, expectativas, etc., la empatía como un mecanismo subyacente no tiene un rol en la motivación. Pero la crítica no es efectiva si la empatía es necesaria como condición de posibilidad de esos estados que generan la motivación.

Pensemos por ejemplo en el caso de un hombre que acaba de perder su trabajo. Fue despedido por razones legítimas, y también recibió un finiquito por un monto mayor al estipulado por su empresa que le garantiza un buen estado económico por al menos un año. Al saber esto, su mejor amigo no siente enojo alguno por la situación del ahora desempleado, sin embargo, reconoce que de hecho puede estar experimentando tristeza por la simple ruptura de su rutina, y se siente afectado por esta tristeza, por lo que decide ir a consolarlo. Ahora bien, Prinz resaltó el hecho de que sentir la tristeza de otros mediante la empatía puede ser más bien contraproducente, ya que lo sumiría a uno en una especie de depresión empática que resultaría en una inactividad más que en una acción, por lo que emociones “más positivas” como la alegría, resultan ser ajenas al estado emocional de los demás.

Sin embargo, no creo que la propuesta de De Waal implique necesariamente que tener la capacidad de empatía y verse afectado por las emociones de los demás sea que, si alguien siente tristeza, yo me veré afectado con una tristeza menor, o angustia, o preocupación. Una

emoción vicaria de la tristeza de alguien podría ser la alegría o el alivio de no encontrarme en la misma situación. En el ejemplo del desempleado, su amigo podría de hecho verse motivado a consolarlo por la alegría de no haber sido él quien perdió su trabajo, sin embargo, esta alegría no sería posible si no pudiera “entender” qué tipo de emociones puede causar el ser despedido, lo cual es posible gracias a la empatía, ya que ésta nos sirve para identificarnos con los otros, mediante esa identificación y reconociendo sus emociones, somos capaces de entender su situación (ver De Waal 2011: 269-70).

Otro aspecto de la empatía bastante sospechoso es la parcialidad hacia la que nos lleva. El lado oscuro de la empatía está en cómo nos predispone a ayudar a miembros de nuestros grupos más cercanos e ignorar a quienes están fuera de ellos. Es fácil imaginar un escenario en el que, por ejemplo, favorezcamos a miembros de nuestra familia, los cuales no tienen ninguna carencia importante, pero ignoremos a personas ajenas al círculo familiar con necesidades reales, siendo así que, al propiciar este tipo de “altruismo selectivo”, la empatía no es un buen elemento constitutivo de la motivación moral.

Pero de hecho aceptando esta tendencia de la empatía podemos encontrar que no tener este tipo de restricción selectiva haría la vida imposible, además de que nos llevaría a otro tipo de acciones injustas e inmorales. Para esto quisiera analizar un ejemplo: un hombre multimillonario decide un día hacer el bien a todo el mundo. Según su lógica, dedicar su vida a cuidar a sus hijos, amar a su esposa y conservar y acrecentar su fortuna, implica que valora más esos aspectos de su vida que la vida de quienes, por ejemplo, mueren de hambre en regiones pobres de África. Siguiendo este razonamiento, este hombre abandona a su familia y se va por el mundo dando todo el dinero que tiene en el momento a quien cree que lo necesita más, sin importar la situación de la persona, ni su raza, ni su género, ni su credo ni la relación que guardan con él. Cuando se le impele para que desista de este altruismo total,

apelando a que está abandonando sus responsabilidades con su familia, el hombre replica que paga una manutención a sus hijos, que estos no tienen ninguna carencia seria y que son privilegiados en comparación a los niños en países del tercer mundo.

En este ejemplo se podría decir que este hombre está realizando acciones tanto morales como inmorales. Por un lado, ayuda a la gente, por el otro, abandona a su familia y a sus hijos, los cuales pueden no tener necesidades económicas, pero sí emocionales y afectivas, las cuales no están siendo respetadas ni satisfechas. Pero incluso esta empatía desmedida con los demás y su consecuente altruismo total puede hacernos incurrir en otro tipo de acciones inmorales, a saber, las que podrían perjudicarnos a nosotros mismos.

Supongamos que este hombre conoce una persona con enfermedad renal crónica, la cual necesita con urgencia un trasplante. Este enfermo tiene todos los recursos económicos necesarios para la operación, sin embargo, no ha podido encontrar un donante y su lugar en una larga lista de espera es casi el último. El millonario altruista decide donar uno de sus riñones, el mismo día que conoce a otro enfermo renal con el mismo problema. Al final, el millonario decide que donará sus dos riñones, ya que puede vivir con diálisis y prefiere hacer el mayor bien al mayor número de personas posibles, aunque su calidad y esperanza de vida se vean seriamente afectadas¹¹.

Sin decir que tenemos obligaciones o deberes hacia nosotros mismos¹², acepto la idea de que el cuidado de uno mismo es parte esencial de algunas de nuestras acciones morales.

¹¹ Otros casos similares, el debate sobre qué tan probables o improbables son, además de algunas posibles consecuencias negativas o indeseables de este tipo de comportamiento y algunas posibles explicaciones de lo que motiva a estos bienhechores (*do-gooders*), se pueden encontrar en MacFarquhar (2015).

¹² Hablar de obligaciones o deberes hacia nosotros mismos es un tema polémico, ya que no suena descabellado que de hecho podamos tenerlos, sin embargo, analizando mejor lo que implica tener una obligación, parece contradictorio que uno mismo pueda imponerse un deber obligatorio de forma voluntaria. Para una presentación más detallada de esta contradicción se puede revisar a Ortiz Millán (2007) y (2008).

Si el problema es que la empatía como elemento de la motivación moral puede decantar en acciones inmorales dada su tendencia a ser selectiva, se puede ver que también nos previene de otro tipo de acciones inmorales. De Waal contempla esto en su propuesta. La empatía como mecanismo evolutivo no nos permite usar más energía de la que podemos gastar en ayudar a los demás. A nivel psicológico la empatía requiere regulación, de un interruptor que la active y la apague; este interruptor es la identificación, la cual nos vincula más fuertemente con los sujetos dentro de nuestro círculo, “fuera de este círculo la respuesta es opcional, y depende de si podemos permitirnos, o queremos, sentirnos afectados” (2011: 272).

Otra forma en la que se podría prescindir de la empatía como elemento de la motivación moral es optar por otros elementos como la inteligencia y el autocontrol. A pesar de que esta propuesta también me resulta atractiva, ¿qué clase de motivación moral sería la que se ve impulsada por inteligencia y autocontrol? Esto me parece que aplica más bien a un desarrollo moral institucional, es decir, en la esfera de la política, un agente de toma de decisiones podría ver entorpecida su labor por la empatía al asignar bienes y cargas, sin embargo, ¿cómo podría desempeñar su labor sin esta misma?

Otro ejemplo podría servir para aclarar esto: la jefa de obstetricia de un hospital tiene que decidir entre si el tratamiento médico para una paciente embarazada es adecuado y continua, o si debe ser cambiado por riesgo para su bebé. La doctora no está embarazada, ni siquiera es madre, y no necesita verse afectada por las emociones de la paciente, ya que sus decisiones se basan en criterios médicos y, por el contrario, verse afectada por las emociones de la paciente hacia su hijo no nato podría entorpecer el mejor tratamiento en aras de, por ejemplo, salvar la vida del bebé. Por otro lado, ¿cómo podría la obstetra elegir el mejor tratamiento sin atender a las emociones de la paciente hacia su hijo no nato? Las cuales de hecho moldean los deseos de la paciente respecto a su propia vida y la de su bebé en

gestación. El ejemplo tal vez toma muy en cuenta la dificultad de una decisión de este tipo por tratarse de un asunto médico que, incluso llegando al terreno de la salud pública, podría excluir toda manifestación de parcialidad, pero pensemos entonces en las relaciones personales.

De persona a persona sería difícil, por no decir imposible, solventar las necesidades emocionales que demandan las relaciones sentimentales, las cuales considero dentro del terreno de la moral, sin tener la capacidad de poder conocer las emociones de los demás y ser afectados por ellas. Dentro de la propuesta de De Waal la capacidad de empatía cumple también como facilitadora para formar vínculos, nos da la capacidad de vislumbrar tanto consecuencias directas (beneficios para nosotros) como consecuencias colectivas (beneficios para los demás), además de que nos da posibilidad de otorgarles valor emocional a estas últimas (ver De Waal 2011: 284).

Con lo anterior, sería de menos aventurado afirmar que la empatía debe ser desechada como un elemento importante de la motivación moral, esto debido que, aunque hay buenos argumentos para intentarlo, de igual forma hay buenos argumentos para no hacerlo. Por otro lado, las consecuencias de una moral que no partiera de la empatía parecen igual de indeseables, ya sea que nos conduzcan a acciones inmorales, daños hacia uno mismo o falta de elementos para la toma de decisiones.

4.2 Sentimentalismo y dirección de ajuste

La propuesta de De Waal se puede colocar fácilmente en el conjunto de teorías dentro de la psicología moral que se suelen llamar “sentimentalistas”. A grandes rasgos, una teoría sentimentalista es aquella que afirma que los estados mentales como las emociones juegan un papel central en el desarrollo de la motivación moral. Más específicamente, la propuesta

de De Waal es una teoría sentimentalista explicativa, lo que significa que no solo cree que las emociones tengan un papel central, sino que son necesarias para poder explicar los fenómenos morales, dicho de otro modo, los aspectos de la moral se pueden explicar en términos de estados emocionales¹³. Las teorías sentimentalistas han estado enfrentadas históricamente con teorías racionalistas como las que mencioné en el capítulo anterior, las cuales niegan que estados mentales como los deseos o emociones sean necesarios para la motivación moral o su explicación. En el capítulo anterior expliqué también como las teorías de este tipo daban una visión racional de la motivación moral que excluye la posibilidad de que la conducta de los animales no humanos pudiera explicarse en términos de acciones motivadas. En este sentido, el sentimentalismo de De Waal afirma que las emociones son necesarias para poder hablar de acciones altruistas, además de que estas pueden ser explicadas en términos de emociones, como las que nos afectan gracias a la empatía. Si esto es cierto, los animales también presentan este tipo de conductas, de lo que, según el principio de continuidad, se puede inferir que el ser humano también las tiene.

Argumentar a favor del sentimentalismo explicativo no basta para eliminar las críticas a la propuesta de De Waal, pero es una parte importante. Las teorías racionalistas que entienden las razones para actuar en términos de estados cognitivos, es decir, juicios o creencias acerca del mundo. Por ejemplo, en la anécdota de Yoni, era difícil hablar de una acción motivada ya que no era claro que Yoni pudiera someter a juicio sus actos, la forma de llegar a su fin o las consecuencias de los mismos. Por lo tanto, sería sospechoso decir que la conducta de Yoni fue motivada, más bien fue resultado de impulsos y deseos dados por su

¹³ El tema del sentimentalismo es mucho más amplio. En la literatura, el tema va desde los distintos tipos de sentimentalismo, sus orígenes y sus relaciones con otras teorías como el internalismo y el realismo moral, así como su papel histórico intentando responder al egoísmo psicológico. Hablar sobre todo esto excede los límites de mi argumentación, para un mejor desarrollo del tema se puede consultar a Kauppinen (2013).

instinto. También la crítica al antropomorfismo marcó un paso en contra de la idea de que las acciones morales humanas estuvieran motivadas en su mayoría por emociones y deseos. La idea era que las emociones y deseos derivados de ellos son un elemento muy básico (por no decir primitivo) que el ser humano ya ha superado.

La visión racionalista, en pocas palabras, sostiene que a la motivación moral le basta con la razón (entendida en términos de estados cognitivos) para poder ejecutarse y ser explicada. En contra de esto se puede pensar en varios argumentos, uno de ellos tiene que ver con la dirección de ajuste (*direction of fit*) de los juicios o creencias y de los deseos. Mientras que un juicio o creencia tienen una dirección de ajuste mundo-mente, los deseos tienen una dirección mente-mundo, esto es, las creencias buscan ajustarse a los hechos del mundo, mientras que los deseos buscan ajustar el mundo a lo que deseamos. Por ejemplo, un niño que cree que a los bebés los trae la cigüeña. En su mente claramente tiene la creencia de que un pájaro zancudo llega a la ventana de las madres con un pañal en la boca y un bebé envuelto. Sin embargo, un día entra a un hospital de maternidad para intentar ver a la cigüeña, pero solo logra ver que los bebés, más mágicamente aún, aparecen de un orificio en la zona pélvica de las mujeres.

Fuera del trauma que le puede significar al niño, su creencia falsa respecto al mundo fue reemplazada por una creencia verdadera. Esta modificación es posible debido a la percepción de estados de cosas en el mundo, y es por esto que se dice que la dirección de las creencias es mundo-mente; el mundo es información que nosotros percibimos para crear y ajustar creencias. Por otro lado, la dirección de los deseos es distinta, por ejemplo, yo deseo que mi cuarto se vea como la foto de una revista de diseño de interiores, sin embargo, al ver mi cuarto me doy cuenta de que se ve muy diferente al de la foto, pero mi deseo de que se

vea así es tan grande que comienzo a remodelarlo, para que, tras varios meses, y mucho dinero invertido, mi cuarto termine viéndose exactamente como el de la foto.

En este sentido, un juicio o una creencia no tienden a que queramos modificar el mundo, de hecho, más bien tienden a que lo aceptemos como es, por lo que no es muy claro que puedan motivarnos a actuar. Incluso aunque la creencia de que la realidad podría o debería ser diferente genere un deseo de modificarla, no se diría que la creencia motiva la acción, solo que es un elemento relevante para la misma, ya que la creencia de que el mundo debe cambiar, genera el deseo de cambiarlo, aunque podría creer que el mundo va mal y, como mucha gente, no tener deseo activo de cambiarlo, solo el anhelo de que no empeore, o de que alguien más lo cambie.

Parece pues necesario otro tipo de estado mental que tenga de hecho la tendencia a llevarnos a intentar modificar el mundo tal y como lo percibimos, en este caso, estados como los deseos y las emociones¹⁴, los cuales presumiblemente poseen la misma dirección de ajuste, esto tomando en cuenta la naturaleza del sentimentalismo, que propone que las emociones tienen fuerza motivacional tal que pueden motivar acciones dirigidas a ciertos fines, lo que, por otro lado, podría demostrarse en la medida en que podemos hablar de cómo una emoción es adecuada o no a cierto estado de cosas, por ejemplo, si cuando experimento una amenaza mis acciones son adecuadas porque huyo o me paralizó de miedo, y cuando no, como cuando me dirigí de forma deliberada hacia el objeto que me amenaza¹⁵

¹⁴ De nuevo, teorías cognitivistas de las emociones no aceptarían esta crítica, ya que para ellas las emociones son estados cognitivos tales que son como creencias o juicios. Las emociones son pues una forma de juzgar ciertos estados de cosas en el mundo, que pueden o no tener una particularidad fenomenológica, pero que se pueden resumir en una evaluación (*appraisal*) de los hechos del mundo.

¹⁵ Aunque es un lugar común en la filosofía de las emociones el aceptar que estas tienen una dirección de ajuste similar a la de los deseos y que esto sustenta el que las emociones puedan ser adecuadas o no, existen también críticas a este supuesto, por ejemplo, en Yang (2016).

Por otro lado, un racionalista de la motivación moral, o un cognitivista de las emociones, podrían apelar a que las creencias o juicios tienen de hecho la tendencia a llevarnos a modificar el mundo, que mi creencia de que mi cuarto es feo me lleva a modificarlo y que la creencia del niño en la cigüeña lo llevó a tratar de corroborar su hipótesis sobre la castidad del nacimiento. Pero esto tiene como consecuencia una paradoja que tiene que ver con la permanencia de los estados mentales. La creencia del niño desaparece al conocer la desconsoladora verdad, mi deseo de que mi cuarto se vea bien no desaparece al ver que mi cuarto no es como esperaba. Si las creencias o juicios pudieran tener ambas direcciones de ajuste, tendrían que ser de un tipo tal que, al conocer los hechos del mundo, pudieran desaparecer y al mismo tiempo perdurar, lo cual es contradictorio (ver Smith 1994: 117-8)¹⁶.

La teoría de De Waal, al ser una teoría sentimentalista, tampoco tiene problemas al hablar sobre el proceso de deliberación. En el segundo capítulo hablé de cómo el modelo de percepción-acción sobre el que De Waal basa su desarrollo de la imitación y la empatía tiene como base las explicaciones de teorías como las neuronas espejo y del marcador somático. Esta última se refiere al papel de las emociones en la toma de decisiones y la racionalidad, argumentando básicamente que las emociones son necesarias para el proceso de deliberación y toma de decisiones, ya que con la pura razón sería imposible siquiera pensar en un curso de acción. La evidencia para esta hipótesis es variada, incluso existen casos en los que personas con daños en áreas específicas del cerebro relacionadas con las emociones,

¹⁶ Esta idea tiene objeciones. En primer lugar, no siempre los deseos persisten al no ser satisfechos, de hecho, es común que, al no darse la satisfacción del deseo, éste desaparezca. De igual forma hay casos en los que las creencias persisten a pesar de mostrarse su falsedad, por ejemplo, en los casos de autoengaño o de *wishful thinking*. Para más detalle sobre esto se puede revisar Sobel & Copp (2001).

desarrollan también problemas conductuales tales como ser incapaces de decidir cosas simples (ver Bechara & Damasio 2004).

Esta hipótesis sirve también como argumento a favor del sentimentalismo explicativo, ya que muestra que de hecho la toma de decisiones depende en gran medida de las emociones. Aunque las acciones morales involucren elementos adicionales como expectativas sobre normas y leyes, sería difícil dejar fuera las emociones, e incluso se puede argumentar a que estas expectativas están de hecho relacionadas a emociones como el miedo y la vergüenza.

Sin embargo, a pesar de que hay buenos argumentos a favor del elemento sentimentalista de la propuesta de De Waal, aun tendría que resolver el problema que considero que es el elefante en la habitación: el que su propuesta sentimentalista está tratando de obtener conclusiones sobre la motivación humana con base en observaciones de la motivación animal.

4.3 Continuidad evolutiva y parsimonia

Incluso habiendo resuelto la crítica del racionalismo a la idea de que las emociones jueguen un papel central en la motivación, no queda nada claro que la psicología de los animales pudiera decirnos algo sobre la motivación humana. El supuesto de De Waal es que es justificable cierto tipo de psicología comparada, esto es, aunque la psicología de los humanos y de otras especies es distinta, en principio es posible extraer conclusiones sobre la primera con base en la observación de la segunda, esto debido al parentesco evolutivo entre humanos y otros animales, lo que de forma directa justifica el uso de cierto tipo de antropomorfismo en sentido heurístico, esto es, como una herramienta explicativa que sirve para situar a los animales y a los humanos en un mismo plano explicativo, con la finalidad de no infravalorar la vida mental de los animales, ni sobrestimar la vida mental de los humanos.

El problema sería, ¿cómo justificar esto? Una razón para aceptar el supuesto de continuidad es que este resulta más parsimonioso, es decir, suponer una continuidad entre las capacidades mentales de humanos y las de otros animales cercanos evolutivamente cumple de cierta forma con el principio de parsimonia¹⁷. Si bien en el primer capítulo hable de cómo la parsimonia no funcionaba del todo como un argumento en contra del egoísmo psicológico, lo que propongo ahora es usarla como un argumento a favor de una teoría más completa en contra de este último.

La justificación del supuesto de continuidad basada en la parsimonia puede resumirse de la siguiente forma:

1. Tanto humanos como animales cercanos evolutivamente muestran una conducta C.
2. En humanos, la conducta C tiene como causa un estado mental M.
3. Es más parsimonioso suponer que ambas conductas tienen como causa un estado mental M, que proponer una causa distinta.

Aun cuando esto es aceptable, ¿por qué sería más parsimonioso suponer una causa común en lugar de ver el asunto en términos de dos fenómenos distintos? El supuesto de continuidad debe incluir algo más que ligue ambos fenómenos. Este nexo parece estar implícito en el

¹⁷ A grandes rasgos, el principio de parsimonia es la también llamada *navaja de Ockham*, que en filosofía se suele utilizar como un principio metodológico y ontológico el cual previene de postular entidades de no ser necesario. La forma más simple en la que se usa el principio de parsimonia es apelando a la idea de que una explicación más simple es más aceptable, donde “simple” significa una explicación que no postula entidades diferentes a las implicadas en una cadena causal para poder explicar un fenómeno (Baker 2003).

mismo supuesto, ya que el hecho de un parentesco evolutivo implica un ancestro común.

Tomando en cuenta este ancestro común, la justificación podría ser así:

1. Tanto humanos como animales cercanos evolutivamente presentan una conducta C.
2. Los humanos y los animales que presentan la conducta C tienen un ancestro común.
3. Presumiblemente, el ancestro común presentaba la conducta C.
4. Tanto en humanos como en el ancestro común, la causa de C es el estado mental M.
5. Es más parsimonioso suponer que la causa de C en humanos, animales cercanos evolutivamente y el ancestro común es M, ya que de lo contrario sería necesario postular una causa distinta en cada caso para la misma conducta.

Según esta justificación, se puede concluir que la observación de la psicología de animales cercanos evolutivamente al ser humano ofrece *fuerte* evidencia sobre la psicología humana. Sin embargo, esta justificación sigue pareciendo débil, y ha sido objeto de críticas (ver Sober 2012: 232). Una forma de darle fuerza a la justificación por parsimonia es aplicando un modelo de probabilidad que favorezca el supuesto de continuidad. Un ejemplo de este intento es el que realiza Elliott Sober al aplicar el modelo de probabilidad de Reichenbach.

De forma simplificada, el modelo de Reichenbach busca justificar el que dos efectos puedan tener la misma causa, basado en la correlación positiva entre la causa y sus efectos. La correlación es entendida en un amplio margen de probabilidad, esto es, existe una mayor probabilidad de que ambos efectos posean la misma causa. Básicamente si un efecto B

podiera tener una causa F, y el mismo efecto B pudiera tener una causa F¹, el margen de probabilidad de que tuviera la misma causa F es mayor que el de que tuviera una causa distinta F¹, por ejemplo, la probabilidad de que dos helados del mismo sabor, pero de distinta marca, estén hechos con los mismos ingredientes, es mayor que la de que estén hechos con una receta distinta solo por ser de una marca diferente.

En este sentido, aplicar el modelo de Reichenbach busca dar fuerza al argumento por parsimonia otorgando un valor numérico real a la probabilidad de que la causa de conductas similares en animales y humanos sea determinado estado mental presente en ellos por continuidad con un ancestro común. La aplicación de modelo sirve para mostrar que la explicación por homología, y por tanto el antropomorfismo utilizado para explicarla, es consistente con la mejor explicación que nos ofrecen las teorías de la biología actual.

Aun con esto, quedaría el problema de qué tipo de evidencia es la que arroja esta psicología comparada, ya que no es claro que se pueda hablar de fuerte evidencia, sino solo de evidencia a favor de este supuesto. En este sentido, aun se podría objetar la propuesta de De Waal, ya que se podría seguir objetando el dirigir la atención a la psicología de otros animales en lugar de concentrarse de lleno en la psicología humana, incluso aunque las causas de ambas sean las mismas, no es claro que los fenómenos psicológicos en los animales puedan decirnos algo sobre nuestra propia psicología. Los animales no humanos tienen una forma de vida distinta a la nuestra, por lo que no es descabellado pensar que sus mecanismos de motivación sean distintos y, más lejos aún, tampoco lo sería dudar de la posibilidad de hablar de motivación moral en los animales.

Si bien gran parte de las investigaciones de De Waal con mamíferos, en especial con primates, muestra que estos desarrollan conductas sociales e incluso desarrollan jerarquías (ver De Waal 2007: 56-57), esto no significa que se pueda hablar de instituciones sociales

animales, más bien muestra que la naturaleza de dichas especies tiende hacia lo social, a promover y mantener la vida en grupos más o menos numerosos, y a promover la cooperación dentro de los mismos para mejorar y facilitar sus vidas.

Del mismo modo, lo que las observaciones de primates y otros mamíferos muestran es que la tendencia natural de estas especies es contraria al egoísmo psicológico. Los animales no calculan maquiavélicamente si su acto en apariencia altruista les traerá un beneficio ulterior. Tampoco tienden solo a evitar el dolor y buscar el placer o la conveniencia. Puede que los chimpancés y otros primates no sean pequeños seres humanos primitivos, pero si son una buena imagen de lo que pudo ser el ancestro común del ser humano, de su forma de vida y de su tendencia a la vida gregaria. Las observaciones de estos animales nos muestra que la tendencia al altruismo de nuestra especie no proviene necesariamente de nuestras capacidades cognitivas más desarrolladas (ver De Waal 2016: 308), además, que nuestra naturaleza más animal, esa que compartimos con otras especies, parece ir en una dirección opuesta a la que supone el egoísta psicológico.

Aun con esto, el desafío del egoísmo psicológico podría seguir en pie si se apela al escepticismo sensato que puede haber en torno a la homología entre la naturaleza de ciertas especies de animales y la del ser humano, y podría argumentar que la obvia diferencia cognitiva que hay entre las especies hace imposible una comparación. O incluso, aunque se acepte esta comparación, un egoísta psicológico podría argumentar que lo único que la propuesta de De Waal muestra es que, al igual que los animales, nosotros actuamos con un fin que no tiene nada que ver con el bien de los demás. Incluso en esos actos en los que se da la vida, se puede pensar en una idea que está ya presente en Darwin, que es básicamente que todo acto que se ve frustrado termine provocando algún grado de angustia (ver Darwin 2009: 87), por lo cual el deseo último en todo acto moral no es más que la satisfacción al realizar

dicho acto. En resumen, el desafío del egoísmo psicológico podría extenderse indefinidamente, a menos que esa tendencia tan radical terminara.

4.4 Del egoísmo biológico al altruismo psicológico

La estrategia de reinterpretación del egoísmo psicológico pierde fuerza si, de hecho, a pesar de que a nivel biológico los individuos presenten conductas egoístas, éstas terminan generando motivaciones altruistas a nivel psicológico. En el primer capítulo hablé de cómo se puede hablar de dos tipos de egoísmo, así mismo, en el segundo capítulo mencioné que de igual forma existen una forma biológica y una psicológica de altruismo.

Uno de los argumentos a favor del egoísmo psicológico que presenté al principio hablaba de cómo era fácil suponer que, dado que los organismos son egoístas en un nivel biológico, por la competencia para la preservación, era lícito suponer que entonces los seres humanos, como entes biológicos, también son egoístas, sin embargo, aceptar esto iría en contra de la idea de autonomía motivacional, además de que existen mejores argumentos para afirmar que, si bien es cierto que a un nivel biológico mucho más básico los organismos pueden ser egoístas, este egoísmo biológico termina por devenir en un altruismo psicológico.

En la propuesta de De Waal está también la idea de que los individuos altruistas no son necesariamente altruistas en todos los casos, por ejemplo, aquellos en los que el altruismo implica un costo mayor que el beneficio. Al hablar de un “altruismo” que genera un beneficio esperado, ¿no se le concede la razón al egoísta psicológico? La respuesta es: no necesariamente. Si bien esta conducta dada por aspectos biológicos es sospechosa, habría que preguntar qué clase de motivaciones se desprenden de ella a nivel psicológico.

Esto es algo que ya había sido contemplado por Robert Trivers en su análisis del altruismo recíproco. El modelo de explicación de Trivers plantea de una forma bastante

completa cómo la cooperación recíproca en organismos biológicos deviene en motivaciones genuinamente altruistas, las cuales perduran en las acciones de los seres humanos debido a que son mucho más exitosas para la supervivencia de los individuos en comparación de las egoístas. La manera en que perduran es debido a una serie de mecanismos psicológicos que fomentan el altruismo y previenen conductas egoístas, por ejemplo, con mecanismos de identificación de “tramposos”, recriminación moral o el afloramiento de emociones como la culpa, la vergüenza y la indignación (ver Trivers 1971: 49-51).

De igual forma se puede traer la reinterpretación de motivos del egoísta psicológico a este terreno y tomar este altruismo recíproco como un caso autoengaño o de engaño a los demás, en el que los individuos solo fingen ser altruistas para recibir el beneficio que este reporta, mientras que en el futuro sus acciones se revelaran como egoístas. Si bien esto es posible, el modelo de Trivers igualmente explica por qué el altruismo genuino es más exitoso y por tanto persiste, y esto es porque un egoísta que engañe a los demás haciéndoles creer que es altruista cuando en realidad no lo es pierde la oportunidad de ser ayudado en el futuro (ver 1971: 50), es decir, un genuino acto de altruismo cooperativo asegura que en el futuro los actos de este tipo se repitan entre los individuos, generando una ganancia perdurable tanto para el que ayuda como para el que es ayudado.

La propuesta de De Waal también contempla una idea similar. Para De Waal es incluso obvio que el placer por ayudar es la recompensa mínima que uno puede esperar, ese “rubor cálido” que uno experimenta al saber que ha sido de ayuda para otro no es más que una forma muy sutil de placer que va ligada a los mecanismos emocionales conectados con la empatía y el altruismo (ver 2007: 154). De igual forma la presencia de este rubor cálido es lo que nos motiva a seguir siendo altruistas, y su ausencia, por otro lado, podría ser un

elemento desmotivador cuando, por ejemplo, al ayudar a alguien somos engañados o perdemos mucho más de lo que estamos dispuestos a sacrificar.

Lo que las investigaciones de Trivers y de De Waal nos dejan ver es que aunque los individuos puedan presentar conductas egoístas a nivel biológico, a nivel psicológico éstas han evolucionado a motivaciones psicológicas genuinamente altruistas, por un lado, ayudando a preservar el altruismo al ser una tendencia más exitosa que el egoísmo, por el otro, debido a la evolución de la empatía como un mecanismo que nos permite conocer los estados emocionales de los demás y que, de cierta forma, nos obliga a actuar en consonancia con los mismos. En resumen, la tendencia al egoísmo biológico no amenaza la idea del altruismo psicológico y, por otro lado, más bien la fortalece. Podríamos decir que los seres humanos como entes biológicos con una psicológica desarrollada tenemos ambas tendencias marcadas; egoístas biológicos, sí; egoístas psicológicos, no necesariamente.

Por otro lado, el egoísmo psicológico podría continuar su embestida y apelar a la idea de que el esperar una cierta forma de placer al ayudar a los demás es una tendencia egoísta. En el primer capítulo expliqué cómo el actuar por obtener placer es más bien un tipo de hedonismo psicológico, el cual es más una subclase del egoísmo psicológico. Ahora bien, es cierto que la idea del rubor cálido de De Waal podría ser identificada como un hedonismo psicológico, esto si fuera ese rubor cálido lo que tenemos en mente como deseo último cuando ayudamos a los demás. Sin embargo, me parece que esta tendencia a la que se refiere De Waal es más bien una consecuencia secundaria. No dudo que pueda haber quienes identifiquen ese placer y lo busquen, o incluso que sean adictos a él, sin embargo, en el resto de los casos pensaría en que el placer por ayudar a los demás es un hecho paralelo al altruismo

Podemos pensar en casos de ayuda que son todo menos placenteros, y de igual forma podemos identificar el placer de ayudar a los demás incluso mucho después de haberlos

ayudado. En este sentido, afirmar que para que un acto sea realmente altruista debe implicar una pérdida en todo sentido, o no reportar ningún tipo de beneficio (ni siquiera placer) para quien lo realiza sería casi tanto como pedir que un bombero no sea remunerado por su trabajo para que trabajo sea realmente genuino. El altruismo no necesariamente tiene que ser contrario a recibir algún beneficio, o a experimentar placer a ayudar, de hecho, el placer por ayudar podríamos decir que es el único placer altruista, ya que este depende de, y solo de, el que podamos ayudar a los demás, por lo que todo acto por este placer altruista sería siempre un acto motivado por un deseo último orientado a los demás.

Conclusiones

Mi objetivo en este trabajo ha sido intentar mostrar que la propuesta de Frans De Waal sobre la empatía y el altruismo presenta un buen argumento para debilitar al egoísmo psicológico.

Para esto he querido caracterizar al egoísmo psicológico como una teoría la cual habla sobre los aspectos de nuestra psicología que de hecho motivan nuestras acciones morales. La descripción del egoísmo que realicé tiene un mayor énfasis en la idea de que el egoísmo psicológico es una teoría descriptiva sobre la motivación moral. Quise mantener el dedo sobre esta idea ya que considero que esta es la forma correcta de entender el egoísmo psicológico, además de que en esta forma es como se pueden presentar ideas que muestren sus puntos débiles en su intento por explicar la naturaleza de la motivación moral.

De igual forma me referí a la teoría de De Waal como una teoría sobre la naturaleza de la motivación moral, la cual toma como puntos clave el desarrollo del altruismo y el papel de la empatía como raíz del mismo, la cual se encuentra presente incluso en la psicología básica de animales de especies distintas a la humana. La empatía no requiere de un pensamiento desarrollado, o de una deliberación racional para ponernos en los zapatos de los demás. Tampoco resulta ser un artificio construido sobre la base de una naturaleza egoísta, por el contrario, parece ser el núcleo básico de conductas más desarrolladas como la cooperación, la cual es parte también del altruismo. El modelo de empatía comparte la misma estructura que otro mecanismo psicológico básico; la imitación. Tanto imitación como empatía funcionan en su forma más básica como un mecanismo de reconocimiento de similitudes, después como mecanismo de coordinación y de sincronización, y finalmente como mecanismo de emulación y de toma de perspectiva.

Lo que quise hacer al mostrar como la teoría de De Waal pasa del mecanismo básico de empatía al altruismo es que, si nuestros aspectos psicológicos más básicos tienen una tendencia natural hacia la empatía, entendida esta como una genuina preocupación por el estado de los demás, entonces es lícito decir que conductas como la cooperación y el altruismo no son construidas artificialmente alrededor de nuestra verdadera naturaleza egoísta y, en este sentido se puede decir que las afirmaciones del egoísmo psicológico quedan debilitadas. Hablé también de como esto puede ser engañoso, ya que es distinto hablar de una motivación en un nivel psicológico hacia el egoísmo o hacia el altruismo, que hablar de conductas biológicas egoístas o altruistas. La autonomía motivacional de ciertas formas de altruismo es importante, y se deja ver en la distinción de las causas que puede tener una conducta altruista, desde las más alejadas del espectro psicológico, como las reacciones instintivas, hasta las más cercanas como deseos para actuar y emociones.

Este acercamiento a la motivación deja abierta la puerta a diversas críticas en contra de la idea de que la empatía pueda ser el mecanismo de motivación que subyace al altruismo. No es claro que la empatía siempre nos lleve a un genuino altruismo, por ejemplo, en los casos de injusticias en los que se actúa motivado por empatía que se siente solo por un grupo determinado y que rechaza a todos los demás. De igual forma la relación entre el altruismo y el mecanismo de contagio emocional de la empatía colocan las ideas que he presentado en la mira de teorías que desapruueban o sospechan del papel de elementos psicológicos como las emociones en la motivación moral. Las teorías racionalistas abogan por explicar los aspectos relevantes a la moralidad en función de la particular razón humana, la cual permite realizar juicios evaluativos respecto de las acciones morales, sus fines y sus causas. De igual forma se puede poner en duda también qué tan posible es extraer conclusiones sobre la naturaleza

de la motivación moral en seres humanos a partir de la observación de las conductas de animales de otras especies, y sospechar del lenguaje empleado para explicarlas.

Si bien estas críticas apuntan hacia los aspectos más débiles de las ideas que presenté, no me pareció que fueran del todo contundentes. Aun así, consideré importante darles un buen espacio, ya que dejan ver cuestiones de interés, tales como el tipo de justificación que se necesita dar al uso de la homología entre humanos y animales, así como lo adecuadas que pueden resultar o no las teorías explicativas enfocadas en el trabajo interdisciplinario entre ciencias y filosofía.

En el capítulo final intenté defender el acercamiento a las ideas de De Waal para responder al egoísmo psicológico. Mi intención en ese apartado fue mostrar que, incluso tomando en serio las críticas, las propuestas como las de la empatía como base del altruismo son bastante aceptables. Que la empatía tenga como una particularidad el hacernos cooperativos con los miembros más cercanos de nuestro grupo no significa que sea inadecuada como mecanismo de motivación. Si bien el riesgo de cometer injusticias es latente, no me parece que este se inherente a la empatía. Incluso estoy de acuerdo con la idea de que la indignación, la vergüenza y el enojo pueden ser mecanismos de motivación eficientes, sin embargo, me parece que aceptar esto no excluye a la empatía, antes bien esta es necesaria para poder comprender la situación de los demás y generar estas emociones.

De igual forma me parece que lo que he presentado resiste las críticas de corte racionalista. Si bien las evaluaciones sobre las normas morales y los deberes pueden jugar un papel importante en nuestra vida moral, la motivación moral no está necesariamente ligada a estos. Aspectos psicológicos como las emociones también son importantes en nuestro desarrollo moral, y son también aspectos centrales en la motivación de nuestras acciones morales. De igual forma, el que los animales de otras especies no presenten el mismo grado

de racionalidad no nos impide aprender sobre nosotros mismos al observarlos. El parentesco entre los seres humanos y otras especies puede ser tomado con precaución, pero no negado.

Si lo que he intentado argumentar en este trabajo es hasta cierto punto correcto, se puede mostrar que la idea central del egoísmo psicológico queda debilitada. Los seres humanos no somos egoístas *de facto*. Al observar a los animales de especies más cercanas al ser humano se puede observar una increíble tendencia al altruismo. Es lícito suponer que esta tendencia está presente también en el ser humano, dado el parentesco y similitudes evolutivas que guarda con estas especies. Sin embargo, no diría que la conclusión de esto es que el ser humano es más bien altruista, sino que tiene el potencial de serlo, al igual que tiene el potencial de ser terriblemente egoísta.

Coincido con De Waal en que es fácil ver el potencial que tenemos para los actos más nobles, y que este puede provenir de nuestra naturaleza más animal, esa que muchas veces nos esforzamos en reprimir. En lo que no coincido con De Waal en su apreciación de que nos encontramos en la edad de la empatía, antes bien, como él mismo dice, la empatía hacia los que están fuera de nuestros grupos es lo que más hace falta en el mundo (ver 2007: 260). Si bien esto es un poco deprimente, lo cierto es que la idea de que nuestra tendencia natural nos motiva a ser cada vez más empáticos y altruistas da un poco de esperanza de que, aunque sea de a poco, podemos ir expandiendo nuestro círculo empático y que eso nos hará llevar el altruismo cada vez más lejos.

BIBLIOGRAFÍA.

- Bechara, A. & Damasio, A. R. (2004). "The somatic marker hypothesis: a neural theory of economic decision". En *Games and Economic Behavior*, 52, pp. 336-72.
- Baker, A. (2003). "Quantitative parsimony and explanatory power". En *British Journal for the Philosophy of Science*, 54 (2), pp. 245-59.
- Bloom, P. (2016). *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. London: The Bodley Head.
- Crowe, M. P. (2004). *Oskar Schindler: The Untold Account of His Life, Wartime Activities and the True Story About The List*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Darwin, C. (2009). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, Vol. 1*. New York: Cambridge University Press.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos Suficiente Inteligencia para Entender la Inteligencia de los Animales?*, A. García Leal (trad.). México: Tusquets.
- De Waal, F. (2011). *La Edad de la Empatía: ¿Somos Altruistas por Naturaleza?*, A. García Leal (trad.). México: Tusquets.
- De Waal, F. B. M. (2008). "Putting altruism back into the altruism: the evolution of empathy". En *Annual Review of Psychology*, 59, pp. 279-300.
- De Waal, F. (2007). *Primates y Filósofos: La Evolución de la Moral del Simio al Hombre*, V. Casanova Fernández (trad.). Barcelona: Paidós.
- Feinberg, J. (2013). "Psychological egoism". En *Ethical Theory: An Anthology*, R. Shafter-Landau (ed.). [2nd ed]. Oxford: Blackwell, pp. 167-77.
- Harrison, L. J. (1986). "Egoism, Altruism, and Market Illusions: The Limits of Law and Economics. En *UF Law Scholarship Repository*, 33, pp. 1309-63.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*, J. C. A Gaskin (ed.). New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature vol. 1*, D. F. Norton & M. J. Norton (ed.). New York: Oxford University Press.
- Huxley, T. H. (2009). *Evolution and Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Kauppinen, A. (2013). "Sentimentalism". En *The International Encyclopedia of Ethics vol. 8*, LaFollette, H. (ed.). Oxford: Blackwell.
- Kitcher, P. (2007). "Ética y evolución: cómo se llega hasta aquí". En De Waal (2007), pp. 155-77.
- Korsgaard, C. M. (2007). "La moralidad y la singularidad de la acción humana". En De Waal (2007), pp. 131-54.

- MacFarquhar, L. (2015). *Drowning Strangers: Grappling with Impossible Idealism, Drastic Choices and the Overpowering Urge to Help*. New York: Penguin Press.
- Martínez, M. (2008). “Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza”. En *Ideas y Valores*, 136, pp. 5-25.
- Ortiz Millán, G. (2008). “Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo”. En *Dianoia*, 53 (60), pp. 175-85.
- Ortiz Millán, G. (2007). “¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?”. En *Conceptos Éticos Fundamentales*, Platts, M. (comp.). México: UNAM-IIFS, pp. 147-65.
- Povinelli, D. J. & Vonk, J. (2004). “We don’t need microscope to explore the chimpanzee’s mind”. En *Mind & Language*, 9 (1), pp. 1-28.
- Prinz, J. (2011a). “Against empathy”. En *The Southern Journal of Philosophy* [Spindel Supplement], 59, pp. 214-33.
- Prinz, J. (2011b). “Is empathy necessary for morality?”. En *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, A. Coplan & P. Goldie (ed.). New York: Oxford University Press, pp. 211-29.
- Rachels, J. (2006). *Introducción a la Filosofía Moral*, G. Ortiz Millán (trad.). México: FCE.
- Rivera Castro, F. (2014). *Virtud, Felicidad y Religión en la Filosofía moral de Kant*. México: IIFS-UNAM.
- Smith, M. (1994). *The Moral Problem*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Sobel, D. & Copp, D. (2001). “Against direction of fit accounts of belief and desire”. En *Analysis*, 61 (1), pp. 44-53.
- Sober, E. (2012). “Anthropomorphism, parsimony, and common ancestry”. En *Mind & Language*, 27 (3), pp. 229-38.
- Sober, E. (2000). “Psychological egoism”. En *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, H. LaFollette (ed.). New York: Blackwell, pp. 129-48.
- Sober, E. & Wilson, D. S. (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stich, S. et al. (2010). “Altruism”. En *The Moral Psychology Handbook vol. 1*, J. Doris (ed.). New York: Oxford University Press, pp. 147-206.
- Tiberius, V. (2015). *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Trivers, R. (1971). “The Evolution of Reciprocal Altruism”. En *The Quarterly Review of Biology*, 46 (1), pp. 35-57.
- Wright, R. (2007). “Los usos del antropomorfismo”. En De Waal (2007), pp. 115-30.
- Yang, S. (2016). “Do emotions have direction of fit?”. En *Organon*, 23 (1), pp. 32-49.