

EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO A LA LUZ DE TRES TEORÍAS EVOLUTIVAS¹

Ernesto Joaquín Suárez ■

Resumen: El concepto de *estado de naturaleza* de Thomas Hobbes es un concepto fundamental en la historia de la filosofía política. Ahora bien, la noción de *razón* que sustenta dicho concepto puede ser puesta en duda si se la analiza a la luz de la *continuidad evolutiva*. Es decir, teniendo en cuenta el hecho que los seres humanos no son entidades escindidas del resto de los seres vivos, sino que comparten múltiples características para con ellos, particularmente con los más cercanos en términos evolutivos. Es por ello que en este artículo se analizará el estado de naturaleza hobbesiano desde tres enfoques críticos del supuesto de la razón humana como un rasgo desanclado de características evolutivamente anteriores.

Palabras clave: THOMAS HOBBS – ESTADO DE NATURALEZA – CONTINUIDAD EVOLUTIVA – RAZÓN HUMANA

¹Preciso agradecer a la Dra. Vera Waksman por su paciencia y por sus recomendaciones, sin las cuales este artículo no habría podido ser posible.

Introducción

La concepción hobbesiana del *estado de naturaleza* tuvo una influencia en la filosofía política que se extiende aún hasta hoy. Las reflexiones de Thomas Hobbes se dieron en un contexto histórico en el cual la revolución científica y los descubrimientos por parte de los exploradores europeos iban dando lugar a una nueva comprensión del rol humano en el universo. El concepto en cuestión parecía surgir en las meditaciones del filósofo como un paso necesario en la búsqueda de dar respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de la *πόλις* en un escenario más acorde a dicho contexto. Es decir, antes de avanzar sobre la cuestión política, se le imponía a Hobbes una pregunta antropológica: debía de haber un estadio primitivo ancestral de los humanos, previo a la constitución del Estado, a través del cual pueda explicarse su origen. Recién a partir de comprender ese origen antropogenético es que se podría dar lugar a una fundamentación de la política, no solo descriptiva sino también prescriptiva. Esto es, una vez desentrañados los orígenes del Estado moderno, podrían ofrecerse nuevas estrategias que mantengan y mejoren la paz entre los individuos. Un fragmento del filósofo Sheldon Wolin describe las características de la interrogación hobbesiana sobre la naturaleza de la política, en relación al contexto histórico:

Hobbes creía que, por primera vez, la filosofía política podía realmente traer tanto la verdad como la paz. Debido a los revolucionarios adelantos de la ciencia, los beneficios del conocimiento político válido eran ahora accesibles. La naturaleza política, en consecuencia, debía ser ordenada mediante una filosofía política que estuviera libre de influencias aristotélicas y escolásticas, y remodelada siguiendo los lineamientos de los modelos del pensamiento matemático y científico. (...) Hobbes describía el desarrollo sin precedentes de “la ciencia” como un drama intelectual de destrucción creativa. Los hombres habían mirado el universo de modo radicalmente nuevo, despojándose de preconceptos y eliminando de sus categorías los vestigios de teleología griega y cosmología cristiana (Wolin, 1984, 262-263).

El *ἄνθρωπος* que pensaba Hobbes ya no era un *ἄνθρωπος* predominantemente religioso, ni Europa se presentaba como su único recinto: surgía la necesidad de buscar una base renovada que permitiese explicar tamaña diversificación. Podría decirse, en términos de Raymond Williams, que el filósofo se había topado con una nueva *estructura del sentir* (Williams, 2000, 150), aquella que

brotaba de su tiempo y que quedaba plasmada en el fascinante desglose conceptual de su *Leviatán*.

A la hora de preguntarse por las características de la política, a Hobbes parecía ya no importarle discusiones tradicionales como el de la naturaleza de las ideas o de la sustancia. Más bien, se centraba en la pregunta por los orígenes de la humanidad en un sentido inmanente, es decir, dando cuenta de un estadio humano remoto, previo al pacto de unión. A través de esto, podría decirse, en defensa de Hobbes, que, tras la concepción fatalista de la condición humana representada por la famosa frase de Plauto *homo homini lupus*, en la cual dicho pacto era llevado a cabo en última instancia por temor a la muerte más que por la búsqueda de un vínculo de cooperación, el filósofo inglés daba lugar a una nueva comprensión de la libertad en la filosofía política.

En tanto autor propiamente moderno, Hobbes no sólo desplazaba la atención de la coacción divina, sino que planteaba, a su vez, un escenario en el cual eran los hombres mismos los cuales *decidían* pactar en lugar de continuar con la lucha de todos contra todos. Similar a su contemporáneo, René Descartes, el rol de Dios aparecía con un rol secundario: el papel protagónico era de la *razón humana*.

Así, es posible afirmar que uno de los mayores aportes de este filósofo fue el haber dado lugar tanto a la interrogación sobre el origen antropológico de la política, como a la posibilidad de hablar de cierta continuidad entre lo que habrían sido los humanos pre-políticos y los humanos modernos. Es decir, la humanidad no habría nacido con un Estado dispuesto por voluntad divina, sino que habría sido fruto de una elección propia de los individuos. En ese marco, la razón es la capacidad humana que permitiría comprender tanto la naturaleza de la antropogénesis, como la del Estado, dado que se presenta como una propiedad previa al pacto, gracias a la cual resultaría factible el vínculo político.

Ahora bien, más allá de esta salvedad, varias críticas le caben a la comprensión hobessiana del *estado de naturaleza*. Como se sabe, este concepto refiere a un estado de guerra de todos contra todos, a un estadio previo al pacto que haría posible la instauración de un Estado soberano que garantice la paz. La interpretación tradicional de esta noción es la de que brinda un escenario ficticio que permite comprender cómo habría sido el estadio previo al contrato social. No obstante, una vez que se tiene en cuenta la influencia del contexto

científico en el cual se encontraba Hobbes, cabe poner en duda esta comprensión tradicional del concepto. Es decir, si su esquema antropológico, entendido como hipotético y no sólo como ficticio, se pone en relación con perspectivas actuales sobre el origen evolutivo del humano en particular, y de los seres vivos en general, surgen varios problemas a tener en cuenta. La ciencia que influía en el filósofo dista ya de tener vigencia, dejando en evidencia el anacronismo de su esquema antropogenético.

Aunque la interrogación hobessiana sobre el origen de la unidad política humana da lugar a una comprensión continuista del vínculo entre los *humanos primitivos* y los *humanos contractualistas*, marca un límite abrupto para con todo *lo otro* no contemplado dentro del conjunto *humanos*. A su vez, no queda claro cómo surgió esa capacidad fundamental que permitió la salida del estado de naturaleza y que comparten ambos tipos de humanos, es decir, la *razón*.

Teniendo en cuenta estos problemas, el artículo en cuestión se centrará en la exposición de tres puntos de vista evolutivos actuales que ponen en duda la vigencia de los fundamentos antropológicos de la filosofía política hobessiana. En este sentido, los autores en que se basará este trabajo son tres importantes exponentes del estudio de la comprensión actual de la *continuidad evolutiva*, esto es, de la relevancia que posee la teoría de la evolución a la hora de preguntar acerca de los orígenes humanos.

En primer lugar, el punto de vista a considerar será el concepto de *especismo* desarrollado por Peter Singer, el cual, junto a los fundamentos del Proyecto Gran Simio, pone en tela de juicio la supuesta brecha ontológica heredada de la tradición humanista, la cual concibe una separación abrupta entre los humanos y el resto de los seres vivos. Luego, la segunda parte será dedicada a los desarrollos de Antonio Damasio, el cual, a partir de un punto de vista neurocientífico, realiza una crítica a la concepción cartesiana de la razón, concepto el cual es muy cercano al que subyace al esquema hobessiano. Finalmente, la última perspectiva a exponer será la del primatólogo holandés Frans de Waal, quien discute la concepción de que la moral sea una propiedad exclusivamente humana.

Antes de comenzar es preciso anticipar dos posibles objeciones, ya esbozadas más arriba. La primera reside en que Hobbes, al formular su concepción del estado de naturaleza, habría estado refiriéndose a una suerte de ficción o experimento mental propicio para comprender cómo sería el estadio previo a la

soberanía, más que a un estado remoto de la humanidad. Sobre esto, hay un pasaje del *Leviatán* en el cual nuestro filósofo se refiere de manera directa a este problema:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o una condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América (...)² (Hobbes, 1994, 131).

Como puede verse, el pensador inglés afirma “yo creo que nunca ocurrió generalmente así”, a lo que le sigue la consideración de que dicho estado efectivamente existe en algunos pueblos de América. Según este fragmento, Hobbes no afirma que el *estado de naturaleza* sea una ficción, sino que simplemente resalta que dicho fenómeno no habría ocurrido de manera generalizada, esto es, entre absolutamente todos los hombres del mundo. La *lucha de todos contra todos* habría existido, pero a nivel de comunidades relativamente pequeñas, tal como análogamente lo manifestarían los pueblos *salvajes*.

Este razonamiento parece defender la hipótesis de que el estado de naturaleza no es una mera ficción útil, sino que, acorde al espíritu científico de su época, el filósofo habría arriesgado una hipótesis de cómo era la humanidad en tiempos remotos. Teniendo en cuenta esto, el afirmar taxativamente que la pretensión de Hobbes fue simplemente la de generar un *experimento mental* es, como mínimo, una aseveración apresurada. El apelar a la tradición de la filosofía política como sustento de cómo debe ser interpretado el concepto tampoco ayuda a disipar la ambigüedad, más bien, sería un modo de ocultar el problema a través de la imposición de una interpretación particular. Esta disyuntiva será retomada en la conclusión.

Respecto de la segunda objeción, al propósito de este artículo también podría criticársele el hecho de que siendo que la condición primitiva del hombre, en tanto problema fundamental de la filosofía política, fue mucho más desarrollado por Rousseau que por Hobbes habría sido propicio centrarse, más bien, en el filósofo francés. Vinculando esta posible réplica con la anterior cabe argumentar que para el caso no es ni siquiera relevante cuál haya sido la *verdadera* intención del autor, dado que ya el peso que tuvo este pensador en la tradición filosófica justifica tomarlo como punto de partida para avanzar sobre

²En su idioma original se lee: *It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of America* (Hobbes, 1996, 85).

el problema en cuestión. Los desarrollos del filósofo inglés no sólo son previos a los de Rousseau, sino que Hobbes sentó las bases del contractualismo que habría de ser la referencia fundamental de los filósofos políticos que le siguieron. Al mismo tiempo, es el representante por antonomasia de una tradición contractualista que se toca incluso con la filosofía política contemporánea (la concepción neocontractualista de John Rawls, por ejemplo).

Entonces, si bien a primera vista podría parecer abusivo discutir a Hobbes desde la perspectiva evolutiva contemporánea, esta crítica al concepto de *estado de naturaleza* resulta relevante por el hecho que, en no pocos ámbitos académicos, este tipo de términos aún son tratados como nociones vigentes, atemporales, lo cual conlleva reproducir anacronismos conceptuales que serán desarrollados en lo que sigue.

Peter Singer y el proyecto gran simio: la crítica a la brecha ontológica

Peter Singer posee un largo historial en la militancia y argumentación sobre los derechos de los animales no humanos. En 1975, con el libro *Liberación Animal* abrió este debate a partir del concepto de *especismo*. Esta noción subraya la problemática ética que surge al tener en cuenta que, desde el punto de vista que habilitan los fundamentos de la teoría evolutiva, la supuesta excepcionalidad humana en el reino animal no tiene ningún asidero. De hecho, el especismo resalta el hecho de considerar a una especie en particular, la humana, como aquella con licencia para proyectar jerarquías de valores sobre el resto de lo viviente, siendo esta un producto contingente más de un proceso en común con el resto de los organismos, es una inconsistencia que merece ser problematizada a nivel filosófico (Singer, 1999, 268).

En 1993, junto a Paola Cavalieri, Singer inició una organización internacional con la intención de plantear una problemática fundamental: la responsabilidad moral de los humanos respecto de los grandes simios basada, ante todo, en nuestra cercanía evolutiva (semejanzas anatómicas, cognitivas y conductuales) para con estos. Denominado como el *Proyecto Gran Simio* (PGS), el propósito principal de dicho emprendimiento consistió en presentar una suma de argumentos ante la Organización de las Naciones Unidas, con el fin de fundamentar la pertinencia de considerar dentro de los derechos básicos que revisten a la categoría jurídica de *persona*, no solo a humanos, sino también a orangutanes, gorilas y chimpancés.

Autores como Jane Goodall, Richard Dawkins y Jared Diamond sumaron su apoyo a esta propuesta mediante artículos recopilados en un libro homónimo al proyecto en cuestión (Cavalieri & Singer, 1998). Los fundadores describen el objetivo del Proyecto Gran Simio de la siguiente manera:

Exigimos que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes. La comunidad de los iguales es una comunidad moral dentro de la cual aceptamos que determinados principios o derechos morales fundamentales, que se puedan hacer valer ante la ley, rijan nuestras relaciones mutuas. [...] Hoy sólo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens*. La inclusión, por primera vez, de animales no humanos en esta comunidad es un proyecto ambicioso. El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus*); el gorila, *Gorila gorila*, y el orangután, *Pongo pygmaeus*, son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotivas suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales (Cavalieri & Singer, 1998, 12).

Si bien *persona humana* suena redundante, cuando se tienen en cuenta cuestiones como la similitud en las facultades cognitivas y el comportamiento en relación a los grandes simios, el sentido se amplía. Según Singer, al no ser el concepto de *persona* sinónimo de *especie*, permite plantear un marco de igualdad que no se centre en la distancia biológica, sino en la cercanía y la semejanza a nivel ético. Justamente, los tres puntos jurídicos principales solicitados son: el derecho a la vida, a la libertad individual y la prohibición de la tortura (Cavalieri & Singer, 1998, 12). Entonces, el concepto en cuestión se presenta como una herramienta jurídica propicia para ir en busca de una concepción de igualdad moral que no se limite a ser intraespecífica, sino también interespecífica, es decir, que contemple los derechos básicos de los primates antropoides en general (Cavalieri & Singer, 1998, 242).

Según Singer, el supuesto infundado de una superioridad ontológica de lo humano y la comprensión de los animales no humanos como inscriptos en una dimensión estancada, ajena a las capacidades cognitivas humanas, supone una jerarquización ontológica infundada. En este sentido, la relevancia de la teoría de la evolución reside en que ofrece un punto de vista propicio para evitar caer en concepciones discontinuistas del fenómeno humano.

Por ejemplo, desde una perspectiva evolutiva, considerar la *razón humana*

como un hecho aislado no sólo es inconsistente, sino que implica mantener la discusión dentro de un marco especista: *la razón humana es única porque es humana*. Para ejemplificar esto, si bien los humanos poseen capacidades cognitivas que los distinguen del resto de los animales, no constituyen discontinuidades absolutas si se las compara con las capacidades de otros primates:

Las posturas y los gestos mediante los cuales se comunican los chimpancés –tales como los besos, abrazos, cogerse de la mano, golpearse unos a otros la espalda, pavonearse, darse puñetazos, tirarse del pelo, hacerse cosquillas- no sólo resultan extrañamente parecidos a los nuestros, sino que se utilizan en los mismos contextos y tienen un significado claramente semejante (Cavalieri & Singer, 1998, 22).

Es decir, la presencia en chimpancés, gorilas u orangutanes, de comportamientos similares a los humanos, permitiría argumentar sobre un recorrido evolutivo compartido, donde la *razón* no habría surgido repentinamente sino a partir de un proceso gradual. Esta cercanía evolutiva podría extenderse también hacia la importancia ética de este aspecto continuista, dado que las capacidades cognitivas mencionadas serían indicio, a su vez, de su capacidad para sentir dolor es similar a la humana.

Por lo que, como se mencionó más arriba, la perspectiva evolutiva pone en evidencia que la *razón* no habría surgido como un aspecto ontológicamente necesario, sino más bien como una propiedad tan contingente como la capacidad cognitiva de otros animales. De hecho, desde este punto de vista la existencia humana misma no estaría ligada a ninguna necesidad ontológica, sino a la contingencia inmanente al proceso evolutivo.

Entonces, los aportes de Singer ponen en duda el límite que marca Hobbes entre lo que sería el ámbito de lo humano, aquel con capacidad de pactar *razón* mediante, y el resto de las criaturas, completamente ajenas al ámbito humano. Desde la *continuidad evolutiva*, a la cual se refiere el filósofo australiano, no podrían entenderse las diferencias cualitativas humano/animales no humanos en un sentido absoluto, sino como una diferencia de grado. Es decir, si se tiene en cuenta el proceso gradual que le es propio al proceso evolutivo, una perspectiva ética que tenga en cuenta la continuidad permitiría contemplar las discontinuidades no como absolutas, sino más bien en términos relativos.

Antonio Damasio: la crítica a la razón discontinua

En el caso del neurocientífico portugués, su aporte a la problematización de la vigencia del concepto hobessiano de *estado de naturaleza* radica principalmente en su estudio sobre la dicotomía emoción-razón. A través de su larga experiencia con pacientes que sufrían diferentes tipos de daño cerebral, sumada a sus investigaciones sobre la actividad neuronal mediante técnicas como la encefalografía (EEG) o la resonancia magnética funcional (fMRI), Damasio contribuyó a la comprensión de una perspectiva de la razón humana que hecha luz sobre sus orígenes evolutivos.

El neurocientífico portugués centra el desarrollo de su libro *El error de Descartes* (1996) en la crítica a la concepción cartesiana de la racionalidad. Mediante un seguimiento histórico del concepto moderno de *razón*, Damasio resalta la influencia de la metafísica de Descartes en su definición. A partir de las *Meditaciones metafísicas* del filósofo francés se fortalecería una concepción racionalista de ecos platónicos, donde la discusión sobre las características de *lo sensible* quedaría subordinada a la investigación de la *cosa pensante*, aquel aspecto que distinguiría a los humanos de entre el resto de los seres vivos.

Al igual que la metáfora de Platón, en la cual la razón sería una suerte de auriga que guía los desbocados corceles de la emoción, la herencia de Descartes fortaleció una concepción en la que habría una parte racional totalmente emancipada de la emocionalidad, la cual podría regir la supuesta naturaleza inestable de esta última. Al mismo tiempo, el dualismo cartesiano, con la escisión entre *res cogitans* y *res extensa*, dejaba fuera todo aspecto corporal de la discusión sobre la naturaleza del aspecto racional humano (Damasio, 1996, 276).

Diferente de la tajante división cartesiana, el neurocientífico argumenta que las características de la emoción y la razón están vinculadas a las dos grandes áreas neuronales intervinientes en su funcionamiento: los *estados somáticos automatizados* por un lado, relacionados con las decisiones impulsivas, y la *memoria operativa* y la *atención* por otro, relacionadas con las decisiones premeditadas (Damasio, 1994, 225). Con esta distinción el autor no defiende un nuevo dualismo de tipo cartesiano, sino que a fines explicativos divide entre aquellas estructuras neuronales más ligadas a las acciones intuitivas, emocionales, y aquellas relacionadas a la planificación y la estrategia racional³.

³Si bien no es preciso hablar en términos de *causas*, las características neuronales de los procesos cognitivos que menciona el neurocientífico portugués, ofrecen un conjunto de *correlaciones* que ponen en evidencia que la razón no se encontraría en una dimensión ajena a las características anatómicas humanas, sino que estaría vinculada a ellas, y, a través de este vínculo, al trayecto evolutivo compartido con otros animales.

Para precisar esto, resulta útil introducir la *hipótesis del marcador somático*. Según éste, Damasio comprende que las emociones funcionarían como señales orientadoras de las decisiones racionales, es decir, como marcadores que guiarían a la *razón* en situaciones del tiempo presente según experiencias similares ocurridas en el pasado. En su libro *En busca de Espinoza*, el autor describe el fenómeno del siguiente modo:

(...) la señal marca opciones y resultados con una señal positiva o negativa que reduce el espacio de toma de decisiones y aumenta la probabilidad de que la acción se acomode a la experiencia pretérita. (...) La señal emocional no es sustituta del razonamiento adecuado. Posee un papel auxiliar, que aumenta la eficiencia del proceso de razonamiento y lo acelera. En ocasiones puede hacer que dicho proceso sea casi superfluo, como cuando rechazamos de inmediato una opción que conduciría a un desastre seguro o, por el contrario, nos lanzamos a una buena oportunidad que cuenta con una elevada probabilidad de éxito (Damasio, 1994, 65).

Como en la cita se indica, la influencia del aspecto emocional en el racional no es determinista, sino que se trata de un condicionamiento relacionado a herencias evolutivas, el cual se mantuvo en la especie humana debido al hecho que favorecía un punto básico: la conservación de la vida. La velocidad propia de la reacción emocional resulta un complemento fundamental en el procesamiento más lento del aspecto racional.

Desde un punto de vista evolutivo esto indicaría que la racionalidad humana no apareció emancipada de la emocionalidad, sino que, tal como indica su correlato anatómico, surgió teniendo de base ese aspecto intuitivo compartido con otros mamíferos. Por lo que, siguiendo la hipótesis de este autor, ninguna decisión sería puramente racional, sino que cada una de ellas estaría articulada con herencias primitivas anteriores al surgimiento de la razón.

Así, si bien las áreas ligadas a las actividades cognitivas correlacionadas a actividades más complejas son aquellas que podrían denominarse *propiamente* humanas, no se trata de discontinuidades absolutas sino, más bien, relativas. Es decir, al estar este aspecto anatómico en parte presente en *parientes* cercanos en términos evolutivos (los grandes simios), podría argumentarse sobre una discontinuidad que está basada en una diferencia de grado. De esta manera, el estrecho vínculo entre emoción y razón estaría correlacionado al desarrollo gradual propio de la evolución.

De modo que, volviendo al esquema hobbesiano, si bien serían las pasiones las que motivan el pacto de soberanía, es la razón la que finalmente, cual auriga platónico, toma las riendas y permite a los hombres instaurar una norma que les posibilita salir del estado de naturaleza. En palabras del filósofo inglés:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso (Hobbes, 1994, 133).

Entonces, diferente de la teoría contemporánea del neurocientífico portugués en la que la frontera que divide la razón de la emoción es muy difusa, en la situación representada por Hobbes la razón tendría la capacidad de actuar por sí sola, es decir, pareciera tener la posibilidad de dejar a un lado las emociones para poder generar el consenso entre los hombres y, en consecuencia, dar fin a la lucha de todos contra todos.

Frans de Waal: la crítica a la teoría de la capa

Al igual que Singer y Damasio, según el primatólogo Frans de Waal, los estudios recientes basados en la teoría de la evolución ponen en crisis la tendencia a concebir la *razón* como la responsable de las acciones correctas en sentido moral y las emociones como las culpables de las conductas atroces. Dicha estigmatización de la emocionalidad conllevaba también un desprecio de la animalidad, es decir, de aquellos aspectos que los humanos comparten con otros animales. Esta concepción enaltecida de la racionalidad supone, como se ha desarrollado en relación a Singer, que habría una suerte de salto evolutivo a partir del cual los humanos habrían quedado dispensados de la coacción de herencias animales como la emocionalidad. Según de Waal:

Se ha avivado un debate paralelo que enfrenta la razón y la emoción con respecto al origen de la moralidad, un rasgo distintivo de la sociedad humana. Una corriente de pensamiento considera que la moralidad es una innovación cultural conseguida únicamente por nuestra especie. Esta corriente no considera las tendencias morales como algo perteneciente a la naturaleza humana. Sostiene que nuestros ancestros se volvieron morales por elección. La segunda corriente, por el contrario, considera que la moralidad es prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales. Según esta última, ni la moralidad nos pertenece en exclusiva, ni es una decisión consciente adoptada en un momento temporal concreto: es el producto de la evolución social (de Waal, 2007, 30).

La primera concepción mencionada por de Waal es denominada por él como la *teoría de la capa*, la cual supone que la moral humana sólo habría sido posible restringiendo la influencia de las emociones en las acciones. Es decir, el humano habría logrado instituir un orden moral gracias al hecho que pudo, mediante la razón, derrotar su parte más ligada a lo animal. Desde esto 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, mayormente ligada a lo racional, sería el reservorio de las virtudes morales humanas.

La crítica de de Waal a la teoría de la capa podría aplicarse también al concepto de estado de naturaleza hobessiano. De hecho, podría definirse a este autor como el representante por antonomasia de dicha teoría. Según el escenario filosófico planteado por el filósofo inglés no es sino hasta que los hombres deciden pactar que surge la moralidad y la posibilidad de formar un Estado. Hasta entonces se convivía en un estado de violencia constante, en la famosa lucha de todos contra todos, donde lo que primaba era la supervivencia propia.

Resulta claro que Hobbes, al no tener acceso a la comprensión actual de la teoría de la evolución, concebiría al resto de los primates como criaturas de un orden inferior, ajenos a los dilemas de los hombres. Hoy se comprende, tal como se desarrolló en los segmentos anteriores, que existe una continuidad evolutiva insoslayable, es decir, una gran cercanía entre humanos y otros primates tanto en el orden de las capacidades cognitivas como en el orden de la moral, la cual pondría en duda todo el esquema del filósofo, dado que ¿cuál habría sido el momento preciso del trayecto evolutivo humano en el que se llevo a cabo el pacto?, ¿cuándo éstos eran *Homo habilis*, *Homo erectus* u *Homo sapiens*?, ¿los neandertales habrían sido parte del pacto?, ¿cómo es posible que los chimpancés, por ejemplo, no sigan en la lucha de todos contra todos propia del estado de naturaleza?, ¿podría afirmarse que ya realizaron su propio pacto de unión en algún momento de su evolución? Desde la perspectiva de la continuidad evolutiva, la concepción de estado de naturaleza hobbesiano deja sin responder estas y muchas otras preguntas similares.

En relación a este tipo de aporías, de Waal realiza una crítica explícita a la perspectiva política hobessiana poniéndola en relación con el punto de vista aristotélico:

La teoría del contrato social, y con ella la civilización occidental, parece imbuida de la suposición de que somos criaturas asociales, incluso malvadas, en lugar del *zoon politikon* que Aristóteles vio en nosotros. Hobbes rechazó explícitamente la idea aristotélica cuando propuso que al principio nuestros antepasados eran autónomos y combativos y establecieron la vida comunitaria sólo cuando el coste de los conflictos se volvió insoportable. Según Hobbes, la vida social nunca llegó a nosotros de forma natural. La consideraba un paso que dimos a regañadientes y «sólo mediante un pacto, lo cual es artificial» (de Waal, 2007, 27).

Diferente de Wolin, para de Waal habría un retroceso en la perspectiva de Hobbes a la hora de pensar el fenómeno humano, dado que en su esquema antropológico no quedaría ningún rastro de animalidad: la razón se presenta como una característica *sui generis* en su descripción antropogenética. En Aristóteles, en cambio, había una suerte de acumulación de las partes del alma, donde la parte nutritiva y apetitiva seguirían presentes en la constitución del *ἄνθρωπος* por más que exista una parte superior.

A partir de esto, si bien se haría muy extenso exponer cada uno de los experimentos realizados por el primatólogo, para fundamentar su crítica a Hobbes, de Waal resalta el hecho de que existen cuantiosas pruebas de conductas morales, como la empatía, la reciprocidad, la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia, en otras especies de primates no humanos (De Waal, 2007, 208). Desde la perspectiva evolutiva contemporánea planteada por el primatólogo, la antigua concepción de la razón como la responsable de la capacidad moral, es ante todo una herencia cultural que está siendo puesta en crisis por nuevas investigaciones:

La tendencia occidental a ver las emociones como signo de debilidad y los vínculos sociales como algo caótico ha hecho que los teóricos recurran a la cognición como la guía predilecta del comportamiento humano. Celebramos la racionalidad. Y lo hacemos pese a que las investigaciones psicológicas sugieren la primada del afecto: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y solo secundariamente de procesos conscientes más lentos (de Waal, 2007, 30).

Por lo que, en sintonía con los trabajos de Singer y Damasio, de Waal argumenta sobre la relevancia de la teoría de la evolución a la hora de comprender el fenómeno humano en general, y la moral en particular. De esta manera, el primatólogo propone una argumentación basada en la continuidad evolutiva

que pone en evidencia la importancia del aspecto *animal*, emocional, en la cualidad moral humana.

Conclusión

Los desarrollos expuestos de estos tres autores evidencian el hecho que la concepción de *estado de naturaleza* desde el cual Hobbes realiza su planteo antropogénico, dista mucho de lo que hoy se comprende desde la teoría de la evolución. Singer, mediante su crítica a la supuesta brecha ontológica entre humanos y animales no humanos, deja en evidencia las incongruencias ético-epistemológicas de dicha perspectiva. Damasio realiza un aporte en relación al estrecho vínculo entre emoción y razón, lo cual pone en crisis el supuesto hobessiano de la razón actuando por sí sola. Finalmente de Waal, a partir de su crítica a la teoría de la capa, demuestra que concebir a la cultura como un fenómeno que deja atrás todo el *pasado animal*, supuesto como un recinto de la violencia y la agresividad desmedida, resulta una inconsistencia a la luz de investigaciones actuales.

Según lo desarrollado, si bien existe cierta ambigüedad respecto de si Hobbes pretendió hipotetizar sobre un posible estadio primitivo del hombre o si tan sólo elucubró el estado de naturaleza como una ficción o un experimento mental para avanzar sobre su teoría política, es posible afirmar que esta segunda postura, la tradicionalmente aceptada, no sólo es una opción dudosa a la luz del texto mismo del filósofo inglés, sino que el considerarla como un supuesto aporético corre el riesgo de reproducir una concepción pre-darwiniana de los orígenes de la humanidad. Entonces, si bien la relevancia del autor inglés en tanto filósofo político no es puesta en duda, los desarrollos expuestos en este artículo dejan en evidencia que la utilización anacrónica de conceptos como el de *estado de naturaleza* implica conservar una visión arcaica de la antropogénesis.

Finalmente, luego de haber realizado esta crítica a la concepción de *razón* que supone Hobbes e, incluso, que estaría presente en gran parte de la tradición contractualista heredera de su teoría, cabe preguntarse cómo influirían los conocimientos evolutivos actuales del vínculo emoción-razón en la filosofía política. Esta incógnita quedará pendiente para ser desarrollada en un próximo artículo.

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.

Caponi, Gustavo. (2012). "Tipología y filogenia de lo humano", en *Ludus Vitalis*, 37, México, p. 175-91.

Daguerre, Martín, & Elgarte, Julieta. (2016). "Emociones encontradas. Descubriendo la mano emocional detrás de las acciones de la razón, y el papel de la razón frente a emociones en conflicto". En: Sánchez García, Victoria Paz; López, Federico E.; Busdygan, Daniel, (comp.), *Conocimiento, arte y valoración: Perspectivas filosóficas actuales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

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

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

De Waal, F. (2007). *Primates y Filósofos – La evolución de la Moral, del Simio al Hombre*. Barcelona: Paidós.

Diéguez, A. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán.

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

Hobbes, Thomas. (1994). *Leviatán*. México: Guernika, S.A.

_____ (1996). *Leviathan*. Nueva York: Oxford University Press.

Singer, P. (1990). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta, S.A.

Singer, P. & Cavalieri, P. (1998). *El proyecto Gran Simio, la igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.

Suárez, Ernesto Joaquín. (2017). *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral* (Tesis de grado). UNLP, La Plata.

Suárez, Ernesto Joaquín; Carrera, Luciana & Anzoátegui, Micaela. (2018). “Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año V, vol. I.

Waksman, Vera. (2016). *El laberinto de la libertad: Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Madrid: Península..

Wolin, S. (1984). *Política y visión*. Buenos Aires: Amorrortu.