

*Taula*

(UIB)      núm. 12      Desembre      1989

**ALTRUISMO BIOLÓGICO Y  
ALTRUISMO MORAL\***

**Camilo J. Cela Conde**

Universitat de les Illes Balears

El interés mostrado por los sociobiólogos en examinar los fenómenos del altruismo procede, como es bien sabido, del carácter paradójico del comportamiento altruista. Pese a que la selección natural favorece la aptitud individual, algunos seres (entre los que podemos encontrar hormigas, ratas y hombres) llevan a cabo cierto tipo de actos, denominados "altruistas" que disminuyen la aptitud del que actúa en favor, por lo general, de la aptitud de un pariente.

Con la intención de explicar esos actos paradójicos, la sociobiología ha acuñado el concepto de "aptitud inclusiva" (Hamilton, 1964), desarrollando alrededor de él una teoría no individual de evolución por selección natural: la "teoría de selección de parentesco". Las implicaciones de la selección de parentesco, y de otras teorías del comportamiento altruista como la selección de grupo y el altruismo recíproco, han resultado de gran interés para los propósitos del naturalismo ético, pero me gustaría pasar por alto ahora los rasgos generales de esos modelos, subrayando tan solo una cuestión en particular. Si damos por supuesto que la selección de parentesco (o cualquiera de las otras teorías alternativas) puede explicar razonablemente bien el comportamiento altruista de las hormigas y las ratas, ¿nos será útil también para explicar el altruismo humano? Dicho en otras palabras: ¿nos estamos refiriendo al mismo fenómeno cuando hablamos de altruismo, tanto en las hormigas como en los seres humanos?

La relación entre el altruismo moral (el humano) y el altruismo biológico (el animal) parece ser demasiado compleja como para responder a dicha pregunta por medio de una simple palabra. Autores de la categoría de Bertram (1982) y Voorzanger (1984) han tratado el problema mostrando, al menos, las numerosas dificultades que encontraremos siempre que estemos dispuestos a transferir al campo del ser humano unos modelos y unas teorías establecidos para la interpretación del comportamiento de los himenópteros. Pero, aun aceptando que tales dificultades existen, no puedo estar de acuerdo en absoluto con Voorzanger cuando afirma que el altruismo biológico no tiene nada que ver con el altruismo moral.

Por debajo de esa clase de proposiciones aparece el concepto kantiano de la moral humana como algo que no tiene nada que ver con el mundo de la naturaleza, como una característica que pertenece al dominio de la razón y queda, por tanto, completamente apartada del dominio de los sentidos<sup>2</sup>. Esta dualidad kantiana cimenta muchas de las aproximaciones contemporáneas al fenómeno ético propuestas desde el

punto de vista de la filosofía moral analítica; la larga discusión acerca de la búsqueda del "preferidor racional" constituiría, por ejemplo, una buena muestra de tal línea de pensamiento. Pero no parece fácil el justificar la moral humana por el exclusivo medio de una conducta supuestamente racional, incluso si tenemos en cuenta que algunas de las más influyentes teorías de la acción moral y política, como las basadas en el principio de la maximización (la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo) lo hacen así. Veamos por qué.

Como es bien sabido, el principio de maximización requiere que los individuos, después de calibrar los pros y los contras de las consecuencias de ciertos actos, respalden la acción que ofrece más beneficios y menos costes?. Según este planteamiento, cualquier comportamiento moral o político (incluida la conducta altruista) debe contener algunos beneficios ocultos para que pueda ser entendido por medio de la maximización. Los sociobiólogos han ironizado con frecuencia acerca del individuo que se pone a realizar complicados cálculos antes de salvar la vida de un semejante que se ahoga, pero no es necesario acudir a ese caso extremo para mostrar el limitado papel de la razón en tales asuntos.

Si tenemos en cuenta el proceso que lleva a un acto político tan simple como el de un ciudadano que se dispone a votar por un determinado candidato, y tratamos de explicarlo por medio de la teoría de la maximización, tenemos que demostrar que el balance de costes/beneficios es positivo para las intenciones de quien actúa. Si éstas son, en el caso de un votante, las de contribuir a la victoria de una opción política, nos encontramos con un problema. Es difícil que un votante crea que el resultado de las elecciones depende de su voto en particular; la diferencia entre ganar y perder unas elecciones depende, en el caso más extremo, de miles de votos. Consecuentemente, la utilidad de un voto en particular de cara al fin deseado de la victoria de una determinada opción política es igual a cero. Pero la inversión de recursos hecha por el votante nunca es tan pequeña como los beneficios. Incluso si consideramos tan sólo los esfuerzos físicos a que obliga el acudir a las urnas, el coste tiene

alguna dimensión. En ese caso, la teoría de la maximización pronostica que el ciudadano, luego de examinar la diferencia existente entre costes y beneficios, se quedará en su casa?

Pero la cuestión cambia si consideramos que el principal objetivo de cualquier ciudadano cuando acude a depositar su voto no otro diferente al de asegurar la victoria de su candidato. Si el compromiso con la opción política no descansa en un examen racional de pros y contras, sino más bien en una identificación emocional, el acto de depositar el voto puede explicarse por medio de esos lazos emotivos respecto de valores sociales. Y el panorama, de esa forma, se transforma totalmente, porque el balance entre costes y beneficios invierte su tendencia.

En este caso no podemos reducir el análisis del comportamiento moral al dominio kantiano de la racionalidad. Muy al contrario, entramos en un mundo en el que el altruismo biológico y el moral quedan estrechamente relacionados. Puede que sea difícil obtener evidencias acerca de ese mundo lleno de emociones humanas pero, en cualquier caso, siempre ha sido una estrategia equivocada la de buscar bajo el farol de la racionalidad las llaves perdidas sólo por el hecho de que allí tenemos algo más de luz.

### **Un modelo ampliado del comportamiento moral**

Aunque por regla general las características que definen el altruismo moral suelen relacionarse con los aspectos racionales, la presencia de rasgos emocionales permite sospechar que el altruismo biológico y el altruismo moral no están absolutamente apartados el uno del otro. Hay motivos filogenéticos en favor de esa relativa cercanía: los rasgos morales compartidos por los simios superiores y los seres humanos obligan a pensar que existe un cierto grado de continuidad por lo que hace a sus conductas. Es bien sabido que Charles Darwin señaló las dificultades que encontramos cuando pretendemos distinguir entre dos actos tan similares como el de una persona o un babuino ayudando a un

compañero herido?. Darwin acabó recurriendo a una característica especial, el "sentido moral" (moral sense), de la que goza la especie humana, que sería capaz de convertir en heroico un salvamento llevado a cabo por un ser humano y no el que se debe a un primate, aun cuando ambos estén actuando de forma altruista. No hace falta decir, sin embargo, que ese mecanismo ad hoc no aclara demasiado las cosas respecto a las relaciones y las diferencias que existen entre un altruista babuino y un altruista humano mientras no sepamos en qué consiste.

Darwin no proporciona demasiadas claves al respecto. Se limita a asociar al moral sense la idea vaga de que los seres humanos llevan a cabo una evaluación de cara a la toma de decisiones que no existe en el caso animal. Lo más importante de su análisis es el hecho de que el altruismo moral aparece como una conducta semejante a la de otros seres, con ciertos añadidos. Si nos situamos en esa línea de pensamiento evolucionista, no podemos despachar el altruismo humano con un simple modelo de comportamiento moral en forma de respuestas automáticas a las determinaciones genéticas (así no saldríamos del ámbito de un altruismo biológico tan inmediato como el de los himenópteros). Pero tampoco podemos ignorar la presencia de una cierta cantidad de impulsos fijados durante el proceso filogenético, cuando nuestros antepasados exhibían un comportamiento altruista compartido con el de sus parientes cercanos. Los homínidos que desarrollaron hábitos sociales sofisticados, incluyendo un nuevo tipo de comportamiento moral, tuvieron que hacerlo en unas circunstancias en las que esos rasgos de altruismo biológico compartido estaban presentes. El resultado final del proceso, es decir, lo que ahora llamamos "altruismo moral", debe mostrar, pues, algunas características cercanas al altruismo biológico y otras que, al ser exclusivas de la especie humana, se alejan de él.

La solución de proponer una estructura múltiple del fenómeno moral con el fin de distinguir entre sus diferentes aspectos ha sido propuesta y discutida muchas veces en el contexto de la escuela del moral sense que Darwin rescata. Los filósofos de la Ilustración escocesa establecieron una distinción entre el "motivo" para actuar y el "criterio"

utilizado para evaluar la acción. También dedicaron mucho tiempo y numerosos esfuerzos para analizar sus relaciones y diferencias. Los resultados de su trabajo, pese a la poca atención que hoy se les presta, parecen todavía útiles. Y es ésa una utilidad particularmente interesante cuando estamos intentando relacionar altruismo biológico y altruismo moral. Vayamos, pues, con la distinción motivo/criterio.

El terreno de la motivación parece tener un claro sentido. Se instala, de entrada, en el terreno emotivo que, como decíamos antes, tiene una clara importancia de cara a la conducta moral y política. Por culpa de la existencia de presiones de tipo psicológico, un actor puede verse forzado a comportarse de forma muy distinta a la que establecen como modelo su razón y sus creencias éticas. Un ejemplo clásico de ese fenómeno, muchas veces mencionado, es el del conductor que se encuentra con una persona herida en la autopista. Si el conductor se asusta al ver la sangre, o teme verse implicado en un proceso por lesiones, o, sencillamente, no quiere manchar la tapicería de su coche, puede acabar por seguir su camino sin prestar ayuda al accidentado. Sabe que su deber es el de detenerse, pero actúa de manera distinta debido a las presiones psicológicas. Motivo para actuar y criterio ético son aquí, desde luego, dos elementos claramente diferenciados.

¿Qué decir del criterio? Los que emplean la distinción clásica ven en éste un concepto también unívoco, al igual que el del motivo psicológico. Pero creo que se debe ir un poco más lejos en el análisis porque, desde mi punto de vista, el "criterio ético" esconde una diversidad que puede llegar a confundirnos. En algún que otro caso me he referido a este tipo de dualidad en el fenómeno moral distinguiendo, por lo que hace al dominio del criterio, entre perspectivas individuales y colectivas?. El criterio ético puede ser entendido colectivamente, como el conjunto de todos los valores y normas presentes en un grupo. Pero posee también una forma individual, una actualización de ese universo de valores que desemboca en el criterio efectivo utilizado por el individuo que actúa en un determinado momento.

Cuando utilizamos la teoría de la selección de parentesco, o cualquier otro modelo de interpretación del altruismo biológico, esa separación entre diferentes aspectos del comportamiento moral resulta absurda. Sería preciso forzar mucho el sentido del término "criterio ético" para calificar la conducta, por ejemplo, de las termitas, entendiendo como tal el sacrificio por el bien del grupo. Y aun cuando hiciéramos así, no parece, por lo que sabemos, que tal "criterio" varíe entre los diferentes individuos de una misma casta. Pero la necesidad de acudir a modelos más amplios cuando tratamos el comportamiento moral de la especie humana queda fuera de toda discusión. Y una vez que tenemos en cuenta la complejidad del comportamiento moral humano, no podemos quedarnos en el planteamiento clásico de los dos dominios motivo/criterio. Para poder atender como se merece la importante diferencia que existe entre los aspectos individuales y los colectivos en el terreno del criterio ético es preciso acudir a un modelo de tres diferentes dominios: 1, motivo para actuar; 2, criterio ético personal; 3, conjunto de valores y normas de carácter colectivo.

El acto moral humano puede ser interpretado por medio de este modelo ampliado como el resultado de componentes pertenecientes a cada uno de esos tres dominios. Es importante darse cuenta de que los dominios diferentes pueden entrar en conflicto, y a menudo lo hacen. Es el caso, por ejemplo, del individuo que sostiene valores propios diferentes a los más extendidos en el grupo. De no ser así, resultaría difícil entender cómo se produce la sustitución de unos valores por otros a lo largo del tiempo.

### **La vía de la ultrasociabilidad**

El modelo ampliado del fenómeno moral puede servirnos para analizar más detalladamente el comportamiento altruista en busca de las relaciones y diferencias que existen entre el altruismo biológico y el altruismo moral. Los tres dominios (motivación, criterio personal, valores

colectivos) forman el entorno en el que se mueve la conducta ética, y el acto altruista no escapa a esa generalidad.

El altruismo biológico parece reducirse de forma casi exclusiva al dominio de la motivación; resulta difícil, como decíamos antes, hablar de cosas al estilo de "valores sociales" o "criterio personal" cuando se llevan a cabo conductas morales muy simples como la de los Hymenoptera que defienden sus nidos. Por el contrario, el altruismo moral necesita cada uno de los tres dominios para cubrir su complejidad?. En ese sentido, los rasgos comunes que existen entre el altruismo moral humano y el altruismo biológico aparecen en el dominio de la motivación para obrar de manera altruista, y los rasgos distintivos propios de nuestra especie deben referirse a los dominios del criterio tanto colectivo como individual. Dada la importancia de estos dos últimos, no parece que tenga sentido el establecer homologías entre la conducta altruista de las hormigas y los seres humanos, y puede que tampoco lo tenga el buscarlas respecto de nuestros parientes más cercanos entre los Anthrozoidea. Valores, normas y reglas (con muy pocas otras características, como el bipedismo y el lenguaje), son todos ellos unos rasgos específicos del hombre. Pero la enorme complejidad y riqueza de nuestro mundo moral, lleno de leyes y costumbres, no debería confundirnos. Esa gran diferencia que observamos ahora debió ser considerablemente más pequeña en anteriores etapas del proceso evolutivo. Es muy posible que una conducta altruista mucho más simple tuviera gran importancia para el éxito adaptativo de nuestro antecesores del género Australopithecus. Si aceptamos que es así, el amplio espectro de nuestros valores morales debería haberse desarrollado más tarde, cuando se incrementaron las capacidades cognitivas?

El de los orígenes filogenéticos de la conducta moral parece ser uno de esos tópicos que escapan a cualquier esfuerzo razonable de resolverlo. Pero entre las muy distintas perspectivas y aproximaciones ya propuestas es posible sacar, al menos, una conclusión: el comportamiento altruista, en su sentido más amplio, forma parte de un proceso de ultrasociabilidad (Campbell, 1983). Dentro de ciertos grupos, la relación

entre sus miembros implica el desarrollo de un tipo de conducta que transforma de manera radical las estrategias adaptativas. Una vez que se forma un grupo así, es necesario llevar a cabo actos como el de compartir la comida, ayudar a los heridos o defender el nido del ataque de un predador; la conducta alcanza una dimensión muy superior a la meramente individual. Y el éxito adaptativo de esa conducta colectiva es tal, que parece fuera de toda duda el que se extendería por toda la población cualquier tendencia genética capaz de favorecerlo. Lo difícil no es aceptar que tales tendencias existen, sino calibrar cuál es su importancia en el control de la conducta de los individuos del grupo.

El concepto de ultrasociabilidad de Campbell distingue entre las dos vías distintas que conducen al comportamiento de los insectos sociales o de la especie humana, lo que se traduce también en dos tipos diferentes de control genético, pero es el refuerzo de los lazos sociales el que causa, en ambos casos, la conducta altruista. Dicho de otro modo, la tendencia a actuar de manera altruista puede explicarse mediante esa tendencia paralela a formar parte de un grupo y mantener lazos sociales.

Según la vía de ultrasociabilidad de que se trate, la cohesión del grupo puede ser el resultado de un férreo control genético (el caso de los insectos sociales) o de unos impulsos mucho más débiles que deben luego acentuarse a través de procesos de identificación social en los que es importante la actividad cognitiva (por lo que hace a nuestra especie). Pero incluso en este último caso debe aceptarse la existencia de tendencias genéticamente dirigidas hacia la conducta social. Es ése, pues, un terreno en el que el altruismo biológico y el moral coinciden. El alcance de la coincidencia se hará más patente si somos capaces de decir algo más acerca de los medios responsables de la tendencia hacia la ultrasociabilidad.

## Un mecanismo responsable de la ultrasociabilidad

No es fácil establecer cuáles son los mecanismos que dirigen el comportamiento social (especialmente aquellos relacionados con el comportamiento altruista). Pero ya han sido expuestas algunas hipótesis interesantes por medio de la investigación de las funciones cerebrales. Desde hace varias décadas se sabe que ciertos comportamientos tendentes a reforzar los lazos sociales producen una descarga en el cerebro de opiáceos endógenos (endorfinas) a modo de "recompensa". Las evidencias de los trabajos de investigación se refieren sólo al comportamiento de las ratas, pero el modelo ha sido utilizado también para proponer hipótesis paralelas acerca del funcionamiento de un mecanismo similar en el cerebro de los seres humanos. De acuerdo con Danielli (1980), el cerebro humano cuenta con un sistema de recompensas, mediante la liberación de endorfinas, que produce euforia cuando se está llevando a cabo un acto tenido por altruista?

Pero a pesar del gran salto adelante que supone la teoría de la liberación de endorfinas, es necesario aclarar algunos aspectos de la conducta moral si pretendemos establecer qué características del altruismo son las que pueden explicarse por esa vía. Es muy diferente mantener que la liberación de endorfinas la causa el hecho de obrar de acuerdo con ciertos valores, como el de "matar al enemigo", o se produce por el hecho de ajustarse a las normas sociales en un sentido general. Vamos a ver por qué.

Si el altruismo biológico, como el de una rata defendiendo su nido, se explica por medio de la teoría de los opiáceos endógenos, no hay razón alguna para rechazar la hipótesis de Danielli acerca de la presencia de mecanismos similares cuando nos las vemos con el altruismo moral. Pero, ¿cuál es la conducta que se ve premiada de hecho mediante la liberación de endorfinas? Puede suponerse que existen ciertos valores universales (el anteriormente citado de "matar al enemigo", el tabú del incesto o cualquier otro de ese tipo) cuya generalidad se fundamenta precisamente en el lazo que mantienen con los opiáceos cerebrales. La idea de unas

normas universales capaces de dirigir la conducta moral y, consecuentemente, protagonistas importantes en la filogénesis de la especie humana es típica de los primeros estadios del pensamiento sociobiológico, cuando los modelos sencillos del altruismo biológico (como la selección de grupo) se utilizaban para explicar la conducta humana y la determinación genética de la moral se entendía en términos de la relación directa existente entre un conjunto de genes y un comportamiento concreto. El mayor problema de esta línea de pensamiento, dejando aparte las dificultades de encontrar "valores universales" en el sentido fuerte del término, es la necesidad de unos mecanismos biológicos muy complejos (muy costosos en cuanto a los recursos fisiológicos que deben invertirse en ellos) para sustentar el lazo entre información genética y conducta. A medida que la conducta moral se vuelve más y más compleja, esos mecanismos biológicos necesarios para controlarla se convierten en excesivos.

Pero es importante tener en cuenta que la hipótesis de la liberación de endorfinas no conduce necesariamente a esa clase de modelos deterministas. De acuerdo con las evidencias con que contamos, las endorfinas pueden descargarse por el hecho de seguir una conducta adaptativamente beneficiosa como la de estrechar los lazos de unión con el grupo, sin que sean unos valores en concreto los que quedan implicados en el fenómeno. El aceptar y seguir los códigos morales del grupo, como conducta capaz de provocar la descarga de endorfinas, sería suficiente para asegurar la vía a la ultrasociabilidad de Campbell. No puede hablarse en ese caso de un "código ético universal", sino de una "tendencia universal a la aceptación de códigos éticos" que es, por cierto, más compatible con los modelos sofisticados de la segunda sociobiología (como el de Lumsden y Wilson, 1981). Dicho en términos del modelo ampliado que proponíamos antes, la liberación de endorfinas tiene que ver con el dominio de la motivación, y no con el de los valores colectivos.

Si aceptamos esta última perspectiva, la relación existente entre control genético y conducta moral, por lo que hace al altruismo de la especie humana, deben entenderse en un sentido débil. Nos situamos así

muy cerca de las posturas neodarwinistas (como la de Waddington, 1941), en las que se mantenía ya que los genes limitan su control a establecer meras disposiciones hacia la acción moral. Lumsden y Wilson (1981) han discutido esa tesis, argumentando en contra de esa clase de "genes prometeicos", pero el modelo final que proponen, debido a las limitaciones que introduce su principio de parsimonia, no queda muy lejos del neodarwinista.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Baer, D. and McEachron, D.L. (1982), "A review of selected sociobiological principles: application to hominid evolution. *J. Social Biol. Struct.*, 5: 69-90 and 121-139.

Bertram, B.C.R. (1982), "Problems with altruism". In King's College Sociobiological Group (ed.) *Current Problems in Sociobiology*: 251-267.

Boehm, C. (1982), "The evolutionary development of morality as an effect of dominance behavior and conflict interference. *J. Social. Biol. Struct.*, 5: 413-421.

Bridgeman, D. (ed.) (1983), *The Nature of Prosocial Development: Interdisciplinary Theories and Strategies*. New York, N.Y., Academic Press.

Campbell, D.T. (1983), "The Two Distinct Routes beyond Kin Selection to Ultrasociality: Implications for the Humanities and Social Sciences. In Bridgeman (ed.), *The Nature of Prosocial Development*: 11-41.

Cela-Conde, C.J. (1987), *On genes, Gods and Tyrants*. Dordrecht, Reidel.

Cela-Conde, C.J. (1989), "On the Phylogeny of Human Morality" (*Journal of Human Evolution*, in press).

Danielli, J.F., 1980, Altruism and the internal reward system or the opium of the people. *J. Social. Biol. Struct.*, 3: 87-94.

Hamilton, 1964, The genetical evolution of social behavior. *J. Theoret. Biol.*, 7: 1-52.

King's College Sociobiological Group (ed.) (1982), *Current Problems in Sociobiology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lumsden, C.J., and Wilson, E.O., 1981, *Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Lumsden, C.J., and Wilson, E.O., 1983, *Promethean Fire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rawls, J. (1975), *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rose, M.R. (1983), "Hominid evolution and social science". *J. Social Biol. Struct.*, 6: 29-36.

Simon, H.A. (1985), "Human Nature in Politics: The Dialogue of Psychology with Political Science. *The American Political Science Review*, 79: 293-304.

Trivers, R.L., 1971, *The Evolution of Reciprocal Altruism*. *Quarterly Review of Biology*, 46: 35-57.

Voorzanger, B., 1984, *Altruism in Sociobiology: a Conceptual Analysis*. *Journal of Human Evolution*, 13: 33-39.

Waddington, C.H., 1941, *The relations between science and ethics*. *Nature*, 148: 270-274.