

## Mente animal y representación

Alicia Rodríguez Serón. Universidad de Málaga

En un sentido muy general, podemos decir que una de las preocupaciones esenciales de la antropología es determinar qué es lo propio y genuinamente humano, qué capacidades encontramos exclusivamente en los seres humanos y no hallamos en el resto de los miembros del reino animal; dicho de otro modo, qué distingue al hombre del animal. Desde este punto de vista, uno de sus objetivos habría de ser poner de manifiesto aquello que los hombres tienen en común que está más allá de las diferencias culturales y que lo distingue de los animales.

No pocos han sido los filósofos que han visto en la razón ese carácter distintivo del hombre. Ya Aristóteles definía al hombre como un animal racional, pero será Descartes quien afirme con más vehemencia que el pensamiento y con él el lenguaje son los que definen al hombre frente a los animales. En nuestros días, ésta también ha sido la postura defendida por Donald Davidson, aunque con matices.

Sin embargo, es sabido que solemos atribuir a los animales deseos y creencias análogos a los nuestros, incluso llegamos a suponer que el animal es capaz de formar creencias y deseos acerca de lo que piensan y desean los demás. La literatura al respecto está plagada de anécdotas que refieren la capacidad de ciertos animales para engañar y tender trampas a sus congéneres, transmitir su saber a sus descendientes o incluso travestir la realidad con tal de conseguir algún beneficio ante los rivales. Los ejemplos son abundantes en el ámbito de la etología y la primatología. El primatólogo Frans de Wall<sup>1</sup> relata cómo los orangutanes se colocan ramas en la cabeza sólo con objeto de observar el efecto que esto produce; algunas hembras chimpancés llegan incluso hasta el refinamiento, “adornándose” el cuello con plantas trepadoras. Numerosos autores – entre ellos el psicólogo-étologo David Premack<sup>2</sup>– afirman haber observado conductas de engaño dirigidas selectivamente contra individuos que no cooperan.

La cuestión es, pues, ¿tienen los animales estados mentales como los nuestros? Y, por consiguiente, ¿aquello que el hombre se vanagloria de poseer en exclusividad está, en realidad, totalmente ausente del animal no humano o, por el contrario, cabe otorgarle mente? Así planteados, estos interrogantes pueden suscitar ciertos recelos en torno a la propia validez de su planteamiento. En efecto, cabría preguntarse si en realidad éstos no obedecen a ese rasgo tan propio de la psicología humana consistente en otorgar una mente a todo ser animado que persiga unos objetivos. Esta tendencia de interpretar las conductas no humanas según criterios humanos de actuación y de comprensión, conocida como antropomorfismo, bien pudiera estar detrás de semejante interrogante. Es sabido que el observador humano suele atribuir de una manera espontánea estados mentales, deseos, intenciones, emociones a cualquier figura humana que se desplace en el espacio como si actuara. Este rasgo está presente ya en los niños. Estos suelen identificarse, por ejemplo, con los personajes de los dibujos animados, ya tengan una figura humana o una figura animal, y lo hacen porque reconocen en ellos

<sup>1</sup> F. De Wall, *Le bon singe. Les bases naturelles de la morale*. París: Bayard, 1997. p. 91.

<sup>2</sup> D. Premack y A. J. Premack. *La mente del simio*, Madrid: Debate, 1983.

movimientos similares a los suyos. ¿No sería, pues, esta inclinación de otorgar mente a los animales similar a aquella otra que nos mueve de forma espontánea a considerar como nosotros todo lo que reconocemos semejante a nosotros?

A esta dificultad inicial acerca de la propia validez de la pregunta habría que añadir la tendencia, difícil de evitar en estos contextos, a la simplificación. Hablar de la mente animal es hablar de mente atribuida a organismos muy diferentes entre sí, adaptados a medios muy dispares, dotados de órganos sensoriales distintos, que viven unos en solitario y otros en sociedad.

Sin duda cualquier atisbo de respuesta a estos interrogantes pasa por tomar en consideración tales dificultades, pero sobre todo por aclarar *a priori* a qué concepción de la mente nos acogemos. En otras palabras, cualquier indagación sobre el pensamiento animal en comparación con el pensamiento humano, cualquier intento de responder a la pregunta de si los animales tienen estados mentales como los nuestros, tienen deseos, creencias etc., o más bien éstos son exclusivos de los seres humanos exige partir de una determinada concepción general de lo que entendemos por “mente”. Caben, al menos, dos estrategias en este ámbito.

### 1. *Dos estrategias epistemológicas*

Para algunos filósofos como Thomas Nagel y Colin McGinn<sup>3</sup>, la mente animal —al igual que ciertos procesos mentales humanos— es definitivamente una de esas cuestiones abocada a permanecer en la sombra del misterio para los hombres. Los defensores de esta postura parten de la idea de que la mente es ante todo la capacidad de tener un punto de vista subjetivo y cualitativo acerca del mundo, de manera que nuestros estados y procesos mentales son estados y procesos de un organismo consciente. Debe ser considerado mental lo que es consciente. Por tanto, cualquier caracterización que podamos hacer de ellos ha de ser subjetiva, en primera persona. Para dar cuenta de los fenómenos conscientes, no podemos recurrir ni a las propiedades físicas (como las activaciones neuronales), ni a las propiedades psicológicas objetivadas en tercera persona (como las regularidades conductuales), ya que ambas son propiedades no subjetivas. Por tanto, los presuntos procesos y estados conscientes que atribuyamos a los animales nunca podrán ser conocidos: no podemos aplicarles un conocimiento objetivo.

Por otra parte, tampoco podemos aplicarles el conocimiento subjetivo en primera persona, propio del hombre y deducir luego por analogía cómo serían los presuntos estados conscientes de los animales. Las experiencias que tienen los individuos de otras especies están regidas por órganos sensoriales e intereses vitales demasiado alejados de los nuestros como para que podamos conocer qué significan para ellos estos estados.

Por lo tanto, concluye la argumentación, nunca sabremos en qué consiste la mente animal; nunca podremos establecer una teoría general de la mente para los animales. Para conocerlos deberíamos poder comparar los hechos de consciencia de una especie con los de la otra. Por ejemplo, deberíamos poder apreciar “el efecto que produce ser un murciélago” que diría Nagel, o un perro, o un gato o un pez. Y esto precisamente,

<sup>3</sup> Véase T. Nagel. “What Is It Like To Be a Bat”. *Philosophical Review* 83 (1974); reproducido en *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 165-80 y C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford: Blackwell.

entienden los partidarios de este argumento, es un tipo de experiencia que nos será siempre ajena. En consecuencia, ¿qué sentido tiene investigar la mente animal?

La validez de esta argumentación depende en buena medida de la fuerza con que afirmemos la idea de partida (la mente como poder de pensar en primera persona), ya que ella es la que acota los límites del conocimiento del animal. Sin embargo, esta idea puede ser rechazada y sustituida por una tesis “objetivista” con respecto a la mente. Esta es justamente la tesis que rige la argumentación defendida por los que sí creen que la mente animal puede ser estudiada.

La mente es entendida ahora como capacidad no de generar estados conscientes sino de formar representaciones verdaderas o falsas acerca del mundo. Es aquí la capacidad representacional la que determina si un organismo tiene mente. Los estados conscientes sólo serán significativos en la medida en que son estados representacionales. Y si desde la argumentación anterior es inviable acceder al conocimiento de los estados conscientes animales, ahora los estados representacionales de los animales (si los tienen) sí pueden ser identificados, dado que podemos determinar cuáles son sus estructuras neuronales y las condiciones en las cuales normalmente éstos se activan. De modo más concreto, podemos en principio mostrar en qué circunstancias interviene el aprendizaje y qué consecuencias puede tener la activación de una representación en los demás estados representacionales del organismo que estudiemos. De ello hay que concluir que, aunque los humanos no puedan acceder directamente a la experiencia de un animal con capacidades sensoriales distintas, pueden determinar el tipo de información utilizada por los individuos de las otras especies, identificar cuáles son las propiedades del entorno apropiadas para los animales y reconstruir los valores que les son propios.

Obsérvese que inclinarse por una estrategia en lugar de por otra dependerá de un conjunto de concepciones subyacentes acerca de la naturaleza de la mente. Para la primera estrategia, la fuente por excelencia de conocimiento es la experiencia individual y cualitativa. “Tener una mente” equivale a “tener un punto de vista consciente, cualitativo, fenoménico acerca del mundo”. En cambio, para la segunda, el conocimiento sobre el que hay que apoyarse para estudiar una mente, que ya no se entiende como prioritariamente consciente, es la evolución. La mente consciente tal como se manifiesta en el hombre, de acuerdo con esta segunda estrategia, no es la base o soporte de la capacidad representacional; se trata más bien de una forma tardía de la misma que, además, tan sólo concierne a una parte bastante reducida del conjunto de toda la actividad representacional humana. Hay que decir que, en la actualidad, el debate entre estas dos estrategias sigue abierto y se ve en parte ensombrecido por nuestro desconocimiento acerca de cuáles son las características físicas de los estados conscientes.

## 2. Representaciones mentales en animales

### a. La referencia

Si nos atenemos a la concepción de la mente como capacidad de producir representaciones, es sabido que buena parte de los etólogos cognitivos están convencidos de que la mayoría de los pájaros y de los mamíferos la poseen; éstos son capaces de formar representaciones y de utilizarlas para guiar su comportamiento. Naturalmente

las representaciones que aquí nos interesan son las mentales, por ser propias del pensamiento y de la cognición. No se trata de representaciones centradas enteramente en la capacidad de reacción del organismo, ni que remiten a un objeto externo de modo directo. Son representaciones cuya función es remitir a un objeto, a un acontecimiento del mundo, pero independientemente del estado epistémico o motivacional del organismo portador de dicha representación. Así pues, pensar o lo que es lo mismo formar representaciones implica, por un lado, referirse a un objeto, distinguiéndolo de las propiedades que se les pueda otorgar al mismo y, por otro, atribuir propiedades a los objetos, es decir, aplicar un concepto (someter ese objeto a diferentes conceptos).

Estas serían las dos dimensiones presentes en el ámbito del pensamiento sin lenguaje externo de los animales no humanos. La primera dimensión sería así la referencia a “ese objeto”, siendo “ese objeto” cualquier objeto presente, que se identifique como tal. La segunda, la conceptualización; conceptualizar es representarse la pertenencia de un objeto a una clase y ser capaz de utilizar esta información en numerosos contextos. Por ejemplo, imaginemos un objeto de tipo A. Los A tienen como propiedades ser P, Q, R. Si P es una propiedad útil para el animal, éste atraparé tal objeto; si P en cambio, es perjudicial lo evitará.

La primera dimensión del pensamiento, la referencia, la realizan buen número de animales no humanos<sup>4</sup>, ¿qué podemos decir de la segunda, la aplicación de un concepto que supone categorizar un objeto o una propiedad y extraer de ello consecuencias?

#### b. La aplicación de conceptos

¿Son los animales realmente capaces de formar representaciones mentales conceptuales o más bien se limitan a categorizar formas y acontecimientos percibidos? Lo que distingue los conceptos de las percepciones simples es que los primeros hacen posible las inferencias y dan lugar a una forma de racionalidad, en tanto que el contenido perceptivo por sí mismo no permite al animal llevar a cabo un razonamiento.

Varios han sido los argumentos que se han esgrimido en contra de la idea de que los animales pudieran crear y aplicar conceptos, basándose en el hecho de no disponer de lenguaje. Entre ellos es conocido el formulado por Donald Davidson<sup>5</sup>.

Davidson parte de la idea de que utilizar conceptos es tener pensamientos verdaderos o falsos, es decir, pensamientos “semánticamente evaluables”. Así, por ejemplo, sólo podremos utilizar el concepto de *árbol* si recurrimos a una serie de características que nos van a permitir afirmar, con absoluta certeza, que tal cosa es o no un árbol. Y, por ello, quien utilice conceptos debe ser capaz necesariamente de representarse que el concepto, que está aplicando a un individuo en circunstancias concretas, puede ser empleado incorrectamente. Pero —añade Davidson— la posibilidad de emplear incorrectamente un concepto, no puede darse en un sujeto que piense solo. El sujeto únicamente podrá pensar que ha empleado incorrectamente un concepto, si *comparte* su aplicación con otro sujeto. Según Davidson, en el intercambio con los demás, es donde lograremos ratificar el empleo de ese concepto o, por el contrario, rechazaremos racionalmente la legitimidad de su empleo.

<sup>4</sup> Véase C. R. Gallistel. *The Organization of Learning*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1990, en particular, p. 475 y ss.

<sup>5</sup> D. Davidson. “Rational Animals”. *Dialectica* 36 (1982), pp. 318-27.

Esta práctica de la *triangularización* (sujeto-objeto-intérprete), como la denomina Davidson, parece imposible en el caso del animal: al no disponer de un lenguaje simbólico compartido, se ve privado de cualquier acceso a la intersubjetividad. Es en la comunicación intersubjetiva en donde dos interlocutores se ponen de acuerdo acerca de un objeto y sus propiedades. Es en este intercambio racional en donde reside el aspecto normativo de los conceptos (cada concepto se aplica atendiendo a unas condiciones precisas que determinan la verdad del juicio correspondiente) y su propia determinación. No es un árbol, por ejemplo, todo lo que el perro considera como un árbol; el perro no puede tener el concepto de árbol, puesto que no puede compartirlo con los demás (carece de lenguaje), ni someterlo al criterio de corrección de éstos. En consecuencia, el animal no provisto de lenguaje no aplica conceptos.

Davidson retoma así, precisándola, la idea de Descartes según la cual el ejercicio de la racionalidad, del que depende el pensamiento conceptual, no puede separarse del dominio de un lenguaje. El lenguaje es el que confiere al pensamiento su universalidad, es decir, su independencia de los contextos particulares.

Es cierto –y aquí habría que dar la razón a Davidson y también a Descartes– que la posesión de un lenguaje público fundamenta la racionalidad intersubjetiva; es innegable que el lenguaje amplía considerablemente el alcance del pensamiento conceptual. Gracias al lenguaje, podemos pensar en objetos abstractos, en conceptos de orden superior (como el concepto de un concepto) o en fenómenos extensos en el espacio y en el tiempo. En resumen, el lenguaje es en donde los humanos se sienten “más cómodos” para tomar consciencia de los conceptos que utilizan. Pero esta “comodidad” natural no debe confundirnos, no hemos de bajar la guardia ante el antropomorfismo. Una cosa es que el lenguaje, en efecto, haga posible un pensamiento conceptual y otra bien distinta es que ese pensamiento deba ser un pensamiento verbal.

Cabría así sostener –en contra de ambos– la tesis de que el animal puede tener una forma de pensamiento conceptual, digamos, más modesto. Esta forma de pensamiento no supondría disponer del concepto de un concepto, pero sí haría posible algunas de las acciones mínimas que permite el pensamiento conceptual humano<sup>6</sup>, entre las cuales se incluyen las siguientes:

- cuando un organismo posee un determinado concepto X, puede decidir si algo es o no un X y actuar en consecuencia;
- un concepto adquirido puede ser aplicado, en conjunción con los demás conceptos ya dominados, a nuevos casos;
- en algunas ocasiones, estos conceptos llegan a formar una estructura inferencial y pueden verse modificados por el aprendizaje.

Así pues, cabe pensar que ciertos animales no humanos pueden formar y utilizar representaciones conceptuales como las descritas. Cabe pensar que el animal –al igual que el hombre– posea una forma de pensamiento conceptual previo al pensamiento verbal, independiente de su expresión verbal. Y esto no debería en realidad sorprendernos demasiado. Al fin al cabo, la conceptualización es la forma que tiene la evolución de solucionar el problema de la sobrecarga de información de los sistemas per-

<sup>6</sup> Cfr. R. J. Herrnsteins y D. H. Loveland. “Complex Visual Concept in the Pigeon”. *Science* 146 (1964). pp. 549-51; B. Heinrich. “Testing Insight in Ravens”. C. Heyes y L. Huber (eds.), *The Evolution of Cognition*. Cambridge Mass: MIT Press, 2000. pp. 289-305.

ceptivos. Un sistema perceptivo recibe mucha más información de la que le es posible responder. La mayor parte de ella carece de relevancia para el animal. Y en cuanto a la relevante, sólo lo será si logra explotarla correctamente.

La conceptualización es una suerte de empresa de reducción de la información. Convierte las entradas perceptivas en categorías, permite ignorar todo aquello que es irrelevante para la acción presente o futura. También permite esquematizar, conservando y buscando únicamente las informaciones esenciales para la supervivencia de la especie. Un pensamiento conceptual es un pensamiento que selecciona entre los datos perceptivos aquellas dimensiones importantes que le permiten al animal orientarse hacia un cierto comportamiento de tal manera que logra así comprender los aspectos más importantes de su entorno. No parece pues descabellado pensar que los animales sociales tales como los perros o los primates dispongan de teorías acerca de la organización de las relaciones sociales que incluyan conceptos como *dominante*, *subordinado*, *enemigo*, *aliado* etc. y que establezcan lazos inferenciales y asociativos entre estas categorías afin de compartir el alimento, la protección contra un depredador o la búsqueda de una pareja.

Alicia Rodríguez Serón  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Málaga  
29071 Málaga  
ars@uma.es