

# ENSAYO

## *Mentes animales: un diálogo*

Autor: Joseph Camacho Chacón\*



\* Joseph Camacho es estudiante de Filosofía y de Biología de la UCR.

En este trabajo pretendo analizar “el problema de las otras mentes”, en particular, las otras mentes animales no humanas.

El “problema de las mentes animales” se puede dividir en dos vertientes. La primera vertiente analiza la problemática de si los animales tienen actitudes proposicionales tales como deseos o creencias. La segunda, se preocupa por analizar el problema de la presencia de la conciencia en los animales no humanos. Para el desarrollo de este trabajo utilizaré como textos generadores de discusión dos artículos de dos filósofos estadounidenses: Donald Davidson y Michael Tye<sup>1</sup>. Ambos textos serán el apoyo inicial en torno al cual iré desarrollando el trabajo. Sin embargo, también utilizaré como herramienta de discusión y análisis lo expuesto por otros autores sobre el tema. Como punto inicial, empezaré por señalar de forma general lo que Davidson y Tye exponen en sus respectivos artículos, para después iniciar un análisis comparativo del tema, y traer a colación otros autores y otras posiciones.

Donald Davidson, en su artículo “Animales racionales” (2008) aborda el tema de la racionalidad en los animales. La racionalidad, escribe Davidson, está condicionada por las actitudes proposicionales, como la intención, el deseo, la vergüenza, o la creencia. Sin la presencia de estas actitudes proposicionales, no puede haber racionalidad. Davidson anota sobre la dependencia de unas creencias a otras creencias, y otras actitudes proposicionales. Señala que “una creencia requiere muchas creencias, y la creencia demanda otras actitudes básicas tales como intenciones, deseos” (p. 781). Señala, además, que para justificar la atribución de un solo pensamiento, debe ser observado un patrón de comportamiento muy complejo. Por tanto, a menos que se presente tal comportamiento, no hay pensamiento. En este marco específico, no sería difícil recordar un caso en el cual hemos observado animales comportándose de forma compleja, lo que nos permitiría, siguiendo la línea de Davidson, concluir que el comportamiento de muchos de éstos justifica que se les atribuya pensamiento. Sin embargo, Davidson tiene una postura distinta. Opina que para que un patrón de comportamiento tal se dé, es necesario que haya lenguaje. Escribe Davidson:

Mi tesis no es, entonces, que cada pensamiento

depende para su existencia de la existencia de una oración que exprese ese pensamiento. Mi tesis es en cambio que una criatura no puede tener pensamiento a menos que tenga lenguaje (p. 784).

Davidson defiende su postura señalando que dado que sabemos que todas las actitudes proposicionales requieren un amplio antecedente de creencias, lo importante es centrarse en las condiciones básicas para la creencia. Davidson aclara que sin creencias no hay actitudes proposicionales, y sin éstas no habrá racionalidad. El argumento de Davidson tiene dos “pasos”. El primero, indica que:

Para tener una creencia, es necesario tener el concepto de creencia (p. 785).

El segundo, señala que:

Para tener el concepto de creencia, uno debe tener lenguaje (idem).

La postura de Davidson es clara: niega racionalidad alguna en los animales. Davidson utiliza otros argumentos que apoyan esta idea en su texto. El concepto clave en este segundo argumento de Davidson será la “sorpresa”. El autor señala que:

Uno no puede tener un almacenaje general de creencias del tipo que es necesario para tener cualquier creencia del todo sin ser sujeto de la sorpresa que involucra creencias sobre lo correcto de nuestras propias creencias. La sorpresa sobre algunas cosas es una condición necesaria y suficiente para el pensamiento en general (p. 786).

Resumiendo, Davidson señala que para tener cualquier actitud proposicional, es necesario tener el concepto de creencia, tener una creencia sobre alguna creencia. A su vez, opina que los animales no pueden tener creencias, ya que éstas están condicionadas a la existencia del lenguaje. Davidson se cuestionará sobre lo que es necesario para tener el concepto de creencia. La respuesta a esta pregunta será el concepto antes mencionado: la sorpresa. Por lo tanto, si la sorpresa es condición del pensamiento, y los animales no son sujetos de sorpresa por no tener creencias, se infiere que los animales no tienen pensamiento: son irracionales.

En términos generales, este es el planteamiento de Davidson en su artículo. Pasemos ahora a discutir el planteamiento de Tye para, de forma ulterior, tratar de analizar más crítica y comparativamente el tema en cuestión.

Michael Tye, en su artículo “El problema de

<sup>1</sup> Las citas de los textos en inglés son traducciones del autor de este texto.

las mentes simples: ¿hay algo que sea como ser una abeja de miel?" (2008), desea analizar lo que el llama, "el problema de las mentes simples". Tye adopta una postura contraria con respecto a la tomada por Davidson, y utiliza a su vez argumentos más abundantes y sólidos en gran parte del texto.

Tye afirma algunos hechos que en el discurso de Davidson son claramente inválidos, y lo mismo se da en el caso de Davidson con respecto a Tye. Empecemos por señalar lo que Tye afirma con respecto a la conciencia. Tye expresa que:

Si yo tengo una experiencia o un sentimiento, la conciencia debe seguramente estar presente (p. 789).

El eje central del texto de Tye es la conciencia "fenoménica". El problema de las mentes simples, como Tye lo plantea, tiene que ver con la conciencia fenoménica de las criaturas simples. Tye se pregunta, por ejemplo: ¿experimentan las abejas de miel o los pescados estados mentales con cualidades fenoménicas o subjetivas?. Tye propone una teoría de la conciencia fenoménica que expresa que un estado mental es fenoménicamente consciente solo en caso de que tenga PANIC (en inglés; *Poised, Abstract, Nonconceptual, Intentional content*). Con respecto a las experiencias perceptuales, Tye afirma que

experiencias perceptuales básicas o sensaciones, entonces, tienen que ser agudamente distinguidas de las creencias o de otros estados conceptuales. Las sensaciones visuales u olfativas involucradas al ver y oler un huevo podrido, por ejemplo, no requieren que uno crea que eso es un huevo podrido, que lo piense como podrido, o ni siquiera tener alguna idea de lo que uno está sintiendo del todo (p. 790).

Más adelante, en línea con esta idea, expresará Tye que:

Las experiencias perceptuales básicas, desde el punto de vista anterior, tienen contenidos no conceptuales, ya que son estados representacionales o intencionales y sus sujetos no necesitan tener conceptos que correspondan con lo que ellos representan (o con lo que entra en sus contenidos) (p. 791).

Tye concluirá que las experiencias perceptuales tienen contenidos "preparados" (*poised*), no conceptuales, representacionales o intencionales. Un ejemplo dado en el texto para ejemplificar todo esto es el siguiente. Uno no

puede ver algo como un pato, si uno no posee el concepto de pato. Pero, desde el punto de vista de Tye, estos contenidos no son de manera directa fenoménicamente relevantes. Escribe Tye:

Las experiencias siempre tienen un componente sensorial, pero no necesitan tener un lado conceptual. Como ha sido notado antes, en el caso básico, las experiencias surgen en la interfase de los reinos de lo conceptual y lo no conceptual (p. 792).

En línea con lo dicho hasta ahora, Tye se referirá a las sensaciones corporales en general. Sobre ellas, dirá que son representaciones sensoriales de un tipo o de otro (con las que pueden o no estar relacionadas varias reacciones cognitivas). Estas representaciones sensoriales son no conceptuales – no involucran pensamiento o creencia, tampoco requieren de conceptos que correspondan con sus contenidos- aunque a veces, como lo expresa Tye, son influenciados causalmente por procesos cognitivos de orden superior. Señala Tye con respecto a esto que:

En cada caso, bajo condiciones de funcionamiento normal, cambios físicos en alguna región del cuerpo son registrados en receptores sensoriales. En respuesta a la actividad en estos receptores, una compleja representación sensorial es construida sobre cómo el cuerpo ha cambiado. De esta forma, mantengo yo, una sensación corporal es generada (p. 793).

La sensación de sed, por ejemplo, escribe Tye, representa sequedad en la boca y garganta. El hambre, a su vez, contracciones en las paredes estomacales. El autor se plantea, con respecto a la eventual emergencia de la conciencia: ¿dónde se suspende la conciencia en la escala filogenética? Dirá que ésta se interrumpe con la desaparición de estados internos con PANIC.

Por otra parte, Tye se referirá de forma general al tema de la in-conciencia fenoménica, afirmando que "creaturas que son incapaces de razonar, de cambiar su comportamiento a la luz de valoraciones que hacen, basados en información provista a ellos por estimulación sensorial de uno u otro tipo, no son conscientes fenoménicamente" (p. 794). Los organismos tropísticos se incluirían, de acuerdo a Tye, en esta categoría.

Para poner lo dicho hasta ahora en perspectiva, podemos utilizar una ilustración expuesta por Tye en el texto con respecto al comportamiento de algunos animales no humanos y lo que esto nos dice sobre su posible conciencia fenoménica. Con respecto a los peces, por ejemplo, señala Tye

que:

Los peces, entonces, exhiben una variedad de comportamientos aprendidos. Ellos aprenden a reconocer marcas y patrones, a evitar los peces artificialmente coloreados o que saben mal, y que normalmente comerían, a resolver problemas para alcanzar sitios de alimentación. Acumulativamente, la evidencia parece mejor explicada suponiendo que los peces usualmente hacen clasificaciones y evaluaciones cognitivas, directamente en respuesta a la información otorgada a ellos por sus sentidos, y que esto, junto a sus objetivos, determina a menudo su comportamiento (p. 796)

Tye sostiene que le parece plausible suponer que los peces forman creencias básicas en base a representaciones sensoriales inmediatas de su ambiente, y aclarará que es a este sentido de creencia, al que se refiere cuando señala que los estados fenomenales deben ser “preparados” (*poised*) para tener un impacto directo en creencias y/o deseos. Entonces, concluirá Tye, los peces son sujetos de estados con PANIC. Ellos son, por tanto, fenoménicamente conscientes.

Otro ejemplo que nos brinda Tye, nos muestra los distintos ejemplos de comportamiento sofisticado en estos animales,

Las abejas son también muy buenas aprendiendo los colores de las cosas. Pueden ser entrenadas para recodar cualquier color en el rango, amarillo-verde-azul, y aun ultravioleta, y su memoria se ha probado que dura alrededor de medio año [...] Las abejas de miel también tienen almacenajes de memoria de corto plazo, que pueden ser perturbados justo como en los humanos. Cuando ellas encuentran una nueva fuente de alimento, y son asustadas dentro de cinco minutos después del descubrimiento, totalmente lo olvidan. Si el susto es ocasionado después de diez minutos, ellas vuelven a la fuente de comida (p. 798).

Tye llega a concluir, después de estos y distintos ejemplos en torno a peces y abejas de miel, que éstos son fenoménicamente conscientes. Expresa que:

Parece haber amplia evidencia, entonces, de que las abejas de miel toman decisiones sobre cómo comportarse en respuesta a cómo las cosas lucen, saben, y huelen. Usan información que los sentidos les otorgan para identificar cosas, para encontrar su camino, para sobrevivir. Ellas aprenden qué hacer en muchos casos de acuerdo a lo que la situación demande. Su comportamiento es a veces flexible y dirigido por objetivos. Entonces,

ellas son sujetos de estados con PANIC (idem).

Y recapitulando lo dicho a la luz del análisis con respecto a abejas de miel y peces, Tye escribe:

Desde esta visión, las abejas de miel y los peces se comportaron inteligentemente y son sujetos de experiencias fenomenalmente conscientes, pero ellos no tienen una conciencia de orden superior. En el sentido del orden superior, ellos son autómatas inconscientes- no tienen conciencia (*awareness*) de sus estados sensoriales. No pueden traer sus propias experiencias bajo conceptos [...] Creaturas simples, como los peces o las abejas de miel, tienen órganos sensoriales que responden al mundo exterior, cuerpos que les permiten moverse en sus ambientes, y experiencias internas que causalmente provocan creencias y decisiones simples. Pero ellos no necesitan también tener la capacidad de ser conscientes de sus estados mentales, para saber qué es lo que está sucediendo en sus mentes. Eso, podemos suponer, evolucionó únicamente en organismos más complejos (p. 799).

En el marco de estas discusiones, resulta pertinente traer a colación el famoso texto de Nagel *What Is It Like to Be a Bat?* (1974). En este, el autor ejerce una crítica al reduccionismo presente en las discusiones sobre el problema mente-cuerpo. Un accionar reduccionista, apela Nagel, debe estar basado en un análisis de lo que será reducido. La experiencia fenomenal cualitativa, en los animales (incluyéndonos), implica la presencia de una subjetividad específica, fuera de cuyo margen no es posible ya captar tal experiencia fenomenal de forma real y directa. La experiencia fenomenal sería una suerte de suelo pre-lógico, no-logizable, hermético ante identificaciones lingüísticas o semánticas. La reflexión en torno a qué se siente ser un murciélago, escribe Nagel, “nos lleva a la conclusión de que hay hechos que no consisten en la verdad de las proposiciones expresables en lenguaje humano” (p.441).

Retomando lo expuesto por Davidson, es posible entrever en sus ideas un sustrato argumentativo muy débil, en torno al cual basa todo su desarrollo y conclusiones posteriores. El lenguaje es para Davidson el garante de la racionalidad, y sin éste ningún ser puede ser racional. Es innegable que el lenguaje juega un papel esencial en el desarrollo tanto evolutivo como cognitivo de los seres humanos, y que éste además es un factor que traza y permite muchas habilidades cognitivas de orden superior, y que se encuentran específicamente en el ser humano. A pesar de esto, al discutir sobre la racionalidad,

el condicionar ésta a la existencia del lenguaje, me parece una actitud que limita en gran medida las posibilidades de análisis y estudio de las manifestaciones de racionalidad que pueden presentarse en diversos comportamientos de distintos animales.

En el contexto de las argumentaciones sobre el problema de las mentes animales, y en línea con la postura adoptada por Davidson, existen otros autores que, desde su perspectiva, utilizan otras argumentaciones (aunque en el fondo la mayoría están relacionadas de forma estrecha) para llegar a conclusiones como las de Davidson. Entre estos autores se encuentra el filósofo sudafricano John McDowell, quien en sus planteamientos deja clara la postura compartida con Davidson.

McDowell, en su texto *Los animales racionales y los demás animales* (2003), recurrirá al pensamiento conceptual para afirmar que los animales no poseen autoconsciencia. El autor lo planteará de la siguiente manera:

la espontaneidad del entendimiento ( la capacidad de pensamiento conceptual) es lo que saca a escena tanto el mundo como el yo; las criaturas sin capacidades conceptuales carecen, por lo tanto, tanto de autoconsciencia como de experiencia de la realidad objetiva (pues una y otra cosa van encadenadas) (pp. 182-183).

McDowell es más radical que Davidson a la hora de emitir juicios sobre la racionalidad y consciencia de los animales. Ambos concuerdan en lo siguiente: los animales, al no tener lenguaje y por lo tanto no poder generar creencias, no son racionales, y al mismo tiempo, al no poseer la capacidad de pensamiento conceptual, no son seres autoconscientes ni experimentan una realidad objetiva. Para entender el pensamiento de McDowell en este sentido, resulta útil tener presente la siguiente cita, en la que el autor expresa su parecer en torno al problema:

No podemos considerarlos (a los animales) como si estuviesen continuamente reformando su visión del mundo como respuesta racional a su captación de la realidad (no, al menos, si la idea de respuesta racional requiere sujetos que se hagan cargo de su pensamiento, que estén listos para evaluar lo que constituye o no una razón para otra cosa, y que estén dispuestos a cambiar, de acuerdo con ello, las actitudes de sus respuestas). De todo esto se sigue que los meros animales no pueden disfrutar de "experiencia externa" (según la concepción de "experiencia externa" que he aconsejado), y ello puede parecer que me obliga a comprometerme con la idea cartesiana de que los brutos no son

sino autómatas (p. 183).

McDowell, al expresar que no podemos decir que los animales reformen su visión del mundo como respuesta racional a su captación de la realidad, está negando lo anteriormente afirmado por Tye al señalar que estos son capaces de formar, producto de las experiencias que viven, creencias y decisiones simples, además de señalar, con respecto a las abejas de miel, por ejemplo, que estas "toman decisiones sobre cómo comportarse en respuesta a cómo las cosas lucen, saben, y huelen" y que "aprenden qué hacer en muchos casos de acuerdo a lo que la situación demande". Este tipo de contradicciones no son para nada menores; alteran y tergiversan, si se quiere, el panorama del problema que aquí se analiza y el adecuado curso de discusión crítica. El otorgarles o negarles a los animales la capacidad de formular creencias o decisiones con base a su captación de la realidad, por ejemplo, es ya una diferencia abrumadora con respecto a la posición final que se adopta con respecto a la racionalidad o consciencia de éstos.

A partir de tópicos como el presente, que involucran seres vivos y comportamientos y habilidades cognitivas de los mismos, considero que este tipo de problemas deben sostenerse, hasta donde se pueda, sobre la base de información empírica. Campos como la etología o la psicología comparada, por ejemplo, han mostrado grandes avances en el estudio y la comprensión de los aspectos cognitivos de los animales no humanos.

Dos ilustraciones de este problema que presento se dan cuando McDowell señala que: "en un modo de vida meramente animal, vivir no es sino responder a una sucesión de necesidades biológicas" (p. 187). Según McDowell, vivir para un animal es, como él lo señala en el texto, afrontar una sucesión de problemas y oportunidades que se presentan en su entorno. Éste no experimenta nada más, no es capaz de construir creencias ni de desear nada basado en las experiencias que vive. En suma, la experiencia mental o cognitiva de éstos se ve reducida a un simple accionar del tipo estímulo-respuesta, y la vida de estos es presentada como un proceso casi mecánico en el que los animales, se podría decir, son pensados como meros robots. McDowell reafirma esta posición, que a mi parecer es reduccionista, cuando dice que: "así, la imagen sería que los meros animales sólo reciben lo Dado, mientras que nosotros no sólo lo recibimos, sino que también somos capaces de darle una forma conceptual" (p. 195).

Otra afirmación de McDowell en esta línea es la siguiente:

es posible reconocer que una vida meramente animal está configurada por metas cuyo control sobre el comportamiento de un animal en un momento dado es el resultado inmediato de ciertas fuerzas biológicas: un mero animal no sopesa razones ni decide luego qué hacer (p. 184)

Con respecto a nuestro núcleo temático, considero que afirmaciones como las de McDowell, aun si no se tuviera información científica que respaldara una posición en particular, no son verdaderas. De una manera u otra, gran parte de los seres humanos estamos relacionados con animales como perros, gatos o pájaros, para mencionar solamente algunos familiares filogenéticos con los que compartimos cercanía inevitablemente en alguna parte de nuestras vidas. La vivencia de mundo que con ellos compartimos no nos muestran una realidad que calce con la afirmación de McDowell. Muchos son los casos en los que observamos que el comportamiento de perros o gatos, por ejemplo, nos muestra que éstos no actúan de forma automática, por el contrario, reaccionan de forma distinta ante circunstancias diferentes, en las cuales se hayan como seres atentos a lo que sucede, y cuyos comportamientos responden a lo que perciben, a patrones y hechos que han aprendido a lo largo de sus vidas. Aun si muchas de las "cualidades" o capacidades cognitivas que otorgamos a algunos animales no correspondieran en un cien por ciento con sus "realidades cognitivas", la afirmación de McDowell me parece un tanto arbitraria, y fuera de lo que la experiencia común parece mostrarnos, a la luz, al menos, de una convivencia cercana con éstos.

Seguiré la discusión, ahora, de la mano del filósofo estadounidense David DeGrazia, que expone varios argumentos que se dirigen en la misma línea con la posición adoptada por Tye. En su libro *Taking Animals Seriously* (1996), del cual utilizaré algunos extractos de distintos capítulos, DeGrazia discute y analiza el problema de las mentes animales, abordando algunas cuestiones previamente puestas en discusión,

Hoy, muchos filósofos y científicos piensan en el procesamiento de la información como esencial para lo mental [...] El procesamiento de la información parece necesario pero no suficiente para lo mental (mentation). La conciencia parece suficiente pero no necesaria (p. 98).

Podemos analizar algunas cuestiones más

específicas en esta discusión sobre las mentes animales al ampliar el análisis e introducir algunos temas como el dolor, por ejemplo. DeGrazia dedicará espacio a este tema, presentando el concepto de 'nocicepción' (*nociception*). Para DeGrazia éste es el primer evento en una secuencia que a menudo incluye dolor; es la detección de estímulos potencialmente dañinos a los tejidos por parte de órganos neuronales especializados, nociceptores, que disparan impulsos nerviosos a través de los axones. Teniendo presente la nocicepción (que aquí apenas se esboza), es posible ir un poco más allá en la comprensión de los fenómenos cognitivos que pueden experimentar los animales. Es importante saber, nos dice DeGrazia, cuáles animales tienen nociceptores, porque su presencia constituye alguna evidencia de que los animales en cuestión pueden tener dolor. DeGrazia cita un estudio realizado por Rose y Adams, donde se señala lo siguiente:

los nociceptores existen en todos los mamíferos (Wall y Melzack 1984) y pájaros (Breward y Gentle 1985). Puede haber diferencia, sin embargo, en los neurotransmisores involucrados (p. 100)

DeGrazia nos dice que es bien sabido que los animales a menudo se comportan como si tuvieran dolor, sin embargo, enfatiza que el problema debe ser considerado de forma crítica. Es por eso que el autor se apoya en evidencia científica sobre el tema. En su texto, DeGrazia muestra y discute información que totalmente discrepa con afirmaciones como las de Davidson o McDowell, por ejemplo. DeGrazia, citando de nuevo el estudio de Rose y Adams, nos hace ver que:

Todos los vertebrados demuestran capacidad de aprendizaje y discriminación, y evidencia comportamental de dolor (Zimmerman 1986) lo cual ha sido la base para la detección exitosa y el alivio del dolor en estas especies (Vierck y Cooper 1984, Wright *et al.* 1985, Morton y Griffiths 1985, Sanford *et al.* 1986). Otras especies tales como los cefalópodos han mostrado también capacidad para el aprendizaje y discriminación (Young 1961) (p. 109).

En el contexto de las facultades cognitivas, como se ha venido discutiendo, una "habilidad" o "capacidad" cognitiva va estar ligada casi siempre a otra, y esta a su vez a otra. La complejidad, en estructura y funcionamiento, del fenómeno cognitivo, tanto en humanos como en animales, a mi parecer, es evidente, y es posible esperar, dicho lo anterior, que los animales también

posean otros tipos de facultades cognitivas ligadas a las ya mencionadas como lo son la capacidad de aprendizaje o la presencia de dolor. Resultaría paradójico, bajo una mirada de la naturaleza en cuanto modulación integral de estados que tienden hacia el vigor, que un ser que tenga la capacidad de aprender y discriminar, por ejemplo, no utilice la información que adquiere en el aprendizaje como herramienta para su experiencia en el mundo. La construcción de creencias y decisiones simples, como señalaba Tye (aún en ausencia de pensamiento conceptual), parecería razonable en un ser que tiene la capacidad de aprender y discriminar.

Retomando el tema del dolor, podemos observar cómo diversas evidencias científicas señalan la capacidad de algunos animales de percibir dolor. Con respecto a esto, DeGrazia señalará que:

Hay también considerable información fisiológica relevante en la cuestión del dolor en los animales. En el cerebro de los vertebrados, los mecanismos neuronales implicados en lo que es aparentemente el comportamiento del dolor son muy similares a lo largo de las especies de vertebrados (incluyendo los humanos). La anestesia y analgesia controlan lo que es aparentemente el dolor en todos los vertebrados y algunos invertebrados; en todos los vertebrados, el mecanismo de reacción biológico para controlar lo que parece ser el dolor – involucrando serotonina, endorfinas, y lo que es conocido como sustancia P- son sorprendentemente similares (idem).

DeGrazia también tratará la cuestión acerca de la presencia de otro tipo de experiencias en los animales. El autor analizará vivencias como la ansiedad, el miedo o la angustia. Con respecto a estos temas, resulta útil una cita en la que DeGrazia sintetiza en gran parte lo que en su texto venía desarrollando. Nos dice el autor que:

La evidencia disponible, tomada en conjunto, sugiere que muchas especies de animales -de hecho, hay alguna razón para pensar, la mayoría o todos los vertebrados, y posiblemente unos cuantos invertebrados- pueden experimentar estados mentales ansiosos, aunque hay probablemente grandes diferencias cualitativas entre los estados experimentados por diferentes especies. Adicionalmente, dada la cercana -probablemente traslapada- relación entre miedo y ansiedad, es razonable concluir que estos animales pueden también experimentar miedo. Apoyando esta proposición está el hecho de que todos los vertebrados tienen sistemas nerviosos

autónomos y límbicos, los cuales contienen los subestados (substates) básicos de la ansiedad y el dolor (p. 123).

DeGrazia concluirá lo formulado en las citas anteriores al decir, después del análisis realizado, que algunos animales son capaces de sufrir. Lo expone de la siguiente manera:

Dadas las relaciones conceptuales que se acaban de señalar, los animales capaces de tener ansiedad y miedo son probablemente capaces de sufrir [...] En conclusión, la evidencia disponible sugiere que la mayoría o todos los vertebrados, y quizá algunos invertebrados, pueden sufrir (p. 123).

El filósofo Keith Maslin (2007) tiene una postura que va en la misma línea de la de Tye y DeGrazia, al expresar que los animales pueden vivenciar un amplio rango de estados mentales, como sensaciones, percepciones, emociones primitivas como la aversión y el miedo, impulsos alimenticios, e incluso, afirma el autor, en el caso de animales superiores, creencias.

En el contexto de distintas discrepancias sobre estos temas, DeGrazia afirma, contra lo expresado por McDowell, que algunos animales son conscientes. DeGrazia se referirá a la conciencia de los animales, y utilizará lo expuesto anteriormente por él para señalar que:

Si ellos pueden tener estados mentales displacenteros o aversivos, ellos son, por definición, conscientes. Tales estados mentales en estas creaturas son motivacionales; el dolor, la molestia, la aflicción, el temor, la ansiedad, y el sufrimiento motivan a hacer cosas que tienden a hacer que las experiencias displacenteras cesen (p. 126).

Los animales, siguiendo a DeGrazia, tienen placeres (*pleasures*) y “disfrutes” (*enjoyments*), y por lo tanto pueden vivenciar distintos estados fenoménicos. Además, experimentan dolor y molestia, y hay buena razón para pensar que la mayoría de éstos, sino todos, pueden experimentar miedo y ansiedad, y por lo tanto, como lo afirma DeGrazia, sufrimiento.

Uno de los autores que cita DeGrazia para ilustrar las conclusiones anteriores es John Searle, del cual transcribe un pequeño extracto de su texto “Animal Minds”. Considero de gran utilidad el transcribir aquí tal extracto, pues constituye una afirmación que engloba lo que hemos dicho hasta ahora y que permite comprender el tema:

Dado lo que nosotros sabemos sobre los cerebros

de los animales superiores, especialmente los primates, cualquier especulación de tal tipo (que los animales carecen de estados intencionales) debe parecer impresionantemente irresponsable. Anatómicamente las similitudes son demasiado grandes para que tal especulación parezca inclusive remotamente plausible, y fisiológicamente sabemos que los mecanismos que producen la intencionalidad y el pensamiento en humanos tiene cercanos paralelos en otras bestias. Todos los humanos, los perros y los chimpancés reciben estímulos perceptuales a través de los receptores sensoriales visuales, táctiles, auditivos, olfativos y otros, todos ellos envían las señales producidas por estos estímulos al cerebro, donde son procesadas y eventualmente los procesos cerebrales resultantes causan potencia (*output*) motora en las formas de acciones intencionales tales como la socialización con otras bestias con específicas, comiendo, jugando, peleando, reproduciéndose, criando a sus pequeños, y tratando de mantenerse vivo. Parece que está fuera de cuestión, dada la continuidad neurobiológica, suponer que solamente los humanos tienen intencionalidad y pensamientos (1996, p. 134).

## II

Abordaré ahora el tema apoyándome en ejemplificaciones de comportamientos animales que sugieren posiciones como las de Tye o DeGrazia, y cuyas ideas en general me inclinaría a compartir. Para eso me apoyaré inicialmente en el libro *Orígenes de la inteligencia: la evolución del desarrollo cognitivo en los monos, simios y seres humanos* (1999) de Sue Taylor Parker y Michael L. McKinney. Presentaré, así, algunos comportamientos presentes en animales como los chimpancés, por ejemplo, que evidencian algunas capacidades y estados fenomenales internos, problematizados anteriormente con respecto a los animales.

La primera ilustración que presentaré nos la proporcionan Parker y McKinney, al citar un ejemplo extraído de un texto de Christophe Boesch sobre unos chimpancés. Estos autores señalan que los chimpancés presentan grandes habilidades imitativas y una grandiosa conciencia de sí mismos y de los otros. El ejemplo siguiente evidencia la existencia de “habilidades cognitivas sociales complejas” y “habilidades simbólicas en enseñanza” que son utilizadas por los chimpancés en contextos como la competición política y la enseñanza a la descendencia, como en este ejemplo sobre una madre y su hija. El ejemplo es

el siguiente:

La hija de Ricci, Nina, trató de abrir algunas nueces con el único martillo disponible, que era de una forma irregular. Mientras ella luchaba insatisfactoriamente con esta herramienta, alternando su posición (14 veces), forma de agarrar el martillo (alrededor de 40 veces), la posición de la nuez o la nuez misma, Ricci estaba descansando. Eventualmente, después de ocho minutos de esta lucha, Ricci se unió a ella y Nina inmediatamente le dio el martillo. Después, con Nina sentada al frente de ella, Ricci, de una forma muy deliberada, suavemente rotó el martillo hasta la mejor posición para martillar eficientemente la nuez. Como si estuviera enfatizando el significado de este movimiento, a ella le tomó un minuto completo realizar esta simple rotación. Con Nina observándola, ella después procedió a usar el martillo para quebrar diez nueces. Luego Ricci se fue y Nina continuó rompiendo. A partir de ahí, ella pudo abrir cuatro nueces en 15 minutos, y como tenía dificultades, regularmente cambiaba su propia posición (18 veces) y la posición de la nuez, pero siempre mantuvo el martillo en la misma posición que su madre lo había hecho y nunca cambió la forma de agarrarlo ni la posición del martillo (Boesch, 1993, p.177)” (1999, p. 212).

Como lo expresan los autores, comportamientos como el anterior dependen de la capacidad de la madre para la imitación, el juego de simulación y conciencia de sí mismo y de otros. Además, exponen los autores, esta interacción sugiere que la imitación y la enseñanza juegan un importante rol en la transmisión social de habilidades de subsistencia en los chimpancés.

DeGrazia dedica espacio a discutir sobre el comportamiento de algunos animales como los pájaros, las hormigas y los monos. Con respecto a los monos, y reafirmando lo mostrado por el ejemplo anterior, DeGrazia expresa que:

Los monos tienen mundos sociales ricos y conocimiento considerable sobre las relaciones sociales. (Tal conocimiento implica innumerables creencias sobre las relaciones sociales dentro de un grupo de monos.) Ellos aprenden sobre las particularidades de sus relaciones en base a la observación mutua (p. 161).

DeGrazia cita declaraciones de Cheney y Seyfarth en torno a los resultados que obtuvieron luego de una serie de estudios etológicos controlados. Resulta útil transcribir la cita para comprender mejor algunas habilidades presentes en los monos, y poner en perspectiva lo discutido



hasta ahora,

Los monos reconocen las relaciones sociales que existen entre otros dentro de su grupo. Ellos saben quién se asocia con quién, por ejemplo, y las clasificaciones de dominio relativa de otros animales. Además, los monos parecen comparar tipos de relaciones sociales y hacer juicios de similitud/diferencia sobre ellos. En cautiverio, los macacos de cola larga (*Macaca fascicularis*) entrenados para reconocer la relación entre una hembra adulta y su descendencia puede identificar la misma relación entre otros pares de madre-descendencia, y distinguir esta relación de vínculos entre individuos que están relacionados en una forma diferente. En lo salvaje, si un mono vervet (*Cercopithecus aethiops*) ha visto una pelea entre un miembro de su propia familia y un miembro de una familia X, esto incrementa la posibilidad de que actúe agresivamente hacia otro miembro de la familia X. Los vervets actúan como si reconocieran alguna similitud entre sus propios asociados cercanos y los asociados cercanos de otros. Para hacer tales comparaciones los monos deben tener alguna manera de representar las propiedades de las relaciones sociales (1996, p. 161).

Como se observa, los monos poseen estructuras sociales complejas, roles de dominio establecidos y "noción" de pertenecer a una familia, dentro de la cual se reconocen a *sí mismos*, y a *otros*. Estos comportamientos demuestran la presencia de capacidades cognitivas complejas; se observa una estructuración social establecida, en la cual persisten reglas y estratos sociales con respecto al poder sobre los otros. En el contexto de la amplia gama de actitudes y comportamientos de los primates, resulta muy interesante el análisis que hace John Pearce en su libro *Aprendizaje y cognición* (1998) sobre la presencia del engaño en las relaciones que se dan entre estos,

Los primates que viven en grupos sociales a menudo tienen reglas estrictas de apareamiento. Los machos dominantes, por ejemplo, generalmente intentarán impedir que sus subordinados se apareen con las hembras de un grupo. Por tanto, para que estos individuos realicen sus deseos necesitan engañar a sus superiores apareándose clandestinamente. Por otra parte, cuando la comida escasea puede que sea útil que un miembro subordinado de un grupo mantenga en secreto cualquier comida que descubra, de modo que no se la robe un miembro más dominante. Hay muchos informes de primates individuales que actúan de manera que parecen engañar a los otros miembros de su grupo. Además, se ha dicho que muchos de los

autores de estos actos de engaño se comportan de un modo que sugiere que poseen una teoría de la mente (Byrne y Whiten, 1987; Jolly, 1991) (p. 333).

Más adelante, en línea con el tema del engaño y la asimilación de un ámbito interno separable de un otredad regidora, sigue exponiendo el autor:

Dandy y una hembra estaban cortejando clandestinamente uno con otro. Dandy empezó a insinuarse a la hembra, mientras al mismo tiempo miraba inquietamente a su alrededor para ver si alguno de los otros machos estaba mirando. Los chimpancés machos empiezan sus insinuaciones sentándose con las patas separadas mostrando su erección. Precisamente cuando Dandy estaba exhibiendo su deseo sexual de esta manera, Liut, uno de los machos más viejos, llegó inesperadamente doblando la esquina. Dandy inmediatamente se puso las manos en el pene ocultándolo a la vista (p. 334).

Otro ejemplo de comportamiento animal relacionado con el aprendizaje social, y que requiere de capacidades cognitivas muy importantes, es el relativo a la comunicación vocal de la aves. Pearce analiza el tema de la comunicación en las aves para demostrar, como lo señala él, la importancia que tiene el aprendizaje social en la comunicación.

La comunicación vocal de las aves, señala Pearce, puede ser dividida en llamadas y cantos. En el caso de las llamadas, tanto su forma como su significado, son determinados en su mayor parte por la herencia, antes que por el aprendizaje. El caso del canto es otro: se trata de una actividad casi exclusiva de los machos que sirve en contextos como la defensa del territorio de otros machos, o la atracción de hembras para el apareamiento. En contraste con las llamadas, señala Pearce, el aprendizaje es importante en la adquisición del canto. Un ejemplo de este canto nos lo proporciona Pearce con respecto al gorrión de corona blanca. Este ave, nos dice Pearce, tiene un canto que tiene dos componentes: un silbido que dura de 500 a 1.000 milisegundos, seguido de un trino de más o menos la misma duración. Entre los gorriones que viven en la misma área, señala Pearce, hay muy poca variación en la estructura presente en el silbido o el trino. Esto contrasta con la gran variación que se observa en la construcción de estos componentes en el caso de gorriones que viven en áreas distintas. Por consiguiente, escribe el autor, se puede decir que cada grupo de gorriones tiene su propio dialecto. Para mostrar mejor el comportamiento en el gorrión, señala Pearce lo siguiente,

Aislando acústicamente a pájaros de diferentes edades durante varios intervalos, Marler (1970) ha demostrado que el desarrollo del canto adulto depende de que el pájaro se haya expuesto a él durante el periodo comprendido entre los 10 y los 50 días de edad. Un pájaro que escucha el canto adulto durante este periodo producirá una buena copia de él al alcanzar la madurez sexual. Uno que nunca se haya expuesto al canto adulto, o sólo después de los 50 días de edad, produce un canto que no se corresponde ni con la estructura básica del canto de la especie. El gorrión de corona blanca también tiene restricciones en cuanto al tipo de canto que puede aprender. Marler (1970) encontró que estos pájaros, cuando crecen aislados, no pueden aprender los cantos de otras especies sin que importe la edad a la que los escuche (p. 326).

Como último punto resulta propicio, siguiendo a Gennaro (2009), y en relación a nuestro problema, introducir algunos datos en torno a la memoria episódica. Esta memoria es un tipo conscientemente explícito de recuerdo que involucra el "viaje mental en el tiempo". La importancia de este hecho es el ligamen que tiene con la noción de sí mismo (*self*) y la relación con pensamientos-yoicos (*I-thoughts*). Alguna noción de "yo", expresa Gennaro, parece necesaria para tener una memoria episódica genuina: "reconozco la memoria como mía y representando un evento de *mi* pasado" (p. 187).

La evidencia, escribe Gennaro, sugiere fuertemente la presencia de memoria episódica en distintos animales; incluyendo delfines, pájaros y roedores (como ratas y ratones). Aún y cuando los animales no tengan conceptos sofisticados de estados mentales como percepción, deseo o dolor, parece que están "conscientes" (*aware*) de que están en tales estados.

En el marco de los distintos ejemplos de comportamientos animales antes expuestos, Gennaro subraya que "cuando un animal aprende a mejorar su desempeño en tareas de memoria o confianza, parece haber entendido cómo discriminar *mejor* sus propios estados mentales unos con respecto de otros" (p. 199).

Existen, por último, corrientes como el neoexpresivismo (McAninch *et al* 2009), que afirman que al menos algunas señales comunicativas animales son mejor entendidas como actos que expresan un estado motivacional del animal, al tiempo que actos cuyo producto expresa alguna proposición con un contenido evaluable empíricamente (*truth-evaluable*

*content*). La enorme evidencia de la vasta riqueza de estados y capacidades cognitivas de algunos animales no humanos nos presentan la tarea de replantear la manera en que los pensamos, y la posiciones éticas, por ejemplo, que tomamos como seres humanos en torno a ellos. A partir de Descartes, con fuerza creciente, y desde antes, hemos sido herederos de un imaginario maquillado por la ignorancia y el desprecio a lo vivo, en cuanto manifestación estructural de fuerzas impersonales distintas. Hemos considerado como valioso nuestro andamiaje humano, nuestra forma de sentir y deambular por el mundo, y hemos relegado a los demás seres vivos a la posición de creaturas inferiores.

Con base en lo analizado anteriormente, espero haber mostrado que, en el problema que nos ocupa, planteamientos como los de Davidson y McDowell son erróneos y no se sostienen a sí mismos a la luz de discusiones informadas y de evidencia empírica y natural. Es necesario repensar y problematizar críticamente el ideario intrínseco en nuestras sociedades capitalistas de consumo, que tanto le deben a la religión y a la filosofía, y volver a sentir que en tanto seres vivos somos poco más que un acueducto de fluidos mecanizados fisiológicamente, al igual que un anfibio o un insecto, y que este hecho, en vez de decepcionar, nos debería remitir a esa vigorosa manifestación basal de fuerza que nos sostiene a todos en cuanto fenómenos biológicos.

Asimismo, el hecho de que un animal no conceptualice sus vivencias bajo esquematizaciones lingüísticas, sino que las experimente en su inmediatez fenoménica, no implica, con Nagel, que tal experiencia de sí mismo esté menos llena de contrastes y matices sensibles y perceptuales. Es necesario un total vuelco de perspectiva en torno a este problema.

Finalmente, espero que, en este corto trabajo, haya podido aproximarme, aunque sea de manera escueta, a una posición que invita a la apertura mental y a la re-valoración de conceptos, y que reclama, como un eco, desde una vetusta grieta, el derrumbamiento del edificio ideológico expandido por Occidente.

## Bibliografía

McAninch, A. Grant Goodrich y Colin Allen (2009). Animal communication and neo-expressivism. En R. W. Lurz (Ed.), *The*

*philosophy of animal minds*. Cambridge University Press.

Davidson, D. (2008). Rational Animals. En W. Prinz, *Mind and cognition* (pp. 781-788). Singapore: Blackwell Publishing Ltd.

DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously*. Nueva York, E.E.U.U.: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Gennaro, R. J. (2009). Animals, consciousness, and I-thoughts. En R. W. Lurz (Ed.), *The philosophy of animal minds* (págs. 184-201). Cambridge University Press.

Maslin, K. (2007). *An introduction to the philosophy of Mind* (Segunda Edición ed.). Cambridge: Polity Press.

McDowell, J. (2003). Los animales racionales y los demás animales. En J. McDowell, *Mente y mundo* (págs. 175-203). Salamanca, España: Ediciones Sigueme.

McKinney, M.L. y Sue Taylor Parker (1999). *Origins of Intelligence: The evolution of cognitive development in monkeys apes, and humans*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.

Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review* (83), pp. 435-50.

Pearce, J. M. (1998). *Aprendizaje y Cognición*. Barcelona: Editorial Ariel.

Tye, M. (2008). The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is Like to Be a Honey Bee? En W. G. Prinz, *Mind and Cognition* (pp. 788-804). Singapore: Blackwell Publishing Ltd.