

Distancia y Mundo

La diferencia específica de los animales humanos sobre el trasfondo de la tradición filosófica

Andrés Crelier ¹

*What may this mean? Language of Man pronounced
By tongue of brute, and human sense expressed?
The first at least of these I thought denied
To beasts, whom God on their creation-day
Created mute to all articulate sound;
The latter I demur, for in their looks
Much reason, and in their actions, oft appears.*

John Milton, *Paradise Lost*, Book 9, 554-556

1. Introducción

Una de las maneras en que la tradición filosófica ha pensado la “diferencia antropológica”, es decir la especificidad del animal humano frente al resto de los animales, es mediante la oposición entre los conceptos de “mundo” y “entorno”. Se afirma que el hombre tiene “mundo” y el animal tiene “entorno”, con lo cual se indica la existencia de una diferencia insuperable entre ambas clases de animales, y se aplica además una mirada jerárquica. A quien tiene actualmente una concepción gradualista y naturalista sobre el hombre este planteo le parecerá de entrada incorrecto. La propia noción de “mundo” le parecerá un resto metafísico poco apropiado para la reflexión sobre la cognición animal y humana.

Este trabajo se opone un poco a esta última manera de ver las cosas, pues intenta recuperar la riqueza filosófica de estas nociones en apariencia vetustas, aunque también se opone al “diferencialismo” que ha reinado en general en la reflexión occidental sobre la diferencia antropológica. Un sucinto panorama

¹ Universidad Nacional del Mar del Plata- CONICET.

histórico servirá para ponernos en camino, aunque no será el foco sino el trasfondo de este trabajo.

Ante todo, existen dos antecedentes que ofrecieron o adelantaron elaboraciones conceptuales relevantes: J. G. Herdery J. von Uexküll (cf. Herder 1982 y von Uexküll 2010). El primero de ellos ofreció *in nuce* ya en el XVIII, en el marco de un ensayo sobre el origen del lenguaje, varios de los tópicos usuales de esta distinción antropológica; el segundo cautivó el pensamiento filosófico del siglo XX con su noción de entorno (*Umwelt*), elaborada para dar cuenta de la relación significativa que todo organismo vivo tiene con aquello que lo rodea.

Entrando en el siglo XX pueden rastrearse algunas tradiciones que piensan la diferencia antropológica haciendo uso de esta distinción:

(1) La antropología filosófica alemana de entreguerras -Max Scheler, H. Plessner, A. Gehlen y E. Cassirer-, que indagó lo propio del hombre en oposición al animal no humano en general, intentando determinar cuál es el lugar del hombre en el mundo (recordemos el texto de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*) y en tal medida desarrolló una mirada que podríamos considerar “ontologizante” (cf. Scheler 2004, Plessner 1974, Gehlen 1993 y Cassirer 2007);

(2) La hermenéutica que tiene sus inicios con Heidegger y se continúa con Gadamer, que confluye además –en esta temática- con autores analíticos como D. Davidson y J. McDowell; en este caso la tendencia es, podríamos arriesgarnos a decir, “epistemologizante”, en tanto tener “mundo” implica tener diversas capacidades o habilidades cognitivas: logos, concepto, lenguaje. (Cf. Heidegger 2007, Gadamer 1999, Davidson 2009, McDowell 1996).

(3) Más recientemente, la denominada “etología cognitiva” ha coincidido a mi modo de ver de un modo notable con las temáticas de las tradición mencionadas. En discusión especialmente con la tradición analítica, se han elaborado aquí posiciones teóricas sofisticadas y precisas, y se ha actualizado además la información empírica. Con un uso renovado de la noción de “representación”

mental y prestando atención a las habilidades cognitivas de los animales no humanos, esta línea de reflexión tiende al gradualismo respecto de la diferencia antropológica (cf. Glock 2009).

Para abordar la diferencia antropológica siguiendo el hilo conductor de la oposición entorno-mundo con este trasfondo filosófico denso a nuestras espaldas pueden intentarse varios caminos. El primero consistiría en reconstruir una posición o un autor para eventualmente criticarlo o mostrar su actualidad. Este procedimiento nos sumergiría de lleno en la historia de la filosofía, con sus fuertes demandas “internas”, y nos alejaría a mi modo de ver del problema mismo, cuyo carácter vigente me interesa resaltar. El segundo camino sería indagar el problema ignorando la tradición filosófica en todas sus variantes, acercándonos a la ciencia en sus expresiones más ahistoricistas, en especial a estudios sobre la conducta animal en el seno de la biología. Esta opción corre no solo el riesgo inocuo de repetir nociones enunciadas hace siglos como si fuesen absolutamente nuevas, sino que se priva de usar la tradición como a mi modo de ver debería ser usada: como “caja de herramientas” (Foucault) o, mejor aún, como elementos que pueden ser “reciclados”, entendiendo a la filosofía como una suerte de “bricolage” creativo.

El tercer camino -que elijo- consiste entonces en reconstruir el problema mismo con las herramientas que la historia de la filosofía provee, es decir teniendo en cuenta la tradición filosófica pero sin pretender alcanzar la fidelidad y exhaustividad de un historiador. Esta tercera vía tiene también sus riesgos, como el de no captar los contornos reales del problema debido a una atracción excesiva e indebida por la historia de la filosofía, o el de desconocer que las bases conceptuales de todo problema son históricas, y por ende lo correcto sería, después de todo, volver a la tradición e investigarla en sus propios términos.

Más allá de lo atinado de estos apuntes metodológicos, me vuelvo ahora hacia lo que constituye el tema de este artículo. Trataré concretamente de ofrecer una reconstrucción *esquemática* de cómo se ha planteado la diferencia antropológica en base a las nociones de “distancia del entorno” y “mundo”. El fenómeno resaltado en primer término es justamente el de la distancia -en

particular la que los hombres somos capaces de guardar respecto del entorno-,y se presenta luego una cadena explicativa que llega hasta el lenguaje (en el sentido humano). Es relevante adelantar que el propósito del trabajo no es sólo reconstructivo sino que se trata también de mostrar que esta cadena explicativa, mediante la cual se suele fundamentar una diferencia tajante entre animales humanos y no humanos, puede debilitarse en varios de sus tramos. La conjetura general, que re veo hacia el final, es que la diferencia antropológica puede estudiarse mejor en un marco gradualista.

2. Distancia

Desde el punto de vista objetivo, todo organismo está ligado a un medio o ambiente que podemos llamar su “entorno” (aunque hay otros términos relativamente equivalentes como “medioambiente”, “ambiente”, etc.). Desde el punto de vista subjetivo, todo organismo recibe “estímulos” de dicho entorno. Es importante resaltar que un estímulo no es cualquier efecto causal sobre el organismo sino un efecto causal que resulta de algún modo “significativo” para él (paravon Uexküll, son ellos los que conforman su *Umwelt*).De hecho, las tradiciones reseñadas no admiten una noción mecanicista de los animales no humanos en general.

El punto es que así como los animales no humanos tienen una relación directa e inmediata con su entorno, la conducta humana compleja-verbal y no verbal-revela distancia respecto del entorno. Se trata de un tópico que se remonta al menos hasta Herder: “Todo animal posee un círculo al que pertenece desde el nacimiento, en el que ha entrado inmediatamente, en el que permanece a lo largo de su vida y en el que muere” (Herder 1982: 146); los instintos, que explican esta relación inmediata y eficaz, “incrementan su fuerza e intensidad en proporción inversa a la magnitud y variedad de su círculo de acción [...] El hombre no posee una esfera tan uniforme y estrecha, una esfera en la que sólo le espera un trabajo: hay en torno suyo un mundo de ocupaciones y determinaciones [...] Sus facultades anímicas se hallan extendidas sobre el mundo entero; sus representaciones no

están dirigidas hacia una única cosa. Por ello carece de instinto...” (147); y un poco más adelante Herder agrega que los sentidos humanos “son sentidos del mundo” (150).

En la antropología filosófica alemana, la falta de instintos del hombre constituye una deficiencia que éste compensa con la técnica y la cultura en general (Gehlen 1993: 32-33), tópico que no será especialmente relevante en este trabajo. Me interesa más bien indicar cómo se suele observar “externamente” esta distancia del entorno: no hay reacción a los estímulos de manera directa, ni mecánica, ni según leyes simples; la conducta expresada en la cultura, la técnica y el lenguaje es demasiado compleja para explicarla en base al esquema de estímulo y respuesta.

Si bien este punto de partida fenoménico parece evidente, puede objetarse que la noción de entorno puede ampliarse y estipularse a voluntad con el fin de hacerla encajar en la concepción antropológica que se quiera sostener. Más aún, para que la noción de estímulo indique la presencia de un entorno inmediato, es preciso postular alguna distinción entre percepción y concepción no perceptiva del entorno.

Creo que podemos dejar de lado estos pruritos y quedarnos con el punto de partida sin desarrollar la discusión a la que nos llevan las objeciones mencionadas. Me parece adecuado aceptar una distinción entre estímulo perceptivo y habilidades cognitivas complejas que permiten tomar una distancia de esos estímulos. Mantener la noción de una gran distancia del entorno, en el caso humano, permite hacer avanzar una línea fructífera de determinación de la diferencia antropológica.

3. Libertad

¿Cómo interpretar inicialmente este fenómeno humano de la distancia del entorno? Ante todo, la distancia hace posible –como condición necesaria– el pensamiento, es decir, “libera” un espacio mental o subjetivo de pensamiento. Pero, ¿cómo podemos caracterizar este espacio? Una manera es considerar que se

abre aquí un espacio de “libertad”, término al que no es necesario dar de entrada una densidad metafísica. Esta libertad del pensamiento no puede ocurrir sin distancia, pues la falta de distancia equivale justamente a una determinación del pensamiento por el influjo de los estímulos.

También Herder lo expresa claramente: “Al no precipitarse ciegamente sobre un único punto ni quedarse ciegamente en él, [el hombre] estará libre, pudiendo buscar una esfera donde reflejarse, donde puede verse dentro de sí mismo como en un espejo” (Herder 1982: 150-151); en el siglo XX, Gadamer -y McDowell, glosándolo- explica análogamente el tener mundo también en base a esta libertad respecto del entorno y sus imperativos biológicos: “...lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*” [*Umweltfreiheit*](Gadamer 1999: 532; cf. McDowell 1996: 115-116).

Ahora bien, aunque la distancia sea condición de la libertad, ¿no podría ser también condición de otros fenómenos? ; con otras palabras: ¿*causa* la distancia por sí sola algo así como un espacio de libertad? La respuesta ha de ser negativa, pues puede haber distancia sin libertad: 1) puede haber simplemente demora en la reacción a los estímulos, en el marco de un procesamiento mediato de la información proveniente del entorno; 2) puede haber un procesamiento complejo de los estímulos (incluso conceptual) pero básicamente determinado por ellos. Así, E. Camp argumenta que la capacidad para tener representaciones de ítems ausentes del entorno inmediato (una capacidad que actualmente se atribuye a muchas especies no humanas, como aquellas que recuerdan y retornan a lugares lejanos) está de todos modos, en muchos casos, ligada con estímulos inmediatos (Camp 2009: 289-290).

Más aún, estos dos casos de distancia sin libertad podrían entenderse como procesos relativamente complejos que son de hecho partes del propio entorno, sin que se postule la apertura de algo así como un nuevo espacio “interno”. Esta objeción clausura por cierto la línea de indagación que exploramos en este trabajo. Me parece sin embargo atinado sostener que, en el caso humano, la demora o el tratamiento complejo de los estímulos es el fruto de un pensamiento no

determinado completamente por el entorno. Si no se supone esta libertad la distancia se anula: a lo sumo existiría un procesamiento complejo y demorado, pero rígido, de los estímulos (como la danza de las abejas).

Quizás por ello, tanto la tradición filosófica –que en este punto es plenamente kantiana- como la reflexión etológica coinciden en hablar de acción libre en relación con la distancia del entorno. Esta distancia no es pasiva, no es mero retardamiento en la reacción a estímulos o de la acción instintiva, pues no hay leyes (simples) que expresen condicionamientos y respuestas a los mismos.

Para avanzar un poco más: este espacio de libertad puede entenderse en dos sentidos, uno negativo y otro positivo. Según el sentido negativo, hay en el animal humano un margen de acción frente al entorno inmediato, una capacidad para no actuar, inhibir la acción o incluso decir que no (McDowell 2009).

En el sentido positivo, la libertad es también auto-determinación o espontaneidad en el pensamiento y en la acción. Esta capacidad se advierte en la manifestación objetiva de la acción, como diversas destrezas culturalmente aprendidas, la variedad de las instituciones humanas, los fenómenos culturales, la producción de un mundo técnico complejo y la actuación lingüística. Cada uno de estos fenómenos es difícilmente explicable si no se supone algún grado de libertad en este sentido positivo.

Un modo de debilitar la idea de que aquí subyace una posición sobre la diferencia antropológica es la siguiente. Si la noción de distancia permite pensar en la acción libre, entonces es posible plantear un gradualismo entre animal y hombre. Esto se puede apoyar en ejemplos empíricos de acción animal compleja, como la fabricación planificada de palitos termiteros por parte de chimpancés. Estos ejemplos serían difíciles de explicar si no se postulara una distancia del entorno por parte del agente, pues gran parte de los elementos que conforman el plan de acción no están presentes en el entorno inmediato. Este último contiene tan sólo un disparador como el hambre o la presencia de un nido de termitas, pero no las ramas adecuadas -utilizadas como medio-en todas las etapas de su conversión a herramienta.

En verdad, aceptar este gradualismo no impide pensar que la libertad “plena”, en el sentido positivo, es propiamente humana. De hecho, es difícil encontrar casos de acción animal donde la acción no se encuentre disparada por ningún elemento del entorno, ni deseo ni percepción. En el caso humano la mediación de la acción por parte del pensamiento libre es tan notoria que casi no se encuentran ejemplos claros en el otro sentido, a saber, de una relación cercana y no mediada con el entorno. Es esto a lo que llamamos “cultura”.

4. Representación conceptual

Resumiendo el trayecto hasta aquí recorrido: la libertad respecto del entorno, posibilitada por la distancia del mismo, abre el espacio a un pensamiento no determinado de manera directa por los estímulos. En el caso humano este espacio tiene se encuentra indeterminado (respecto del entorno) aunque en principio ligado de algún modo con la acción.

Esto último es relevante por lo siguiente: no se trata de postular una interioridad que alberga un conjunto de ideas o ítems mentales desligados del mundo sino un espacio mental o subjetivo que sirva para entender la acción (para racionalizarla o predecirla, básicamente). Es la conducta observable lo que se desea explicar, el punto de partida no es ya la introspección ni la noción de una interioridad cartesiana. Justamente, un aporte de la discusión contemporánea, tanto la filosofía de la acción como en la etología cognitiva, es ligar pensamiento y acción -en una interpretación mentalista de la acción y una interpretación *práctica* de la mente-, asimilando con ello las críticas del siglo XX a la filosofía moderna e intentando pensar la relación entre sujeto y mundo como directa.

De esta manera, dado que la expresión de este espacio mental en la acción es en el hombre compleja, también deben serlo las habilidades de pensamiento subyacentes. Y para que la acción sea efectiva, estas habilidades han de *representar* de algún modo el entorno. A su vez, la acción compleja sólo se explica si las representaciones que están en funciones se refieren no sólo a elementos presentes del entorno sino también a rasgos, eventos o entidades ausentes (dejando abierta

la cuestión acerca de si los conceptos son habilidades o unidades de información). (cf. Gärdenfords 1995 y su noción de “representación desligada” [*detached representation*]). Como vimos, esto puede advertirse ya en algunos primates, paradigmáticamente en la fabricación de herramientas para pescar hormigas o termitas, lo cual implica la elaboración de planes de acción relativamente complejos que involucran representaciones de ítems no presentes en el entorno.

Ahora bien, una vez que se abre así un espacio de lo subjetivo o mental, el agente adquiere también (al menos en el caso humano) la capacidad de tomar distancia respecto de la *acción* en el entorno. Si bien la razón de ser del pensamiento ha sido la acción, puede afirmarse que en el hombre el pensamiento adquirió autonomía respecto de la acción (quizás de manera derivada de la función original): el hombre no sólo actúa sino que también es capaz de recordar sucesos pasados, planificar acciones que no proyecta realizar, o indicar a otros la ubicación de un tesoro oculto que no está interesado en buscar. Puede desligar su pensamiento de la acción.

En los dos modos del pensamiento -ligado o no con la acción- surge la necesidad de interpretar el espacio subjetivo o mental y vuelve a apelarse a la noción de representar el mundo *conceptualmente*, dicho en un sentido en principio indeterminado. En la compleja y extensa teoría reciente, los conceptos empíricos particulares pueden entenderse como habilidades para identificar personas y objetos o como para clasificarlos. Es decir, como representaciones generales que guían la acción o como habilidades que permiten conectarnos directamente con entidades o eventos del mundo (cf. Fodor 1995 y Millikan 2000).

Ahora bien, en los últimos años ha crecido también la bibliografía que sostiene, en base a criterios precisos, que los animales son capaces de pensamiento conceptual (cf. Camp 2009; Newen y Bertels 2007; Beck 2012; Danón 2013). Además de la distancia del entorno, se tiene en cuenta, entre otros aspectos, la capacidad de combinar unidades conceptuales (para explicar la conducta), la capacidad para identificar y reidentificar entidades relevantes para el organismo, etc. Si se acepta la suficiencia de criterios como estos, se debilita nuevamente a un candidato para la diferencia antropológica- a saber, la posesión de conceptos-

acercándonos a una posición gradualista (*pace* McDowell y Brandom, entre otros que sostienen el privilegio conceptual del hombre).

De todos modos, atribuir conceptos no implica por sí mismo atribuir diversos modos en que los conceptos pueden ser usados, como inferir, recordar, planificar, etc. Así, dentro del pensamiento conceptual representativo, es posible pensar capacidades conceptuales de representación desligadas del entorno que no podemos atribuir fuera de la esfera de los animales humanos: a las ya mencionadas podemos agregar la capacidad para pensar y especular en las propiedades de un pasado histórico remoto, diseñar artefactos en una computadora, elaborar una compleja argumentación, hacer conjeturas sobre las creencias y deseos de los demás o contar historias falsas. Todo esto ofrece una base plausible para pensar un *locus* de la diferencia antropológica.

5. Creencia y objetividad

En el cuadro esbozado en el apartado anterior falta un elemento importante. De hecho, a pesar de los reparos, se trata de un cuadro peligrosamente dualista, que presenta dos dimensiones separadas y no habla de las relaciones entre ambas.

Para sacar a la luz el elemento faltante resulta pertinente resaltar el hecho de que las representaciones –los conceptos o habilidades cognitivas ligados o identificados con ellas- son algo *para* el sujeto; existe una relación entre este último y sus representaciones. Ciertamente, dado que el sujeto se relaciona con representaciones del mundo, se abre después de todo una grieta cartesiana, una distancia entre el sujeto, sus representaciones y el mundo. De todos modos, esta relación “interna” está en función de una relación “externa” entre el sujeto y el mundo, ante todo porque las representaciones son guías para la acción situada o, si no somos realistas, se atribuyen para explicar la acción. En esta línea, McDowell vuelve a sellar la grieta dualista con la tesis de que cuando las creencias no están equivocadas su contenido es *directamente* lo que es el caso, es decir directamente el mundo (McDowell 1996: 27).

Volviendo al punto central de este apartado, se trata de suponer una relación psicológica, una “actitud” que liga al sujeto con sus representaciones y a la que le damos el nombre de “creer”. ¿Cuál es el carácter de esta relación intencional considerada por algunos como básica? Un rasgo central es que las creencias, por definición, pueden ser acertadas o estar equivocadas. No se trata de un hecho empírico sino de una cuestión conceptual ligada con lo que se ha denominado “objetividad”. La validez objetiva de las creencias está dada por la coincidencia (adecuación, etc.) entre el contenido de las creencias y cómo es el mundo, y por la posibilidad correspondiente de que no exista esta coincidencia: el mundo podría ser diferente de cómo creemos que es. Tener creencias supone pues alguna noción de mundo objetivo como algo diferente (y distanciado) del sujeto que se lo representa (reconstruyo un argumento davidsoniano sin atenerme a la letra).

También podemos enfocar la cuestión desde la actitud misma de creer y sus requerimientos. No puede tratarse de una actitud vacía, es decir de una relación intencional sin correlato: debe tener un contenido y éste debe ser preciso. Pero no puede ser el mundo mismo dada la distancia que está en juego (aunque aceptemos que las creencias verdaderas se identifican con el mundo). Son las “representaciones” las que proporcionan contenido a las creencias, aunque no necesariamente entendidas al modo de proposiciones. Las representaciones podrían en principio ser imágenes, mapas cognitivos mediante los cuales el organismo se mueve en el espacio, etc.

En el caso humano, al menos, existe una clase de representaciones de carácter conceptual, que pueden entenderse, algunas de ellas, como generales. La combinación de conceptos permite además conformar una red holista de creencias, estructurando las representaciones que tenemos sobre las cosas. Esta generalidad y complejidad holista permite, a su vez, que las creencias posean un “grano fino” que exprese una perspectiva particular sobre el mundo. Es ciertamente la estructuración *proposicional* la que permite de manera natural tanto el carácter general como la combinación y estructuración y finalmente la aspectualidad de las representaciones conceptuales.

Dejando de lado estos apuntes insuficientes sobre la naturaleza del pensamiento conceptual humano, importa ahora indicar cómo la noción de mundo va adquiriendo una consistencia mayor, como el correlato de habilidades conceptuales complejas e interrelacionadas (versión epistemológica), como el conjunto de las creencias objetivamente fundadas (versión ontologizante), o como aquello de lo que las creencias hablan pretendiendo objetividad (el mundo como presupuesto pragmático o comunicativo). A su vez, la libertad del pensamiento permite conceptualizar cualquier aspecto del mundo, abriendo un “acceso” ilimitado a las cosas, tanto a cada elemento del entorno perceptivo –que puede tornarse infinitamente más rico y variado en el caso humano (McDowell 1996: 119)- como a las relaciones entre elementos del mundo (pensemos en las leyes de la física). Precisamente, la tradición hermenéutica define “mundo” en gran medida a partir de este acceso, en oposición al modo restringido, biológicamente dispuesto, en que los otros animales pueden acceder a su entorno (cf. Heidegger 2007 § 46).

Respecto de la diferencia antropológica, la actitud de creer completa ciertamente el cuadro del pensamiento pero no implica que los animales no humanos carezcan de mundo. Es suficiente, en este punto, plantear teorías alternativas, de carácter más bien “pragmatista”, sobre lo que significa tener creencias. Si esto último es posible, sería nuevamente el modo de creer y de elaborar representaciones lo que caracterizaría nuestra situación en el mundo.

6. Auto-consciencia

En un sentido kantiano que se encuentra vigente en algunos autores que tematizan la noción de mundo –destacándose McDowell- el hecho de tener una noción de objetividad se encuentra necesariamente ligado con la capacidad de auto-consciencia. Hay al menos dos razones para considerar que se trata de las dos caras de una misma moneda:

(1) En términos generales, es decir no en referencia a experiencias particulares, tener experiencia implica saber que esa experiencia *me* pertenece. Más aún, implica saber que mi experiencia es tan sólo un aspecto o perspectiva posible del mundo, precisamente aquella que tengo dadas mis capacidades conceptuales y mi situación sensorial en el mundo, y que no coincide ni puede coincidir completamente con la de nadie más.

(2) Las representaciones y las creencias sobre ellas, cuando guían (o explican) una acción compleja (por ejemplo la planificación de los medios más adecuados para cumplir una meta), deben combinarse en procesos de razonamiento, y estos procesos son controlados, al menos en parte, por el sujeto, que se vuelve así sobre sí mismo (sobre sus estados mentales o sobre los razonamientos prácticos, y acaso teóricos, que lo tienen como protagonista). Justamente, una función que resaltamos de estos razonamientos es la de guiar la acción, de modo que en ellos debe figurar el propio sujeto, paradigmáticamente bajo la forma gramatical de la primera persona.

El supuesto de que el sujeto debe poder volverse sobre sí, tenerse en cuenta en la acción compleja guiada por un pensamiento que se representa el mundo desde alguna perspectiva particular, parece restringir fuertemente el conjunto de aquellos agentes que tienen mundo en sentido propio. Sin embargo, existen al menos dos maneras de debilitar esta exigencia. La primera es mostrar, en base a información empírica, que existe cierta auto-consciencia en algunos animales carentes de lenguaje. Sin entrar en cuestiones interpretativas, remito aquí a la conocida experiencia realizada inicialmente con primates, cuyo fin ha sido mostrar la capacidad de los sujetos investigados de reconocerse a sí mismos en el espejo (luego de que sus rostros fueran pintados cuando no estaban en estado consciente) (Plotnik et. al. 2006; Tomasello y Call 1997). Esto revelaría una consciencia al menos del propio cuerpo, cuyo carácter adaptativo resulta sensato suponer (cf. Glock 2009 b: 248-249).

En segundo lugar, y ahora desde una perspectiva conceptual, dado que la auto-consciencia se presenta como la otra cara de la noción de objetividad, es posible afirmar que se encuentra “implícita” siempre que aceptamos su otra cara en procesos de pensamiento o conductas. Se convierte con ello en una suerte de postulado, de carácter a menudo evanescente, presente en tradiciones como la kantiana (recordemos que para Kant el “yo pienso” debe poder acompañar todas mis representaciones (Kant, *Crítica de la razón pura* B 131-132)).

Estas consideraciones, que permitirían ampliar el universo de seres auto-conscientes, no contradicen la tesis acerca de que, en el caso humano, esta vuelta reflexiva sobre sí puede hacerse explícita. No sólo en formulaciones lingüísticas que reconstruyen esta relación oblicua sino en el grado explícito en que podemos operar con pensamientos y, más abstractamente, formular una noción de mundo en la que estamos incluidos, en gran medida creando culturalmente nuestro propio entorno. Tocamos con esto último la tesis antropológica clásica acerca del carácter excéntrico del animal humano: para Plessner, el hombre no tiene una posición fija en su entorno sino que, como él mismo sabe, fija esa posición y a la vez la trasciende (Plessner 1975: 325-326; cf. Apel y Niquet 2002; 125-127).

7. Lenguaje

Hasta el momento he propuesto una descripción de lo que para varios autores significa tener mundo sin hacer intervenir al lenguaje (en el sentido humano). Esto puede verse como una falencia, dado que diversas tradiciones de pensamiento que coinciden acerca de varios tópicos sobre lo que significa “tener mundo”, acuerdan también en que se trata de una habilidad no sólo conceptual sino lingüística. El lenguaje es, al parecer, el único *médium* donde varias de las habilidades descritas más arriba pueden realizarse.

¿Es el lenguaje un añadido que refuerza esta cadena explicativa o una condición necesaria de varias de las habilidades presentadas? La cuestión es compleja y excede este trabajo, por lo que solamente indicaré el sentido general de algunas tesis “lingualistas” (Glock) que apoyarían la segunda opción –

considerando pues que el lenguaje es condición necesaria de diversas facultades ligadas con tener mundo-; y esbozaré acto seguido el modo en que, siguiendo a algunos autores, estas tesis podrían debilitarse, favoreciendo así la primera opción.

Pero, ¿cuáles son las motivaciones que me orientan en esta dirección?

Enumero algunas de ellas:

- la mirada naturalista que actualmente hemos de tener sobre el hombre, que nos lleva a preguntarnos si no es ya como animal que el hombre tiene las facultades “superiores” que tiene;

- el afán de afinar la mirada sobre la diferencia antropológica, saldando una deuda que en occidente tiene larga data (la oposición tajante e injustificada entre el hombre y el animal, al menos desde los griegos);

- la similitud de capacidades cognitivas complejas existente incluso entre el hombre y animales no cercanos evolutivamente a él;

- el desarrollo reciente de teorías plausibles sobre conceptos en animales sin lenguaje en el sentido humano;

- el éxito explicativo y predictivo de la psicología de sentido común (que atribuye metas, motivaciones y creencias) usada para explicar incluso la conducta no lingüística de muchos animales no humanos.

Volviendo al eje de este apartado, veamos algunas tesis lingualistas y el modo como se les podría quitar fuerza.

1) *Tesis: el lenguaje es condición de la acción compleja.* El lenguaje es condición necesaria de la acción humana en el mundo, cuyo carácter es complejo y auto-generado, es decir no determinado por estímulos provenientes del entorno inmediato. La actividad de pensar explica conductas, y cuando éstas poseen un alto grado de complejidad es preciso espejar esta complejidad a nivel de procesos de pensamiento conceptuales, a menudo inferenciales y que requieren, podemos agregar, una cierta marca lingüística de auto-consciencia. Estos procesos conceptuales requieren proposiciones y relaciones inferenciales entre ellas, y el

vehículo natural para las proposiciones es un lenguaje que, como el humano, posee una dimensión sintáctica (un sistema de unidades recombinables).

Debilitamiento de la tesis. Puede existir la capacidad de combinar diversas habilidades de acción y de pensamiento cuya complejidad no requiera del lenguaje. El pensamiento involucrado no necesita en tal caso tener un carácter proposicional y estar vehiculizado por un sistema sintáctico. Así, un modo de debilitar la tesis es sencillamente afirmar que la acción y las habilidades cognitivas involucradas tienen a menudo (incluso en el hombre) una naturaleza relativamente sencilla, lo cual implica requerimientos notablemente menos exigentes.

2) *Tesis: el lenguaje es condición del pensamiento sobre pensamientos.* El espacio del pensamiento en el agente con mundo no equivale solamente a la posibilidad de pensamiento complejo sobre el mundo (y acción compleja en el mundo) sino, lo que resulta más interesante, de albergar pensamientos sobre pensamientos. Este “ascenso intencional”, es decir la capacidad de formular (explícita o implícitamente) pensamientos sobre pensamientos (por ejemplo en procesos cognitivos auto-conscientes, requeridos como vimos en la noción misma de objetividad) requiere de un “ascenso semántico”, es decir de la objetivación del significado pensado. El modo natural –o la única opción conocida- de concebir este ascenso, afirma esta tesis, es mediante el lenguaje como un vehículo que permite objetivar lo pensado. (Bermúdez2003: 158 ss.)

Debilitamiento de la tesis. Por un lado, hay indicios empíricos de la capacidad de ascenso semántico, como la auto-consciencia o la denominada lectura de pensamientos o “teoría de la mente”, en animales sin lenguaje proposicional; por el otro, puede concebirse un ascenso semántico (al menos uno sencillo) que no requiera objetivar el pensamiento de modo lingüístico, que lo objetive por ejemplo de modo analógico o imaginístico.

3) *Tesis: el lenguaje es condición de la posesión de una red conceptual de creencias.* La representación del mundo es en el hombre compleja, de modo que es de esperar una interconexión compleja entre los elementos involucrados. De hecho, varios

autores han sostenido una posición holista acerca de lo mental (Davidson es un claro exponente). Esta clase de posiciones conduce al lingualismo cuando se sostiene que la red de las creencias requiere asentarse en una red conceptual y representativa equivalentemente compleja, siendo el lenguaje no sólo un candidato idóneo para cumplir este papel sino la única alternativa conocida.

Debilitamiento de la tesis. La interconexión de ítems cognitivos puede en principio concebirse sin el sustento que ofrece el lenguaje, especialmente si se trata de dar cuenta de una red de creencias limitada. Esta última puede ser el resultado, por una parte, de un aparato sensorial que capte una variedad de elementos significativos del entorno y, por la otra, de un sistema de procesamiento relativamente más simple que el lingüístico, que permita por ejemplo que diversas habilidades puedan combinarse entre sí.

4) *Tesis: el lenguaje es condición de la determinación de las creencias.* Las creencias sobre el mundo han de tener un contenido preciso; en tanto expresan perspectivas particulares sobre el mundo no pueden ser indeterminadas. Si el agente no dispone de un lenguaje proposicional que le permita expresarlas nítidamente, no hay tampoco razones para atribuírselas (dicho en espíritu davidsoniano).

Debilitamiento de la tesis: puede concebirse la posesión de contenidos equivalentes a los proposicionales sin la posesión de un lenguaje, por ejemplo creencias simples sobre el entorno. Desde nuestra perspectiva humana y lingüística, contamos con un “medio universal” para expresarlas (Gadamer), pero otros animales las expresan mediante conductas no verbales (un “medio particular”, podríamos decir). En cuanto a la legitimidad de la atribución externa, la determinación de las creencias puede realizarse en base a lo que conocemos sobre el modo de vida y las capacidades perceptivas y cognitivas de los agentes en cuestión; esto permite atribuir metas, creencias e intenciones, en una tarea conjetural que no deja de tener asidero (cf. por ejemplo Bennett 1990).

Estas tesis lingualistas apenas esbozadas aquí no son las únicas que se han formulado, aunque se solapan parcialmente a mi modo de ver con otras que no he

formulado explícitamente. Me interesa en todo caso defender la idea de que la literatura filosófica ofrece actualmente herramientas conceptuales para no sucumbir a ellas, avalando una posición gradualista que ya no traza un corte tajante basada en la posesión de lenguaje (cf. Glock 2009, 2009 b, 2010). En suma, como expresa poéticamente Milton, no sólo el habla revela racionalidad, también la acción sin lenguaje puede ser un claro indicio de la misma.

8. Mundo

El boceto que presenté a lo largo de este trabajo apunta a ofrecerle un contenido más preciso a la noción de tener “mundo”. Al menos intenté indicar cómo elaborar este contenido, teniendo en cuenta que diversos autores lo presentan de modo parcial o asumen algunos supuestos sin explicitarlos. Partiendo de la noción de “distancia”, y siguiendo con la de libertad respecto del entorno inmediato y sus imperativos biológicos, emergió naturalmente la idea de un espacio de pensamiento conceptual y representaciones combinables acerca del mundo. La relación entre sujeto y mundo, por su parte, se explicó mediante la actitud de creer, que supone a su vez las nociones de objetividad y la correspondiente autoconsciencia.

Este modo de reconstruir la cadena explicativa de tener mundo permite, a mi modo de ver, integrar intuiciones y tesis filosóficas de diversa procedencia, como la hermenéutica, la antropología filosófica clásica y discusiones más recientes del ámbito de la filosofía analítica empíricamente informada. En todas ellas emerge la pregunta clásica por la diferencia antropológica, que en las tradiciones más rancias es respondida mediante posiciones diferencialistas extremas, poco aceptables después de la inclusión del hombre en el árbol evolutivo.

Ahora bien, una suerte de gradualismo indiferenciado, para el cual el hombre posee en un grado mayor las mismas habilidades y capacidades cognitivas que los animales evolutivamente cercanos, tampoco resulta convincente. Intuitivamente, hay algo específico e irreductible en el *mundo* humano o, si se

quiere, en la idea de que tener mundo no es lo mismo que tener entorno, dicho en la estela abierta por Herder hace ya siglos.

Mi propuesta ha sido entonces volver a pensar esta oposición conceptual, analizando su contenido o indicando cómo hacerlo. Algunas conclusiones provisionarias que, según creo, se han ganado son las siguientes. Por un lado, dado que en todos los aspectos analizados de la noción de tener mundo es posible concebir diferencias de grado entre el hombre y algunos animales, la investigación acerca de si estos últimos tienen mundo queda abierta. Un poco de mundo, diríamos luego de Darwin, no se le niega a ningún animal, menos a los evolutivamente cercanos al hombre. Por otro lado, dado que varias habilidades humanas se destacan claramente (aunque sea en una escala de grado), es posible identificar buenos candidatos para pensar la diferencia antropológica en un sentido relevante. Es justamente en un marco gradualista donde se destaca con mayor claridad lo propiamente humano, es decir aquello que sólo podemos atribuir cuando hay pensamiento conceptual y lenguaje, como por ejemplo habilidades matemáticas, pensamiento histórico, conjeturas sobre el pensamiento de otros, filosofía, creación de marcos institucionales complejos, etc.

Pienso de este modo que las habilidades diferenciales emergen más claramente cuando el cuadro no es dogmáticamente diferencialista. Con otras palabras, indagar los elementos de la oposición mundo – entorno permite una investigación más precisa de la diferencia antropológica. Desglosar los elementos de tener “mundo”, en lugar de simplemente criticar las posiciones filosóficas que postulan esta noción, permite realizar conjeturas más certeras sobre dicha diferencia. Frente a un diferencialismo insostenible y frente a un “gradualismo absoluto” -que usa el esquema de un continuo indiferenciado y jerárquico de facultades- podría hablarse de un “gradualismo relativo”, que no sólo admite la postulación de diversas diferencias específicas sino que también permite pensar estas diferencias en términos no jerárquicos.

Referencias bibliográficas

Apel, K.-O. y Niquet, M. (2002). *Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen*. Freiburg / München, Karl Alber.

Beck, Jacob (2012). "Do Animals Engage in Conceptual Thought?" *Philosophy Compass* 7 (3):218-229 (2012).

Bennett, J. (1990). *Linguistic Behaviour*. Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company.

Bermúdez, J. L. (2003). *Thinking without Words*. Oxford University Press.

Camp, Elizabeth (2009). "Putting Thoughts to Work: Concepts, Systematicity, and Stimulus-Independence". En: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXXVIII, No 2, March 2009, pp. 275-311.

Cassirer, Ernst (2007). *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Danón, Laura (2013). "Conceptos de sustancias y conceptos de propiedades en animales no humanos". *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*. Volumen 45, número 133, Abril 2013.

Davidson, Donald (2009 b (1982)). "Rational animals", en: Davidson 2009., pp. 95-106.

Davidson, Donald (2009). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press.

Fodor, Jerry (1995). "Concepts; A Potboiler". *Philosophical Issues*, Vol. 6, (1995), pp. 1-24.

Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

Gärdenfors, Peter (1995). "Cued and Detached Representations in Animal Cognition", en: *Lund University Cognitive Studies* 38, 1995.

Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica

Número 1, Agosto de 2013, pp. 84-105

ISSN-2344-9381

Gehlen, Arnold (1993). *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Paidós.

Glock, Hans Johann (2009). *La mente de los animales: problemas conceptuales*. Oviedo, KRK Ediciones.

Glock, Hans-Johann (2009 b). "Can Animals Act For Reasons?" *Inquiry* Vol. 52, No. 3, 232-254, June 2009.

Glock, Hans-Johann (2010). "Can Animals Judge?" *Dialectica* Vol. 64, N° 1 (2010), pp. 11-33.

Heidegger, Martin (2007(curso 1929-30)). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid, Alianza.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue (traducción, notas e introducción de Mario Caimi).

Herder, Johann Gottfried (1982). "Ensayo sobre el origen dellenguaje". Madrid, Alfaguara.

McDowell, John (1996). *Mind and World*. Harvard University Press.

McDowell, John (2009). "Conceptual Capacities in Perception", en: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Harvard University Press, cap. 7, pp. 127-144.

Millikan, R. (2000). *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts*. Cambridge University Press.

Newen, Albert & Bartels, Andreas (2007). "Animal Minds and the Possession of Concepts". *Philosophical Psychology* Vol. 20, No. 3, June 2007, pp. 283-308.

Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin / New York.

Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica

Número 1, Agosto de 2013, pp. 84-105

ISSN-2344-9381

Plotnik, J. M, de Waal, F. B. M. Y Reiss, D. (2006). "Self-recognition in an Asian elephant", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103, pp. 17053-57.

Scheler, Max (2004). *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.

Tomasello, M., y Call, J. (1997). *Primate Cognition*. Oxford University Press.

Von Uëxküll, Jakob (2010). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, University of Minnesota Press.