

Katherine Masís Iverson

## El primatólogo y la filósofa: tres ideas que comparten Frans de Waal y Mary Midgley

---

**Resumen:** Este ensayo explica las siguientes tres semejanzas entre el pensamiento del primatólogo Frans de Waal y la filósofa Mary Midgley: (a) el rechazo del contractualismo hobbesiano, (b) el énfasis en el altruismo en los reinos animales humano y no humano como fundamento del comportamiento moral humano y (c) defensa del antropomorfismo en las observaciones de los sentimientos y comportamientos de los animales no humanos.

**Palabras clave:** Frans de Waal, Mary Midgley, primates, antropomorfismo, altruismo, teoría contractualista.

**Abstract:** This paper explains the following three similarities between the thought of primatologist Frans de Waal and philosopher Mary Midgley: (a) rejection of Hobbesian contract theory, (b) emphasis on altruism in both the human and non-human animal realms as a basis for human ethics and (c) defense of anthropomorphism in observations of feelings and behavior in non-human animals.

**Keywords:** Frans de Waal, Mary Midgley, primates, anthropomorphism, altruism, social contract theory.

### Introducción

Frans de Waal es un primatólogo holandés radicado en la Universidad Emory, en Atlanta, Georgia, Estados Unidos. Su obra enfatiza los

aspectos conductuales y sociales en los primates y hace reflexiones éticas a partir de ellas. Ha pasado las últimas tres décadas estudiando el comportamiento de los grandes simios y de los monos, principalmente en zoológicos donde se realiza investigación científica. Además de los muchos artículos científicos que ha escrito, también ha publicado varios libros de divulgación popular, entre los cuales se encuentran *Primates and Philosophers* (2006), *Good Natured* (1996), *Peacemaking among Primates* (1989) y *Your Inner Ape* (2005), obras a las que haremos referencia en el presente ensayo.<sup>1</sup> Un tema recurrente en sus libros de divulgación popular es el de los fundamentos biológicos de nuestra moralidad, tema que comparte con la filósofa inglesa Mary Midgley.

Mary Midgley, docente jubilada de Newcastle University, Inglaterra, es especialista en ética y autora prolífica, quien se ha destacado en temas diversos en torno a la ciencia, la religión y los derechos de los animales. Además de sus artículos en revistas de filosofía, ha publicado varios libros de divulgación popular, entre los cuales se encuentran *Wickedness* (2001), *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (2002-a) y *The Ethical Primate* (2002-b), obras a las que haremos referencia en este ensayo.<sup>2</sup>

De Waal menciona a Midgley en *Primates and Philosophers* y *Good Natured*; y Midgley, por su parte, menciona brevemente a de Waal en al menos uno de sus libros, *The Ethical Primate* (2002-b). Curiosamente, con diferentes métodos, llegan a conclusiones similares. En sus obras de divulgación popular y en algunos artículos de revistas especializadas, hemos

detectado las siguientes tres ideas que comparan estos dos autores:

- A. Rechazo de la teoría del contrato social de Thomas Hobbes
- B. Énfasis en las evidencias de solidaridad y altruismo en los reinos animales humano y no humano
- C. Defensa del antropomorfismo en las observaciones de los sentimientos y comportamientos de los animales no humanos

No es nuestra intención señalar un flujo de influencias directas—si las hubiera—entre la filósofa y el primatólogo, sino apuntar semejanzas importantes en el pensamiento de ambos, lo cual tratamos a continuación.

### A. Rechazo del contractualismo hobbesiano

De Waal critica fuertemente la teoría contractualista, especialmente la de Thomas Hobbes, pues no comparte su ficción heurística de un estado de naturaleza en el que hubiera reinado el egoísmo y la violencia antes de la organización en sociedad (de Waal, 1996, 2005, 2006). Proponer semejante estado hipotético distrae de la tarea más importante de reconstruir el pasado con base en los instrumentos con los que contamos hoy día, i.e., los hallazgos genéticos y los comportamientos observados y observables en el reino animal, especialmente en los primates no humanos (de Waal, 2005). Aceptar las teorías contractualistas sería atribuir los orígenes de la moralidad al consenso y a la invención humanas, situación improbable para este primatólogo (de Waal, 2005, 2006).

En *Primates and Philosophers*, de Waal acuña el término *veneer theory* o “teoría de la capa” según la traducción al español (de Waal, 2007-b, pp. 6). Sin embargo, diez años antes, en el prólogo de *Good Natured* ofrece una definición de la “capa”, la cual se refiere a un revestimiento superficial, una suerte de barniz de moralidad adquirida por las restricciones de la cultura, debajo de la cual hierve una especie de caldera

con impulsos agresivos y antisociales. De Waal rechaza esta teoría y describe a Thomas Henry Huxley como su principal proponente (de Waal, 1996, 2005, 2006). Para de Waal, construir una cultura opuesta a tendencias egoístas innatas y que valora el altruismo, sería una tarea sumamente difícil. Quienes defienden la noción de una cultura en contraposición a la naturaleza no ofrecen explicaciones sobre la manera en que se supera o se salta por encima de ella para elaborar leyes de convivencia y comportamiento morales. No es en acuerdos nacidos de la razón humana donde se encuentran las raíces de la moralidad humana, sino en nuestras emociones, las cuales, a su vez, tienen su origen en la biología que compartimos con los primates (de Waal, 1996, 2005, 2006).

Al igual que de Waal, Mary Midgley parte de los orígenes biológicos de las emociones y la mente humanas y, además, señala el hecho de que la semejanza biológica entre primates no humanos y humanos se da por entendida, por ejemplo, a la hora de realizar pruebas experimentales en primates no humanos (Midgley, 2001)<sup>3</sup>. Igualmente, rechaza el contrato social hobbesiano, pues se opone al concepto de un estado de naturaleza pre-ético en el que reina el egoísmo y la hostilidad que luego da lugar a un “trato a regañadientes” (Midgley, 1995, p. 30), para satisfacer las necesidades de un egoísmo ilustrado o de una prudencia egoísta y calculadora (Midgley, 1979, 1995). Reducir el comportamiento humano a un solo factor e inferir la moral a partir de ella, como lo sería la prudencia egoísta y calculadora, es tentador pero simplista. En el ámbito de los animales no humanos, los estudios etológicos señalan que su vida social es muy compleja, aun cuando su inteligencia no da lugar a la prudencia calculadora (Midgley, 1979, 1995, 2002-a, 2002-b). En el ámbito humano, la prudencia es sumamente ineficiente, aún cuando se supone que favorecería el interés propio. La prudencia debería tomar en cuenta tanto probabilidades como certezas. No obstante, la imaginación humana no genera la creencia en la posibilidad de desastres futuros, más allá de las precauciones cotidianas de corto plazo, como bien lo ejemplifica la poca atención brindada a las bien documentadas advertencias de los ecólogos y ambientalistas con respecto al futuro de nuestro planeta desde hace más de

cuarenta años. En resumen, apelar a la prudencia y al interés propio no ha sido eficaz como incentivo para preocuparnos sobre el futuro del planeta (Midgley, 2002-a).

El aislamiento inicial de los individuos que supone la teoría contractualista de Hobbes no aclara la manera en que la especie humana fue calculadora antes de ser social (Midgley, 2002-a). Una sociedad original de egoístas difícilmente podría construir una cultura que exige la consideración de los demás (Midgley, 1995). Los seres humanos no somos ni tan prudentes ni tan egoístas como para elaborar una sociedad basada en normas que valoran el altruismo. Los abundantes comportamientos altruistas muestran que los seres humanos suelen actuar gustosamente sin tratar de obtener ningún beneficio propio (Midgley, 1995, 2002-a, 2002-b), lo cual se verá en la próxima sección.

## **B. Énfasis en las evidencias de solidaridad y altruismo en los reinos animales humano y no humano**

Sin detenerse mucho al respecto, de Waal menciona el hecho de que compartimos aproximadamente el 98% del ADN con dos especies en particular: los chimpancés (*Pan Troglodytes*) y los bonobos (*Pan Paniscus*) (de Waal, 2005). Ambas especies se separaron de *homo sapiens* hace 5.5 millones de años, pero los bonobos se separaron de los chimpancés hace 2.5 millones de años; es decir, son más recientes en la línea evolutiva (de Waal, 2005). Con sólo mencionar nuestro parentesco genético con estos dos primates bastaría para justificar el estudiarlos para obtener alguna luz sobre nuestra propia manera de conducirnos. No obstante, a de Waal le interesa más señalar los comportamientos observados en los primates que podrían darnos pistas sobre los orígenes del comportamiento moral en *homo sapiens*.

Los chimpancés y los bonobos tienen lenguaje, la capacidad para construir herramientas, se reconocen a sí mismos en un espejo, y pueden percibir las necesidades ajenas. Al igual que otros primates, también tienen capacidades para

la reciprocidad y la venganza, la aplicación de normas sociales, la agresión, la resolución de conflictos, la compasión y la empatía (de Waal, 1989, 1996, 2005, 2006). Ambas especies viven en grupos sociales complejos, con sus formas preferidas de organización social y sus métodos respectivos para mantener esos grupos sociales en funcionamiento. Tienen sus maneras de resolver conflictos, por ejemplo, el acicalamiento mutuo, las exhibiciones de agresión (no siempre de violencia) y, en el caso de los bonobos, la manipulación genital (de Waal, 2005).

La sociedad chimpancé es muy jerarquizada y está dominada por machos. De vez en cuando, los machos menores tratan de desplazar al macho alfa. Los machos cazan y reparten carne a cambio de favores, por ejemplo, contactos sexuales con hembras. Los chimpancés forman pocas alianzas, aunque sí se vinculan con otros machos además del alfa e intervienen en disputas entre los machos, a menudo con el objetivo de ponerles fin. La sociedad bonobo es más igualitaria y está dominada por hembras, bajo el liderazgo de una hembra de edad avanzada. Cuando hay conflictos, suelen ser breves y de poca monta. La hembra bonobo alfa es respetada por sus destrezas de conciliación y diplomacia y muere de vejez en vez de ser desbancada por una competidora rival más joven (de Waal, 2005).

Los grupos chimpancés pueden identificar la paternidad de su descendencia con facilidad relativa. El macho alfa sabe, con buena certeza, cuáles bebés son los suyos. Los apareamientos extra-pareja no son aprobados y un macho alfa usurpador bien podría matar a todos los descendientes del macho alfa anterior. La sociedad bonobo es bisexual y sus miembros se aparean libremente entre sí. Puesto que cualquier bebé podría pertenecerle a cualquier macho, no se conoce el infanticidio en la sociedad bonobo. Las hembras bonobo, a diferencia de las chimpancés, pueden copular fuera del breve período determinado por el ciclo estral (de Waal, 2005).

Los chimpancés pueden ser xenofóbicos mientras que los bonobos muestran amabilidad hacia los simios que no les resultan familiares. Los chimpancés manejan las disputas por medio de la agresión y la intimidación física. Los bonobos, en cambio, se valen de la actividad sexual,

en todas las combinaciones posibles para bajar las tensiones y mantener la paz (de Waal, 2005).

La anterior caracterización enfatiza las diferencias entre chimpancés y bonobos; no obstante, se pueden observar comportamientos de solidaridad y altruismo en las comunidades de chimpancés y conflictos en las comunidades de bonobos. Lo importante para de Waal es que podemos ver en estos primates nuestras raíces evolutivas y los fundamentos de los comportamientos morales en nuestra propia especie. Lo anterior pareciera ser una perogrullada que no necesita mayor justificación pero, curiosamente, nuestro parentesco con el resto de los animales suele mencionarse sólo cuando se quiere resaltar características contrarias a la convivencia social. Cuando hay instancias de egoísmo y hostilidad se atribuyen a nuestra naturaleza animal, pero las instancias de bondad, altruismo y compasión se atribuyen a nuestros rasgos exclusivamente humanos, rasgos que construyen culturas y erigen civilizaciones (de Waal, 1996, 2005, 2006).

La agresión para de Waal no necesariamente se refiere a actos de violencia, sino a cualquier conflicto evidente entre individuos, que bien puede contribuir a las relaciones en comunidad, puesto que el proceso de resolución de conflictos aumenta el contacto entre sus miembros (de Waal, 2002, 2005). El estudio del fenómeno de la agresión en el individuo rinde pocos frutos; lo realmente interesante es observar la manera en que la agresión se da en el contexto social en el que el individuo se desenvuelve comúnmente, es decir, grupos en los que hay relaciones entre los miembros establecidas desde hace muchos años, relaciones que no obstante pueden cambiar con el tiempo (de Waal, 2005, 2006).

Los comportamientos altruistas abundan en el reino animal no humano y de Waal ofrece varios ejemplos de ellos entre chimpancés, bonobos y otros primates no humanos. Hay evidencias de ayuda, sacrificio propio, generosidad, consuelo, resolución de conflictos y reconciliación sin ningún beneficio inmediato ni a largo plazo (de Waal, 1989, 1996, 2005, 2006). A partir de sus estudios con primates no humanos, de Waal concluye que, al igual que los chimpancés y los bonobos, exhibimos tanto agresión y egoísmo como compasión y altruismo (de Waal, 2005).

“Paradójicamente, el avance genético propio también da lugar a capacidades admirables para el cuidado y la simpatía” (de Waal, 1996, p. 5, traducción nuestra).

Midgley critica fuertemente las conocidas dicotomías entre naturaleza y cultura, individuo y sociedad y animales humanos y no humanos. Por ejemplo, cuestiona el supuesto fundamental de la noción del contrato social de que el individuo humano es un ser autónomo y racional. No somos átomos sociales ni un mero agregado de individuos que interactúan con otros individuos, sino seres esencialmente sociales, condición de la cual emerge la agencia individual, con todas sus potencialidades para decidir y escoger (Midgley, 2002-a, 2002-b). Midgley también cuestiona el supuesto de la *tabula rasa* que suele darse en las ciencias sociales, la cual afirma que los seres humanos hemos sido moldeados en gran medida por factores sociales, culturales, políticos y económicos. Con respecto a nuestra naturaleza biológica, se opone a la posición que defiende una inalterable tendencia genética hacia la violencia y la destrucción. El comportamiento humano es sumamente complejo y no se puede explicar en su totalidad en virtud de un solo factor, ni biológico ni ambiental (Midgley, 2002-a, 2002-b). Por otro lado, si bien somos animales y tenemos capacidades y límites biológicos, tampoco estamos condenados(as) al fatalismo que enfatiza el egoísmo y la violencia. Los orígenes de la ética en el ámbito humano se encuentran en los múltiples comportamientos solidarios que se pueden observar en el reino animal no humano (1995, 2002-a, 2002-b). Somos tan naturalmente altruistas como egoístas.

Al igual que de Waal, Midgley no considera que la agresión sea sinónimo de violencia y de maldad. Las distintas especies de animales no humanos difieren en la manera en que surgen y se desarrollan los conflictos. Igualmente, la agresión que mata y destruye se da rara vez (Midgley, 1995, 2001, 2002-a, 2002-b). En el ámbito humano, la agresión es una motivación humana más y es parte de la socialización humana, no nos condena a la maldad (Midgley, 2001). Los ataques simulados y las colisiones físicas en los juegos infantiles humanos muestran la necesidad de contacto y aportan la oportunidad de percibir

que los demás pueden sentir e infligir el mismo dolor que infligimos nosotros. “Aunque cause sorpresa”, asegura Midgley, “esta interacción está en la raíz de la simpatía” (Midgley, 2001, p. 90, traducción nuestra). Las crías de los animales no humanos igualmente juegan y forman lazos de manera semejante (Midgley, 2001, 2002-a). Para Midgley, la maldad es la ausencia de las virtudes como la generosidad, amabilidad, preocupación por los demás y otras cualidades que valoramos en la convivencia social (Midgley, 2001).

### **C. Defensa del antropomorfismo en las observaciones de los sentimientos y comportamientos de los animales no humanos**

De Waal se declara antropomorfista moderado y cautelosamente afirma su alejamiento del antropomorfismo sentimental (De Waal, 2006). Defiende una interpretación de los comportamientos de los simios desde la óptica humana y nuevamente, acuña un término nuevo para designar un concepto al que se opone, la “antroponegación” o el rechazo a priori de características comunes entre los humanos y el resto de los animales (de Waal, 2005, 2006). Sólo alguien que cree en una diferencia abismal entre los primates humanos y los no humanos, afirma de Waal, siente preocupación por interpretar los comportamientos de estos últimos con nuestras propias categorías. Además, señala la falta de simetría que suele darse en las descripciones de los comportamientos en el reino animal: cuando se trata de caracterizar los comportamientos agresivos (en el sentido destructivo), los naturalistas y etólogos del pasado como Thomas Henry Huxley y Konrad Lorenz no han titubeado al etiquetarlos como tales, pero cuando se trata de caracterizar los comportamientos benévolos, han sido reacios a describirlos en estos términos (de Waal, 1996).

Midgley da un paso más atrevido que de Waal, pues no tiene ningún reparo en defender el “sentimentalismo”, entendiendo éste como la capacidad para detectar cuáles son los sentimientos de los animales (Midgley, 1979). Los críticos del antropomorfismo (a) consideran que

los animales no humanos tienen otros sentimientos que podemos nombrar, distintos de los que el antropomorfista considera que expresan, o bien, en su modalidad más extrema, (b) consideran que es erróneo atribuirle cualquier sentimiento o motivación a los animales no humanos. La posición (b) es similar a la que sostiene que no se puede saber qué siente otra persona humana. Midgley afirma que no hay nada de arriesgado en hacer inferencias, aun cuando cometamos errores, al respecto de los sentimientos propios y de otros seres humanos (Midgley, 2002-a). Y así como podemos razonablemente inferir qué sienten otros seres humanos, también podemos inferir qué sienten los animales no humanos. “Las nociones de miedo, enojo, placer, etc., no fueron inventadas en un mundo exclusivamente humano ni para él...[sino] que se desarrollaron en un mundo completamente habitado por muchas especies, algunas de las cuales eran compañeras constantes de los hombres” (Midgley, 1979, traducción nuestra). No es sensato suponer que quienes han convivido y trabajado durante años con animales, como lo serían los jinetes, cornacas, entrenadores de animales, trabajadores de zoológicos y etólogos, estén equivocados en sus afirmaciones y predicciones en torno a los sentimientos de aquellos (Midgley, 1979).

### **Conclusiones**

Frans de Waal y Mary Midgley comparten algunas posiciones en torno a la concepción del ser humano y los orígenes de la moral. Ambos enfatizan el papel de las emociones y sus raíces evolutivas en el desarrollo de los comportamientos morales humanos. Tanto de Waal como Midgley consideran que ni la racionalidad ni el consenso pueden dar lugar a la moralidad humana. La teoría contractualista hobbesiana no es válida para ellos, puesto que sostienen que sería imposible desarrollar una cultura que valora el altruismo a partir de seres individuales egoístas. Ambos pensadores consideran que nuestra pertenencia al reino animal no significa que estemos condenados a la violencia y a la destrucción; al contrario, ven evidencias de solidaridad, simpatía

y compasión en el reino animal no humano de donde emergen los comportamientos morales. Incluso, la agresión bien entendida tiene un papel importante que jugar en la construcción de la moral. De Waal y Midgley reconocen que tanto los animales humanos como los no humanos exhibimos comportamientos egoístas y altruistas, pero enfatizan la presencia de los comportamientos altruistas como contrapeso a la acostumbrada asociación entre lo natural y lo destructivo. Finalmente, defienden el antropomorfismo puesto que interpretar sentimientos y motivaciones de los animales no humanos, especialmente los primates, a partir de nuestras experiencias propias es completamente posible y apropiado en virtud de que no existe ningún abismo insondable entre ellos y nosotros.

### Notas

1. Hay traducciones al español de *Primates and Philosophers* y de *Our Inner Ape*, ambas del año 2007 (ver Referencias Bibliográficas).
2. Hay una traducción al español de *Beast and Man: The Roots of Human Nature* del año 1989 (ver Referencias Bibliográficas).
3. El Proyecto Gran Simio critica fuertemente una contradicción que presentan los individuos e instituciones que favorecen la experimentación en primates no humanos: cuando se trata de justificar los experimentos, enfatizan sus semejanzas con los seres humanos, pero cuando se trata de reconocer que los grandes simios tienen derechos, enfatizan nuestras diferencias con ellos. Ver *El Proyecto Gran Simio* (Cavalieri y Singer, 1998).

### Referencias bibliográficas

- Cavalieri, P. y Singer, P. (1998). *El Proyecto Gran Simio*. Madrid: Trotta.
- De Waal, F. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Peacemaking among Primates*. 6ta ed. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Our Inner Ape*. Nueva York: Riverhead Books.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2007-a). *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (2007-b). *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*. Trad. Vanesa Casanova Fernández. Barcelona: Paidós.
- Midgley, M. (1973). The concept of beastliness: Philosophy, ethics and animal behaviour. *Philosophy* 48 (184): 111-135.
- \_\_\_\_\_ (1979). Brutality and sentimentality. *Philosophy* 54 (209): 385-389.
- \_\_\_\_\_ (1979). Gene-juggling. *Philosophy* 54 (210):439-458.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Bestia y hombre: las raíces de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1995). El origen de la ética. En P. Singer (Ed.) *Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, pp. 29-41. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Wickedness: A Philosophical Essay*. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2002-a). *Beast and man: The Roots of Human Nature*. Edición revisada. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2002-b). *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. Londres: Routledge.