

La ética como etología. Naturalización de un problema filosófico

Ethics as ethology. Naturalization of a philosophical problem

ÓSCAR DAVID CAICEDO
Universidad del Atlántico (Colombia)

Recibido: 20/04/21 Aceptado: 21/04/21

RESUMEN:

Naturalizar ciertos problemas filosóficos no es tan problemático hoy como lo fue hace décadas. La excesiva especulación a la hora de reflexionar sobre ciertos temas, ha dado paso, paulatinamente, a una filosofía informada científicamente. En este artículo se intenta presentar un enfoque *biologizado* de la ética, teniendo en cuenta la información procedente de la etología, las ciencias cognitivas y las neurociencias. Interrogantes como *¿por qué somos buenos?*, *¿por qué somos egoístas?* o *¿por qué cooperamos?*, preguntas todas ellas procedentes de la ética, serán analizadas desde la perspectiva de la filosofía de la biología y la neurofilosofía.

PALABRAS CLAVE:

ETOLOGÍA, NEUROFILOSOFÍA, EMOCIONES, MORALIDAD, EVOLUCIÓN.

ABSTRACT:

Naturalistic approaches to given philosophical problems are currently not as problematic as they used to be a few decades ago. The excessive speculation on certain topics has steadily receded compared to the scientifically oriented philosophy of present time. This article aims to present a *biologically* oriented approach to ethics that takes into account information and knowledge from ethology, cognitive science and neuroscience. Questions such as *Why are we good?*, *Why are we so selfish* or *Why do we cooperate?* –All of which stem from the field of ethics– are analyzed from the perspective of the philosophy of biology and neurophilosophy.

KEY WORDS:

ETHOLOGY, NEUROPHILOSOPHY, EMOTIONS, MORALITY, EVOLUTION.

I. INTRODUCCIÓN

ENTRE LOS LLAMADOS GRANDES problemas de la filosofía, podríamos tal vez distinguir dos que se erigen como fundamentales: el problema del conocimiento –esto es, los problemas de corte epistemológico–, y el problema del comportamiento, es decir, aquellos que encierra la ética y la moralidad. Estos dos problemas intentan responder, respectivamente, a dos preguntas capitales: ¿Qué podemos conocer? y ¿Qué debemos hacer?

En este artículo se abordará el segundo problema, el problema de la ética y la moralidad, pero entendido transversalmente, como un tema no exclusivo de la filosofía, sino como un problema con vasos comunicantes con las neurociencias (dando como resultado lo que se denomina actualmente Neurofilosofía) y las disciplinas afines a la biología evolutiva. Los avances en biología y medicina han permitido –como bien afirma en neurocientífico Ignacio Morgado (2019)– al menos desde los últimos 30 años, dar un salto trascendental en el conocimiento sobre nosotros mismos y los fundamentos biológicos de nuestra existencia.

El estudio del cerebro en la actualidad, ha permitido sugerir que no solamente nuestras categorías de acción son resultado del proceso biológico de la selección natural, sino que nuestras estructuras de pensamiento también lo son (Vollmer, 2005). Está quedando cada vez más claro que nuestras categorías éticas y morales, si bien son hijas de nuestro tiempo y son filtradas por la sociedad y la cultura, tienen una raíz biológica.

Aunque es sabido que el problema de la ética no es un problema nuevo –hace más de 2.500 años, por ejemplo, Aristóteles (2007) se interesó por cuestiones como el bien, las virtudes morales, la bondad, la justicia, la amistad y la felicidad, entre otras–, la literatura filosófica y científica actual al respecto es inmensa. La especulación filosófica ha dado paso, paulatinamente, a una filosofía informada científicamente. No es de extrañar, por ejemplo, que autores como Antonio Damasio, Marc Hauser, Michael Gazzaniga, Patricia Churchland o Michael Tomasello, entre otros, acompañen al estagirita en la copiosa bibliografía referente a temas éticos y morales.

La premisa básica es que si queremos entender por qué nos comportamos como nos comportamos, se hace necesario que entendamos por qué somos como somos. La *cientifización* de ciertos problemas (antes exclusivamente) filosóficos tiende precisamente a abordar, sobre el terreno que ofrece la evidencia empírica, tales problemas de una manera más precisa, reduciendo en lo posible la especulación excesiva. La ciencia en general y el conocimiento científico en particular, no pueden ser tomados por la filosofía y por los filósofos como enemigos sino como aliados. Aunque la historia de la filosofía ofrece un precioso bagaje, actualmente el diálogo prioritario del filósofo ha de ser con el interlocutor científico experimental.

II. EL DEBATE SOBRE UNA FALSA DISYUNCIÓN.

Los filósofos son, generalmente, muy dados a las disyunciones, y el debate sobre si somos o no buenos por naturaleza, no es la excepción. Precisamente, uno de los grandes debates actuales de la civilización occidental es poder discernir si efectivamente, como creía Rousseau, los seres humanos nacen buenos, cooperativos, altruistas, y luego la sociedad los corrompe o, si por el contrario, como creía Hobbes, nacemos egoístas, pero luego la sociedad endereza el camino.

La evidencia parece sugerir que ambos tenían al menos algo de verdad. Las investigaciones que han hecho Michael Tomasello y su equipo en el *Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva*, en Leipzig, concluyen que «a partir del primer año de vida -cuando empiezan a caminar y a hablar y se van transformando en seres culturales-, los niños ya muestran inclinación por cooperar y hacerse útiles en muchas situaciones, aunque no en todas. Además, no aprenden esa actitud de los adultos: es algo que les nace» (Tomasello, 2010, p. 24). Más adelante, a medida que crecen, ese afán indiscriminado por cooperar se ve afectado por los juicios de los niños sobre la reciprocidad y su preocupación por la opinión de los miembros de su grupo. Estos últimos «fueron factores decisivos en los albores evolutivos de la natural tendencia humana a cooperar. Los niños comienzan así a internalizar muchas normas sociales específicas de su cultura, que les indican cómo hacemos distintas cosas, cómo debe uno proceder si pretende ser un integrante de ese grupo en particular». (Tomasello, 2010, p. 24).

Parece entonces que lo crítico del asunto no es si se nace con una u otra condición –un falso dilema–, sino en qué etapa del desarrollo ontogenético afloran. Cooperamos básicamente porque, como animales sociales, necesitamos de otros y otros nos necesitan. La cultura en este sentido juega un papel de primera importancia: aprender todo por método de ensayo y error, esto es, aprender siempre de nuestros errores, resulta muy costoso, no solo para el individuo sino para la especie (en muchas ocasiones un error puede significar la muerte¹), razón por la cual es indispensable aprender de los errores y aciertos de otros.² También es cierto que es natural nacer con rasgos egoístas los cuales afianzamos culturalmente. Todos los organismos viables deben tener

1 Epistemológicamente hablando, podemos distinguir al menos dos tipos de error: el error positivo y el error negativo. Evitar comer una fruta no venenosa por su mala apariencia, es un claro ejemplo del primer caso. Un ejemplo del segundo sería comer una fruta venenosa por tener buen aspecto. El primer error no pone en riesgo mi vida; el segundo sí.

2 Por medio de la educación –un apéndice de la cultura a fin de cuentas–, recibimos gratuitamente información que otros han obtenido, incluso en épocas remotas. Cada nueva generación no tiene que descubrir que en todo triángulo rectángulo, por ejemplo, el cuadrado de

algún rasgo egoísta; preocuparse por su propia supervivencia y bienestar, pues en caso contrario, se reduciría la posibilidad de dejar descendencia o una descendencia numerosa. El afán por ser útiles, cooperativos y altruistas, descansa sobre pilares egoístas.

Ahora bien, ¿Cómo y por qué nos preocupamos por los demás?

El problema del altruismo es, probablemente, uno de los problemas centrales de la biología evolutiva y uno de sus mayores exponentes es, sin lugar a dudas, Robert Trivers (1971). Uno de los problemas más acuciantes reside en que si la teoría de la evolución por selección natural sugiere que «sobreviven los más fuertes», ¿cómo explicamos entonces las acciones que se realizan en beneficio de los más débiles?, o como pregunta Michael Price: «¿No deberían todos los genes que controlan la conducta enfocarse en que los individuos sean mejores que sus rivales en la lucha por la supervivencia y la reproducción, en lugar de beneficiar altruistamente a estos rivales?» (Price, 2016, p. 85).

Cuando hablamos de altruismo, es usual hacer una clasificación que dependerá, obviamente, de quien la realiza. Para efectos explicativos, se resumirán aquí en dos grandes grupos: el altruismo recíproco y el altruismo desinteresado. El primero, básicamente consiste en realizar una acción en beneficio de otro, pero esperando obtener reciprocidad, esto es, esperando que, a futuro, el individuo beneficiado devuelva el favor: *yo te rasco, tú me rascas*. Por su parte, el altruismo desinteresado consiste, a *grosso modo*, en realizar una acción en beneficio de otros, pero esta vez sin esperar retribución alguna.

Parece, sin embargo, que a fin de cuentas todo altruismo es interesado. «Se ve cómo al *lenguaje del amor* subyace un mecanismo de explotación mutua», escribía el filósofo de la biología Carlos Castrodeza (2003, p. 40). «Ese *amor desinteresado* entre padres, hijos, hermanos, etc. -continúa Castrodeza- no es puro, sino que es algo muy medido y ponderado, y es que hasta en lo desinteresado hay conflicto de intereses, valga la contradicción.» (p. 41).

Como se dijo anteriormente, el afán por ser útiles, cooperativos y altruistas, descansa sobre pilares egoístas. En efecto, aun cuando ayudamos a desconocidos, nuestro cerebro, por medio de la bioquímica cerebral, nos recompensa con una «explosión» de oxitocina y dopamina que nos alienta a seguir ayudando a otros, aunque sean individuos de los cuales probablemente no volveremos a saber jamás. Ayudar a otros nos hace sentir bien.

Nuestros cerebros están organizados para valorar el bienestar propio y el de nuestra prole, pero justamente esa condición produce conflictos entre las necesidades propias y las de otros. Resolver problemas sociales, basados en la necesidad social, nos lleva a distintas formas de gestionar estos conflictos,

la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los otros dos catetos, sino que esa información se hereda culturalmente por medio de aprendizaje social.

siendo algunas soluciones más eficaces que otras, mientras otras tantas pueden ser socialmente inestables a largo plazo o variar según las circunstancias. Es de esta manera como surgen las prácticas culturales, las instituciones y las convenciones. A medida que se da el desarrollo ontogenético del individuo dentro de la ecología social, las instituciones más sólidas sobre el bien y el mal arraigan y florecen (Churchland, 2012).

El circuito neuronal asienta el bienestar y cuidado de sí mismo. Esto es elemental; si no existiera el interés básico por preservar la propia existencia, el individuo perecería y no se reproduciría. Pero el problema no está en cuidar de uno mismo, sino en cuidar de los demás, la motivación que pudiese existir para que un individuo se preocupe por otro.

Parece claro que cada hábito comportamental debe, directa o indirectamente, ofrecer algunas garantías de bienestar a los involucrados en él. Si este requisito elemental no se cumple, el hábito se abandona por implicar un coste innecesario, un gasto energético que podría incluso poner en riesgo la propia vida. Gracias a los beneficios de compensación que los animales que incurren en los costes de la conducta de «cuidado de los demás» reciben, es que con el paso del tiempo la cifra de animales que se preocupan por otros aumenta.

La sociabilidad y la asociación voluntaria entre individuos que se aprecia en los humanos, así como el estilo de cooperación y cuidado de los demás, se debe en gran medida a los cambios evolutivos específicos del cerebro de los mamíferos y a las presiones evolutivas que existieron en el origen de los mamíferos hace unos trescientos cincuenta millones de años [...] Dentro de la familia de los mamíferos, todas las especies comparten un mínimo de sociabilidad en el sentido de que los individuos se juntan para reproducirse y las madres cuidan de su descendencia [...] Una serie convincente de evidencias procedente del campo de la neuroendocrinología, que estudia las interacciones entre las hormonas y el cerebro, indica que en los mamíferos (y posiblemente en las aves sociales) la organización neuronal en virtud de la cual los individuos procuran por su bienestar se modificó para generar nuevos valores, a saber, el bienestar de terceros (Churchland, 2012, pp. 24-25).

En el centro de la red de adaptaciones de los mamíferos para el cuidado de los otros se encuentra la oxitocina. Aunque se halla en todos los vertebrados, la evolución del cerebro mamífero la adaptó a nuevas tareas, no solo al cuidado de la descendencia, sino a un círculo de sociabilidad mucho más amplio. Pero junto a neurotransmisores como la oxitocina, hubo algunos episodios evolutivos que pudieron probablemente reforzar la sociabilidad entre mamíferos y que se constituyen como la antesala de la moralidad: por un lado, aparecieron sentimientos negativos como el miedo y la ansiedad ante la posible separación de la descendencia o ciertas amenazas hacia ella, como también el placer y el

alivio que se experimenta cuando los padres se reúnen con la descendencia y/o la amenaza hacia ella ha cesado. Por otro lado, está la ampliación de la capacidad para el aprendizaje, lo cual sirvió al individuo para obtener información de las costumbres de otros. «La ampliación de las capacidades memorísticas impulsó la capacidad del animal para anticiparse a los problemas y poder planificar con mayor efectividad. Estas modificaciones incitan a los mamíferos a permanecer juntos, así como al desarrollo de una ‘conciencia’ que sintoniza con las prácticas sociales locales; es decir, tienen lugar una serie de respuestas sociales moldeadas por el aprendizaje y que se regulan a grandes rasgos por la aprobación y la desaprobación, así como por las emociones.» (Churchland, 2012, pp. 26-27).

El asunto -importante para la ética y la moralidad- de cuidar de los demás, tiende a explicarse hoy desde la bioquímica cerebral, desde la neuroquímica del apego y los vínculos afectivos entre los mamíferos. Entre los numerosos y complejos procesos cerebrales que ocurren para que se produzca lo que entendemos como sociabilidad hay tres factores de capital importancia: primero, hay un impulso natural para cuidar de nuestro propio bienestar, el de nuestras crías, nuestra pareja e individuos cercanos; segundo, podemos evaluar y predecir lo que uno mismo y otros harán en determinadas situaciones y, por último, existe un sistema neural de castigo/recompensa que se asocia a la interiorización de prácticas sociales. Nuestra neurobiología parece regular, a fin de cuentas, nuestras categorías morales.

La evidencia parece sugerir así que el tema del altruismo, la cooperación, entre otros, puede ser tratado filosóficamente, pero no de espaldas a la evidencia científica. Lo que parece estar en juego y que sigue incomodando a muchos, es la propuesta de Edward Wilson y otros de acabar con la hegemonía del así llamado Modelo Estándar en la Ciencias Sociales, esto es, el dominio casi absoluto que tenían los sociólogos y antropólogos culturales para explicar las conductas en términos de origen cultural, sometido a innumerables variaciones históricas.

III. LA BIOLOGÍA DE LAS EMOCIONES.

Las emociones –como en un tiempo también lo estuvo la conciencia– fue un tema por mucho tiempo denostado por la ciencia y los científicos por considerarse ajeno a la investigación empírica; pero las cosas han cambiado.

Actualmente y desde hace algunas décadas, la investigación sobre las emociones ha recobrado un creciente interés, no solo en las humanidades, sino en ciencias y disciplinas empíricas.

Es indiscutible que el pensamiento es una facultad íntimamente unida a la condición del animal humano (aunque probablemente no exclusiva de este) y es precisamente el pensamiento el que ha dado origen a la ciencia, una de

las creaciones humanas más formidables y de mayor utilidad de que se tenga noticia. Es justamente la ciencia, la que en épocas relativamente recientes, ha empezado a poner en la cuerda floja todo lo que hasta hace poco se creía acerca de las emociones.

En el campo de las neurociencias se habla de emociones para hacer referencia a un conjunto de cambios fisiológicos, cognitivos, subjetivos y motores que se apartan de la determinación consciente de que un estímulo posee valor positivo o negativo en un contexto concreto y con relación a los objetivos de un individuo en un momento determinado de su vida.

Patricia Churchland (2012), quien en su ya citado libro *El cerebro moral* hace un análisis de la bioquímica del cerebro para determinar de qué manera muchos de nuestros comportamientos están regulados por ésta, sugiere que mucho de lo que conocemos, aprendemos y desaprendemos diariamente, pasa indefectiblemente por el filtro de nuestras emociones. Desde hace ya varias décadas, el neurólogo Antonio Damasio (2010) ha dedicado también ingentes esfuerzos para establecer el importante papel de nuestras emociones en nuestra vida cotidiana. Escribe justamente que en la manera en que unos individuos interactúan con otros influye una amplia gama de sesgos y predisposiciones relativas al sexo, la raza, la educación, las costumbres y la forma de hablar y de vestir, entre otras muchas cosas.

Es importante la aseveración que hace Damasio en la medida en que sugiere que las preocupaciones y las emociones que sentimos antes de la interacción, desempeñan un papel fundamental, al igual que es importante la hora del día en que ocurre: ¿tenemos hambre?, ¿estamos llenos? Expresamos nuestras preferencias sobre la cara de alguien, y lo hacemos a la velocidad del rayo, sin haber tenido siquiera tiempo de procesar conscientemente los datos que habrían avalado la correspondiente deducción razonada, lo que es razón de más para poner mayor cuidado cuando se trata de decisiones importantes, tanto en la vida personal y como en la social (Damasio, 2010).

La curiosidad y el asombro –que intervienen en la motivación– son un ingrediente central para el aprendizaje; memorizamos mejor aquellas informaciones que están vinculadas a emociones, evidenciando la articulación de diferentes zonas del cerebro, en este caso, hipocampo y amígdala cerebral (Morgado, 2017); el miedo al anticipar posibles amenazas y peligros, nos permite tomar decisiones adecuadas en situaciones de riesgo. Como ya había sugerido Charles Darwin, si las emociones están ahí es porque cumplen una función positiva en nuestra supervivencia como especie.

Pero bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de emociones?

Las emociones pueden ser definidas como «mecanismos psicológicos que permiten a los organismos preparar, organizar y activar respuestas comportamentales adaptativas ante situaciones ambientales diversas, por ejemplo, la

detección de un depredador, el encuentro con una pareja sexual, la disputa con un rival.» (Colmenares, 2015, pp. 219- 220). Debe admitirse que la definición científica de emoción podría parecer más bien apática y, aún peor, no especialmente iluminadora. Por lo tanto, merece la pena detenerse en los diferentes elementos que la componen para mostrar cómo, en realidad, esta definición intenta formalizar las intuiciones surgidas de manera espontánea sobre el tema.

El primero de estos elementos se refiere a algo que cambia, ya que la emoción está vinculada a una modificación que, de algún modo, se manifiesta de forma objetiva. Para dar algún ejemplo, en lo referente los cambios fisiológicos, algunas manifestaciones típicamente «emocionales» serían los latidos del corazón, la respiración acelerada o el sudor frío. En esencia, si no cambia nada, no está en juego ninguna emoción. A su vez, este cambio debe ser espontáneo o casual, pero atribuible a un estímulo externo o interno que lo ha provocado.

Sin embargo, resulta evidente que la simple manifestación de un cambio fisiológico, cognitivo o motor provocado por un estímulo no es suficiente para definir una emoción: un café, por ejemplo, podría acelerar el ritmo cardiaco, pero no puede ser considerado una emoción.

Las emociones se vinculan a la presencia consciente o inconsciente de una valoración positiva o negativa; el estímulo está acompañado de una vivencia con un valor personal. Las emociones nos estremecen, nos hacen sentir vivos, para bien o para mal y ese valor personal positivo o negativo que mencionamos, no es autónomo e independiente, sino que se vincula con la situación y el contexto.

Podríamos asumir -equivocadamente-, por ejemplo, que las emociones se producen en el corazón porque el miedo, la ira y la alegría, generan cambios en nuestro ritmo cardiaco fácilmente perceptibles. En términos biológicos entonces, las emociones no son sino estados que responden a ciertos cambios producidos en el cuerpo, a los que solemos dar el nombre de «sentimientos», cuyo principal objetivo es desatar una reacción del individuo frente al ambiente. Para cumplir con la meta -sobrevivir y desarrollarse hasta el momento de ser capaces de reproducirse- los seres vivos necesitan saber cuándo buscar nuevas fuentes de energía, cómo resistir el desgaste provocado por el medio, cómo protegerse o enfrentar a sus enemigos y la mejor manera de identificar y conquistar a sus parejas.

El cerebro recibe una señal de alerta proveniente de los sentidos, que los expertos han denominado «estímulo emocionalmente competente». Este puede ser una imagen o un sonido -un tigre en la distancia o un grito de pánico, la silueta de la pareja o su timbre de voz-, o bien una pura sensación física -el hambre o la sed, la punzada del dolor o el orgasmo-, los cuales desatan una lluvia de neurotransmisores en nuestro cerebro. Una vez que estas sustancias inundan distintas áreas neuronales, el cerebro envía las directrices necesarias a los músculos para que éstos se muevan en consecuencia. Así, el hambre nos

impulsa a buscar alimento, el frío a protegernos buscando calor y el dolor a tratar de evitar la conducta que lo ha provocado.

El debate sobre la relación entre emoción (o el afecto) y la cognición es un clásico en psicología y en ciencias cognitivas; en la actualidad quizá la visión dominante sea la que enfatiza la existencia de una relación tan estrecha entre ambos procesos, que para muchos son inseparables. Según esta visión, cualquier conducta refleja actividad tanto emocional como cognitiva.

No hay que obviar, sin embargo, que buena parte de la postura tradicional ha defendido la separación de lo emocional de lo cognitivo, justificada por el empeño de establecer una base física claramente localizada como soporte de cada una de estas dos categorías de procesos psicológicos y por la popularidad que ha tenido la visión modular del cerebro. Hoy se sabe, sin embargo, que el cerebro más que trabajar por módulos funciona como una especie de red, es decir, de una manera más bien integrada, como un sistema. Esto significa que regiones que originalmente se consideraron componentes del cerebro emocional (por ejemplo, la amígdala) o el cognitivo (por ejemplo, la corteza prefrontal), ahora se sabe que también están implicadas en funciones tanto cognitivas como afectivas, respectivamente (Colmenares, 2015). La psicobiología, además de ocuparse del estudio del comportamiento, que es público y observable, lo hace también de los procesos psicobiológicos subyacentes, los cuales son privados e inobservables y que deben inferirse a partir del análisis de la conducta. Un buen número de procesos psicológicos operan en la sombra e intervienen entre la percepción de un estímulo y la consiguiente generación de una respuesta conductual, como son la emoción, la cultura, la cognición, la inteligencia, el aprendizaje social, el engaño táctico, la teoría de la mente, la empatía y la moralidad.

Las emociones, que son públicas y dirigidas hacia el exterior, empiezan a tener impacto en la mente a través de los sentimientos, que son íntimos y dirigidos hacia el interior; pero el impacto entero y duradero de las emociones precisa de la consciencia, porque el individuo solo logra conocer sus propios sentimientos con la llegada de la sensación de *self* (Damasio, 2000).

Darwin (1936), fue uno de los primeros en advertir que las acciones observables de los humanos y otros animales, como los gestos, por ejemplo, debían entenderse como expresiones de estados de la mente específicos no observables, como las emociones. Argumentando en favor de la continuidad mental de los humanos y los organismos no humanos, afirmó que «no hay ninguna diferencia fundamental entre el hombre y los animales superiores en sus facultades mentales. [...] Los animales inferiores, igual que el hombre, manifiestamente sienten placer y dolor, la felicidad y la miseria.» (Darwin, 1936, p. 448).

El objetivo de Darwin fue mostrar que las ideas evolucionistas se aplican a las características mentales no menos que a los rasgos morfológicos y

fisiológicos. Si todos los seres vivos están relacionados genealógicamente, podemos ubicar la aparición de novedades en las ramas interiores de los árboles filogenéticos, en el que las puntas representan las especies actuales y los nodos interiores representan los antepasados comunes. Dado el hecho de la ascendencia común y el gradualismo que era parte de la concepción de Darwin de la selección natural, las especies contemporáneas deben exhibir similitudes. Llevar este punto de vista evolutivo para influir en los fenómenos mentales, por lo tanto, significa que continuidades psicológicas deben ser encontradas entre los seres humanos y el resto de la naturaleza.

En su libro *The Descent of Man* (1871), Darwin no solo subordinaba al ser humano como especie biológica a la evolución de los organismos, en lo referente a sus rasgos morfológicos, sino que defiende la tesis de la evolución filogenética de las potencialidades psíquicas o espirituales del *homo sapiens*. Las cualidades y atributos espirituales (intelectuales) de los seres humanos como el lenguaje, la cultura y la moral, eran resultado de la evolución. Darwin se propone describir y comparar las formas del comportamiento animal y salvar así el abismo entre humanos y otros animales, relacionándolos. Las vivencias mentales no están circunscritas al animal humano; están sometidas, como cualquier otra función biológica, a la evolución (Wuketits, 1984).

Citando la continuidad evolutiva de todas las especies existentes, Darwin consideró apropiado utilizar un lenguaje descriptivo continuo, ya sea hablando de seres humanos, de perros o pulpos. Por lo tanto, en su visión de las cosas, bien podría ser científicamente apropiado hablar de juego entre felinos, cuervos o cánidos. Hay dos aspectos de las ideas de Darwin sobre la continuidad mental que merecen ser mencionados. El primero es un compromiso de continuidad mental sobre la historia evolutiva. Esto tiene su base en un compromiso teórico con la idea de modificación por descendencia y selección de los fenotipos físicos y de comportamiento. El segundo es el compromiso de Darwin con la continuidad mental entre los organismos actuales, que se basa en la atribución de estados mentales por el método de la observación de animales. (Caicedo, 2018).

Las ideas generales de Darwin sobre la continuidad entre las especies no siempre fueron bien recibidas por sus contemporáneos. Sus afirmaciones acerca de la continuidad mental fueron especialmente controvertidas, ya que se tomaron para socavar la idea de que los seres humanos son los únicos seres racionales y, por tanto, para socavar la separación moral entre los humanos y demás animales (Allen & Bekoff, 1999).

Como respuesta a Darwin, C. Lloyd Morgan (1903) estableció, en lo que hoy conocemos como el *Canon de Morgan*, que una acción no se debe interpretar como resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior, si puede interpretarse como el resultado del ejercicio de una actividad psíquica inferior en la escala psicológica.

Esta sugerencia de no atribuir procesos mentales complejos a los demás animales cada vez que fuese posible explicar su comportamiento en términos más simples, y tener cuidado en las inferencias hechas a partir de la conducta animal, tratando siempre de hallar una explicación «más simple» al fenómeno observado, ofrece prevenciones a la hora de establecer hasta qué punto un comportamiento es resultado de un proceso mental complejo. No atribuir «demasiada inteligencia» a otros animales, en tanto la explicación a un comportamiento dado pueda entenderse, por ejemplo, en términos de instinto y de asociación.

Como Darwin, Morgan también quiso defender la hipótesis evolutiva de que toda la vida está genealógicamente relacionada, pero vio que no se requiere pasar por alto las diferencias que separan a los seres humanos del resto de la naturaleza. Una rama de un árbol filogenético puede desarrollar novedades que no surgen en otros; una genealogía común no requiere que no haya diferencias cualitativas entre los rasgos exhibidos por especies relacionadas. La continuidad evolutiva no puede hacernos desconocer las diferencias que han surgido en el camino mismo de la evolución. De la continuidad biológica no se puede inferir que los demás animales deban necesariamente estar próximos a nuestras experiencias mentales (Caicedo, 2018).

Morgan sostuvo que atribuir estados mentales a los demás depende de un examen introspectivo de uno mismo. Cuando alguien se lleva una taza a los labios, esto es porque cree que la taza contiene un líquido que desea beber. Cuando otro ser humano realizar la misma acción, puede inferirse una causa mental similar. Morgan vio que este patrón de inferencia se extiende a través de los límites entre especies. Lo que Morgan llamó el «método inductivo doble» nos lleva a interpretar el comportamiento de los organismos en otras especies como derivado de las mismas causas que mueven a los seres humanos a la acción. Sin embargo, Morgan no concluyó que esta inducción justificara el antropomorfismo; por el contrario, él consideró que daba lugar a un sesgo, el sesgo del antropomorfismo, sesgo que requería un contrapeso, y ese fue el papel que jugó el Canon en su pensamiento (Sober, 2005).

III. I. EL PAPEL FUNCIONAL DE LAS EMOCIONES.

Ahora bien, ¿qué función cumplen las emociones?

La cuestión referente a las funciones de las emociones nos lleva nuevamente a uno de los padres fundadores de la neurociencia afectiva: Charles Darwin. La contribución más importante de su libro *The Expression of the Emotions in Man and Animals* -junto a *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, un intento del autor de enfocar cuestiones relativas a la evolución humana y su psicología usando la perspectiva de su teoría de la selección natural- fue la intención de entender la forma en que los humanos, no muy distintos en algunos aspectos de otros animales, expresamos nuestras emociones.

La importancia de ello radica en haber presentado a las emociones como el resultado de la evolución, mostrando, en consecuencia, su analogía con las experimentadas en otros animales, con las diferencias obvias. Concretamente, algunos estímulos podrían modificar las expresiones faciales e inducir cambios somáticos estereotipados que son comunes a las diferentes especies. Para llegar a estas conclusiones, Darwin recopiló muchas fotografías e ilustraciones de las expresiones faciales de actores, niños y enfermos mentales y las comparó con las observaciones realizadas en los animales, buscó la colaboración de fotógrafos para capturar las expresiones que surgían como resultado de las emociones.

El fin último de Darwin no era decir que la actitud de desafío o ira de un ser humano fuese comparable al gruño de un perro, ni el miedo de un gato al terror de un hombre, o la alegría de un simio parecida a la de una persona. Simplemente, las emociones tienen un fin evolutivo, y están sujetas a la selección natural exactamente como todos los demás rasgos más ventajosos para la especie en términos de supervivencia y reproducción. Las emociones, tanto en seres humanos como en otros animales, desempeñan una función adaptativa, o por lo menos la han tenido en algún momento del pasado, y como tales desarrollan una labor de preparación a la reacción o de protección del ser vivo.

A primera vista, sugiere Antonio Damasio (2000), nada hay distintivamente humano en las emociones pues es notorio que abundan en criaturas no humanas. Lo peculiar es cómo se conectaron con ideas complejas, valores, principios y juicios privativos de la familia humana, y en esta conexión reposa nuestra legítima idea de que la emoción humana es especial.

Las consideraciones de Darwin supusieron una notable revolución científica para la época, pues rompieron con la idea predominante de que las emociones constituían trabas al pensamiento lógico y racional. El miedo nos permite huir de un peligro o prepararnos para el ataque. Otras emociones como, por ejemplo, el amor, poseen la función de reforzar vínculos con las demás personas, lo que supone ofrecer más oportunidades para sobrevivir —búsqueda de bienestar de las personas que apreciamos—, de mantener la especie —procreación—, o de hacer frente a las dificultades —cooperación—. Ante algo que despierta alegría, la expresión del rostro cambia rápidamente e indica a las personas cercanas que compartan aquella situación. Y lo mismo sucede con las emociones negativas, que permiten informar a los demás que se alejen de aquel estímulo. Las expresiones del cuerpo y rostro que reflejan las emociones muestran las intenciones de los individuos y suponen una ayuda extremadamente importante en las relaciones sociales.

Esta posible «lectura de la mente de los otros» a partir de las expresiones que reflejan es de tan vital importancia que las dificultades inherentes a sus mecanismos podrían contribuir a los déficits sociales presentes en individuos, por ejemplo, afectados con autismo.

No menos importante es la función motivacional, porque las emociones sin duda nos empujan a actuar de una forma que a menudo resulta inimaginable. Si un comportamiento está vinculado a una emoción positiva, estaremos más predispuestos a repetir la misma acción más veces, mientras que el miedo podría conducirnos a evitar situaciones peligrosas en el futuro. Por ejemplo, los niños que muestran poca turbación a cometer errores, tienden a comportarse de manera menos social. Esta observación se produce paralelamente con la noción de que la función de la turbación sería la de motivar la adhesión a las normas sociales y morales.

Robert Plutchik (1984), teórico evolucionista estadounidense, defendió que las emociones cambian a lo largo de la evolución del ser humano para adaptarse a su contexto y elaboró un recurso en forma de dibujo que facilita el reconocimiento y comprensión de la complejidad de las emociones. Su teoría defiende que el mapa emocional, tanto de los seres humanos como de otros animales, ha ido evolucionando con el objetivo de adaptarse al medio externo.

Para Plutchik, las emociones no son buenas ni malas en sí mismas, sino que todas son necesarias y presentan funciones concretas que promueven la supervivencia y la adaptación. Sostiene que pese al gran número de definiciones propuestas para el término «emoción» en el siglo pasado, superior ha sido el número de hipótesis teóricas que se han basado en interpretar su papel en la vida. Propone entonces buscar el principio de la madeja, integrando las informaciones y la contribución de los diferentes enfoques existentes, desde el enfoque darwinista hasta el psicofisiológico de James, desde el neurológico de Canon hasta el psicoanalítico de Freud, y desde el enfoque cognitivo de los años cincuenta hasta las modernas hipótesis neurobiológicas, todo ello para entender no solo lo que son las emociones y cómo estudiarlas, sino también para comprender cómo funcionan.

III.2. LA UNIVERSALIDAD DE LAS EMOCIONES.

La evolución ha demostrado que la existencia de las emociones responde a una lógica muy precisa, al desarrollar un papel determinante en la vida y la historia de nuestra especie. Existen porque resultan útiles, lejos de ser un obstáculo para nuestra plena realización como seres humanos como podría parecer a la luz de la tradición racionalista.

Es importante anotar que existen varios puntos de vista, teóricos y experimentales, para identificar y clasificar las emociones. Actualmente hay dos modelos o perspectivas predominantes, desarrollados de manera independiente y aparentemente antagónicos que, como suele ocurrir en estos casos, en ambos se vislumbra un poco de verdad.

En primer lugar, está la visión o modelo dimensional de las emociones, la cual sostiene que los estados afectivos son reconducibles principalmente a

dos o más dimensiones continuas, como son el valor de la emoción (positiva o negativa a lo largo de un eje agradable-desagradable) y su fuerza (intensidad de activación), que, posteriormente, pueden ser complementadas por otras dimensiones como el grado de control, la compatibilidad con las normas sociales de referencia y la novedad de los eventos. A partir de este modelo, por ejemplo, la alegría sería un estado emotivo de valor positivo y de nivel moderado, mientras que la excitación tendría valor positivo, pero con un estado de activación mayor. Este modelo sugiere que las emociones no son innatas o determinadas biológicamente, sino más bien una representación e interpretación de cada individuo sobre la base de sus propias experiencias.

El segundo modelo de clasificación de las emociones sería de tipo categórico, en el que las emociones son entidades discretas, independientes unas de otras. Plutchik (1984) considera que las emociones se asocian a la realización de objetivos universales, necesarios para la supervivencia de la especie y del individuo. Este enfoque supone que las emociones y las expresiones faciales que las acompañan son innatas y están reguladas por unos determinados programas neuronales de activación. Se avanza en la hipótesis de las emociones primarias o de base y de las emociones secundarias o mixtas, estas últimas entendidas como una mezcla de varias emociones primarias.

Las emociones primarias normalmente quedan descritas como procesos neurofisiológicos específicos y precodificados, determinados genéticamente y que han evolucionado por una respuesta adaptativa específica a estímulos ambientales importantes. Paul Ekman y su equipo (1987), diseñaron un experimento en el que se presentaron imágenes con diferentes expresiones faciales que representaban emociones (entre ellas ira, alegría, miedo, sorpresa, etc.), y quienes las vieron coincidieron en lo que representaba cada una. Cuando luego estas imágenes fueron presentadas ante participantes de Nueva Guinea, Borneo y Japón, los resultados fueron concordantes para la alegría y la ira, pero no tanto en las otras emociones.

Concluyeron que las seis emociones de base se reconocen universalmente con independencia de la edad, sexo y cultura.

III.3. EMOCIONES Y SENTIMIENTOS: ANTONIO DAMASIO.

Parece estar claro que las emociones no se aprenden, sino que se puede, en la medida de lo posible, aprender a modularlas. No se le enseña a un bebé cómo sonreír, sino que el bebé sonríe cuando algo detona una sonrisa. No se le dice a un niño que cuando esté furioso frunza en entrecejo, sino que cuando algo lo enfurece, el niño lo frunza de manera casi automática.

Escribe Damasio:

El hecho de que las emociones no sean objeto de aprendizaje, que sean automáticas y programas de acciones estables y predecibles, revela su origen en el proceso de selección natural y en las instrucciones del genoma resultantes. Estas instrucciones han sido muy bien conservadas a lo largo de la evolución y el resultado se ha ensamblado en el cerebro de una manera tan particular y fiable, que ciertos circuitos neuronales pueden procesar estímulos emocionalmente competentes y hacer que regiones cerebrales que desencadenan emociones construyan una respuesta emocional completa. Las emociones y los fenómenos que a ellas subyacen son tan esenciales para el mantenimiento de la vida y la maduración posterior del individuo, que son desplegadas de manera segura y fiable ya en las fases tempranas del desarrollo individual. (Damasio, 2010, p. 96).

Ahora bien, el hecho de que las emociones no sean aprendidas, sino que se desplieguen automáticamente ante diferentes estímulos externos, podría hacer creer que existe una especie de «determinismo genético extremo», esto es, que no somos dueños de nuestros comportamientos, sino que, de alguna manera, nuestra propia codificación genética mueve los hilos de nuestras acciones.

Pero hablar de «predisposición genética» no hace justicia a la complejidad de la relación existente entre el genoma, el organismo y el ambiente. Decir que todo tiene una base genética es lo mismo que no decir nada, porque los genes lo único que hacen es manufacturar moléculas que participan en la construcción del fenotipo, pero la propia actividad del genoma está controlada y regulada por *inputs* ambientales. Los procesos darwinianos no pueden operar sin genes que seleccionar. Sin embargo, debemos considerar que el comportamiento humano es una especie de rama, que se puede torcer de un lado a otro en función del genotipo y de la presión del medio. La primera dirección que esta tome puede anularse o invertirse por medio del aprendizaje (Caicedo, 2018).

Sobre la posibilidad de inferir un determinismo genético a raíz de la acción refleja de las emociones, argumenta Damasio:

El hecho de que las emociones no sean aprendidas, sino automáticas y establecidas por el genoma, siempre plantea el fantasma del determinismo genético. ¿En las propias emociones no hay nada atractivo y educable? La respuesta es que hay montones de cosas. El mecanismo esencial de las emociones, en un cerebro normal, es de hecho bastante similar entre los individuos, y esto es algo bueno también porque proporciona a la humanidad, en culturas diversas, una base común de preferencias fundamentales sobre cuestiones de placer y dolor. Pero mientras que los mecanismos son claramente similares, las circunstancias en que ciertos estímulos han llegado a ser emocionalmente competentes para el lector es poco

probable que sean las mismas que para mí. Hay cosas que el lector teme y que yo no temo. Y al revés. (Damasio, 2010, p. 97).

Es claro Damasio en que sí es posible modular de forma voluntaria la expresión de las emociones, pero que el grado de ese control modulador no puede extralimitarse más allá de las manifestaciones externas. Dado que las emociones incluyen muchas otras respuestas, varias de ellas internas, que a simple vista pasan desapercibidas a los demás, el grueso del programa emocional sigue siendo ejecutado, por mucha fuerza de voluntad que apliquemos para inhibirlo. Podemos modular de alguna manera nuestro carácter, pero no podemos controlar fácilmente la bioquímica del cerebro que en él interviene.

Las emociones positivas surgen de nuestra capacidad mamífera innata para el amor paternal desinteresado, emanan de nuestro cerebro mamífero límbico y, por tanto, están enraizadas en nuestra herencia evolutiva. Todos los seres humanos están equipados para sentir emociones, y estas emociones son el común denominador de todas sus acciones. Las emociones positivas no solo son agradables, sino que además son esenciales para la supervivencia y todo lo que ella implica, incluido desde luego el aprendizaje y la enseñanza.

En su libro *El error de Descartes*, Damasio (1996) sostiene que la mente no está separada del cuerpo. Mente y cuerpo (o mente y cerebro) son uno solo. Es lo que en neurociencia y neurofilosofía se conoce como monismo, en contraposición al dualismo. La mente es algo que hace el cerebro, un conjunto de funciones del mismo, como pensar, sentir, percibir el mundo en que vivimos, emocionarnos, recordar y hablar, pero no es un producto del cerebro (Morgado, 2017).

No es fácil imaginar que los individuos y las sociedades gobernados por la búsqueda del placer, tanto más que por evitar el dolor, puedan sobrevivir en lo absoluto. Podemos argumentar, contra Damasio, que el placer es también una respuesta evolutiva que justamente nos lleva a repetir lo que nos parece que nos hace bien. Se sabe sin embargo que el autor matizó sus afirmaciones en obras posteriores. Buscar placer es tan importante como evitar el dolor.

Pues bien, Damasio lo que pretende es reunir y organizar pruebas de que el sistema emocional mamífero, genéticamente equipado, podría proporcionar el sistema de valores que nos hace desarrollar nuestras conductas pro-sociales y nuestros sistemas de búsqueda. «No hay explicación satisfactoria posible de la mente cultural humana si no se incluye el afecto.» (Damasio, 2018). Olvidar el afecto, las emociones y los sentimientos a la hora de entender los comportamientos humanos, empobrece la descripción de la naturaleza humana.

IV. CONCLUSIONES.

Como se ha sugerido a lo largo del escrito, los problemas éticos y morales se están estudiando, no exclusivamente desde la perspectiva y reflexión filosófica, sino que hay toda una integración de disciplinas que tienden a la *naturalización* de lo que antaño fue un problema filosófico. Aunque esta no ha sido una tarea nueva -ya Edward Wilson anotaba en 1975 que «científicos y humanistas deberían considerar conjuntamente la posibilidad de que ha llegado el momento de retirar temporalmente la ética de las manos de los filósofos y biologizarla» (Wilson, [1975] 2008, p. 580),- sí ha ido en incremento la actitud, desde la filosofía, de *cientifizar* ciertos problemas filosóficos.

Las investigaciones que en torno al cerebro y los mecanismos cognitivos se vienen haciendo desde hace algunas décadas están ofreciendo pistas sobre por qué hacemos lo que hacemos, por qué nos comportamos como nos comportamos y, más específicamente, sobre el papel de los neurotransmisores y de la bioquímica cerebral en tales asuntos. La reflexión filosófica actual, tiende -al menos en ciertos ámbitos- a no competir con la investigación científica, sino a nutrirse de la misma para evitar en lo posible la especulación excesiva y desinformada.

La ética y la moralidad, el altruismo, la cooperación y el egoísmo y los sentimientos y las emociones, son actualmente materia de estudio científico, y la reflexión filosófica se hace teniendo en cuenta tales estudios. Como se mencionó al inicio de este escrito, la historia de la filosofía, aunque es un precioso bagaje, no puede desconocer que actualmente el diálogo prioritario del filósofo ha de ser con el interlocutor científico experimental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ALLEN, C., & BEKOFF, M. (1999). *Species of Mind. The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge: The MIT Press.
- ARISTÓTELES. (2007). *Ética Nicomáquea*, edición de Julio Pallí. Barcelona: RBA.
- CAICEDO, O. (2018). *La cultura naturalizada. Hacia un concepto de cultura desde la filosofía de la biología*. Barranquilla: Sello Editorial Universidad del Atlántico.
- CASTRODEZA, C. (2003). *Los límites de la historia natural. Hacia una nueva biología del conocimiento*. Madrid: Akal.
- CHURCHLAND, P. (2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.
- COLMENARES, F. (2015). *Fundamentos de psicobiología, Vol. II. Comportamiento y procesos psicológicos en contexto evolutivo*. Madrid: Editorial Síntesis.
- DAMASIO, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

- _____, (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- _____, (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Editorial Destino.
- _____, (2018). *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Barcelona: Editorial Destino.
- DARWIN, C. (1936) [1871]. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. New York: Modern Library.
- EKMAN, P. FRIESEN, W., O'SULLIVAN, M., CHAN, A., DIACOYANNI-TARLATZIS, I., & HEIDER, K. (1987). «Universals and cultural differences in the judgments of facial expressions of emotion», *Journal of Personality and Social Psychology*, 53 (4), pp. 712–717.
- MORGADO, I. (2017). *La fábrica de las ilusiones*. Bogotá: Ariel.
- _____. 2019. *Emociones e inteligencia social*. Bogotá: Ariel.
- MORGAN, C. (1903). *An Introduction to Comparative Psychology*, 2 ed. Londres: Scott.
- PLUTCHIK, R. (1984). «Emotions: A general psychoevolutionary theory», en K. SCHERER, & P. EKMAN, *Approaches to emotion*. New York: Psychology Press, pp. 197-219.
- PRICE, M. (2016). «La cooperación como un problema de la biología conductual», en V. SWAMI, *Psicología evolucionista. Una introducción crítica*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 84-119
- SOBER, E. (2005). «Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology. Morgan's Canon and Cladistic Parsimony», en L. DASTON, & G. MITMAN, *Thinking with animals: New perspectives on anthropomorphism*. New York: Columbia University Press, pp. 85-99.
- TOMASELLO, M. (2010). *Por qué cooperamos*. Madrid: Katz Editores.
- TRIVERS, R. (1971). «The evolution of reciprocal altruism», *The Quarterly Review of Biology* (46), pp. 35-57.
- VOLLMER, G. (2005). *Teoría evolucionista del conocimiento*. Granada: Editorial Comares.
- WILSON, E. (2008). [1975]. *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona: Ediciones Omega.
- WUKETITS, F. (1984). «Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío», en K. LORENZ, & F. WUKETITS, *La evolución del pensamiento*. Barcelona: Argos Vergara, pp. 11-27.

ÓSCAR DAVID CAICEDO es profesor del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, en Colombia. Pertenece al Grupo de Investigación Holosapiens y al Circulo de Filosofía Científica y Pensamiento Crítico de Barranquilla.

Líneas de investigación

Filosofía de la Biología, filosofía de la mente, etología cogitiva, neurofilosofía.

Publicaciones recientes

(2021): «No, no todo es una construcción social. Lo que la filosofía de la biología nos cuenta sobre nuestro comportamiento», en Caballero, T. & Alarcón, L. *Las Ciencias Humanas en el Caribe Colombiano. Un diálogo de saberes 1*, Edit. Universidad del Atlántico, pp. 193-204.

CAICEDO, O. & DIÉGUEZ, A. (2021). «El problema de la cognición animal como un problema de la filosofía de la mente», en *Ludus Vitalis*, vol. XXIX, num. 56, pp. 185-202.

Correo electrónico: oscarcaicedo@mail.uniatlantico.edu.co

