

**Ref.: Certificación de ponencia en proceso de publicación**

Buenos Aires, 10 de julio de 2018

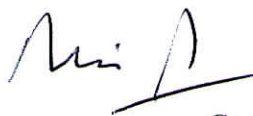
A las autoridades académicas que correspondan.

De mi consideración:

Por la presente, dejo constancia de que la ponencia “Cultura no-humana: pensar una ética inter-específica a partir de la crítica a la teoría de la capa de Frans De Waal, presentada por Micaela Anzoátegui y Ernesto Joaquín Suárez en la Jornada Internacional “Filosofía Intercultural. Desafíos teóricos y prácticos” el 7 de diciembre de 2017, se encuentra en proceso de publicación.

Con atentos saludos,

Dra. Alcira Beatriz Bonilla



Coordinadora General e  
Integrante de la Comisión Académica  
Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica  
y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada”,  
Instituto de Filosofía, FFyLL UBA



Universidad de Buenos Aires  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE FILOSOFÍA "DR. ALEJANDRO KORN"  
SECCIÓN DE ÉTICA, ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y FILOSOFÍA INTERCULTURAL "PROF. CARLOS ASTRADA"

**JORNADA INTERNACIONAL  
FILOSOFÍA INTERCULTURAL. DESAFÍOS TEÓRICOS Y PRÁCTICOS**  
-7 de diciembre de 2017-

Por cuanto ..... *Ernesto* ..... *Joaquín* ..... *Swandy* ..... en la Jornada Internacional  
ha participado en calidad de ..... *Ponente* ..... en la Jornada Internacional  
"Filosofía Intercultural. Desafíos Teóricos y Prácticos", realizadas el día 7 de diciembre de 2017,  
se le extiende el presente **CERTIFICADO**.-

Buenos Aires, 7 de diciembre de 2017.-

Dra. Alcira B. Bonilla  
Directora Sección de Ética, Antropología Filosófica  
y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada"  
F.F.yL.-UBA

Dr. Francisco Bertelloni  
Director Instituto de Filosofía  
F.F.yL.-UBA

Dra. Graciela Morgade  
Decana  
F.F.yL.-UBA

**Cultura no-humana: pensar una ética inter-específica a partir de la crítica a  
la teoría de la capa de Frans De Waal**

**ANZOÁTEGUI, Micaela (CieFI, FaHCE, IdIHCS, UNLP)**

**[micaeanz@gmail.com](mailto:micaeanz@gmail.com)**

**SUÁREZ, Ernesto Joaquín (CieFI, FaHCE, IdIHCS, UNLP)**

**[ernestojoaquinsuarez@gmail.com](mailto:ernestojoaquinsuarez@gmail.com)**

**Introducción: el problema de la definición**

La definición de cultura hasta la década de 1970 estuvo unida a una marcada concepción antropocéntrica, regida por el supuesto de que sólo el humano es un ser cultural. Este supuesto discontinuista ha derivado en que actualmente términos como “cultura no-humana” “proto-cultura” o “tradiciones culturales” sean utilizados para dividir tajantemente el fenómeno cultural al referirse a comportamientos culturales en animales no-humanos, con el objetivo de utilizar “cultura” estrictamente sólo para el caso humano. No obstante, sostenemos, este es un error, ya que la definición de cultura debe ser inclusiva y abarcar una serie de criterios independientes del organismo portador, a fin de poder reconocer comportamientos culturales de forma amplia independientemente de la especie donde se presenten. Este recaudo epistémico-metodológico es útil para no caer en una definición especista (Singer, 1990), excepcionalista (Schaeffer, 2009) o discontinuista (Suárez, 2017) que sesgue la investigación.

Desde mediados, y especialmente, desde el último tercio del siglo pasado las investigaciones que se realizaron en torno a las poblaciones de chimpancés observados por Jane Goodall, de gorilas observados por Dian Fossey y de orangutanes estudiados por Birute Galdikas, contribuyeron a cambiar la concepción del ser humano y,

especialmente, de que comprendemos por cultura. El uso de herramientas, los comportamientos sociales complejos, la comunicación, el consumo ritual de alimento y otros tópicos permitieron advertir una similitud, hasta ese momento poco estudiada entre la especie humana y los demás primates antropomorfos. Comenzó a esbozarse una nueva definición de cultura. De hecho, el uso y creación de herramientas, como el consumo cultural de alimentos, se creía hasta entonces, algo exclusivamente humano.

No obstante, desde la antropología cultural, en general se sostiene una concepción antropocéntrica, según la cual la cultura es por definición una excepcionalidad humana. En la clásica recopilación de Kroeber y Kluckhohn en 1952, donde se reunieron 164 definiciones de cultura, la mayoría remarcaba su carácter humano, mientras que en las restantes aparecía de forma implícita, como un supuesto.

Galaty y Leavitt explican de manera resumida:

Los antropólogos utilizan hoy en día la palabra “cultura” en varias acepciones: 1) Capacidad de simbolización propia de la especie humana; 2) Estado dado de la inventiva y de la invención (tecnología); 3) Entidad social relativamente autónoma y compleja; 4) Sistema colectivo de símbolos, de signos y de significaciones propias de varias sociedades según modalidades diversas de integración. (Galaty y Leavitt, en Bonte e Izard, 1996:205).

De manera que, con este tipo de definiciones, la cultura aparece como “adquisición singular, que surgió en un momento tardío de la evolución homínida, carente de continuidad con procesos anteriores” (Pelaéz del Hierro y Baró, 1997: 157). Y si bien en la antropología paulatinamente abolió el uso etnocéntrico (Barrera Luna, 2013), no así el antropocéntrico. Tal como señalan Laland y Janik,

Los debates han girado en torno a cómo definir la cultura, qué tipo de aprendizaje social la respalda y cuál es la mejor manera de interpretar la variación conductual. Incluso en el caso humano, la cultura ha demostrado ser un concepto difícil de precisar y existe poco consenso definitorio dentro de las

ciencias sociales. Mientras que algunos investigadores caracterizan las especies como culturales según exhiban "características clave" presentes en la cultura humana, sugerimos aquí que una perspectiva antropocéntrica actúa como una barrera para comprender las raíces evolutivas de la cultura y pone en peligro nuestra capacidad de ver las relaciones entre culturas y fenómenos en diversos taxones (Laland & Janik, 2006).<sup>1</sup>

Aunque, paulatinamente se arribó a una concepción biológico-naturalista de cultura en el caso humano. Keesing, por ejemplo, define cultura como un sistema adaptativo desde una perspectiva evolucionista, que permitió al ser humano acoplar con su entorno, lo cual implica comprenderla como un proceso evolutivo entre otros, con una función ecológica (Keesing, 1993).

Pero, avanzando un poco más algunos investigadores adoptan una perspectiva integradora al replantear de forma más general un paso evolutivo previo:

¿Por qué hubo una selección de organismos capaces de cultura? ¿En que sentido la transmisión conductual pudo constituir una adaptación útil en la selección natural? /.../ examinar los orígenes evolutivos remotos de la cultura /.../ no se trata de un fenómeno que surgiera de la nada. (Bonner, 1982:21)

Justamente repensar la cultura desde la perspectiva de la continuidad evolutiva permite formular nuevas definiciones que conserven rasgos esenciales, pero sean holistas e integradoras, como la siguiente donde cultura implica la “/.../ transmisión de información entre individuos o grupos, donde esta información permanece constante a través del rasgo conductual” (Ramsey: 2013).

Un caso particular de comportamiento cultural es la moral, que desde la perspectiva del primatólogo Frans de Waal, examinaremos a continuación.

### **Continuidad evolutiva y moral**

El concepto básico que supone el psicólogo y primatólogo Frans De Waal a la hora de analizar las características de la moral, es el de *continuidad evolutiva*. Desde esta noción se comprende que, más allá de las particularidades que posea cada ser vivo,

---

<sup>1</sup> La traducción es nuestra.

el conjunto total de estos compartiría el hecho de ser descendiente de un *ancestro común universal*. Es decir, siendo que la vida en la tierra se desarrolló de formas simples que derivaron en formas complejas las cuales comparten entre sí antecesores comunes, es posible hablar, en última instancia, de un origen común a todas ellas (Dupré, 2007: 2). En este sentido, una *especie* no podría ser comprendida como una suerte de mónada aislada, sino, más bien, como poseedora de diferencias y similitudes para con las demás. Los seres humanos no seríamos una excepción en este marco, por lo que poseeríamos muchas características compartidas con otros seres vivos, particularmente con los evolutivamente más cercanos a nosotros.

Según este marco evolutivo, De Waal afirma que la moral puede comprenderse en dos sentidos contrapuestos (De Waal, 2007: 30). La primera postura concibe que la moral humana representaría una anomalía en la evolución, posible gracias a la capacidad racional. Es decir, la razón, entendiéndola en sentido amplio como aquella habilidad para hacer inferencias de manera ordenada y lógica (Damasio, 1996: 297), permitiría realizar juicios morales de tal modo en que sería posible definir lo *bueno* y lo *malo*, independientemente de características evolutivamente anteriores. Desde este planteo, las acciones morales se presentan como un emergente exclusivo de esta capacidad propiamente humana.

La otra concepción de la moral, a la cual adhiere De Waal, es aquella que la concibe como un fenómeno que incluye características anteriores al desarrollo de la razón. Diferente del punto de vista racionalista, esta concibe que la moral habría surgido a partir de una serie de emociones sociales que no son exclusivas de los humanos. Desde esto, el psicólogo caracteriza a la moral como compuesta por tres dimensiones que se superponen:

1. Emociones morales: constituye el nivel de los componentes psicológicos básicos de la moralidad, como ser la empatía, la reciprocidad, la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia. Dichos fenómenos han sido documentados en primates no-humanos (De Waal, 2007: 208).
2. Presión social: implica una preocupación por la comunidad y “se ejerce sobre cualquier miembro de la comunidad para que contribuya a la consecución de objetivos comunes y cumpla una serie de normas previamente pactadas” (De Waal, 2007: 211). Si bien este tipo de normas las compartimos con otros animales no-humanos (grandes simios, delfines y elefantes), la especie humana va mucho más allá que otras en este aspecto (De Waal, 2007: 214).
3. Juicios y razonamientos: es la dimensión propiamente humana, implica la posibilidad de juzgar nuestros actos y los ajenos evaluando de manera auto-reflexiva y generalmente guiados por la lógica, las intenciones y las creencias que subyacen en nuestras acciones (2007: 215).

La tercera dimensión de la moralidad mencionada por De Waal, sería aquella que representa la característica exclusiva de los humanos. No obstante, diferente de la primera postura, que postula a la razón como una cualidad emancipada del trayecto evolutivo, el planteo de De Waal la contempla como una característica emergente de un proceso de tipo acumulativo. Es decir, representa una capacidad que se habría desarrollado sobre una base evolutivamente anterior. En este sentido, aunque se comprenda a la razón como una discontinuidad propiamente humana, esta no sería una característica desanclada de sus fundamentos anteriores.

A partir de esta concepción de la constitución de la moral, De Waal realiza su argumentación en contra de la *teoría de la capa*. El primatólogo denomina de esta forma a la teoría que afirma que la especie humana, habría logrado instituir un orden moral gracias al hecho de que pudo, exclusivamente mediante su aspecto “cultural”, derrotar a su aspecto “natural”. Un resumen de esta crítica es el realizado por Josiah Ober y Stephen Macedo en la introducción a *Primates y filósofos*:

La teoría de la capa en su formulación ideal asume que los humanos somos bestiales por naturaleza y que, en consecuencia, somos malos (esto es, profundamente egoístas); así, lo que se espera es que actuemos con maldad, esto es, que tratemos a los demás inadecuadamente. Con todo, es un hecho observable que al menos en algunas ocasiones los seres humanos tratan bien y de forma adecuada a los demás, como si fueran buenos. Si, como postula la teoría, los seres humanos son esencialmente malos, su buen comportamiento deberá explicarse como el producto de una capa de moralidad misteriosamente superpuesta sobre un núcleo natural maligno. La principal objeción de De Waal es que la teoría de la capa no puede identificar *el origen* de esta capa de bondad. Esa capa es algo que aparentemente existe fuera de la naturaleza y por lo tanto debe ser rechazada como un mito. (Ober & Macedo en De Waal, 2007: 14).

Desde esta teoría habría un corte radical, una discontinuidad absoluta entre lo que sería la parte “natural” y la parte “cultural” de la naturaleza humana, donde la moral no sería sino un producto exclusivo de la segunda. La capa “natural”, más ligada al aspecto emocional y animal, reuniría todos los aspectos moralmente negativos, y la capa “cultural” sería el reservorio de todas las virtudes morales humanas.

Ahora bien, si se tiene en cuenta el desarrollo anterior, la moral humana poseería aspectos que ya se encuentran presentes en primates no-humanos. Así, las emociones morales serían características evolutivamente anteriores a aquellas que podrían definirse como propiamente humanas, como ser la posibilidad de formular juicios morales de manera racional. En este sentido, la moral no podría ser concebida como una capa que desancla a los humanos de lo “natural”, sino, más bien, como un fenómeno compuesto



por varias dimensiones conectadas, de las cuales solo una de ellas podría afirmarse que es propiamente humana.

Si se tienen en cuenta las implicancias filosóficas de los desarrollos del primatólogo, se sigue que los humanos no seríamos los únicos individuos morales, sino también otros primates no-humanos. A partir de esto, la expansión del concepto de moral a partir de aceptar la relevancia de la continuidad evolutiva en su análisis, conlleva que pueda pensarse la existencia de una ética inter-específica que considere a los primates no-humanos no como un “otro” al cual antropomorfizar, es decir, al cual investir de una moral humana, sino como individuos poseedores de una moral propia, y por tal, incluibles en los dilemas éticos como parte del “nosotros”.

### **Conclusiones**

A lo largo del desarrollo de este trabajo, que dado el presente formato no ha podido ser más extenso, nos limitamos a hacer hincapié en los puntos centrales para abordar la cuestión. En principio, señalamos la dificultad en torno a la definición de cultura y el sesgo antropocéntrico de la misma. Posteriormente, teniendo en cuenta el problema en la definición de cultura y la relevancia de la continuidad evolutiva, señalamos que la moral puede comprenderse como un fenómeno ya presente en otros primates no-humanos, siguiendo algunas tesis de Frans de Waal. Por último, arribamos a la posibilidad de una ética inter-específica que convertiría a otros primates en sujetos de relevancia ética con toda legitimidad.

### **Bibliografía**

ANZOÁTEGUI, M. (2015). *El problema de la condición de persona aplicada a los animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho* (Tesis de grado). UNLP, La Plata,

BARRERA LUNA (2013). “El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales”, Revista de Claseshistoria Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales Artículo N° 343.

BONNER, J. T. (1982) *La evolución de la cultura en los animales*, Madrid, Alianza.

DAMASIO, A. (1994). *En busca de Espinoza*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

--- (1996) *El Error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

DENNETT, D. (1999). *La Peligrosa Idea de Darwin*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

DE WAAL, Frans (2007). *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós.

--- (2011). *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets.

--- (2016). *Are we smart enough to know how smart animals are?* Nueva York: Norton & Company.

DEWEY, John (2000). *La miseria de la epistemología* (trad. A. M. Faerna). Biblioteca Nueva: Madrid.

--- (1910) *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*. New York: H. H.Co.

DIAMOND, J. (1991). *The Third Chimpanzee: the evolution and future of the human animal*. New York: Harper Collins.

DUPRÉ, John (2007). *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*. Madrid: Katz Editores.

FUTUYMA, Douglas (2005). *Evolution*. Sunderland: Sinauer Associates.

GALATY, J. y LEAVITT, J. en BONTE, P., IZARD, M., (2005) *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Madrid.

JABLONKA, Eva; LAMB, Marion J. (2005) *Evolution in four dimensions*. Massachusetts: MIT Press Book.

KEESING, R. (1993) “Teorías de la cultura”, a H. M. Velasco (Comp.): *Lecturas de Antropología Social y Cultural*. Madrid, UNED, pp. 51-82.

KROEBER, A. L. y KLUCKHOHN, C. (1952) *Cultura: una revisión crítica de conceptos y definiciones*, Museo Peabody, Cambridge.

LALAND K. & JANIK V. (2006), “The animal cultures debate”, *TRENDS in Ecology and Evolution* Vol.21 No.10.

PALMA, H. A. y WOLOVELSKY, E. (1997). *Darwin y el darwinismo. Perspectivas epistemológicas: un programa de investigación*. Buenos Aires: oficina de publicaciones del CBC.

PELAEZ DEL HIERRO, F. y VEA BARO, J. (1997). *Etología*. Madrid: Pirámide. Cap. 4.

RAMSEY, G. (2013) "Culture in humans and other animals", *Biol Philos* (2013) 28:457-479.

SCHAEFFER (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SINGER, P. (1990) [1975]. *Liberación Animal*. Madrid: Trotta.

--- (1994). *Ethics*. Nueva York: Oxford University Press.

--- (2012). *Salvar una vida*. Madrid: Katz.

SINGER, P. y CAVALIERI, P. (1998). *El proyecto Gran Simio, la igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.

SUAREZ, E. J. (2017) *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral*, tesis de licenciatura, Dto. De Filosofía FaHCE UNLP.