

## INTRODUCCIÓN

Frans B. M. DE WAAL  
*C. H. Candler Professor Emeritus, Emory University, Atlanta, USA*

Mi relación con la filosofía ha sido siempre un tanto ambigua. No porque crea que la ciencia no necesita de la filosofía, como han argumentado recientemente algunos científicos destacados. La relación de amor-odio entre la ciencia empírica y la filosofía nunca me afectó. He tomado prestados libremente conceptos filosóficos para conectar mis observaciones de primates con el comportamiento humano.

Más precisamente, la ambigüedad surge del hecho de que no soy un filósofo. Mi conocimiento de los textos filosóficos, incluso los que he citado, sigue siendo limitado. No alcanza la profundidad que los verdaderos filósofos obtienen de una lectura exhaustiva y de una experiencia en la resolución de puntos de vista conflictivos. Soy plenamente consciente de esta deficiencia, pero de todos modos no puedo resistirme a la filosofía.

La costumbre de citar filósofos comenzó con mi trabajo sobre las luchas de poder entre chimpancés, que interpreté en clave maquiavélica. Nicolás Maquiavelo fue un filósofo político, aunque a muchos filósofos no les gusta que se les asocie con sus ideas. Su impacto se dejó sentir cuando mi primer libro, *Chimpanzee Politics* (1982), que introdujo al florentino en la primatología, llevó a un uso (excesivo) del término 'inteligencia maquiavélica' en la descripción de la cognición social animal en general.

Sin embargo, los filósofos que más me influyeron tuvieron muy poco que decir sobre estrategia política. Mis intereses cambiaron alrededor de la década de 1980, cuando los biólogos teóricos comenzaron a describir el mundo natural como un lugar despiadado, con genes egoístas y desprovisto de buenas intenciones, como en la frase frecuentemente citada de Michael Ghiselin: "rasca un 'altruista' y verás sangrar a un 'hipócrita'". El altruismo genuino no podía existir. Además, la cognición y la emoción

animales nunca formaron parte de la discusión, ni el amor ni el apego eran vistos como comunes en muchos animales sociales. Algunos de estos escritores sonaban completamente cartesianos, describiendo a los animales como autómatas (es decir, vehículos que llevan a cabo programas de ADN). Presentaron estas ideas a sus lectores como darwinianas a pesar de que el propio Charles Darwin tenía puntos de vista muy diferentes y nunca clasificó a los animales como autómatas. Después de todo, Darwin escribió un libro completo sobre las emociones animales y humanas.

Toda esta literatura cínica me pareció tan deprimente y contraria a la realidad del comportamiento animal y humano observable, que leí con gran aprobación obras de filósofos como por ejemplo *Beast and Man* (1979), de Mary Midgley, y *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (1987), de Robert Richards. Ambos libros presentaron una visión radicalmente diferente de la naturaleza y criticaron duramente los escritos mencionados anteriormente de los biólogos teóricos. También me hicieron pensar en los orígenes de la moral.

La conexión con la moral humana me resultó útil cuando me involucré cada vez más en el estudio de la empatía, la reciprocidad y la cooperación animal. Mi investigación me llevó automáticamente a explorar qué era lo que hacía que la moral humana fuera radicalmente diferente del comportamiento animal, como a menudo se afirmaba. Al final, mi conclusión fue que las diferencias eran exageradas y que era mejor adoptar la visión humeana de que nacemos con sentimientos morales. Creyendo que estos sentimientos se relacionan con tendencias comportamentales de los primates, los denominé 'elementos básicos' de la moral. Sin embargo, nunca he afirmado que un chimpancé sea un ser moral del mismo modo que lo son los humanos. En cambio, abagué por una conexión entre la forma en cómo se comportan otros primates y lo que en los humanos denominamos 'tendencias morales'. Estas ideas fueron explicadas por primera vez en *Good Natured* (1996) y repetidas y elaboradas en libros posteriores.

Cuando descubrimos un sentido de justicia en los monos, se pudo agregar otro elemento moral a la lista (Brosnan y de Waal, 2003). Nuestro descubrimiento marcó una diferencia con *A theory of justice*, un famoso tratado sobre este tema del filósofo moral estadounidense John Rawls (1972). En el marco de la gran tradición kantiana, Rawls intentó circunavegar las emociones: "...por razones tanto de simplicidad como de teoría moral, he asumido la ausencia de envidia". ¿Desde cuándo podemos simplemente omitir las emociones en una discusión sobre el comportamiento humano? Me resulta desconcertante. La ironía es que si no hubiera envidia en el mundo, a nadie le importaría siquiera la justicia, dado que nunca veríamos una reacción significativa ante su ausencia. Rawls puede llamar

a la envidia un 'vicio', pero todo su tratado no tiene sentido sin ella. La enorme inversión emocional que hacen los humanos para rectificar la desigualdad y la injusticia (las protestas a gritos, las marchas, la violencia, la resistencia a las palizas policiales) son un contundente recordatorio de que no estamos lidiando con una fría construcción mental aporreada. La injusticia nos sacude hasta la médula, algo que ningún razonamiento abstracto, como el de Rawls, podrá lograr jamás.

Y así seguí interactuando con la escritura filosófica, ya sea tomando prestados conceptos o peleando con ideas que sentía que estaban divorciadas de la realidad. La última excursión de este tipo fue mi escrito sobre la 'normatividad' (de Waal, 2014). Existe una tendencia a afirmar que, mientras que el comportamiento humano está guiado por normas y expectativas sociales, el comportamiento animal simplemente es como es. Se trata de la vieja distinción humeana entre 'es' y 'debe'. No existe ningún acuerdo sobre este tema, por lo que sigue siendo un tópico de debate filosófico perenne. Sin embargo, algunos han llegado lo suficientemente lejos como para empuñar la "guillotina de Hume" con el fin de acabar con todos y cada uno de los intentos de aplicar la lógica evolutiva o la neurociencia a la moral humana. Se argumenta, incluso, que la ciencia no puede ayudarnos a comprender la moral humana (Black, 1970).

Por el contrario, creo que, si los monos capuchinos rechazan una recompensa que normalmente comen con gusto, tan sólo porque su vecino recibe una recompensa mucho mejor por la misma tarea, estamos tratando con la normatividad. El mono tiene una idea de cómo deberían distribuirse las recompensas. Los chimpancés van incluso más allá: pueden rechazar una recompensa preferida hasta que su vecino también reciba una. Hemos descubierto que los chimpancés juegan el Juego del Ultimátum de la misma manera que los niños, incluida una reacción negativa ante resultados injustos. Mientras que un niño puede gritar "¡Eso es injusto!", un chimpancé puede escupir agua en la cara de quien le hace una propuesta inaceptable (Proctor *et al.*, 2013).

Hay otros ejemplos de normatividad social en el comportamiento animal. Si adoptamos una visión más amplia, la normatividad está en todas partes. Si muevo una tela de araña, por ejemplo, la araña inmediatamente se pone a reparar su tela, lo que significa que posee un modelo de cómo debería verse una telaraña. Esto también cuenta como normatividad, incluso si no tiene que ver con el comportamiento social. Tengo la sensación de que el tema de la normatividad natural merece una exploración mucho más extensa que la que proporcioné.

El presente volumen da un gran paso al conectar la filosofía con lo que hemos aprendido sobre el comportamiento de nuestros parientes más

cercanos. En lugar de un biólogo inspirado por la filosofía, la dirección del contacto es ahora al revés. Esto seguramente conducirá a más diálogo. Noto, por ejemplo, que no todos los autores están de acuerdo con mis puntos de vista y tratan de salvar la antigua distinción entre humanos y animales que he tratado de socavar. Un volumen como este también estimulará a los filósofos a prestar más atención al reciente aumento de los estudios de la cognición animal. Este aumento no se limita a los primates, sino que incluye todo tipo de especies, también invertebrados. La sensibilidad de todos los animales está ahora en debate, y la interacción entre biólogos y filósofos será crucial para resolver esta cuestión (p. ej., de Waal y Andrews, 2022).

Felicito a los editores por haber elaborado un volumen como este y me siento honrado de que le den un lugar central al trabajo de toda mi vida.

## REFERENCIAS

- Black, M. (1970). *Margins of Precision: Essays in Logic and Language*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Brosnan, S. F. & de Waal, F. B. M. (2003). Monkeys reject unequal pay. *Nature*, 425, 297-299. <https://doi.org/10.1038/nature01963>
- de Waal, F. B. M. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674033177>
- de Waal, F. B. M. (2007 [1982]). *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- de Waal, F. B. M. (2014). Natural normativity: The “is” and “ought” of animal behavior. *Behaviour*, 15, 185-204. <https://doi.org/10.1163/1568539X-00003146>
- de Waal, F. B. M. & Andrews, K. (2022). The question of animal emotions. *Science*, 375, 1351-1352. <https://doi.org/10.1126/science.abo2378>
- Midgley, M. (1979). *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Routledge. <https://doi.org/10.1038/281336a0>
- Proctor, D., Williamson, R. A., de Waal, F. B. M., & Brosnan, S. F. (2013). Chimpanzees play the ultimatum game. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 110, 2070-2075. <https://doi.org/10.1073/pnas.1220806110>
- Rawls, J. (1972). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Richards, R. (1987). *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago.