

EMPATÍA Y MORALIDAD EN FRANS DE WAAL Y MARK JOHNSON

CLAUDIA MUÑOZ TOBAR

UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN, CHILE

En este apartado se presenta una breve introducción al concepto de *empatía*, poniendo atención en el papel que se le ha atribuido en el origen de la moral. Particularmente, nos referiremos al planteamiento del primatólogo Frans de Waal, quien asigna a la empatía primate un destacado lugar en la comprensión del derrotero evolutivo que condujo a la moralidad humana. Posteriormente, mostramos que existe afinidad entre esta tesis y la teoría de la imaginación moral del filósofo estadounidense Mark Johnson, para quien la conformación de los sistemas de conceptos que subyacen a la estructura normativa moral de una sociedad no depende de la *razón* sino de la *imaginación*. Debido a esto, consideramos necesario referirnos antes a la *hipótesis de la inteligencia social* (Dunbar, 1998; Byrne & Whiten, 1988), en particular a la de Dunbar. La importancia de esta tesis radica en que hace depender de la imaginación el extraordinario desarrollo de la inteligencia humana que lleva al surgimiento de sus manifestaciones más notables: religión, lenguaje, ciencia y cultura. El trabajo de Dunbar bosqueja una respuesta a la cuestión de si es posible que la empatía primate, dados los datos disponibles, sea indicio de la presencia, en los antropoides, de algunas de las capacidades imaginativas que hoy se consideran requisitos cognitivos del desarrollo cultural humano (incluido, por supuesto, el de una moral); nos referimos, fundamentalmente, a la capacidad de atribuir intenciones y creencias distintas

de las propias a otros individuos en niveles que superen en complejidad a una *teoría de la mente* (Premack & Woodruff 1978) y de imaginar dimensiones distintas a las directamente experimentadas.

La discusión en torno al origen de las normas morales se ha desarrollado a partir de la oposición de dos propuestas básicas sobre la fuente del orden social o normativo en general: o éste tiene su origen en la naturaleza egoísta del ser humano (naturaleza que compartimos con los demás animales) o bien en nuestra capacidad *empática* y en nuestro sentido natural de la justicia. La primera alternativa nos lleva hasta Hobbes (2011), pero puede remontarse más atrás, como nos recuerda Midgley (2004, p. 30), pues también los griegos postulaban una naturaleza humana eminentemente egoísta y agresiva, guiada por la ley del más fuerte, que debía ser aplacada por las leyes y la sociedad (es la postura del sofista Calicles, en el *Gorgias* de Platón). De acuerdo con la hipótesis de una naturaleza humana egoísta, el orden social ha surgido como una forma de proteger a la comunidad de la extinción y el daño que ocasionaría el enfrentamiento mortal entre seres agresivos que buscan satisfacer sus necesidades individuales. La imposición normativa reprime este impulso egoísta con lo cual permite mantener el orden necesario para la sobrevivencia. Más o menos en estos términos puede caracterizarse cierta concepción popular occidental acerca de la naturaleza humana, que le reconoce una doble dimensión, una bestial, que es necesario aplacar, y una propiamente humana o racional que lo hace posible. Teóricamente, las conductas agresivas son asociadas al salvajismo y relegadas a un estado natural cercano a la animalidad, mientras que el orden moral se entiende como un producto de nuestra naturaleza racional.

Investigaciones actuales en etología, sin embargo, han conducido a conclusiones distintas, pues también el altruismo y la colaboración serían disposiciones naturales que compartimos con otros animales. Hasta el animal más feroz es delicado con sus crías y puede serlo incluso con las que no son suyas; es capaz también de defender a otros miembros de su grupo y de acoger a los heridos y a los más débiles. La capacidad de asistir a otros, no sólo a nuestros cercanos y parientes, sino también a desconocidos e incluso a individuos de otras especies, se da particularmente en los mamíferos. Frans de Waal (2011, 2014) ha mostrado que una gran variedad de mamíferos, entre ellos nuestros parientes más próximos, los antropoides, se comportan de un modo muy distinto al que imaginaría un partidario del egoísmo natural. Dice De Waal:

La investigación con animales ha permitido retomar con bastante fuerza la tesis, propuesta en su tiempo por David Hume (2008) y Adam Smith (2011),

de que la fuente natural de la sociedad y de las normas es la *simpatía* (Hume) o bien una capacidad más compleja como la *empatía* (Smith), que no asociamos comúnmente con la animalidad. Vamos a caracterizar la empatía humana como la capacidad de proyectarnos en los otros y, en este sentido, de ponernos imaginativamente en su lugar al punto de sentir como si fueran nuestros sus placeres y sus aflicciones. Las conductas solidarias parecen basarse en esta capacidad, pero se han observado con frecuencia y sistematicidad también en nuestros parientes primates, cuya cercanía biológica ha sido la base para extraer conclusiones aplicables a la especie humana. Como señalamos, nos vamos a referir particularmente a las tesis de De Waal (2011, 2014) y de Mark Johnson (1993). El primero, basado en sus observaciones del comportamiento primate, adhiere a una concepción naturalista del origen de la moral que atribuye a los antropoides, en particular a chimpancés y bonobos, una forma rudimentaria de moralidad que podría considerarse como la estructura básica de la moralidad humana (De Waal 2014); mientras que Johnson lo hace a una forma de naturalismo conceptual, según el cual nuestras ideas morales, así como la mayoría de nuestros conceptos abstractos culturalmente determinantes, tienen su origen en la capacidad humana de proyección imaginativa desde el dominio corporal, más concreto, hacia dominios más abstractos y complejos (1993; también Lakoff & Johnson 1999).

La empatía como fuente de la moralidad

Frans de Waal pregunta en un libro recientemente traducido al español como *El bonobo y los diez mandamientos* (2014), por qué nos preocupó que Michael Jackson sostuviera a su bebé de nueve meses colgando por delante de la baranda del balcón del cuarto piso de un hotel, sujetándolo con un solo brazo mientras el niño pataleaba en el vacío (p. 146). Nuestra reacción, responde De Waal, se debe a una capacidad que compartimos con muchos otros mamíferos, especialmente con nuestros parientes primates, que hasta hace poco había sido mayormente ignorada por la ciencia: la *empatía*. Contrariamente a lo que en principio se pensaba, la empatía no es una actitud cognitiva, que dependa de procesos superiores, complejos y conscientes, sino un proceso más simple y automático (las personas no deciden ser empáticas, simplemente lo son) que tendría su origen en la sincronización corporal y la propagación de estados anímicos (De Waal, 2014, p. 148). Sus formas más complejas, basadas en la imaginación y la proyección (como se verá más adelante), se desarrollarían secundariamente a partir de este sustrato. La base corporal de la empatía

puede constatarse en fenómenos tan conocidos como el *contagio emocional*. Hablar con una persona apenada, así como con una persona alegre y sonriente produce en nosotros reacciones corporales y anímicas coherentes con esas emociones. Nuestros gestos y nuestra manera de interactuar con las personas en estos dos casos son diferentes, si ríen nos reímos con ellas y nos apenamos e incluso lloramos con nuestros atribulados semejantes. El contagio también se da en los animales, pero se ha estudiado poco. Según de Waal, la falta de atención en estos fenómenos se debe a la influencia del conductismo (De Waal 2011, p. 28-30), del que aprendimos que las emociones animales son causas ficticias a las que atribuimos el comportamiento (De Waal 2014, p. 152).

La tesis del origen corporal de la empatía es coherente con lo que se conoce hoy como la tesis de la corporeización. Ambas perspectivas se conectan porque muestran cómo se articulan la empatía y la moralidad. Dado que el lector puede no estar habituado a algunas precisiones técnicas, es necesario señalar que partimos aquí de una distinción muy básica entre moralidad, moral y ética. Por moralidad entendemos las actitudes concretas de las personas en relación a sus convicciones acerca de lo que se debe hacer o no en el contexto de la interacción con otras; la moral, por otra parte, apunta al conjunto de normas que establecen un *deber ser* válido para los miembros de una comunidad. La ética, finalmente, es la parte de la filosofía cuya reflexión se orienta, entre otras preocupaciones importantes, a la fundamentación de las normas que constituyen la moral, es decir, a la búsqueda de los criterios que las hacen justas y dignas de ser reconocidas como tales en un sentido universal o a la consideración de las posibilidades de éxito de esta búsqueda; una segunda preocupación de la ética consiste en explicar y clarificar el sentido de la moral como expresión de un deber ser frente a otros marcos regulativos de las sociedades y las condiciones que nos permiten distinguir estos diferentes marcos, así como aquellas que hacen a un ser humano un sujeto moral (por ejemplo, la libertad, la voluntad y la racionalidad); finalmente, la ética también intenta responder a la pregunta por el origen de la moral y de la moralidad. Es en esta última reflexión que se enmarca lo tratado en este capítulo.

Capas de la empatía

En contra de la visión contractualista de la sociedad como el resultado de un compromiso negociado de unos seres autónomos, inteligentes y competitivos, que no tenían, antes de su nueva organización, ninguna clase de compromisos mutuos, De Waal (2011) afirma que nuestros cuerpos y mentes

están hechos para la vida social (pp. 25, 39), pues descendemos de una dilatada línea de primates altamente interdependientes (p. 40), con una cara egoísta, por cierto, pero también altamente empáticos. La empatía tiene una base corporal en el sentido de que es activada por nuestra conexión corporal con otras personas (De Waal 2014, p.148), de que -por así decirlo- “fluye de cuerpo a cuerpo” (p. 153). Indudablemente, las reacciones empáticas suelen ser más fuertes cuando las personas con las que empatizamos son cercanas, como amigos o familiares (p. 153), pero la empatía es mucho más que la conexión y sincronía corporal, pues supone que proyectemos nuestras propias emociones en los demás y que seamos capaces, a través de este mecanismo, de sentirnos afectados por lo que otro siente o le sucede. En otras palabras, requiere que sintamos como propios el sufrimiento y la alegría ajenos. Si, además, la empatía es fuente natural de la moral y de la moralidad, debe expresarse en algo más que meras reacciones emocionales ante el sufrimiento de los otros, debe llevar a la acción, lo cual supone una mayor complejidad. De Waal (2014) reconoce que la empatía tiene varias capas (p. 161), la primera, que constituye su núcleo básico, es la *correspondencia de estados*, que se manifiesta característicamente en el contagio emocional; mientras que otras dos formas de empatía, la *compasión* (p. 158) y la *asistencia orientada* (p. 160), representan aptitudes forjadas evolutivamente alrededor de este núcleo y que implican grados ascendentes de complejidad. Mientras la empatía en su sentido básico puede ser pasiva, la compasión es activa, pues “expresa una preocupación por los otros combinada con una urgencia por mejorar su situación” (p. 158). De Waal en este punto reconoce, humeamente, que la decisión de ayudar, es decir, la acción solidaria, no depende de evaluaciones racionales, sino de la fuerza impulsora de las emociones (p. 159). En realidad, las emociones por sí solas no son suficientes, pues para llegar a un plan de acción o incluso a la inacción las emociones “deben combinarse con cálculos de coste/beneficio” (p. 159). La asistencia orientada, por otro lado, representa un mayor grado de complejidad de la empatía, que nos lleva a la *consolación*, puesto que supone la adopción de la perspectiva ajena. En este caso, la ayuda que un individuo presta a otro se basa en la comprensión de su situación y no en la sola reacción a su sufrimiento (p. 160). De acuerdo a un experimento realizado en 2012 por el antropólogo japonés Shinya Yamamoto, descrito por De Waal (cf., 2014, pp. 162-162, 275), estas tres capas se dan en nuestros primos antropoides. Los chimpancés del estudio de Yamamoto podían elegir entre dos formas de tomar el jugo de naranja, pero no contaban con las herramientas para hacerlo. Junto a ellos, aunque más separado, se ubicó a un chimpancé que contaba con diferentes herramientas y que tenía que observar el problema de los otros, elegir la

herramienta adecuada y dársela al que la necesitara a través de una ventanilla. Si el chimpancé era incapaz de apreciar la situación del otro y, por tanto, de hacerse una idea de lo que necesitaba, elegiría las herramientas al azar; pero no fue así, pues entregó justamente las herramientas adecuadas. Yamamoto concluyó que los chimpancés “no sólo tienen la disposición de ayudarse mutuamente, sino que también tienen en cuenta las necesidades específicas ajenas” (De Waal 2014, p. 162).

Control de los impulsos

Hay un elemento más que debería darse si la moralidad ha de ser explicada evolutivamente, es decir, si su historia puede buscarse en especies cercanas al ser humano como los antropoides. Se trata de la capacidad de controlar los impulsos. Según De Waal, en nuestro estereotipo del animal no humano esta capacidad no existe. Cuando alguien insulta a otro diciéndole que es un animal, con toda seguridad quiere decir que no controla sus impulsos más básicos y que, en consecuencia, hace lo que quiere. El punto es importante porque la capacidad de controlar los impulsos es central para la moralidad. En otras palabras, sin esta capacidad, lo mismo que sin empatía, ni la sociedad ni la moral habrían podido surgir, porque ambas representan grandes “sistemas de inhibiciones” (De Waal 2014, p. 164). Contrariamente a la visión popular de la animalidad, que la asocia al desenfreno, la investigación con chimpancés parece indicar que en ellos sí existe una barrera bastante firme entre el impulso y la acción (p. 165) y que esta inhibición está fuertemente enraizada en la estructura jerárquica de su sociedad. En la comunidad chimpancé, la violencia refuerza una jerarquía social bastante estricta que determina importantes asuntos, como quién puede comer o aparearse primero. De Waal describe, por ejemplo, el comportamiento de un grupo de macacos en presencia o ausencia del macho alfa. Cuando éste los estaba mirando evitaban aproximarse a las hembras, pero se desinhibían completamente cuando se ausentaba o desaparecía de su vista. Saltaban y deambulaban imitando machos de mayor rango, pero en cuanto el macho alfa volvía, lo saludaban muy nerviosos y con amplias “sonrisas de sumisión” (Cf., De Waal 2014: 172). Asegurarse de no ser descubierto es muy importante porque exceder los límites jerárquicamente establecidos conlleva para el infractor graves consecuencias. Para De Waal la conciencia de la jerarquía y de las consecuencias de quebrantarla se encuentran en el origen de la culpa y el autocastigo. Esta idea le surge de la constatación de un comportamiento tan sugerente como el del macho beta *Luit*,

de la colonia de chimpancés de Arnhem -donde De Waal ha realizado gran parte de sus observaciones- a la mañana siguiente de haber derrotado por primera vez al macho alfa *Yeroen*, provocándole varias heridas. Al percatarse de lo ocurrido a *Yeroen*, los chimpancés de la colonia empezaron a gritar y a buscar con sus miradas a algún culpable, y entonces el mismo *Luit* se delató:

Otro ejemplo de lo que se podría llamar “sentimiento de culpa” y “arrepentimiento” en animales altamente jerárquicos lo toma De Waal (2014: 173) de un episodio de la vida de Konrad Lorenz, mordido accidentalmente por uno de sus perros, *Bully*:

De Waal sugiere entonces que la estrecha relación entre la capacidad de inhibición de los impulsos en los primates y la fuerte jerarquización de su sociedad puede darnos una idea del importante papel que esta relación podría haber tenido en la conformación de la moralidad y la estructuración del orden social en los seres humanos. La dupla jerarquización-inhibición unida a la empatía, habrían dado origen a dos sistemas de guías de conducta fuertemente internalizados en los primates, donde cabría buscar las bases de la moralidad (o moral) en un sentido evolutivo. Se trata de la *moralidad uno a uno* (De Waal 2014, p. 174) y de la *preocupación comunitaria* (p. 182), dimensiones que serían centrales en vistas a la fundamentación biológica de la moral con la que De Waal se identifica (p. 198).

La base biológica de la moral

La *moralidad uno a uno* es un sistema basado directamente en la empatía, la que actúa como un refuerzo interno. Su existencia, sin embargo, no quiere decir que los primates no humanos tengan o puedan desarrollar una moral, sino que también ellos, lo mismo que los adultos y los niños, se ven “emocionalmente afectados por los otros”, fundamentalmente porque para ellos “dañar a otro es indeseable” y porque tienen “conciencia de los efectos negativos del dolor y la tristeza” (De Waal 2014, pp. 171, 173). Para mantener buenas relaciones unos con otros el código social (la moralidad uno a uno) regula, por ejemplo, “quién puede aparearse con quién, cómo jugar con los pequeños, a quien plegarse, y en qué circunstancias apropiarse de la comida de otro o esperar el turno” (p. 175), de manera que el segundo refuerzo para este código de conductas primate es externo, y tiene que ver con las consecuencias negativas de la transgresión de ciertas pautas de conducta, especialmente dos: el castigo físico de parte de los individuos de más alto rango y la marginación. Ahora bien, si la sociedad primate cuenta con un código conductual

internalizado fundado en la empatía (refuerzo interno), la fuerte jerarquización y el miedo al castigo (refuerzo externo), entonces tiene ya a su haber una suerte de “deber ser” mínimo. En tal caso, la controvertida posibilidad de pasar del “es” al “debe” no sería un problema para De Waal (p. 176). El “debe” formaría parte del bagaje natural tanto del ser humano como de los antropoides y otros mamíferos empáticos con una forma de convivencia altamente jerarquizada, de manera que la moralidad puede considerarse que *está ahí*, por lo menos en una forma rudimentaria. Es cierto, sin embargo, que sólo del ser humano puede decirse que tiene una moral, un código de conductas basado en una concepción de lo bueno y lo malo que debe ser aprendido e inculcado socialmente, pero una forma de vida así guiada no podría darse en seres que no contarán con ese bagaje biológico. Esto es lo que hace controvertible el punto de vista hobbesiano, pues la sociedad y la moralidad, aun cuando puedan concebirse como estructuras surgidas con el fin egoísta de salvaguardar la vida individual (o incluso, desde el punto de vista sociobiológico, para la protección y extensión de los propios genes), resultan incompatibles con la conducta de unos seres egoístas y agresivos por naturaleza, imposibilitados naturalmente para la cooperación y el compromiso.

La *preocupación comunitaria*, el segundo sistema de regulación primate de la conducta propuesto por De Waal, consiste en un nivel básico de moralidad que apunta al grupo más que a las relaciones sociales uno a uno. Mientras el deber que deriva de estas últimas se orienta a la consideración de los intereses ajenos, la obligación que surge de la preocupación comunitaria persigue la armonía dentro de la comunidad. Según De Waal (2014), sería este nivel el que nos apartaría más claramente de nuestros primos antropoides, pues si se da en ellos sería solo de una forma muy básica. Conductas especialmente paradigmáticas de preocupación comunitaria, documentadas en primates, son la intervención imparcial de los machos de mayor rango para detener las peleas y la de las hembras para promover la reconciliación entre las partes, (cf. De Waal, 2011, pp. 54-57; 2014, p. 186). En humanos, el interés por la comunidad respondería al autointerés, pues si una comunidad funciona bien todos se ven beneficiados. La cooperación es clave para que todos cuenten con lo básico para su sobrevivencia, lo que conduce a dar menos valor al éxito individual (cf., De Waal 2014, pp. 186-187).

Cerebro social

Si De Waal tiene razón, la moral consiste en una estructura normativa surgida a partir de (y construida sobre) los primitivos sistemas regulativos de la conducta primate, representados por la moralidad uno a uno y la preocupación comunitaria. Pero ¿cómo habría ocurrido esto? Una respuesta posible nos la brinda la *hipótesis del cerebro social* o de la *inteligencia social*, que ha acaparado gran interés científico en los últimos años. De acuerdo con esta hipótesis, el gran tamaño de la neocorteza cerebral humana sería producto del aumento de la complejidad de la vida social en la historia evolutiva de los primates. Evidencia a favor se encontraría en el hecho de que el tamaño del neocórtex en los primates esté en correlación con el tamaño del grupo (Dunbar, 1998). Aunque, como afirma De Waal, la estructura normativa abstracta en que consiste la moral pudo haber surgido a partir de las estructuras más básicas de interacción que encontramos en los antropoides y que compartimos con ellos, y existir como función adaptativa mucho antes de ser reconocida como tal, no habría sido posible sin el notable desarrollo cognitivo alcanzado por el primate humano. En su libro *La odisea de la humanidad* (2007), Dunbar sostiene que el aspecto central de la cognición humana, a la base de todo el despliegue cultural y social, no es la razón ni el lenguaje, sino la *imaginación*. Es esta capacidad la que establece “la gran división entre nosotros y nuestros primos los simios” (p. 158). La religión, el lenguaje, la cultura y la ciencia, que permiten a los seres humanos tener una vida mental enormemente rica y única, no son para Dunbar más que “propiedades emergentes de procesos biológicos y psicológicos muy básicos que compartimos con la mayoría de nuestros parientes primates” (p. 188). Esta misma perspectiva emergentista cuenta para la moral, entendida como un sistema normativo compartido cuyo origen estaría ligado con seguridad a la religión.

Dunbar aborda ampliamente la importancia de la religión en el último capítulo de su libro, donde le asigna por lo menos cuatro funciones: 1) dar coherencia al mundo a través de una explicación metafísica que explica cómo y por qué es como es; 2) aliviar la angustia de estar sometidos a los rigores y catástrofes del mundo mediante la creencia de que es posible controlarlo y acomodarlo a los deseos humanos; 3) reforzar los sistemas de reglas de comportamiento al interior de la comunidad; y 3) organizar la sociedad en torno a un centro de control minoritario. Estas cuatro funciones se reducen a las dos más abarcadoras (cf., Dunbar 2007, p. 162) de permitir a los seres humanos *enfrentar un mundo* que por lo general no es como quisieran (funciones 1 y 2) y favorecer el *control social* (3 y 4). Ambas funciones

BIOÉTICA, FILOSOFÍA E BIOTECNOLOGÍA

REVISTA PRIMUS VITAM N^o 12 – 2^o semestre de 2020

ISSN 2236-7799

representan soluciones basadas en la particularidad de las capacidades cognitivas o imaginativas humanas. En el primer caso, es cognitivamente mejor contar con una concepción única que dé sentido a la gran cantidad de correlaciones que los seres humanos son capaces de establecer para comprender la diversidad de sus experiencias. En el segundo caso, la cognición humana hace posible generar sistemas de reglas basados en conceptualizaciones abarcadoras.

Dunbar (2014) reconoce que las más destacadas creaciones humanas requieren de una capacidad para “reflexionar acerca de los estados mentales de otro individuo” (p. 213). Esta capacidad imaginativa, conocida como *teoría de la mente*, representa sólo un nivel dentro de una “serie reflexiva” de estados mentales que responde a una jerarquía de creciente complejidad -en consonancia con la distinción clásica de “niveles de intencionalidad” propuesta por Dennett en su *The intentional stance* de 1987 (1998)-. Si los simios no pueden hablar, nos dice Dunbar (2007, p. 118), no se debería sólo a un obstáculo anatómico (la ubicación de sus laringes en la parte superior de la garganta, detrás de la base de la lengua, disminuye la caja de resonancia entre la laringe y la boca), sino a que no logran desarrollar una teoría de la mente (p. 119), algo que los seres humanos alcanzan alrededor de los 4 años y medio. Se sabe que los niños de esta edad tienen una teoría de la mente porque pueden superar la *prueba de la falsa creencia*, nombre genérico que se ha dado a la clase de experimentos que se utilizan para comprobarlo, tanto en humanos como en simios. La prueba fue ideada originalmente por Wimmer y Perner (1983), y consiste en describir a niños de cuatro y cinco años una situación en la que el personaje principal (Maxi, en el experimento original) pone un objeto en un sitio y sale del lugar. Enseguida, otra persona cambia de sitio el objeto y luego el personaje principal regresa a buscarlo. Se pregunta entonces a los niños dónde buscará el objeto el personaje. Antes de los cuatro años, los niños se equivocan en la respuesta, pues suelen afirmar que lo buscará donde ellos están seguros de que se encuentra, es decir, en el nuevo sitio donde fue dejado sin que el personaje lo supiera. Esto significa que los niños de esa edad no logran “ponerse en el lugar del otro”, en este caso, del personaje principal de la escena. Si lo hicieran, responderían tomando como base la “falsa creencia” que éste debería tener por no haber presenciado el cambio de lugar del objeto, y no su propia creencia, basada en la percepción directa de la nueva situación. A contar de los cinco años, los niños sí son capaces de responder tomando en cuenta la perspectiva ajena.

Contar con una teoría de la mente significa ser capaces de comprender que otras personas pueden tener una creencia acerca del mundo diferente a la

nuestra y de intuir, entonces, que las personas tienen mentes propias (cf. Dunbar 2007, p. 49). El hecho de tener una teoría de la mente constituye un paso cognitivo decisivo en el desarrollo del individuo, pues supone la superación de una etapa en la que es incapaz de concebir el mundo como algo distinto a lo que percibe o experimenta directamente (Dunbar 2007, p. 50). La capacidad de imaginar mundos distintos (como hacen los niños cuando juegan) sería la base no sólo del surgimiento del lenguaje, sino también de las creencias religiosas. Sin embargo, la adquisición de una teoría de la mente no es suficiente para tener lenguaje y religión. La razón es que la capacidad de tener una creencia acerca de una creencia o intención de otra persona equivale sólo a un segundo grado de intencionalidad (p. 51), que se puede ilustrar así: *creo* [1] que tú *quieres* [2] comerte mi manzana. Se ha encontrado evidencia de que la serie reflexiva o intencional tiene un límite. Los seres humanos, aunque no todos, pueden alcanzar hasta un sexto nivel. La religión, la moral y las otras propiedades que consideramos exclusivamente humanas requieren por lo menos de un cuarto o incluso un quinto grado de intencionalidad. Dunbar ilustra esta secuencia de cinco niveles de la siguiente forma:

¿Por qué la religión (así como el lenguaje) exige como mínimo una intencionalidad de cuarto o quizás de quinto orden? Dunbar sostiene que se debe a que la religión no supone solamente creer que existen seres capaces de influir en el destino de las personas (intencionalidad de segundo nivel o teoría de la mente) porque comprenden lo que las personas desean (tercer nivel), sino también la existencia de un sentido religioso comunitario que haga de la religión una actividad social. En su pleno sentido entonces, la religión supone: “*creer que* [1] otro *piensa* [2] que uno *cree* [3] que hay seres (los dioses) que *pueden* [4] influir en nuestro futuro porque *comprenden* [5] nuestros *deseos*” (Dunbar 2007, p. 177).

Ahora bien, la idea de que la religión y el lenguaje son los rasgos propiamente humanos más primitivos, además de la tesis de la existencia de varios niveles de intencionalidad, la hipótesis del cerebro social y la consideración de los hallazgos fósiles de homínidos, le permiten a Dunbar hacer una estimación del comienzo de la humanidad, es decir, del momento evolutivo en que algunos de nuestros ancestros pueden ser llamados con propiedad seres humanos.

De acuerdo con la hipótesis del cerebro social, en la versión de Dunbar, el número de integrantes de los grupos sociales de primates está en correlación con el tamaño relativo del neocórtex, que es la parte pensante del cerebro y central en el control de la sociabilidad. En los mamíferos, en general, esta parte puede alcanzar hasta el cuarenta por ciento del volumen total del cerebro,

mientras que en los primates llega a la mitad como mínimo y en los humanos hasta una octava parte (Dunbar 2007, pp. 74-75). La necesidad de afrontar el alto nivel de exigencias que impuso a los primates el aumento de la complejidad de su vida social (formación y conservación de alianzas, interés por conocer las intenciones de los demás, especialmente de los enemigos) producto del aumento en el número de integrantes de los grupos sociales, habría llevado a un crecimiento significativo del neocórtex en los primates humanos, lo que explicaría su capacidad de llegar al cuarto nivel de intencionalidad e incluso hasta el quinto o sexto en algunos individuos (cf., Dunbar 2007, pp. 72-75).

Haciendo una estimación de los volúmenes cerebrales y del tamaño relativo de las partes del cerebro de los homínidos fosilizados (entre ellas el neocórtex) y relacionando estas medidas con una escala de los niveles de intencionalidad en monos (primer nivel), simios (segundo nivel) y humanos modernos (quinto nivel), elaborada de acuerdo a los tamaños de sus respectivos lóbulos frontales (cf. Dunbar 1997, pp. 109-131; 2007, pp. 77-78), Dunbar concluye que la adquisición de una teoría de la mente y la capacidad de alcanzar hasta el cuarto grado de intencionalidad, necesario para el surgimiento del lenguaje, sólo fue posible con la aparición del *Homo sapiens*, hace 500 mil años atrás, (2007, pp. 79, 125); mientras que la capacidad de remontarse hasta el quinto nivel de intencionalidad, que posibilitaría el desarrollo de una religión comunitaria y de un lenguaje gramaticalmente completo que permitiera transmitirla, se habría alcanzado recién hace doscientos mil años, con la aparición de los cromañones y los humanos modernos (cf. Dunbar 2007, p. 182).

Hasta aquí hemos hecho un resumen de las principales ideas de Dunbar acerca del origen de la inteligencia social humana que nos permite hacernos una idea de los requisitos cognitivos imaginativos para el surgimiento del lenguaje, la religión, la ciencia y la cultura. Aunque Dunbar no esté especialmente convencido de algunas conclusiones sacadas de la observación de nuestros primos primates, en particular, la idea de que pueden desarrollar una teoría de la mente o tener una cultura (basándose, por ejemplo, en el uso de herramientas), sus consideraciones resultan compatibles, en cierta medida, con lo que señala De Waal, pues esos requisitos cognitivos pueden explicar por qué la moralidad no se desarrolla en nuestros parientes primates sino sólo en los niveles más rudimentarios de la moral uno a uno y la preocupación comunitaria. La moral, en tanto sistema abstracto de regulación social, y la moralidad, entendida como la capacidad de actuar teniendo en consideración tal sistema y de reflexionar sobre su contenido y su valor social, así como acerca

de la propia conducta e intenciones, muestran ser propiedades exclusivamente humanas.

Vamos a considerar ahora la dimensión conceptual de la moralidad ayudados por las ideas de Mark Johnson (1993). De acuerdo a lo que hemos presentado hasta aquí, la moralidad sería una consecuencia de las extraordinarias capacidades cognitivas humanas que dependen de modo singular de la imaginación. Johnson ha sugerido, coincidentemente, que la moralidad tendría como una de sus bases lo que él denomina “imaginación empática” (*empathetic imagination*, 1993, p. 199). La empatía así entendida es la capacidad de proyectar las propias motivaciones en los demás, de tal manera que sintamos la alegría y el sufrimiento de nuestros congéneres (e incluso de miembros de otras especies) como nuestros. La imaginación empática es un aspecto de nuestras capacidades para la moral, pero existe otro tipo de proyección imaginativa, la metáfora, de la que depende la generación y comprensión de los conceptos morales. En lo que respecta a la cultura occidental, entre los conceptos más destacados se encuentran los de bien y mal, voluntad, libertad, racionalidad y ley. Según Johnson, el proceso por el cual llegamos a comprender estas importantes categorías morales es el mismo que junto a George Lakoff ha propuesto como origen de los sistemas conceptuales con que cuentan las personas para dar sentido a su realidad (Lakoff & Johnson 2004). Nos referimos a la *metáfora conceptual*, que consiste en la proyección imaginativa desde dominios más concretos e inmediatos (dominios *fuentes*) hacia dominios más abstractos o menos delineados experiencialmente (dominios *meta*). Lakoff y Johnson defendían en 1980, año en que publican su famoso libro (aquí seguimos la edición española de 2004), que la metáfora no puede considerarse como una forma accidental y derivada de expresión lingüística, ni como un mero recurso literario u ornamental, puesto que, por el contrario, consiste en un mecanismo cognitivo fundamental del que la expresividad metafórica cotidiana sería sólo una manifestación de superficie. Johnson (1991), a partir de su lectura de Kant, propone que la metáfora opera a partir de estructuras preconceptuales de conocimiento llamadas “esquemas de imágenes” (pp. 6364). Se trata de estructuras imaginativas corporeizadas, debido a que emergen de la interacción de nuestros cuerpos con el medio natural, siendo en este sentido fundamentales para nuestra actividad motriz y perceptiva. Existen varias clases de esquemas de imágenes, por ejemplo, perceptuales (LEJOSCERCA), motrices (ORIGEN-DOMINIO-META), orientacionales (ARRIBAABAJO) y espaciales (DENTRO-FUERA, CENTRO-PERIFERIA), cada uno de los cuales puede servir como *dominio fuente* para proyecciones metafóricas. Así por ejemplo, el esquema motriz ORIGEN-

DOMINIO-META, que recoge nuestra experiencia típica y repetitiva del movimiento rectilíneo hacia un objetivo, se proyecta hacia dominios menos delineados experiencialmente, como la vida personal, la historia e incluso el desarrollo ontogenético; mientras que el esquema orientacional ARRIBA-ABAJO actúa como fuente para la comprensión y conceptualización de los estados de ánimo, la salud mental y las clases sociales. Talmi (1988), por su parte, ha descrito una serie de esquemas de fuerza que forman un sistema: el sistema esquemático de fuerzas dinámicas o *force dynamics* (pp. 52-56). Nuestra experiencia cotidiana de la fuerza física muestra una lógica interaccional reconocible entre dos fuerzas que se enfrentan, una fuerza agonista (*agonist*) de una entidad con una tendencia intrínseca al descanso o al movimiento, y una antagonista (*antagonist*) de otra entidad que se le opone. Así, por ejemplo, a la vez que algo o alguien ejerce fuerza sobre otra cosa, esta última la resiste, o a veces un objeto que sigue una trayectoria determinada choca con otro cuya resistencia hace que desvíe su trayectoria original. Johnson (1993) piensa que una metáfora basada en una dinámica de fuerzas, la *metáfora de la razón como fuerza* (p. 25), está en la base de la conceptualización occidental de la ley y el comportamiento moral. De acuerdo con esta metáfora, en la vida moral nuestra voluntad se ve sometida a la dinámica de dos fuerzas opuestas que luchan por dominarla: la pasión y la razón (esta última representada para nosotros como ley). La deliberación moral respondería entonces a un modelo bien particular del funcionamiento de la mente moral, que Johnson denomina Modelo de la Facultad de la Psicología Moral (1993, p. 15). En el marco de éste, la razón, la pasión y la voluntad se conciben como entidades sometidas a fuerzas, cuya dinámica (la deliberación) determina nuestras decisiones y conductas morales. Una voluntad fuerte es capaz de resistir e incluso de vencer a la pasión cuya fuerza se le impone. La victoria de la voluntad ocurre gracias al apoyo de la fuerza que sobre ella ejerce la razón, es decir, la ley moral. Los preceptos racionales de la ley moral, que aspira a ser válida para la sociedad toda, deben ejercer así su poder, siendo aplicados para resolver cuestiones de la vida moral individual.

Para Johnson esta forma de conceptualizar la moralidad y la moral son inadecuadas porque no se condice con la manera en que cotidianamente resolvemos los asuntos morales. La idea de que las leyes de la moral se aplican a los casos particulares implica el supuesto de que estos casos están contemplados por ellas; sin embargo, la realidad concreta nos revela que no es así. Gran parte de las situaciones que constituyen verdaderos dilemas morales no están cubiertos por la ley moral en su sentido tradicional, debido a que ésta surge de una idealización y, por tanto, de una simplificación de nuestra

experiencia con los casos más comunes y representativos de conductas morales, que son los que el modelo sí cubre. Los casos morales paradigmáticos definen unos conceptos que estimamos claros y precisos, como por ejemplo, qué es ser hombre y mujer, qué es un matrimonio o una familia, a quién obedecer o qué es una persona. Pero ocurre que en nuestra vida moral cotidiana nos enfrentamos con situaciones algo más complejas que las que estos conceptos definen, por ejemplo, nos vemos llevados a responder cuestiones del tipo: ¿es un embrión una persona? ¿debe permitirse el matrimonio entre personas de un mismo sexo? ¿tengo que obedecer a un padre alcohólico e irresponsable? ¿es malo maltratar a un animal? ¿tienen derechos los animales?

El desajuste entre nuestras idealizaciones, como las que subyacen a los sistemas morales, no se debe sólo a la simplicidad de las situaciones que idealizan, sino a que la realidad concreta, más compleja que ellas, se ha ido complejizando cada vez más (Lakoff 1987). Estas tensiones entre el punto de vista tradicional y la manera en que efectivamente se experimentan los dilemas morales producen muchas veces gran conmoción en las personas, pues la simple aplicación de la norma aprendida no logra resolver el problema. Johnson cree que la mayoría de las veces la solución demanda de nosotros una gran creatividad. Las situaciones problemáticas nos enfrentan con los límites de nuestro modelo moral y nos exigen una reacción creativa de la imaginación. Nos vemos entonces en la necesidad de extender figurativamente nuestra experiencia de los casos prototípicos a esas nuevas situaciones, lo que implicará una modificación de los límites de nuestras categorías y su redefinición, o bien de idear soluciones alternativas en un proceso que demanda nuestra capacidad de imaginación empática. Para Johnson, en efecto, los principios que se definen dentro del marco de un determinado modelo moral constituyen una suerte de resúmenes de nuestra experiencia moral colectiva acerca de problemas decisivos que, por cierto, han de ser considerados en nuestras deliberaciones éticas acerca de situaciones problemáticas nuevas, ensayando imaginativamente diversos escenarios, poniéndonos en la perspectiva de los otros o bien adoptando diversas perspectivas posibles (Johnson 1993, p. 199). Para quien se interese en conocer con mayor detalle este desarrollo teórico en torno a la conceptualización moral basada en metáforas, recomendamos otro libro que Johnson escribe en conjunto con Lakoff: *Philosophy in the flesh* (1999), donde se muestra que incluso las teorías filosóficas de la moral tienen una base metafórica, cuyo dominio fuente es ofrecido, por ejemplo, por la familia o la economía. Acerca del origen de los efectos de prototypicalidad que se producen debido al

desajuste entre nuestros modelos cognitivos idealizados y los casos novedosos o no prototípicos, es recomendable el libro clásico de Lakoff sobre categorización: *Women, Fire, and Dangerous Things* (1987).

No es nuestro objetivo exponer aquí el desarrollo de la metáfora de la *moral como arte* que Johnson (1993, pp. 210-212) propone como alternativa a la concepción filosófica tradicional occidental de la moral o Teoría de la Ley Moral, como él la llama, sino mostrar que su planteamiento se enmarca también en una visión naturalista que considera la moralidad como una capacidad humana imaginativa, una dimensión crucial que emerge en virtud del desarrollo sobresaliente y único de nuestra cognición. Siendo así, la empatía, tomada como una fuente natural de la moral, no se basta a sí misma. Si aceptamos una relación de dependencia de la moral respecto de la empatía primate, habría que reconocer que si bien parece ser una condición necesaria, la emergencia de una moral requiere un desarrollo de la empatía que la lleve más allá de la tercera capa de la *asistencia orientada* descrita por De Waal. Tener en cuenta las necesidades específicas ajenas no implica necesariamente tener una idea de lo que el otro está sintiendo, es decir, la existencia de una teoría de la mente. Esta habilidad, como ha señalado Dunbar, es un requisito primario de las creaciones humanas más notables y exclusivas. El sobresaliente desarrollo cognitivo que habrían alcanzado nuestros ancestros, de acuerdo con la tesis del cerebro social o de la inteligencia social, habría llevado esta capacidad imaginativa básica de atribución intencional a niveles crecientes de complejidad. Es necesario advertir que la conducta observada en chimpancés por Yamamoto (2012), a través de su experimento con las herramientas (descrito por De Waal; ver más atrás), aunque puede leerse como una prueba de que algunos primates no humanos tienen la habilidad de considerar las necesidades de los demás, no constituye evidencia de una teoría de la mente, como uno podría concluir en una primera aproximación. Si uno sigue a Dunbar, el hecho de que el chimpancé seleccionara las herramientas adecuadas para que los otros pudieran tomar el jugo de naranja podría estar determinado por la observación de la actividad más que por la adopción imaginativa de la perspectiva del otro. De esta manera, interpretar la tercera capa de la empatía (la capacidad de “ponerse en la situación del otro”) como prueba de la existencia de una capacidad intencional imaginativa de segundo orden no se encuentra avalada por los datos. “Ponerse en la situación del otro” puede ser sólo “una manera de decir” acerca de la conducta observada del chimpancé de Yamamoto. Dunbar ha señalado, en efecto, que los estudios de falsa creencia descartan la existencia de una teoría de la mente en los antropoides. No obstante, es cierto que al menos es posible asignarles las tres capas de la

empatía y que, por lo tanto, también comparten con nosotros cierta base intencional, al menos una de primer orden (Yo *creo que* usar esta herramienta servirá). La imaginación empática humana parece exigir un desarrollo cognitivo superior, ciertamente, pero ¿qué hacer con toda la evidencia recopilada? Mucha, en efecto, podría ser explicada asumiendo la posibilidad de que en algunos primates esa base intencional alcance también un segundo nivel. De Waal (2007) presenta buenos argumentos, a mi parecer, en favor del uso del lenguaje antropomórfico para describir la conducta observada en primates (en esto es muy cercano a la defensa de la actitud intencional de Dennett 1998) y también para poner en duda conclusiones que niegan que los antropoides alcancen el segundo nivel de intencionalidad.

Bibliografía

- Byrne, Richard & Andrew Whiten (1988). *Machiavellian Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- De Waal, Frans (2014). *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*. Barcelona: Tusquets.
- De Waal, Frans (2011). *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?* Barcelona: Tusquets.
- De Waal, Frans (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Dennett, Daniel C. (1998). *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.
- Dunbar, Robin (1997). *Grooming, gossip, and the evolution of language*. London: Faber and Faber.
- Dunbar, Robin (1998). "The Social Brain Hypothesis". *Evolutionary Anthropology*, 6, 178-190.
- Dunbar, Robin (2007). *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*. Barcelona: Crítica.
- Dunbar, Robin (2014). "La brecha en mente o por qué los humanos no son solo grandes simios", en Pablo Quintanilla, Carla Mantilla y Paola Cépeda (eds.), *Cognición social y lenguaje. La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño*, pp. 205-226. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hobbes, Thomas (2011). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- Hume, David (2008). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Biblioteca Nueva.

BIOÉTICA, FILOSOFÍA E BIOTECNOLOGÍA

REVISTA PRIMUS VITAM N^o 12 – 2^o semestre de 2020

ISSN 2236-7799

- Johnson, Mark (1993). *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Johnson, Mark (1991). *El cuerpo en la mente. Fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*. Madrid: Debate.
- Lakoff, George & Mark Johnson (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lakoff, George & Mark Johnson (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Nueva York: Basic Books.
- Lakoff, George (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Midgley, Mary (2004). "El origen de la ética", en Peter Singer (ed.), *Compendio de ética* (pp. 29-42). Madrid: Alianza.
- Premack, David & Guy Woodruff (1978). "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?" *Behavioral and Brain Sciences* 1(4), 515-526.
- Smith, Adam (2011). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Talmi, Leonard (1988). "Force Dynamics in Language and Cognition". *Cognitive Science*, 12(1), 49-100.
- Wimmer, Heinz & Josef Perner (1983). "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception". *Cognition*, 13(1), 103-128.

"Un ejemplo típico es la manera en que los chimpancés consuelan a sus compañeros afligidos, abrazándolos y besándolos, una conducta tan predecible que hemos documentado miles de casos, literalmente. Los mamíferos son sensibles a las emociones ajenas y reaccionan ante los necesitados. La razón principal por la que la gente llena sus casas de mamíferos peludos en vez de, por ejemplo, iguanas o tortugas es que los mamíferos ofrecen algo que los reptiles nunca podrán ofrecer: afecto. Los mamíferos demandan afecto, y responden a nuestras emociones como nosotros a las suyas" (2014, p. 17).

"Mientras los animales s peores consecuencias, incluyendo la expulsión de la manada" (Cf., De Waal 2014, p. 171).

"Peter cree [1] que Jane piensa [2] que Sally quiere [3] que Peter suponga [4] e congregaban a su alrededor ululando, el «culpable», Luit, también comenzó a gritar y se puso a correr nerviosamente de una hembra a otra, abrazándolas y presentándose a ellas. Luego pasó buena parte del día

atendiendo las heridas de *Yeroen*, quien tenía un tajo en el pie y dos heridas en el costado, causadas por los poderosos caninos de *Luit*" (Cf., De Waal 2014, pp. 172-173).

"Aunque Lorenz no le reprendió y enseguida intentó tranquilizarlo, *Bully* sufrió una crisis nerviosa. Estuvo virtualmente paralizado e inapetente durante días. Yacía en la alfombra con la respiración acelerada, ocasionalmente interrumpida por una profunda mirada que le salía de lo más hondo de su atormentada alma. Miraba como si hubiera contraído una enfermedad mortal. Este estado de abatimiento se prolongó durante semanas, lo que llevó a Lorenz a preguntarse si *Bully* tenía una «conciencia» del bien y del mal. Puesto que nunca había mordido a nadie, no podía basarse en la experiencia previa para decidir que había obrado mal. Puede que hubiera violado un tabú natural en cuanto a infligir daño a un superior, lo cual podría tener las que Jane *pretende* [5] que Sally *crea* [6] que la pelota está debajo del cojín" (Dunbar 2007, p. 51).