

¿Piensan los animales? La respuesta expresiva

Ángel García Rodríguez¹

Recibido: 20 de noviembre 2023 / Aceptado: 15 de enero de 2024

Hay dos posibles maneras de leer *El pensamiento de los animales: un modelo expresivo* (en adelante, *PA*), según se ponga el énfasis en el título o en el subtítulo. Puede leerse como la defensa de un modelo expresivo en filosofía de la mente, mediante su aplicación a un asunto muy concreto: el pensamiento de los animales. Alternativamente, puede ponerse el foco en la cuestión del pensamiento animal, siendo el modelo expresivo la herramienta utilizada para abordar los debates actuales sobre el tema. En este sentido, el libro puede interesar a lectores de distintos perfiles.

En la primera manera de leer el libro, el tema principal es la naturaleza de lo mental, y la disputa es entre los modelos expresivo y mecanicista; en la segunda, en cambio, el tema principal es el pensamiento de los animales, y la disputa es entre el modelo expresivo y el cognitivista. La conexión entre ambas lecturas es que el cognitivismo es una forma de mecanicismo. ¿Pero cómo han de entenderse estas etiquetas?

Dicho sucintamente, en filosofía de la mente el mecanicismo es la tesis según la cual lo mental son los estados, sucesos y procesos internos que explican causalmente determinados rasgos corpóreo-conductuales. Por lo tanto, por analogía con las explicaciones mecanicistas en física o biología, el mecanicismo psicológico distingue entre dos tipos de ítems: lo mental y lo corpóreo-conductual. Dicho también sucintamente, el cognitivismo es la tesis según la cual la naturaleza del pensamiento consiste en la presencia en (o ante) la mente individual, y su posterior manipulación, de entidades que representan el entorno. La conexión entre ambas tesis es que identificar la naturaleza exacta de las entidades representacionales y sus relaciones mutuas es descubrir uno de los mecanismos de la naturaleza, por analogía con el descubrimiento de otros mecanismos naturales (por ejemplo, físicos o biológicos). Como los mecanismos psicológicos se proponen como explicaciones de rasgos corpóreo-conductuales, la concepción cognitivista del pensamiento casa con el mecanicismo acerca de lo mental.

Frente a esto, el modelo expresivo defendido en el libro descansa sobre dos tesis principales: (i) que lo mental no es un conjunto de ítems adicionales a lo corpóreo-conductual, sino un aspecto intrínseco suyo en contexto, y (ii) que el pensamiento no consiste en la presencia ante la mente y posterior manipulación de entidades representacionales. Por lo tanto, el modelo expresivo es una alternativa tanto al

¹ Universidad de Murcia
agarcia@um.es

mecanicismo como al cognitivismo. Dada la dominante ortodoxia mecánico-cognitivista, ¿hay alguna razón de peso para plantear un modelo tan radicalmente alternativo? En *PA* se enfatizan sendos tipos de razones.

Así, en el capítulo 2 (sección 3) se propone un argumento antimecanicista, cuya estructura básica es la siguiente. Si lo mental es un conjunto de ítems adicionales a lo corpóreo-conductual, entonces ha de haber un criterio independiente de identidad de lo mental; es decir, un criterio no corpóreo-conductual de la presencia de un determinado ítem mental en lugar de otro, o de la presencia de un ítem determinado en lugar de su ausencia. Sin embargo, las versiones habituales del mecanicismo carecen de los recursos para proporcionar dicho criterio, y por lo tanto carecen de una concepción plausible de lo mental. Lo habitual es defender el mecanicismo apelando al rol funcional, a la neurología, o a las apariencias subjetivas (o de primera persona). Pero ninguna de estas estrategias funciona, tal como se explica en el libro. Podría haber otras estrategias para reivindicar el mecanicismo, pero entonces el reto es mostrar cuáles son. Mientras tanto, si el argumento concluye, se precisa de una alternativa al mecanicismo, y el modelo expresivo que concibe los ítems mentales como aspectos intrínsecos de la conducta y otros rasgos corporales en contexto es la propuesta de *PA*. Por ello, tras presentar el argumento antimecanicista mencionado, el resto del libro está dedicado a la construcción del modelo expresivo, especialmente en conexión con la pregunta por el pensamiento de los animales.

Esto por lo que concierne a la razón para desconfiar del mecanicismo. Además, en *PA* se señalan algunos dilemas no resueltos y callejones sin salida metodológicos a los que lleva el cognitivismo respecto al pensamiento animal; por ejemplo, los sesgos complementarios de antropocentrismo y antropomorfismo o el llamado “problema lógico” de la atribución animal de estados mentales (por ejemplo, experiencias perceptivas) a otros. Tomando estos dilemas por signos de agotamiento del modelo cognitivista, el libro se ocupa en mostrar que el modelo expresivo los evita, y es por ello una mejor herramienta para el estudio del pensamiento animal. La defensa del modelo se completa mostrando cómo se enfrenta a la cuestión por las capacidades mentales de los animales, desde la percepción a la autoconciencia, pasando por la creencia sobre el entorno inanimado y la atribución de capacidades mentales a otros (*mindreading*). Seguro que hay asuntos que se han quedado fuera, pero los examinados son suficientes para mostrar cómo funciona el modelo expresivo, por contraposición con el cognitivismo.

¿Tiene la pregunta por el pensamiento de los animales algún interés filosófico? Una razón para el escepticismo deriva de una determinada concepción del objeto de la investigación. Así, puede pensarse que la pregunta sobre si los animales piensan tiene carácter empírico, por cuanto su respuesta radica exclusivamente en la obtención de evidencias en un sentido u otro, mediante la observación y la experimentación. El escepticismo derivaría de la asunción de una división tajante entre lo conceptual y lo empírico, junto con el carácter conceptual o no empírico de la investigación filosófica. Por eso, manteniendo el carácter empírico de la pregunta, y por tanto de la respuesta, para evitar el escepticismo parecería que habría de abandonarse la tajante división entre lo conceptual y lo empírico, haciendo sitio a la investigación filosófica en el ámbito de lo empírico. No es esta la propuesta de *PA*, sino más bien el rechazo de la idea de que el objeto de la investigación sea estrictamente empírico. Al contrario, el punto de partida del libro es que como la pregunta por si los animales piensan tiene que ver con la aplicación de un conjunto de conceptos (a saber, el de

pensamiento y sus modos), es preciso aclarar sobre su naturaleza. Adaptando un conocido *dictum* kantiano, podría decirse que los datos experimentales sin conceptos son ciegos. Por lo tanto, hay una contribución propia de la filosofía al asunto que es objeto de estudio en el libro.

Otra razón para el escepticismo acerca del interés filosófico de la pregunta por el pensamiento animal tiene que ver con una determinada concepción de nuestras prácticas lingüísticas. Así, podría pensarse que dada la variedad de idiolectos de los hablantes (por ejemplo, del castellano), lo único que procede hacer es conceder que mientras algunos hablantes están dispuestos a extender su uso del término “pensamiento” (y “percepción”, “creencia”, etc.) a los animales, otros no lo están. Esto sería aceptar que la única enjundia del debate acerca del pensamiento animal es terminológica, o si acaso sociolingüística. Pero por razones afines a la del párrafo anterior, tampoco es esta la propuesta de *PA*. Más bien, el punto de partida es algo así como que la intensión de un término determina su extensión, por lo que las prácticas lingüísticas de los hablantes manifiestan diferencias conceptuales de fondo; léase, diferencias en la naturaleza misma de los conceptos empleados. Estas diferencias conceptuales subyacen a las distintas respuestas que se han dado a la pregunta por el pensamiento de los animales (básicamente tres, negacionismo, diferencialismo y antidiferencialismo), con lo que es preciso aclararlas para entender el debate subsiguiente. Nuevamente, esto sirve para reivindicar el papel de la filosofía en el estudio del asunto abordado en el libro.

En este sentido, son tres las cuestiones conceptuales que se busca elucidar: la pregunta metafísica por la naturaleza del pensamiento, la pregunta metodológica por las habilidades que se han de emplear para acceder al pensamiento ajeno, y la pregunta epistémica por los tipos de pensamiento que está justificado atribuir a los animales. Según el modelo expresivo, lo que se propone en el libro es, respectivamente, que el pensamiento es un aspecto intrínseco de la conducta y otros rasgos corporales de los animales en contexto (ya mencionado arriba), que la percepción puede ser (y a menudo es) suficiente para acceder al pensamiento animal, y que está justificada la atribución a los animales de pensamientos acerca del mundo inanimado, los otros y sí mismos.

Sirva lo anterior como breve resumen de los objetivos y las tesis principales del libro. El modelo expresivo en él propugnado es susceptible de ser atacado por distintos flancos; por ejemplo, porque aboca al conductismo, porque niega fenómenos cotidianos como la ocultación y el engaño, o porque es un anacrónico obstáculo a la comprensión científica de lo mental. Estas objeciones, y algunas parecidas, son anticipadas y rebatidas a lo largo del libro. Pero hay otras que, o no han sido expresamente consideradas, o al menos no con la profundidad debidas, a juzgar por las dudas y críticas recogidas en la nota crítica precedente. Por ello, en estas páginas se busca seguir aclarando la naturaleza del modelo y su alcance. Como en la nota crítica a la que se responde aquí, la exposición se articula en torno a una serie de palabras clave.

1. Naturalismo

En la filosofía contemporánea el naturalismo se dice de varios modos; también en filosofía de la mente. El naturalismo metafísico es la tesis según la cual los ítems

mentales forman parte del mundo natural; una tesis que puede entenderse de maneras diversas, según cómo se explique la pertenencia al mundo natural. Esto no es objeto de debate en la nota crítica. Sí lo es en cambio el naturalismo metodológico; es decir, la tesis según la cual “no hay solución de continuidad entre la ciencia y la filosofía, [por lo que las] propuestas y los análisis filosóficos se integran, como el resto de productos de la investigación, en el paquete de proposiciones que se somete al tribunal de la experiencia: el tribunal de la predicción y el control experimental” (p. 2).² Entendido así el naturalismo, la duda que suscita el libro es si se compromete con él. Por una parte, la profusión de datos experimentales de sus páginas podría interpretarse en esos términos, pues sugeriría que se está proporcionando la evidencia empírica para elegir entre distintos modelos teóricos (cognitivista y expresivo). Pero por otra parte, el libro pone el foco una y otra vez en la pregunta metafísica por la naturaleza del pensamiento, lo cual apuntaría a que su cometido es conceptual, no empírico.

La clave para resolver la duda está en que, si bien la pregunta por el pensamiento de los animales tiene contenido empírico, dado que es una pregunta acerca de la extensión de un conjunto de conceptos (el de pensamiento y sus modos), importa tener clara la naturaleza de los conceptos involucrados a la hora de responder. Esta tarea de clarificación conceptual es el cometido principal del libro. Y lo que es más importante todavía, no es la evidencia empírica el tribunal para dirimir a favor de un modelo del pensamiento u otro, sino los argumentos filosóficos; en particular, el argumento antimecanicista mencionado antes. Por lo tanto, la profusión de datos experimentales del libro no está al servicio de la metodología naturalista indicada; es decir, proporcionar la evidencia empírica que resuelva la disputa entre dos modelos conceptuales.

Pero entonces, ¿a qué obedece la profusión de datos y diseños experimentales en *PA*? Por una parte, a la idea defendida en el libro de que el modelo cognitivista de la naturaleza del pensamiento es un estorbo para la investigación empírica, por los problemas metodológicos (no solo las perplejidades conceptuales) que genera; lo cual requiere una exposición detallada de los diseños y sus problemas. Por otra parte, obedece también al objetivo de mostrar que el modelo expresivo, que evita las perplejidades conceptuales del cognitivismo, no violenta los datos, y por ello permite avanzar la investigación empírica y de ese modo responder a la pregunta por el pensamiento de los animales.

De este modo, se consigue reivindicar la especificidad de la contribución filosófica al debate que nos ocupa, preservando la diferencia entre ciencia y filosofía. Es la idea desarrollada en detalle en la segunda parte de *PA*, dedicada a las preguntas por el pensamiento de los animales sobre el entorno inanimado, los otros y sí mismos, pues lo que se hace ahí es aclarar al mismo tiempo la naturaleza expresiva de las nociones relevantes (percepción, creencia, atribución de estados mentales a otros y autoconciencia), y de los datos experimentales disponibles.

² Cuando no se indica otra cosa, los números de página refieren a la nota crítica a la que este texto es una respuesta.

2. Infradeterminación

El modelo expresivo se compromete con la tesis de que hay acceso perceptivo directo al pensamiento ajeno. Es así porque, como se concibe el pensamiento como un aspecto intrínseco de lo corpóreo-conductual en contexto, al tener acceso a los rasgos corporales y conductuales de otros en contexto, se tiene acceso *eo ipso* a sus pensamientos concretos. Esto tiene dos consecuencias. En primer lugar, que el acceso al pensamiento ajeno no es indirecto; es decir, mediado por el acceso a sus rasgos corpóreo-conductuales, entendido estos como ítems distintos del pensamiento. (Nótese que, como se señala en *PA*, p. 281, no se niega que el acceso al pensamiento ajeno pueda ser indirecto, como sucede cuando se observan los efectos de la conducta ajena, que no ha sido observada, y se procede inferencialmente a partir de ahí. Lo único que se niega es que, al tener acceso a los rasgos corpóreo-conductuales en contexto se tenga acceso mediado, bien inferencial, bien perceptivo-indirecto, al pensamiento ajeno.)

En segundo lugar, al cerrarse la brecha entre los rasgos corpóreo-conductuales en contexto y el pensamiento, se evitan algunos de los problemas a los que lleva dejar la brecha abierta, como sucede en las discusiones contemporáneas sobre el pensamiento animal. Uno de esos problemas es que por la brecha se cuelan las acusaciones cruzadas de antropomorfismo y antropocentrismo, según se acepte bien una explicación de nivel superior, bien una de nivel inferior, de la evidencia corpóreo-conductual disponible. Aceptar una explicación de nivel superior abocaría al antropomorfismo (en opinión de los críticos), pues una explicación de nivel inferior sería suficiente. Pero la posibilidad permanente de una explicación de nivel inferior indicaría, según los críticos contrarios, un sesgo antropocéntrico en el estudio de las capacidades cognitivas de los animales. Por todo ello, en *PA* se argumenta que al evitar este problema, por la posibilidad de acceder directamente al pensamiento ajeno en su expresión corpóreo-conductual (en contexto), el modelo expresivo tiene una ventaja nada despreciable.

Sin embargo, en la nota crítica se objeta que esta aparente ventaja del modelo “es difícilmente conciliable con la tesis de la infradeterminación evidencial de las teorías de la ciencia empírica”, según la cual “ninguna teoría empírica es consecuencia lógica de toda la evidencia disponible”, con lo que “la totalidad de la evidencia disponible no verifica o corrobora definitivamente ninguna hipótesis empírica” (p. 5; texto principal y nota al pie). La objeción de fondo es que, como la tesis de la infradeterminación de la teoría por la evidencia no está en disputa, al negarla, el modelo expresivo ha de ser rechazado.

Pero al argumentar de este modo se está dando por sentado que la presencia de rasgos corpóreo-conductuales en contexto es evidencia del pensamiento, en el sentido de ser un signo o síntoma de este, como una huella en el lugar del crimen lo es de la presencia del criminal. Sin embargo, el modelo expresivo descansa sobre la idea de que los rasgos corpóreo-conductuales en contexto son criterio, no síntoma, del pensamiento. Aquí, “criterio” ha de entenderse en sentido metafísico, como en las locuciones “criterio de identidad” o “criterio de individuación”; es decir, aquello que identifica o individua algo como lo que es. Por consiguiente, la respuesta a la objeción es que, aunque pueda haber distintas teorías compatibles con la presencia de determinados datos, considerados como signos observables de aquellas, esto no tiene consecuencias sobre la plausibilidad del modelo expresivo, puesto que este no

postula una relación signica (o sintomática) entre rasgos corpóreo-conductuales en contexto y pensamiento.

¿Pero por qué los rasgos corpóreo-conductuales en contexto son criterio, y no síntoma, del pensamiento? Por el argumento antimecanicista esbozado arriba: si la conducta en contexto fuera síntoma del pensamiento, se requeriría un criterio independiente de identidad de la presencia de un pensamiento concreto (en vez de otro, o de ninguno en absoluto); léase, independiente de la presencia de algún comportamiento y otros rasgos corporales determinados en contexto. Pero no hay tal criterio; o al menos los recursos habituales al rol funcional, a la neurología y a la fenomenología de primera persona no funcionan. Y sin embargo, el pensamiento se expresa corporal y conductualmente. Luego, el criterio buscado no es otro que los rasgos corpóreo-conductuales mismos en contexto, un aspecto de los cuales son pensamientos concretos. (Véase *PA*, capítulo 2, secciones 3 y 4.3.)

3. Wittgenstein

En el capítulo 1 de *PA* se hace un somero repaso del canon filosófico occidental, con el fin de rastrear en él la presencia de la reflexión por la mente animal, y de ese modo identificar el contorno exacto de la cuestión legada por la tradición, a la que se ha de hacer frente en la actualidad. Uno de los autores mencionados es Wittgenstein, a quien se atribuyen dos de las ideas principales del libro: una concepción expresiva no relacional de la mente (incluido el pensamiento), y una visión de la categorización basada en parecidos de familia. Como el fin primordial del libro no es histórico-exegético, no se argumenta a favor de la raigambre wittgensteiniana de dichas ideas. Pero la atribución se hace, y por lo tanto puede ser objeto de discrepancia. Es lo que sucede en la nota crítica, cuando se afirma que “dada su reticencia a proponer tesis filosóficas, es dudoso que Wittgenstein sostenga que la mente es conducta expresiva” (p. 6). ¿Está justificada la atribución a Wittgenstein de dicha idea?³

Para empezar, habría que distinguir entre la idea más general de que la mente es conducta expresiva (en un sentido laxo que incluye también rasgos corporales), y la tesis más concreta de que lo es en un sentido no relacional de expresión. La duda de la nota crítica concierne a ambas, porque se dirige a la primera. En este sentido, se aplica también a la lectura de Wittgenstein propuesta, entre otros, por Finkelstein (2003), Bar-On (2004) y Glock (2009), quienes le atribuyen una concepción expresivo-relacional de la mente.

Pero independientemente de esto, ¿cuál es la base textual de la duda? En la nota no se dice, pero las siguientes citas de *Investigaciones filosóficas* (1953) son relevantes:

Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas. (§128; cursiva en el original)

[...] Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. (§109)⁴

³ Como se verá abajo, también la tesis de que la categorización es un asunto de parecidos de familia es algo criticado en la nota crítica. Además, esta menciona otras dos nociones de raigambre wittgensteiniana, la de forma de vida y la de percepción de aspectos. Pero aparte de la sección dedicada a Wittgenstein en el capítulo 1, la primera noción tiene una presencia anecdótica en el libro (en concreto, sendas apariciones en las páginas 11 y 195); por lo que será dejada a un lado en el resto de este texto. La noción de aspecto se aborda más adelante.

⁴ Como es habitual, los números hacen referencia a párrafos, no páginas, de *Investigaciones filosóficas*.

El modo verbal subjuntivo de la primera cita sugiere que en filosofía no se proponen tesis, algo suscrito explícitamente en la segunda cita, si se acepta la sinonimia (o casi) entre “tesis” y “teoría” (o “hipótesis”). A su vez, esto parece conducir a una concepción exclusivamente destructiva de la labor del filósofo, por cuanto este habría de limitarse a criticar las tesis filosóficas que pudieran formularse (cuando se concibe erróneamente la naturaleza de la filosofía), sin proponer nada en su lugar. Una concepción tal puede resultar desesperante, si se piensa que no basta con la crítica para resolver los problemas de la filosofía. (Véase, por ejemplo, Wright 1998, pp. 120-2).

Pero nótese que, como queda claro en el resto de §109, a lo que se opone Wittgenstein es a una concepción de la filosofía como una de las ciencias, como si el filósofo hubiera de dedicarse a buscar nuevas evidencias que corroboren sus hipótesis, o a proponer hipótesis que expliquen los datos de los que ya dispone. Esto es importante, porque el rechazo de una concepción científica de la filosofía (como podría llamarse) va de la mano del compromiso con una concepción terapéutica, como se afirma al final de §133 (la cursiva es del original):

No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.

El fin de la terapia filosófica, según Wittgenstein, es eliminar la causa de la perplejidad filosófica, algo que no requiere la búsqueda de nuevos datos, sino el reordenamiento de los ya disponibles (§109). Por eso, la labor del filósofo es distinta a la del científico. Este busca explicar (§109), mientras que aquel ha de describir (§109), hacer visible (§122), o compilar recordatorios (§127) de lo que es de sobra conocido o familiar. De hecho, es tan familiar que nos pasa desapercibido (§129), que es una las condiciones para que surjan las perplejidades filosóficas. Ni que decir tiene que dar con el recordatorio adecuado, o reconocerlo como tal, no es una tarea banal, como tampoco lo es dar con la terapia adecuada, o aceptar someterse a ella. Por ello, una concepción terapéutica de la filosofía no desmerece su valor; simplemente, no es el valor de la ciencia.

Con este trasfondo, la recurrente aparición de las nociones de expresión y manifestación en el *corpus* maduro de Wittgenstein cuando se discute la naturaleza de la mente, el pensamiento y sus modos, ha de entenderse, no como la propuesta de una tesis filosófica, por analogía con lo que haría el científico, sino más bien como los recordatorios propios del quehacer filosófico; en este caso concreto, para atajar el mal de la privacidad de lo mental y perplejidades anejas. A su vez, esto es suficiente para responder a la objeción según la cual, como Wittgenstein rechaza la formulación de tesis filosóficas, no puede comprometerse con la tesis metafísica de que la mente es conducta expresiva (en el sentido laxo mencionado arriba). Más bien, si esta tesis es el recordatorio que procede administrar con fines terapéuticos en este caso, cabe dentro de la concepción de la filosofía de Wittgenstein.

Podría aducirse que el epíteto “metafísico” carece de raíces wittgensteinianas (§116), lo cual es un nuevo obstáculo para atribuirle la tesis (metafísica, según el libro) de que la mente es conducta expresiva (nuevamente, en sentido laxo). Pero el epíteto sirve para caracterizar la naturaleza de algo, y Wittgenstein no rechaza hablar en estos términos (§373, §371), si bien se opone a una determinada concepción de la metafísica; a saber, como una disciplina separada de los usos ordinarios del lenguaje, pues ahí está la fuente de las perplejidades filosóficas (§132).

4. Aspecto

Como se ha venido insistiendo, en el modelo expresivo de *PA* el pensamiento es un aspecto intrínseco de la conducta y otros rasgos corporales en contexto. A continuación, se aclara la noción de aspecto intrínseco, comenzando por la de aspecto. En la nota crítica se puede leer que “el autor usa el término ‘aspecto’ de un modo que no parece inapropiado considerarlo sinónimo de ‘propiedad’” (p. 6). La afirmación merece atención. Así, si tomamos las formas y los colores como ejemplos paradigmáticos de propiedades (primarias y secundarias, respectivamente), entonces la noción de aspecto, tal como se usa en el libro, no designa una propiedad, aunque está relacionada con propiedades concretas.

Para explicarlo, tómesese el caso de las emociones, de las que se puede decir, lo mismo que del pensamiento, que son aspectos intrínsecos de la conducta y otros rasgos corporales en contexto. Por simplificar, se puede poner el foco en los rasgos faciales, cuya importancia en el reconocimiento de emociones ajenas es de sobra conocido. En este sentido, la alegría no es la forma de los labios o de los ojos, tomadas individualmente; ni es la vergüenza el enrojecimiento de la cara. Al fin y al cabo, puede haber vergüenza sin enrojecimiento de la cara, y viceversa; y análogamente en el caso de la alegría y la forma de labios u ojos. Pero por la misma razón tampoco es la alegría la *suma* de la forma de labios y ojos *per se*: puede darse aquella sin esta, y viceversa. Otros rasgos corporales (no solo faciales) y conductuales son también relevantes en el caso de la alegría y del resto de emociones. Y no solo eso, pues el contexto espacio-temporal es asimismo determinante. Así, hay lágrimas de tristeza, pero también de alegría, de frustración y de desespero; y entre las primeras, no es lo mismo la pena por la pérdida de un ser querido que la pena por una oportunidad perdida. En todos estos casos, la emoción no es solo una función de una suma de rasgos corpóreo-conductuales, sino de estos en su contexto. Solo en el contexto adecuado hay llanto (y otros rasgos corpóreo-conductuales) por la pérdida de un allegado, en vez de una oportunidad.⁵ Por ello, para no incurrir en posibles confusiones, se enuncia el modelo expresivo diciendo que las emociones son aspectos (intrínsecos) de un conjunto de rasgos (o propiedades) corpóreo-conductuales en contexto. *Mutatis mutandis* en el caso del pensamiento.

Al hablar de aspectos se está insistiendo en la idea de totalidad, y por ello en *PA* se habla a veces de una configuración gestáltica de rasgos corpóreo-conductuales en contexto. Sobre esa base, podría aducirse que una configuración tal, y por lo tanto un aspecto, no es sino una propiedad de nivel superior, por analogía con como una manzana (por ejemplo) es una propiedad de nivel superior en comparación con su forma o su color. Pero la analogía no funciona. Por una parte, una manzana es lo que es, y es reconocible visualmente como tal, con independencia del contexto. Por otra, contexto aparte, en condiciones normales no tenemos la experiencia visual de ver la manzana en su forma y su color; simplemente vemos la manzana. Sin embargo, se ven la emoción y el pensamiento *en* la configuración de rasgos corpóreo-conductuales en contexto (que no es ver dos cosas de manera simultánea o contigua). Que la experiencia visual de la emoción y el pensamiento es sensible a esta dualidad se muestra en que una pequeña alteración en la configuración afecta a

⁵ Nótese que al hablar de un ser querido o una oportunidad se identifica el objeto o contenido de la emoción, no su causa, por lo que ambos forman parte del acto emotivo concreto, algo en lo que se insistirá en seguida.

la experiencia visual de la emoción o el pensamiento; por ejemplo, si la cara en cuyos rasgos se ve la alegría está boca abajo. No es así en el caso de la manzana, que puede reconocerse visualmente como tal en posiciones distintas. Por todo ello, los aspectos no son propiedades de nivel superior.

Podría replicarse que se ha mostrado que los aspectos no son propiedades primarias (como la forma), secundarias (como el color), o de nivel superior (como las manzanas); pero que no se ha mostrado que no sean propiedades de otro tipo. La contrarreplica es que como en el libro no se legisla sobre el uso del término “propiedad”, el término puede ser usado. No obstante, como la ventaja pragmática de “aspecto” es que evita las confusiones mencionadas en los párrafos precedentes, si se aceptan las aclaraciones realizadas, pierde valor seguir insistiendo en el uso del término “propiedad”.

5. Intrínseco

En la nota crítica se hace notar cuán “peculiar” (p. 9) es el uso del adjetivo “intrínseco” en *PA*, comparado con el uso contemporáneo, por ejemplo al distinguir entre propiedades intrínsecas y propiedades extrínsecas (relacionales) en el marco de la disputa entre internismo y externismo respecto a la intencionalidad del pensamiento. En esta disputa, las propiedades intrínsecas son propiedades independientes del contexto (típicamente, neurofisiológicas), y las extrínsecas (o relacionales) son dependientes del contexto (típicamente, relaciones causales entre un individuo y su entorno u otros hablantes). Sin embargo, en el modelo expresivo, se usa “intrínseco” de tal modo que incluye el contexto, pues se afirma que el pensamiento es un aspecto (intrínseco) del todo conformado por un conjunto de rasgos conductuales y corporales en el contexto en que se dan. Según la nota, esto implica “una forma muy radical de externismo”, que no será fácilmente aceptada por “quienes juzguen que una dosis de internismo ha de ser parte de una comprensión adecuada de la mente” (p. 8). Y se predice que un uso tan peculiar del término “intrínseco” no servirá para alcanzar el objetivo perseguido en el libro de “remover los fundamentos del cognitivismo” (p. 9).

“Radical” tiene la connotación de exceso o falta de proporción. Este negativo veredicto se sustenta, por una parte, en la concepción no relacional de la intencionalidad defendida en el libro (capítulo 3, sección 5.1), y por otra en la prevalencia de intuiciones de corte internista. Empezando por la primera: aplicada al pensamiento, una concepción no relacional de la intencionalidad implica que el objeto y el contenido intencionales de un acto de pensar son aspectos intrínsecos de un conjunto de rasgos conductuales y corporales en contexto. La alternativa sería una concepción relacional, según la cual objeto y contenido son ítems adicionales a un conjunto tal de rasgos corpóreo-conductuales. En el cognitivismo esto se sustancia en la postulación de entidades representacionales como objeto y contenido (intencionales) del pensamiento; entidades que, a su vez, son individuadas bien con independencia del contexto del sujeto del pensamiento (internismo), bien parcialmente en virtud de la naturaleza del contexto (externismo).

Así, a propósito de un animal que rastrea un rastro olfativo del entorno en busca de comida o pareja, se dice en el libro que “al capturar el punto de vista del animal, el olor no es un ítem adicional a la conducta del animal en contexto, aunque a nivel

de la referencia pueda distinguirse entre el animal y el olor como ítems separados” (*PA*, p. 242; citado en la p. 8 de la nota crítica). En la nota, se encuentra “natural que [el] lector se resista a aceptar” que el olor no es un ítem adicional a la conducta en contexto, y se apunta que la cláusula adversativa al final de la cita apoya dicha resistencia (*Ibid.*).

Pero la adversativa ni refuta ni socava la concepción no relacional de la intencionalidad, pues una cosa es el inventario de ítems separados del mundo (que incluye al individuo y al rastro olfativo), y otra bien distinta qué ítems del mundo (en ese caso, el rastro) se capturan en un acto de pensar, y cómo (es decir, el objeto y el contenido intencional del acto, respectivamente). Es claro que un acto de pensar persigue, y en situaciones óptimas captura, ítems como el rastro. Pero lo importante ahora es que cuando eso sucede, los ítems capturados no son algo adicional al acto de pensar, sino una parte de este, pues de otro modo no se trataría de un acto concreto de pensar (y no otro). Por eso, se incurriría en un error si se argumentara que como individuo y rastro olfativo son ítems separados del mundo, y como el pensar es un acto del individuo, el carácter intencional del acto incluye una relación con un objeto separado (el rastro). En *PA* se habla de confusión entre el nivel del sentido y el nivel de la referencia (pp. 144, 242), pero también podría hablarse de confusión entre la intencionalidad y la referencia, asumido que aquella es sensible a qué ítems del mundo se capturan en un acto de pensar, y cómo. A nivel de la referencia, rastro e individuo son mutuamente independientes, pues uno podría darse sin el otro. Pero no a nivel de la intencionalidad, si el acto de pensar del individuo es uno determinado, y por lo tanto concierne a un rastro capturado de un modo particular. La concepción no relacional de la intencionalidad busca corregir esta posible confusión.

Además, en la nota crítica el veredicto de radicalidad emitido sobre el modelo expresivo descansa sobre un residuo de intuiciones internistas como esta: “dos agentes —o el mismo, en ocasiones distintas— pueden compartir una misma experiencia perceptiva o un mismo pensamiento, aunque su respectivo entorno difiera drásticamente” (p. 8). En el modelo expresivo que concibe el pensamiento como un aspecto intrínseco de un conjunto de rasgos corpóreo-conductuales en contexto, este tipo de situación queda totalmente excluido de entrada. Pero esto choca con la aparente plausibilidad de las intuiciones internistas, o al menos un residuo de estas, en el sentido siguiente: incluso si el entorno contribuye algo a la individuación del pensamiento, la naturaleza de este no depende completamente del entorno. El cognitivismo da forma a este residuo internista, mediante la naturaleza mental de las entidades representacionales postuladas para dar cuenta de la intencionalidad del pensamiento. Dichas entidades pueden depender en parte del entorno (si el externismo es verdadero), pero por su naturaleza mental no deben confundirse con el entorno, ni con la suma de rasgos corpóreo-conductuales y contexto. Las intuiciones internistas resultan difíciles de eliminar, pero para evitar el veredicto de radicalidad, basta con llamar la atención sobre el reto planteado por el argumento antimecanicista del principio; a saber, si el pensamiento no se agota en un conjunto de rasgos corpóreo-conductuales en contexto, ha de haber un criterio independiente de su identidad, y si no se proporciona dicho criterio, no se han defendido adecuadamente las intuiciones internistas. Al apelar a estas para concluir la (supuesta) radicalidad del modelo expresivo, en la nota crítica se ignora el reto.

6. Racionalidad

Si el pensamiento implica racionalidad, y si el pensamiento es un aspecto intrínseco de una configuración determinada de rasgos conductuales y corporales en contexto, también lo sería la racionalidad. En *PA* se abraza la conclusión, así como el corolario según el cual en el caso de los animales, la racionalidad es un aspecto intrínseco de su comportamiento en contexto. En la nota crítica se rechaza el corolario, sobre la base de que una actuación es racional no cuando se ajusta a razones sin más, sino cuando se ajusta a razones reconocidas como tales. La objeción ya había sido anticipada en el libro, pero se rechazó por implicar “un modelo demasiado exigente de la racionalidad humana” (*PA*, p. 195; citado en la p. 9 de la nota crítica). Pero esto es criticado en la nota. Primero, porque extender el concepto de racionalidad “a muchas, muchas cosas —desde insectos a primates superiores—, [lo] convierte en una herramienta poco funcional” (p. 9). Segundo, porque no está justificado eliminar el reconocimiento de razones como tales de las características del prototipo humano de racionalidad, como se haría de hecho al hablar de un modelo demasiado exigente de la racionalidad humana (véase la p. 9).

Respecto al primer punto, procede señalar que no es obvio que la funcionalidad de una herramienta esté vinculada a que tenga un uso restringido; o en términos comparativos, que cuanto más restringido sea el uso de una herramienta, más funcional es. Más bien, parecería que hay dos tipos de herramientas funcionales: las que se aplican a un número extenso de tareas y situaciones, y las que no. Lo mismo podría decirse de las herramientas conceptuales, como en el caso que nos ocupa. Otra cosa sería que las herramientas conceptuales usadas en el libro carecieran de límites, pero no es el caso, como se señala en la nota.

Respecto al segundo punto, la clave está en cómo se entiende el reconocimiento de razones *qua* razones. Si se entiende como la posesión de habilidades lógicas formales (o semiformales), habrá de convenirse en que como muchos individuos humanos carecen de estas (algo distinto de su no actualización en un momento dado), carecerán asimismo del reconocimiento de razones *qua* razones. Y sin embargo, su comportamiento no lógico-formal no deja de ser racional; por ejemplo, cuando corrigen su manera de proceder para obtener un éxito que antes les eludía. La autocorrección manifiesta que han reajustado sus creencias o percepciones (dados sus deseos), algo que no es sino el reconocimiento del desajuste previo de ambas, y por lo tanto el reconocimiento de estas como razones equivocadas. Por consiguiente, se puede actuar racionalmente, incluido el reconocimiento de razones *qua* razones, en ausencia de habilidades lógico-formales. Lo que esto muestra es que el prototipo humano de racionalidad incluye tanto manifestaciones conductuales lógico-formales como otras que no lo son; y que mientras algunos individuos humanos satisfacen el prototipo, otros no, por cuanto solo manifiestan racionalidad mediante comportamiento no lógico-formal. De los segundos podría decirse que son racionales por su parecido con el prototipo.

Según esto, podría tildarse de demasiado exigente aquel modelo de la racionalidad humana que construyera el reconocimiento de razones *qua* razones exclusivamente en términos lógico-formales. Sería *demasiado* exigente, porque excluiría a un subconjunto de las actuaciones humanas que manifiestan reconocimiento de razones como tales. Pero nótese que nada de esto implica excluir el reconocimiento de razones *qua* razones del prototipo de racionalidad humana, como erróneamente se afirma en

la objeción que se está discutiendo. A su vez, esto elimina un obstáculo para atribuir racionalidad a los animales, en la medida en que su actuación en busca del éxito que les elude se asemeja a la de los individuos humanos carentes de habilidades lógico-formales.

7. Parecidos de familia

En el libro se hace descansar la atribución de pensamiento (y sus modos) a los animales sobre los parecidos de familia que hay entre sus rasgos corpóreo-conductuales en contexto y el prototipo humano. Explicado brevemente, como lo mental (incluido el pensamiento) es un aspecto intrínseco de un conjunto de rasgos corpóreo-conductuales en contexto, lo mental es objeto de percepción directa, al menos en presencia del conjunto adecuado de rasgos. En el caso animal, un conjunto tal cuenta como adecuado por su parecido de familia con los rasgos que conforman el prototipo humano. Ahora bien, el recurso a los parecidos de familia se expone a la acusación de abrir la puerta a un “todo vale”. En el libro se resiste la acusación mostrando que el modelo expresivo del pensamiento animal pone límites a la atribución de pensamiento; en concreto, excluye todos aquellos potenciales candidatos cuyos rasgos corpóreo-conductuales en contexto no son (nunca) objeto de percepción directa, como sucede con los organismos microscópicos.

En la nota crítica no se cuestionan estos límites, pero se piden unos más severos. Así, se afirma que el modelo expresivo permite “atribuir experiencias perceptivas a invertebrados en virtud de dispositivos que responden a sensaciones táctiles o que detectan olores [algo que] muchos filósofos no [...] compartirán” (p. 12). Pero si el tacto y el olfato son formas de la percepción en el prototipo humano, y en muchos animales superiores (al menos, no es esto algo cuestionado en la nota crítica), ¿por qué habría de negárseles experiencias perceptivas similares a los invertebrados? Nuevamente, la razón está en el peligro de abrir la puerta a un “todo vale”. En este sentido, la nota plantea dos objeciones muy concretas. Primero, si se atribuyen experiencias perceptivas a partir de sensaciones táctiles y olfativas a invertebrados, “¿por qué no afirmar que las amebas perciben los seres que fagocitan?” (Ibid.) Y segundo, “¿por qué no ir todavía más allá y afirmar que la noción de rasgo intrínseco es una noción de parecido de familia?” (Ibid.) A continuación, se responde a ambas objeciones.

En primer lugar, las amebas son uno de los límites reconocidos por el modelo expresivo. Por una parte, por su tamaño microscópico, no hay (nunca) acceso perceptivo directo al conjunto de rasgos corpóreo-conductuales adecuado. Los microscopios, que son una invención relativamente reciente, descansan sobre la habilidad para acceder a algo de manera perceptivo-directa, con lo que por sí mismos no sirven para anclar la existencia de conceptos mentales perceptivos. Por otra parte, los movimientos característicos de la fagocitosis no guardan parecidos de familia con la percepción típica, sino con fenómenos no mentales, como el movimiento de las olas al romper en la arena y envolver una piedra, o el comportamiento de una gota de aceite al ser rodeada por una masa de agua. Por ambas razones, las amebas no ponen en apuros al modelo expresivo.

La segunda objeción busca socavar el modelo atacando una de sus herramientas clave, la noción de aspecto intrínseco. Aunque no se dice explícitamente, el supuesto

tácito de la objeción parece ser que la noción de aspecto intrínseco solo es útil si tiene límites claros, por ejemplo en una definición que da condiciones necesarias y suficientes. Asumido esto, como el modelo defiende que no hay tal definición, sino solo parecidos de familia entre distintas instancias, el resultado es una noción que no sirve para caracterizar lo mental. En *PA* se argumenta contra dicho supuesto tácito, no solo por la historia de fracasos a la hora de encontrar definiciones de nociones filosóficas clave (por ejemplo, significado o conocimiento), sino también por su gratuidad (capítulo 5, sección 1.2). Es decir, se piensa que las características comunes y diferencias que hay entre distintas instancias han de ser capturadas mediante definiciones, pero la existencia de algo común a todas las instancias incluidas en una categoría no es un dato *simpliciter*, sino uno dependiente del compromiso previo con las definiciones. El resultado es que como la objeción de la nota se queda sin la base que la hacía (aparentemente) plausible, el modelo expresivo no ha sido impugnado.

8. Lenguaje

La cuestión de si los animales poseen lenguaje genera tanta controversia como la cuestión acerca del pensamiento animal; en parte, porque aquel es a menudo considerado una condición (sea necesaria, sea habitual) de este. ¿Pero qué es un lenguaje? En el libro se advierte contra la confusión entre lenguaje y sistema de comunicación (*PA*, p. 184), y se insiste en que los animales carecen de un sistema de comunicación como el lenguaje humano, caracterizado por la composicionalidad y la recursividad sintácticas y por la arbitrariedad semántica de los componentes básicos (*PA*, pp. 185, 298, 375). Esto se ilustra con conocidos ejemplos, como la danza de las abejas y los animales (por ejemplo, chimpancés) adiestrados en alguna lengua natural (*PA*, pp. 185, 370-1). Y sin embargo, en el libro se atribuye un lenguaje simple o primitivo a los animales. La idea aquí es doble: que los animales no instancian el prototipo lingüístico humano (en el sentido anterior), y que su forma de comunicación tiene parecidos de familia con dicho prototipo. De este modo, se busca etiquetar las diferencias y los parecidos entre el lenguaje humano y las vocalizaciones y gestos animales.

Pero en la nota crítica se considera “profundamente insatisfactoria” (p. 13) la atribución de lenguaje (simple) a los animales, pues las diferencias son tan patentes entre humanos y animales (incluidos los chimpancés a los que se les ha tratado de enseñar una lengua natural), que “enturbiarlas o ignorarlas no lleva a ningún lado” (p. 14). El párrafo anterior debería dejar claro que no se ignoran las diferencias, pero la acusación de turbiedad merece atención. El núcleo de la objeción es que no hay nada “remotamente parecido” (p. 14) al prototipo humano en la comunicación animal, pues el análisis del comportamiento de los chimpancés adiestrados en cautividad muestra que su “encadenamiento de piezas simbólicas sigue un orden meramente lineal, sin indicio alguno ni de conformidad con la Propiedad Básica”, ni con “el Principio de Dependencia Estructural” (p. 14). Las etiquetas están tomadas de Chomsky, y refieren a la capacidad de generar estructuras jerárquicas potencialmente ilimitadas a partir de unos átomos limitados (la Propiedad Básica); estructuras que no dependen de relaciones lineales o de proximidad espacio-temporal entre los átomos, sino de relaciones computacionales subyacentes (el Principio de Dependencia Estructural).

Como el libro acepta que los animales no satisfacen el prototipo lingüístico humano,

caracterizado como lo hace Chomsky (aunque no se le nombre explícitamente), lo que ha de establecerse es si hay o no algo remotamente parecido al prototipo en el caso animal. En este sentido, nótese que en el uso lineal de símbolos por parte de algunos animales hay, lo mismo que en el caso humano, unos componentes atómicos combinados entre sí. Las combinaciones propias del caso humano incluyen relaciones de dependencia lineal y no lineal, pero solo hay relaciones de dependencia lineal en el caso animal. Lo importante ahora es que esto avala la existencia de parecidos de familia entre ambos casos, como se recoge en la tabla 1. En este sentido, el concepto LENGUAJE se asemeja al concepto FRUTA (PA, pp. 266-7), por cuanto hay instancias típicas y atípicas de ambos: las segundas lo son por compartir algunas de las características de las primeras; por lo tanto, por su parecido con ellas. A su vez, al aclararse así los parecidos y las diferencias entre el lenguaje humano y las vocalizaciones y gestos animales, la acusación de turbiedad resulta injustificada.

PROTOTIPO HUMANO	ANIMALES
+ componentes atómicos	+ componentes atómicos
+ dependencia lineal	+ dependencia lineal
+ dependencia no lineal	- dependencia no lineal

Tabla 1: Algunos parecidos y diferencias entre el lenguaje humano y el lenguaje (simple) animal.

Solo el primero incluye relaciones de dependencia lineal (sistema fonológico) y no lineal (sistema sintáctico).⁶

Concluye así la respuesta a los principales comentarios y objeciones contenidos en la nota crítica precedente. Lo que se espera haber mostrado es que, a la hora de abordar las perplejidades conceptuales generadas por la pregunta sobre si los animales piensan, el modelo expresivo pone a nuestra disposición un conjunto de herramientas más poderoso de lo que a veces se piensa.

9. Referencias bibliográficas

- Balari, Sergio y Guillermo Lorenzo (2015): “It is an organ, it is new, but it is not a new organ: conceptualizing language from a homological perspective”, *Frontiers in ecology and evolution*, vol. 3, nº 58. doi: 10.3389/fevo.2015.00058
- Bar-On, Dorit (2004): *Speaking my mind*, Oxford, OUP.
- Finkelstein, David (2003): *Expression and the inner*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard UP. Versión castellana: *La expresión y lo interno*, Oviedo, KRK Ediciones, 2010.
- García Rodríguez, Ángel (2023): *El pensamiento de los animales: un modelo expresivo*, Madrid, Cátedra.
- Glock, Hans-Johann (2009): *La mente de los animales: problemas conceptuales*, Oviedo, KRK ediciones.
- Townsend, Simon W., Sabrina Engesser, Sabine Stoll, Klaus Zuberbühler, y Balthasar Bickel (2018): “Compositionality in animals and humans”, *PLoS Biology*, vol. 16, nº 8,

⁶ Véanse Balari y Lorenzo (2015, p. 8) y Townsend et al. (2018) para un análisis de las vocalizaciones animales que sustenta el recurso a los parecidos de familia lingüísticos.

e2006425. doi.org/10.1371/journal.pbio.2006425

- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations*, Oxford, Blackwell. Versión castellana: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona-México D.F., Crítica-UNAM, 1988. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.
- Wright, Crispin (1998): “Self-knowledge: the Wittgensteinian legacy”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 43, pp. 101-122. doi:10.1017/S135824610000432X