

# LA MENTE ANIMAL A TRAVÉS DEL ESPEJO ANTROPOCÉNTRICO DE LA NATURALEZA

The animal mind through nature's anthropocentric mirror

*Micaela Anzoátegui*

CONICET/IdIHCS-CIeFI-UNLP

*manzoategui@fahce.unlp.edu.ar*

**Resumen:** Revisaremos algunos elementos relativos al problema de la mente como *espejo de la naturaleza* a la luz del campo de la etología cognitiva. Nos referimos a la cuestión gnoseológica clásica como *espejo antropocéntrico*. Nuestro objetivo es aproximarnos a la discusión del concepto de *mente animal* siguiendo la noción de continuidad evolutiva, en tanto destruye este *espejo* en que el sujeto conoce el mundo y se conoce a sí mismo. Junto con las novedades que generan en la comprensión alternativa de los animales, los estudios de cognición animal desarticulan ideas fundantes de una tradición filosófica antropocentrada bajo la fantasía de la subjetividad moderna. El objetivo es entender la diferencia humano/animal a la par del problema de los fundamentos del conocimiento relacionados a la idea de “mente”, donde se vuelve inteligible la necesidad filosófica tradicional de mantener un límite escéptico entre ambos dominios.

**Palabras clave:** Animalcentrismo/ Antropocentrismo/ Espejo de la Naturaleza

**Abstract:** This paper reviews some elements related to the problem of the mind as a mirror of Nature in the light of the field of cognitive ethology. We refer to the classical gnoseological question as an anthropocentric mirror, insofar as it entailed a number of derived difficulties. Our aim is to approach the discussion of the concept of animal mind under the notion of evolutionary continuity, insofar as it destroys this mirror in which the subject knows the world and knows itself. Together with the novelties they generate in the alternative understanding of animals, animal cognition studies disarticulate foundational ideas of an anthropocentric philosophical tradition under the fantasy of modern subjectivity. The aim is to understand the human/animal difference alongside the problem of the foundations of knowledge related to the idea of “mind”, where the traditional philosophical need to maintain a sceptical boundary between the two domains becomes intelligible.

**Key words:** Animalcentrism/ Anthropocentrism/ Mirror of Nature

All this time the Guard was looking at her, first through a telescope, then through a microscope, and then through an opera-glass. At last he said, 'You're travelling the wrong way,' and shut up the window and went away.

Lewis Carrol, *Through the Looking Glass and What Alice Found There* (1871)

### 1. Espejo gnoseológico

Entre las aspiraciones de la filosofía se encontraba la pretensión de aprehender los fundamentos del conocimiento vinculados a procesos mentales, cuya función es la representación de lo que no es un proceso mental: naturaleza/mundo/cosmos/universo, todo ese *afuera* de lo humano. La mente entendida como “espejo de la naturaleza” aparece en tanto imagen retórica predilecta cuyos contenidos pueden estudiarse *a priori* por fuera de aproximaciones empíricas.<sup>1</sup> En la fantasía filosófica, solamente una teoría del conocimiento sería capaz de entender cómo se realizan las operaciones mentales que generan lo que se entiende por realidad. Así, el problema gnoseológico<sup>2</sup> en torno a qué y cómo conocemos, especialmente desde la modernidad, entrelaza el destino de tres nociones: la “mente” como “espejo” hace posible el “conocimiento” como expresión refleja de esa potestad humana de reproducir lo real.<sup>3</sup>

Específicamente, el espejo como recurso retórico evidencia compromisos profundos con otras nociones asociadas, como las de autoconciencia, pensamiento reflexivo y dualismo:

Desde tiempos remotos, el espejo ha ejercido fascinación [...] La imagen duplicada, triplicada o invertida que proporciona o esconde algo enigmático, sea reflejo en la superficie del agua, en cuarzo hialino, en el espejo de metal o de cristal con amalgama, tiene una conexión asociativa con la capacidad humana de la autoconciencia, de la reflexión, de la percepción de la dualidad de la naturaleza humana. Se vincula también al arte representativo, que, aún sin quererlo, no puede separarse de la capacidad refractaria. En este sentido es reveladora

---

1. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2010.

2. Utilizaremos el término “gnoseología” para referirnos a los problemas clásicos de teoría del conocimiento en general, mientras que epistemología para filosofía de las ciencias y relativos.

3. Ídem.

la observación que hace Baltrusaitis: “sean cuales sean su forma y destino, el espejo es siempre un prodigio donde la realidad y la ilusión se codean y confunden. La revelación de su propia imagen al hombre fue su primer hecho.”<sup>4</sup>

La capacidad de reflexión posiciona al espejo como esta metáfora privilegiada en tanto “[su] cualidad esencial consiste en que puede reflejar simétricamente los detalles situados en el lado opuesto”<sup>5</sup>. Pero nos lleva a la radicalización del antropocentrismo al enfrentar la mente a la naturaleza, contemplada como una externalidad, donde: “La imagen especular es atractiva para la mente humana porque genera la ilusión de una simetría perfecta [...] al desplegar en sentido inverso los acontecimientos y los objetos [...] el espejo crea el doble incorpóreo del universo”<sup>6</sup>. Casualmente, el único ser que capaz de contemplar el mundo, conocerlo, duplicarlo conceptualmente y volver a sí mismo, será el hombre. Es decir, esta metáfora remite asimismo al narcisismo humano evocado por la excepcionalidad<sup>7</sup>. Encontramos que:

El fenómeno del espejo existe en la cultura [occidental] en tres proyecciones: la idea del reflejo especular, la imagen del espejo y la del espejo-objeto, y cobra vida en el espacio de la cultura material, espiritual y artística. [Se le han] concedido al espejo los valores estéticos, axiológicos y gnoseológicos que, a su vez, determinaron los papeles polifuncionales y polisemánticos del objeto en la cultura. El significado estético del espejo está relacionado con las cualidades técnicas de las superficies refractarias. La función axiológica del espejo la constituye la capacidad del objeto de actuar como indicador de los juicios valorativos. El aspecto gnoseológico del espejo consiste en que puede servir como un medio de aprendizaje y autoconocimiento.<sup>8</sup>

Cada momento define al espejo como objeto asignándole una serie de valores y funciones, revisando su estatuto ontológico, gnoseológico o estético acorde a la configuración epocal dominante. Una imagen determinada predomina en cada tiempo<sup>9</sup>. El espejo (de)muestra, a la vez que su propia ontología parece permanecer secreta. Su aspecto cognitivo en la antigüe-

---

4. E. Kuzmina, “El espejo: un misterio desde cuatro contigüidades”, *Escritura e imagen*, 2013, pp.155-189.

5. *Ibid.*, p. 157.

6. *Ibid.*, p. 156.

7. J-M. Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009.

8. E. Kuzmina, “El espejo...”, ed. cit., p. 157.

9. *Ibid.*, p. 158.

dad clásica se vincula primero con la condición espiritual del ser humano y posteriormente se entiende como herramienta para el propio perfeccionamiento<sup>10</sup>. En simultáneo, “aglutina la mirada pasiva de Narciso y su ensimismamiento. En el concepto del espejo queda implícita la problemática de la autoperfección y del conocimiento filosófico”<sup>11</sup>.

Más tarde, adquiere relevancia un nuevo aspecto en el contexto moderno:

En filosofía, la imagen del espejo como metáfora de *la capacidad humana puramente mimética es reemplazada paulatinamente por la idea de expresión*. Esta visión se hace patente en el pensamiento de Leibniz, que confiere a la metáfora del espejo una doble dimensión, como *reflejo del universo y como expresión activa del sujeto*. [...] En los siglos XVIII-XIX se detecta la presencia de tres concepciones del espejo: la visión romántica, según la cual los espejos pueden reflejar la trascendencia, abrir el camino a los espacios imaginarios; una concepción realista del espejo que remite al mundo material; y la *interpretación racionalista que concibe el espejo como herramienta del conocimiento lógico del mundo y del ser*.<sup>12</sup>

Espiritualidad, doble incorpóreo del mundo, capacidad de mimesis, expresión subjetiva del universo, herramienta de conocimiento, reflexividad, narcicismo, autoconocimiento, autoconciencia, saber filosófico, entre otros, son las dimensiones que condensa la representación del espejo en su aspecto ántropo-gnoseológico. La mente como espejo, entonces, las reúne con mayor o menor énfasis. Además, subyace una concepción gnoseocéntrica del ser humano, (i) donde el conocimiento es lo característico del *anthropos*; (ii) algo que deriva en el ideal cognitivo anti-naturalista de una filosofía que desarrolla sus estudios de manera pura, sin necesidad de recurrir a la empiria o sus métodos, diferenciándose de otras clases de saber<sup>13</sup>, (iii) y que resulta relativo a la fundamentación de la tesis de la excepcionalidad humana<sup>14</sup>, quizás expresión máxima de ese narcicismo que ya denota la metáfora especular. El hombre se observa y se pierde en sí mismo, imposibilitando (negando) retornar hacia otros. Rápidamente, se produce un deslizamiento

---

10. *Ibid.*, p. 157.

11. *Ibid.*, p. 159.

12. *Ibid.*, p. 161. El resaltado es propio.

13. J-M. Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, ed. cit., p. 25.

14. *Ibid.*, *passim*.

desde el gnoseocentrismo hacia el egocentrismo, cara oculta de la metáfora. Siguiendo a Jean-Marie Schaeffer:

[...] en nuestras representaciones nunca se trata sólo del mundo; se trata siempre también de “mí mismo”, por la razón banal de que este “mí mismo” es en gran parte el resultado -una especie de by-product- de las operaciones representacionales. Más de un ser vivo desarrolla universos representacionales complejos, y el buen funcionamiento de esta dinámica de homeostasis interna es vital. Para decirlo en otros términos, uno de los roles mayores de la función representacional endotélica es mantener cierta estabilidad en nuestro sentimiento de ser [...].<sup>15</sup>

Amparándonos en las consideraciones sobre la espectralidad refractaria de este noble objeto, ¿qué sucede entonces cuando los estudios viran hacia la idea de *mente animal*? La tesis de Charles Darwin sobre la continuidad biológica evolutiva de las facultades mentales y la expresión de las emociones<sup>16</sup> asientan las bases de lo que será posteriormente el campo de la etología cognitiva poco más de un siglo después. Durante todo ese tiempo el concepto mismo de cognición animal se consideró, en la hegemonía filocientífica, una contradicción en sus propios términos hasta la década de 1980<sup>17</sup>. Parecía casi inconcebible e inaceptable que los demás animales fueran capaces de generar sus propias representaciones. Pero como un haz de luz que atraviesa modificando nuestra percepción de las cosas, esta nueva línea de investigación resquebraja el supuesto de la mente (humana) como espejo de la naturaleza, despojando al sujeto (humano) de la centralidad representacional, responsabilizándose de la extensión de los impactos darwinianos.

El privilegio epistemológico de este sujeto cognoscente se muestra ahora precario, transitorio y modulado por el imperativo de la revolución científica que lo posicionó en eje de la naturaleza, de la conciencia, del conocimiento. Desde un antropocentrismo onto-gnoseológico, precisamente, el problema de la diferencia humano/animal, y el problema de los fundamentos del conocimiento se relacionan a partir del espacio de lo mental. De ahí, la intensa necesidad tradicional de mantener un límite escéptico entre ambos domi-

---

15. *Ibid.*, p. 87.

16. C. Darwin, *On the origin of species by means of natural selection*, 1859; *The descent of man, and selection in relation to sex*, 1871; *The expression of the emotions in man and animals*, London, John Murray, 1872.

17. F. de Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona, Tusquest, 2016, p. 22.

nios: si la mente es inherentemente humana, la mente animal es un absurdo lógico. Cuestión que podemos identificar, siguiendo a Jesús Mosterín, como parte tardía de los “delirios de la autoconciencia aislada”<sup>18</sup>, dependiente del dualismo alma-cuerpo y de la de la atribución de naturaleza indefinida a la especie humana<sup>19</sup>: “La autoconciencia y la autoimagen proporcionada en el pasado por una filosofía humanística basada en la especulación divorciada de la experiencia desembocaba con frecuencia en el autoengaño. Lejos de iluminar o precisar nuestra autoconciencia, contribuía a distorsionarla”<sup>20</sup>.

Para desandar este largo viaje filosófico, algunos elementos de la teoría etológica de Frans de Waal resultan útiles, comprendiendo la animalidad alternativamente, desvinculándola tanto de la necesidad de demostrar estados mentales en su sentido clásico, como de la subjetividad comprendida en términos antropomórficos. Richard Rorty, por su parte, busca anular el esencialismo que subyace a la conceptualización de mente y su pretensión de acceso privilegiado a lo real, postulando con ese fin la urgencia de abandonar el lenguaje mentalista. Lo que, por otra parte, nos permite ampliar nuestra *comunidad conversacional*: ¿quiénes son aquellos que podemos entender como *pares* y que, hasta ahora, excluimos en base a una engañosa categoría de “mente”?

La misma noción que proponemos de *espejo antropocéntrico* en filosofía tiene por objetivos evidenciar:

- (i) el narcisismo enlazado al gnoseocentrismo, o sea, *admirar un reflejo*;
- (ii) la búsqueda de inteligencia en otros animales de tipo antropomorfa, es decir, *perseguir un reflejo*, nuestra auto-imagen idealizada; y que
- (iii) la idea de subjetividad/sujeto, tal como fue heredada, depende de un supuesto epistemológico devenido metáfora: la mente espeja el cosmos expresando contenidos representacionales, en otras palabras, *un espejismo*.

Así, abordaremos la dimensión gnoseológica del antropocentrismo y la desarticulación desde dos vertientes, una biológica y otra filosófica.

---

18. J. Mosterín, “El espejo roto del conocimiento y el ideal de una visión coherente del mundo”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 2003, p. 214.

19. *Ibid.*, p. 216.

20. *Idem.*

## **2. A través del espejo antropocéntrico**

### **2.1. Los demás animales: ¿mente, conciencia, cognición?<sup>21</sup>**

La investigación del concepto de “mente animal” bajo la noción de continuidad evolutiva darwiniana se produce en el siglo XX desde Margaret Washburn<sup>22</sup> y Donald Griffin.<sup>23</sup> Estos estudios luego abren al campo de la *cognición animal* o de la *etología cognitiva*.<sup>24</sup> Por ese entonces, el tema no se consideraba dentro de la esfera de la rigurosidad científica hegemónica de la biología y la psicología. Las aproximaciones que retomaron el postulado de la continuidad mental enfrentaron dificultades epistémicas, a las que se sumaron prejuicios *ad-hoc* que encontraban un punto de expresión en esos campos, obstaculizando toda investigación.

Griffin es el antecedente más conocido de la etología cognitiva contemporánea, con *The Question of Animal Awareness* (1976)<sup>25</sup> y *Echoes of Bats and Men* (1959),<sup>26</sup> donde postula el descubrimiento de la ecolocalización de los murciélagos. Las observaciones comportamentales, las habilidades desplegadas, la versatilidad e inteligencia en la resolución de tareas, lo llevaron a criticar la teoría dominante del animal autómatas, reactivo a estímulos del entorno. En su lugar, propuso la teoría de la *conciencia animal*.

Anteriormente, desde el campo de la psicología Margaret Washburn publicó *The animal mind: A textbook of comparative psychology* (1908). Washburn señala que la mente se puede inferir tanto por vía comportamental como por vía estructural: allí deben buscarse las evidencias que sustenten la hipótesis de los estados mentales en los demás animales.<sup>27</sup> Si bien es un tópico complejo por el modo de acceso al conocimiento del espacio de lo mental y el propio anecdotismo al que en ese momento se remite esta área

---

21. El tema es amplísimo, así como su bibliografía. Seguiremos un recorte mínimo relativo al posicionamiento de de Waal. Ver sobre mente animal: L. Danón, “Tipos de mentes, tipos de animales”, *Nombres*, 2008; Aguilera, *et. al.*, *Conceptos, lenguaje y cognición*, UNC, 2015.

22. M. F., Washburn, *The animal mind: A textbook of comparative psychology*, New York, Macmillan, 1908; *Movement and mental imagery: Outlines of a motor theory of the complex mental processes*, Boston, Houghton Mifflin, 1916.

23. F. de Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia...?*, ed. cit., p. 37.

24. El antecedente decimonónico más importante es George Romanes, *Mental Evolution in Animals*, 1883 y *Animal intelligence*, 1883.

25. D. Griffin, *Echoes of Bats and Men*, Anchor Books, 1959.

26. D. Griffin, *The Question of Animal Awareness*, Nueva York, RUP, 1976.

27. M. F. Washburn, *The animal mind...*, ed. cit., p. 27.

de estudio, toma como fundamental el rol de la crítica a la discontinuidad de las facultades mentales, la cual nace

[...] para hacer frente a la objeción planteada en su época contra la doctrina de la evolución, basada en el supuesto hecho de un gran abismo mental y moral entre el hombre y los animales inferiores. [Los naturalistas] deseaban demostrar, como lo afirma claramente Darwin, que este abismo no es absoluto, sino que puede ser salvado por etapas intermedias de desarrollo mental y moral. Mientras se presionaba este argumento contra la evolución, los escritores evolucionistas eran guías muy inseguros en el campo de la psicología animal, ya que claramente “tenían un mandato respecto la inteligencia animal” [...]. *En tiempos más recientes, el interés en los aspectos positivos y negativos de la objeción de la superioridad del hombre se ha extinguido, y tal alegato especial se ha vuelto innecesario.*<sup>28</sup>

Se apoya además en una distinción sobre la interpretación cartesiana, donde el animal autómatas no significaría en ese entonces lo que hoy significa, sino que remitiría a postular la falta de pensamiento en términos humanos, racionales y lingüísticos, según interpreta.<sup>29</sup> Por su parte, Griffin consideraba que “la conciencia tenía que ser un componente esencial de todos los procesos cognitivos, incluidos los animales”<sup>30</sup>. A pesar de antecedentes tan tempranos como el de Washburn, junto al del propio Darwin, la propuesta de Griffin fue ridiculizada en un primer momento.<sup>31</sup> Se debió, en parte, a que requería mayor respaldo empírico, hoy ampliamente recabado, aunque se suma el supuesto de la discontinuidad en las capacidades mentales bajo una conceptualización excepcionalista. Griffin se apoyaba en la evolución darwiniana, en tanto “es mucho más lógico presuponer una continuidad en cada dominio [...] evocando la bien conocida observación de Darwin de que la diferencia mental entre las personas y otros animales es de escala y no de tipo”<sup>32</sup>.

Griffin impulsa las bases de una “etología cognitiva”, sinónimo de cognición animal, cognición comparada o biología del comportamiento. Un detalle: la denominación puede traer inconvenientes, por ejemplo, parece excluir la cognición humana bajo la idea de una separación entre nuestra

---

28. *Ibid.*, p. 16. El resaltado y la traducción son propias.

29. *Ibid.*, p. 14-15.

30. F. de Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia...?*, ed. cit., p. 37.

31. *Idem.*

32. *Idem.*

especie y el resto de los animales pese a que es, en realidad, una trampa del lenguaje.<sup>33</sup> Sobre la definición de cognición, de Waal sostiene:

La cognición es la transformación mental de la información sensorial en conocimiento del entorno y la aplicación flexible del mismo. Mientras que la cognición se centra en el proceso de adquirir dicho conocimiento, la inteligencia se refiere más a la capacidad de aplicarlo con éxito.<sup>34</sup>

No obstante, la “cognición animal” era controvertida, considerada una contradicción terminológica<sup>35</sup>, limitando la investigación sistemática del tópico y la recuperación de sus antecedentes teóricos. Algo que recién pudo lograrse cabalmente en el último tercio del siglo pasado.

Es así que de Waal sostiene que aquello que entendemos por conciencia no se encuentra adecuadamente definido y ofrece una dificultad epistemológica, siendo preferible abordar el tema, en cambio, desde aquello medible: la cognición y las habilidades. Por lo cual, opta por abandonar ese problema, que cae muchas veces en impresiones subjetivas, mientras que lo que le interesa es la tarea científica de buscar evidencias.<sup>36</sup> De Waal se distancia del concepto de Griffin y de su categoría de “conciencia”:

Mi postura es un tanto diferente, porque yo no haría ninguna afirmación rotunda sobre algo tan definido como la conciencia. Nadie parece saber qué es. Pero, por la misma razón, me apresuro a añadir que nunca la negaría en otras especies. Hasta dónde yo sé, una rana podría tener conciencia. Griffin adoptaba una postura más positivista, y argumentaba, puesto que las acciones intencionales e inteligentes son observables en muchos animales, y puesto que nuestra especie tales acciones van acompañadas de conciencia, es razonable suponer que existen estados mentales similares en otras especies.<sup>37</sup>

No obstante, advierte que, aunque no es posible medir directamente la conciencia, otras especies ofrecen evidencia de las capacidades tradicionalmente contempladas bajo su significado. Por lo tanto, sostener que poseen esas capacidades y a la vez carecen de conciencia parece llevar a una dico-

---

33. *Ibid.*, p. 40.

34. *Ibid.*, p. 23.

35. *Ibid.*, p. 22.

36. *Ibid.*, p. 265.

37. *Ibid.*, p. 37.

tomía innecesaria, a un absurdo, dado que sugeriría que hacen lo mismo que nosotros de una manera distinta, y desde un punto de vista evolutivo resulta ilógico.<sup>38</sup> Respecto a la *Cambridge Declaration on Consciousness* (2012) que, efectivamente utiliza la noción de “conciencia”, de Waal afirma que implica dejar asentado finalmente, frente a innumerables debates confusos, que dadas “las similitudes de comportamiento y de sistema nervioso entre los humanos y otras especies de cerebro grande, no hay razón para aferrarse a la idea de que sólo el ser humano es consciente” sea lo que sea que esta palabra signifique<sup>39</sup>. Tal como señala el documento, la evidencia indica que los humanos no son los únicos animales que poseen sustratos neurológicos compatibles con la generación de lo que se entiende por estados de conciencia, y si deseamos usar el término tanto para unos como para otros, se llega a ese punto:

La ciencia cada vez favorece más la continuidad sobre la discontinuidad. Esto vale con toda certeza para las comparaciones entre las personas y otros primates. Pero puede hacerse extensivo a otros mamíferos y a las aves, y más desde que sabemos que los cerebros aviares se parecen más a los cerebros mamíferos de lo que se había pensado. Todos los cerebros de los vertebrados son homólogos.<sup>40</sup>

Otras cuestiones interfieren en el estudio de la conciencia, por ej., de Waal afirma que “el problema también viene de la mano de que los psicólogos comparados que metían a todos los animales en el mismo saco como modelos no humanos del comportamiento humano”<sup>41</sup>. Asimismo, interfieren las denominaciones: “incluso la expresión *animales no humanos* puede resultar confusa en tanto son millones de especies a las que pareciera que les estaría faltando algo al estilo de ¡pobres seres no son humanos!”<sup>42</sup>. La marca de ser no-humano genera un vórtice lingüístico innecesario, entiende, “se deberían ir por generalizar que los animales de qué están hablando también son no pingüino, no ballena, etc.”<sup>43</sup>.

Se vincula, además, con la manera de comprender, erradamente, gran parte de la conducta humana desde una imagen voluntarista y biológica-

---

38. *Ibid.*, p. 266.

39. *Idem.*

40. *Idem.*

41. *Ibid.*, p. 41.

42. *Idem.*

43. *Idem.*

mente irrestricta (aquel viejo imaginario de naturaleza humana indeterminada). El etólogo indica que uno de los inconvenientes principales a su vez es que el comportamiento humano sigue siendo entendido como producto de la reflexión en un sentido de causa y efecto. A la par de que el comportamiento animal es entendido como libre de ese proceso, y los científicos durante mucho tiempo no estaban dispuestos a equipararlos.<sup>44</sup> En otras palabras, un sesgo antropocéntrico dado que “la reflexión humana siempre ha estado sobredimensionada”<sup>45</sup>.

En función de esto, “la psicología comparada se vio forzada a admitir que la evolución adapta los mecanismos cognitivos a las necesidades del organismo, lo que a veces se conoce como aprendizaje biológicamente preparado”.<sup>46</sup> Ello finalmente derivaría en “un enfoque biológico de la cognición que tuviera en cuenta las necesidades ecológicas de cada especie”<sup>47</sup> aventurándose en el abandono paulatino de los enfoques antropocentros.

En una sinergia intelectual, de Waal indica que este *programa internalista* del estudio de los animales, finalmente logró consolidarse, sobre las bases tanto de Jacob Von Uexküll<sup>48</sup> como de Griffin:

El programa de investigación de este campo es precisamente lo que Griffin y Uexküll tenían en mente: *asentar el estudio de la cognición en unos fundamentos menos antropocéntricos* [...]. Contemplar el mundo desde *el punto de vista del animal*, porque esta es la única manera de apreciar plenamente su inteligencia. *Un siglo más tarde, estamos preparados para escuchar*.<sup>49</sup>

De nuevo a la tensión continuidad/discontinuidad. De Waal detecta que, si bien en biología la continuidad evolutiva es un hecho, en las ciencias sociales y humanas aun la novedad teórica no fue asimilada: “[...] todavía en algunos rincones de la psicología, la discontinuidad sigue siendo el supuesto típico”<sup>50</sup>.

---

44. *Ibid.*, p. 73.

45. *Idem.*

46. *Ibid.* p. 74.

47. *Idem.*

48. Refiere a la teoría de los *mundos circundantes (Umwelt)* especie-específicos. Ver J. Von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Buenos Aires, Cactus, 2016.

49. F. de Waal, *¿Somos suficientemente inteligentes...?*, ed. cit., p. 42. El resaltado es propio.

50. F. de Waal, *Ibid.*, p. 147.

### 2.3 Animalcentrismo: ¿allá afuera... hay otros?

Estas apreciaciones de de Waal nos llevan a su propia postulación: “el punto de vista animal” o animalcentrismo<sup>51</sup>. La apuesta se enmarca en una doble lectura, que incluye el problema del antropocentrismo desde la negación de la *animalidad* del ser humano y la *humanidad* de los animales, donde el dualismo se enfrenta a la continuidad evolutiva. Desde allí, ninguna característica estrictamente nos pertenece, salvo quizás, la humildad de reconocernos en una simple diferencia de grado con otros vivientes emparentados. Se trata del conflicto de las categorías animal-humano como excluyentes, que en la biología no lo son en absoluto. Así, de Waal indica “...mi punto de vista recalca la continuidad evolutiva a expensas de ciertos binarismos tradicionales. Los dualismos mente y cuerpo, humano-animal o racional-emocional pueden parecer útiles, pero comprometen seriamente la visión del cuadro general”<sup>52</sup>.

Especialmente en “Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals” (1999) Frans de Waal analiza la dinámica conceptual del *antropomorfismo* y la *antroponegación*. Dos extremos del abismo de la comprensión (humana) sobre los demás animales (y nosotros mismos). Si bien descarta el antropomorfismo vulgar, sostiene que es posible un uso científico de esta tendencia, considerando algunos criterios y restricciones, enmarcado en la continuidad biológica. Su inconveniente es una polarización solidaria: la incapacidad de reconocer (o la negación) características *consideradas animales* en el ser humano, y a la inversa, la habitual condena a la traslación de características *consideradas humanas* a los animales, perpetuando un dualismo ya anacrónico bajo el post-darwinismo.

En cambio, de Waal postula la categoría de “antropomorfismo animal-céntrico” que engloba la continuidad evolutiva, mientras sincrónicamente sorteas el supuesto del antropocentrismo. Así, por una parte, el acceso a la dimensión “interior” de lo animal y la extrapolación de algunas comprensiones que valen para el ámbito humano en el caso de los animales evolutivamente próximos, llevan a un cierto antropomorfismo que puede resultar útil a nivel teórico-metodológico. A la vez que evita el riesgo de la antroponegación, que es “el rechazo *a priori* de los rasgos humanoides en

---

51. F. de Waal, “Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals”, *Philosophical Topics*, 27, p.1.

52. F. de Waal, *¿Somos suficientemente inteligentes...?*, ed. cit., p. 18.

otros animales o los rasgos animales en nosotros”.<sup>53</sup> Elementos de la perspectiva *antropocentrada*, posibilitan el propio *desantropocentramiento*.<sup>54</sup>

Es decir:

*...nos encanta comparar y contrastar las inteligencias animal y humana, como piedra de toque. Pero conviene tener presente que este es un planteamiento obsoleto. La comparación no es entre personas y animales sino entre una especie animal -la nuestra- y una amplia variedad de otras especies. [...] Es innegable qué los seres humanos somos animales. Por lo tanto, no estamos comparando dos categorías separadas de inteligencia, sino comparando la variación dentro de una categoría única. Contemplo la cognición humana como una variante de la cognición animal. Ni siquiera está claro que nuestra cognición sea tan especial si se compara con una cognición distribuida entre ocho brazos con movimiento independiente, cada uno con su propia dotación neural, o una cognición que permite a un organismo volador atrapar presas móviles en el aire mediante los ecos de sus propias vocalizaciones. Obviamente concedemos una importancia inmensa al pensamiento abstracto y al lenguaje... pero un esquema más amplio de las cosas, esta es sólo una manera de afrontar el problema de la supervivencia.*<sup>55</sup>

Si nos remitimos al origen del término “antropomorfismo”, procede de la crítica de Jenófanes (570 AC) a la poesía homérica, que personificaba a los dioses como si fueran hombres, advirtiendo la arrogancia de ese implícito.<sup>56</sup> Al conectar antropomorfismo y teoría de la evolución, de Waal afirma que “el antropomorfismo sólo es problemático cuando la comparación se estira demasiado y se hace extensiva a especies distantes”<sup>57</sup>. La tensión entre antropomorfismo y antroponegación se resuelve: “Cuanto más cercana a nosotros sea una especie, más contribuirá el antropomorfismo a su comprensión y mayor será el perjuicio de la antroponegación”<sup>58</sup>. Y, simultáneamente, “cuanto mayor sea la distancia entre una especie y nosotros, mayor será el riesgo de que el antropomorfismo sugiera similitudes que tienen un origen independiente”<sup>59</sup>. Otro modo inadecuado de aplicar el an-

---

53. *Ibid.*, p. 38.

54. M. Anzoátegui., *La noche del antropocentrismo: continuidad evolutiva vs. excepcionalidad humana* [tesis de doctorado], Memoria Académica FaHCE-UNLP, 2021.

55. F. de Waal, *¿Somos suficientemente inteligentes...?*, ed. cit., p.17. El resaltado es propio.

56. *Ibid.*, p. 37.

57. *Idem.*

58. *Ibid.*, p. 38.

59. *Idem.*

tropocentrismo es la extrapolación de categorías que no se corresponden con habilidades o cualidades de cierto organismo, por ejemplo, tal como usualmente se aplican etiquetas como *reina*, *soldados* o *esclavas* a colonias de hormigas, aunque su uso es casi tan arbitrario como ponerle nombres a los huracanes.<sup>60</sup> Entonces,

El antropomorfismo no siempre es tan problemático cómo se piensa. Atacarlo en aras de la objetividad científica a menudo esconde una *mentalidad predarwiniana a la que le incomoda la idea de que somos animales*. De hecho con especies como los “antropoides” (semejantes al hombre), es la opción más lógica [para entender gran parte de sus comportamientos].<sup>61</sup>

Según el etólogo, usualmente, se establece una barrera lingüística apelando a la denominación diferida de un mismo comportamiento bajo la distinción dicotómica humano/animal. Entonces, “las barreras lingüísticas injustificadas fragmentan la unidad que nos presenta la naturaleza”<sup>62</sup>. Este peculiar fenómeno funciona de forma análoga a como si se utilizaran distintos términos para referir a las gravedades lunar y terrestre sólo porque pensamos que nuestro planeta es especial.<sup>63</sup>

De Waal advierte que el antropomorfismo no tendría ninguna utilidad si sólo se quedara al nivel de meras etiquetas humanas aplicadas a conductas animales. Sigue los estudios del biólogo Gordon Burghardt sobre antropomorfismo crítico, consistente en valerse de la institución humana y el conocimiento de la historia natural de un animal para formular preguntas científicas, a partir de lo cual plantear ideas científicamente comprobables. Por citar un caso, indica, una manera de aplicar este abordaje es bajo la pregunta de si los animales planifican el futuro, entonces deberíamos encontrar alguna evidencia empírica, por el caso, que guardan un recurso que puedan usar a futuro, evitando meramente un traspaso categorial.<sup>64</sup>

### ***3.2 Una conversación frente al espejo***

Richard Rorty realiza un análisis integral de la filosofía cuyos objetivos pueden resumirse de esta manera: la confianza en “la mente” como algo

---

60. *Ibid.*, p. 39.

61. *Idem.* El resaltado es propio.

62. *Idem.*

63. *Idem.*

64. *Ibid.*, p. 40.

acerca de lo cual debemos tener una visión filosófica; en “el conocimiento” como algo sobre lo cual debemos tener una teoría y que posee cimientos; y, por último, en la “filosofía” tal como ha sido concebida desde Kant.<sup>65</sup> Se enmarca no solo en la filosofía analítica y pragmatista, sino también en las recientes revoluciones anti-cartesianas y anti-kantianas<sup>66</sup>:

Por lo general, los filósofos piensan que su disciplina se ocupa de problemas perennes, eternos -problemas que surgen en el momento en que se reflexiona-. *Algunos de ellos se refieren a la diferencia entre los seres humanos y los demás seres, y se cristalizan en preguntas sobre la relación entre la mente y el cuerpo.* Otros problemas hacen referencia a la legitimación de las ansias de conocer, y se cristalizan en preguntas sobre los “fundamentos” del conocimiento.<sup>67</sup>

Estos dos problemas, la diferencia entre los humanos y los demás seres y el problema de los fundamentos del conocimiento se relacionan a partir de la idea de “mente”. Ahí radica la intensa necesidad del límite escéptico entre ambos dominios.

Rorty explica que, desde Kant, se considera a la filosofía como aquella disciplina que debe determinar la legitimidad de todas las pretensiones de saber a partir de (auto) adjudicarse una comprensión especial de la propia naturaleza del conocimiento y de la mente. Así, la ciencia, la ética, el arte o la religión quedan bajo la órbita de este acceso y comprensión privilegiados ¿las raíces de esta problemática? La idea de una “teoría del conocimiento” basada en una comprensión de los “procesos mentales” como producto del siglo XVII, y sobre todo de Locke, ya que la “mente” en cuanto entidad en la que ocurren los “procesos” aparece en ese mismo período, especialmente en las obras de Descartes. En el siglo XVIII, Kant desarrolla la idea de la filosofía como tribunal de la “razón pura”, que confirma o no las pretensiones del resto de la cultura. A su vez, Kant presupone como marco general las ideas de Locke sobre los procesos mentales y las de Descartes sobre la sustancia mental.<sup>68</sup>

La aspiración de la filosofía puede resumirse como la pretensión de conocer los fundamentos del conocimiento, que encuentran su piedra de toque en procesos mentales irrevocables, cuya función es la representación

---

65. R. Rorty, *La filosofía y el espejo...*, ed. cit., p. 7.

66. *Idem.*

67. *Ibid.*, p. 5. El resaltado es propio.

68. *Idem.*

de todo aquello que no lo fuera: mente y mundo se enfrentan. Por ello, una teoría del conocimiento se vuelve perentoria en la medida en que es la única que puede desentrañar cómo se realizan las operaciones mentales para dar cuenta de la realidad. De esta manera, la filosofía se instituye en el estudio de la mente entendida como “espejo de la naturaleza”, cuyos contenidos representacionales pueden ser estudiados usando métodos “puros”, “a priori”, dejando de lado métodos empíricos<sup>69</sup> destinados a otros campos y objetos, no a lo “propriadamente humano”. También la propuesta de Konrad Lorenz en *La otra cara del espejo* (1973) es de similar alcance.

Esta operación se observa principalmente durante la modernidad filosófica, cuando el problema gnoseológico, el problema en torno a qué y cómo conocemos, se volvió central en las puertas de revolución tecno-científica. Así, la noción de “mente” como “espejo” hace posible la de “conocimiento” como representación precisa del mundo, de la mano de la estrategia que, de Descartes a Kant, intentó depurar las representaciones, inspeccionando, reparando y limpiando el espejo<sup>70</sup>:

*La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas —algunas exactas, y otras no— y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos. Sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Sin esta última idea, no habría tenido sentido la estrategia común de Descartes y Kant —obtener representaciones más exactas, inspeccionando, reparando y limpiando el espejo, por así decirlo.<sup>71</sup>*

La búsqueda de una *ciencia mental* desata implicaciones en todas las áreas de la filosofía, a tal punto que a partir de esa noción solo serán personas [sujetos/humanos/un otro] quienes *posean mente*. Esto es, aquellos seres capaces de un *acceso privilegiado* al mundo a través de sus representaciones. Lo mismo puede decirse de la tesis antropológica de base que Rorty critica, esto es, la concepción del hombre como *ser que conoce*. Justamente, la Antropología Filosófica clásica utiliza una expresión clave: los animales pueden *ver* (sentido fisiológico-material), solo el Hombre *contempla* (sentido metafísico-espiritual). Y que conoce representacionalmente al poseer una mente con la capacidad de expresar el universo espejándolo. Por lo tanto, la modernidad liga de manera inextricable una tesis gnoseológica con una

---

69. *Ibid.*, p. 10.

70.. *Idem.*

71. *Idem.*

derivación ético-política: quiénes forman parte del conjunto “nosotros”. Una ligazón que, tal como se ocupará de *deconstruir*, es contingente.

Supongamos, invita Rorty con un experimento mental, que en el otro extremo de nuestra galaxia, hay un planeta en que viven seres “como nosotros”, bípedos que construyen casas y bombas, escriben poemas y crean programas de computadora, a los que los terrestres llaman los “Antípodas”. Según los terrestres corroboraron, estos seres no sabían que tenían una mente, aunque, por otro lado, tenían ideas como “querer”, “intentar”, “creer que”, “estar triste” y “estar contento”, pero no sabían que estas significaran estados mentales, que son distintos a “sentarse”, “estar resfriado”, o cualquier otro estado semejante. Aunque utilizaban las ideas de “creer”, “saber”, “querer” y “estar triste”, para hablar de otros seres como sus animales o sus robots, y de sí mismos. Consideraban que los animales o robots no estaban incluidos en lo que se quería decir cuando decían cosas como “Todos nosotros creemos...” o “Nunca hacemos cosas así...”. Es decir, solo comprendían como “iguales a ellos” a los miembros de su especie. A pesar de esto, no explicaban la diferencia entre ellos y el resto de seres recurriendo a nociones como “mente”, “conciencia”, “espíritu”, y otras similares, y en realidad no la explicaban en absoluto. Simplemente, establecían una distinción operativa entre un “nosotros” y todo lo demás. También los Antípodas, creían en la inmortalidad, y algunos creían que ésta sería compartida por los animales domésticos o los robots, o ambos. Una peculiaridad: esta inmortalidad no implicaba la idea de un “alma” que escapa del cuerpo. Se trataba de una resurrección corporal seguida por un movimiento misterioso e instantáneo, a lo que ellos llamaban “un lugar en los cielos”, para quienes fueron buenos, y a una especie de caverna, bajo la superficie del planeta, para quienes no lo fueron conforme a las reglas. Sus filósofos se ocupaban de cuatro temas: la naturaleza del Ser, las pruebas de la existencia de un Ser Benévolo y Omnipotente que podría tomar las medidas necesarias para la resurrección, los problemas que surgían en el discurso sobre objetos inexistentes y la reconciliación de las intuiciones morales contradictorias. A pesar de tener filosofía, sus pensadores no habían formulado el problema sujeto-objeto, mente-materia, ni conocían las nociones de “idea”, “percepción” o “representación mental” que usamos habitualmente.

Así, el lenguaje, la vida, la tecnología y la filosofía antípoda eran muy semejantes a las nuestras, aunque la diferencia más importante era que la neurología y la bioquímica habían sido las primeras disciplinas que se habían desarrollado, y una gran parte de las conversaciones que mantenían estos seres entre sí, hacía referencia al estado de sus nervios, en lugar de a

sus “estados mentales”. Cuando sus infantes se acercaban a la estufa, los adultos gritaban: “Van a estimular sus fibras-C” en lugar de que se van a quemar y sentir dolor. Cuando se les presentaban ilusiones visuales decían cosas como: “¡Qué extraño! Hace parpadear el haz neurónico G-14, pero cuando lo miro desde un lado, puedo ver que no es un rectángulo rojo, ni mucho menos.” Lo que sucedía es que su conocimiento de la fisiología permitía fácilmente que una oración bien construida pudiera relacionarse con un estado neural identificable.

También solían decir “me encontré de repente en un estado S-296, y saqué las botellas” o “parecía un elefante, pero entonces se me ocurrió que los elefantes no viven en este continente, por lo que me di cuenta de que tenía que ser un mastodonte.” Algunas veces, en circunstancias idénticas, expresaban: “tuve G-412 junto con F-11, pero entonces tuve S-147, por lo que me di cuenta de que tenía que ser un mastodonte.” Entendían estas cuestiones como objetos de creencias y deseos, y como causantes de ciertos procesos neurológicos, considerando estos procesos neurales en interacción causal con sus creencias y deseos al igual que sucedía con los objetos externos<sup>72</sup>. Indica:

*Los filósofos de la línea dura, como de costumbre, encontraron un tema de discusión que resultaba mucho más claro y preciso. No les interesaba lo que pudieran pensar los Antípodas de sí mismos, sino que se centraban en la pregunta: ¿Tienen mente, en realidad? En su afición a la precisión, reducían esta pregunta a: ¿tienen realmente sensaciones? Se pensaba que, si se aclaraba, si tenían, por ejemplo, sensaciones de dolor, además de estimulación de las fibras-C, cuando tocaban una estufa encendida, todo lo demás sería coser y cantar. Era claro que los Antípodas tenían las mismas disposiciones conductuales hacia las estufas encendidas, los calambres musculares, la tortura y cosas semejantes, que los seres humanos. Aborrecían la estimulación de sus fibras-C. Pero los filósofos de la línea dura se preguntaban: ¿contiene su experiencia las mismas propiedades fenoménicas que la nuestra? ¿Resulta dolorosa la estimulación de las fibras-C? ¿O produce una sensación diferente, igualmente terrible? ¿O no se produce ninguna sensación en absoluto? A estos filósofos no les extrañaba que los Antípodas pudieran presentar informes no inferenciales de sus propios estados neutrales, pues se sabía desde hacía tiempo que los psicofisiólogos podían enseñar a los sujetos humanos a informar de los*

---

72. *Ibid.*, p. 52.

ritmos alfa, así como de otros distintos estados corticales fisiológicamente descriptibles.<sup>73</sup>

Rorty busca desarticular las nociones esencialistas de mente y de acceso privilegiado a lo real de la mirada moderna. La única manera de hacerlo es abandonando un lenguaje mentalista. Recordemos que buena parte de la estrategia filosófica rortiana consiste en pensar siempre en función de una suerte de tensión entre literalidad y metáfora. La literalidad representa el discurso establecido, las formas “habituales” en que nos damos una manera de comprender el mundo y a nosotros. Esa literalidad solo puede desarticularse por los usos metafóricos del lenguaje; como maneras alternativas de expresar lo que consideramos que ocurre y que permite, a propósito de aquella desarticulación, criticar nuestros hábitos lingüísticos establecidos. El lenguaje mentalista atraviesa nuestra discursividad por eso es que el ejemplo de los Antípodas resulta hasta por momentos, gracioso. ¿Podríamos imaginarnos una situación en la que, en lugar de hablar de nuestra angustia, nos refiriéramos a una conexión neuronal que se activó?<sup>74</sup>

Para Rorty, todo se dirime en el lenguaje; esto es, en las formas en que pensamos la conversación. El caso de los Antípodas parece un extremo que nos conecta con las dificultades del pensamiento moderno, calle sin salida de ciertos modos de entender las disquisiciones mentalistas<sup>75</sup>. Si pensamos nuevamente en el ejemplo y, hasta donde podemos observar, los Antípodas son una réplica exacta nuestra. El único detalle diferente es que no tienen referencia alguna a algo así como la mente. No sabemos si tienen o no estados mentales y por lo mismo, si hay algún acceso privilegiado a algo. Peor aún, ninguna técnica terrícola ha podido ubicar la “fábrica de ideas” en sus cabezas. Por tanto, la pregunta es, ¿estamos dispuestos a decir que *no son personas*? No. Incluso cuando nunca llegáramos a saber qué hay dentro de sus cerebros, difícilmente dejaríamos de *hablar con ellos*, lo que resulta un indicio obvio de que están incluidos en nuestra *comunidad conversacional*.

Lo anterior equivale a decir que es posible prescindir de un lenguaje mental de tipo esencialista para pensar el alcance de la categoría sujeto/otro y al hacerlo, reconocer que la única forma de ampliar el conjunto de tales es mediante una conversación comunitaria. Serán nuestros interlo-

---

73. *Ibid.*, p. 53. El resaltado es propio.

74. Ver R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.

75. Rorty utiliza “persona” en un sentido coloquial, no en un sentido teórico fuerte, remitiendo a una categoría por la cual otro/os ente/es serían considerados como aquellos que son reconocidos como partícipes de un diálogo; más allá de si son humanos o no.

cutores, aquellos considerados como un “otro” dentro de una comunidad dada. Rorty no necesariamente se refiere a que participen activamente en términos simbólicos. Más bien refiere a *aquel que cuenta de alguna manera, aquel que es reconocido como par*, cuyas necesidades, intereses vitales, situación, particularidades, sean incluidos en el diálogo.

En nuestra tradición el espejo antropocéntrico de la mente nos remite a la exaltación de lo humano a expensas de la estupidización de los animales, como bestias, brutos, seres carentes de razón, mudos e impávidos<sup>76</sup>. El modo en que se ha percibido y tratado a los demás animales es un residuo de una forma “catastrófica y primitiva”, resultado de inventar las categorías humano/animal confeccionadas en el molde nosotros/otros en la incompreensión del resto de los habitantes del mundo<sup>77</sup>. Una contingencia histórica que acarreó el desastre:

Desde que levantamos la cabeza por sobre el bosque, mirando las estrellas y soñando con un nuevo hogar allí, mientras nuestros compañeros animales siguieron con sus narices abajo en el suelo, hemos estado solos con quienes hicieron lo mismo, es decir, con nuestros compañeros humanos. Se estableció una comunidad de soledad y amarga esperanza (por qué, no se sabe). Los otros, llamados animales, se convirtieron en extraños Otros, sin nombre y sin habla. En un momento dado nos dimos cuenta de que ya no nos entendíamos con lobos y ciervos ¡Qué pérdida! Los animales se nos volvieron mudos y posteriormente las tribus humanas también se volvieron mudas entre sí.<sup>78</sup>

Quizás, “La ilusión de *ser humanos, no animales* es una neurosis pan-histórica de nuestra especie” que no va a disolverse a menos que seamos capaces de “[...] redescubrir a los animales y reconocerlos como otros tipos entre nosotros [...]”, mientras tanto seguiremos en (la ficción de) una orgullosa soledad<sup>79</sup>. ¿Será posible recuperar un hecho más íntimo, inevitable, evidente? “Vivimos juntos en un mundo y odiamos que ese mundo sea cruel. Compartimos [ese habitar] y también el mismo destino con los demás animales”<sup>80</sup>.

---

76. J. Hartman, “Animals are good people too”, *Dialogue and Universalism*, 1, p. 2. La traducción de todos sus pasajes es propia.

77. *Ibid.*, p. 4.

78. *Ibid.*, p. 3.

79. *Ibid.*, p. 4.

80. *Idem.*

Estamos en los albores de un descubrimiento oportuno para tan necesaria tarea: ahora sabemos que el alcance de los vínculos morales excede el mundo meramente humano, y sería muy propicio que se encarne “antes de que destruyamos todas esas tribus extrañas de los Otros [animales]”<sup>81</sup>. Ya somos conscientes que la palabra o la reflexión humana no son precondition para ser parte de una comunidad conversacional, si no que tal se vincula con la premisa *qué creemos que resulta suficientemente significativo*<sup>82</sup>.

Cuando estamos en una situación de comunidad inter/multi-especie algo nos sucede en el orden de la experiencia. Los animales parecen decirnos siempre *sos como yo y todo lo demás es más bien extraño o peligroso*<sup>83</sup>. Su compañía puede ayudar a curar un poco este *ser humano* apegado a palabras y pensamientos:

Estar junto a ellos nos cura de la humanidad y nos ayuda a dejar ese hábito de ser humano. Créanme, ¡funciona! Es tan bueno ser sensible y apegarse a la eterna carnalidad de los gatos y los cerdos. No tengo que pensar demasiado mientras estoy con ellos. No siento ese vano horror de la desesperación y la amarga esperanza de no se sabe qué. Me siento relajado de mi vana humanidad.<sup>84</sup>

Si bien,

[...] en nuestra redundancia y alienación, desanimalizarnos es un proyecto imposible, realizado mediante conceptos y palabras [...]. Sólo tratando a los animales [...] como [parte de un] nosotros,<sup>85</sup> somos capaces de hacer las paces a su vez con nosotros mismos, con los animales que somos. Es más que un reto ético. Es un reto existencial. Lo que está en juego es la redención: podemos liberarnos de ser mortales, siendo como los otros. Los otros son nosotros –están entre los nuestros– y ellos son, nosotros somos, sólo animales, sólo personas.

---

81. *Idem.*

82. *Idem.*

83. *Idem.*

84. *Idem.*

85. Hartman apela a adjetivar a los animales como *personas* [*people*] a modo de enfatizar esa necesidad conversacional. Su idea no sería tanto incluirlos *en lo humano* como centro, sino considerarlos partes de un “nosotros significativo”, al modo “aquellos que son de los nuestros y nos importa que sean considerados”, disolviendo la dicotómica artificialidad humano/animal. Indica seguir el pensamiento de Derrida en *The Animal That Therefore I am (more to follow)*, 2002.

Buenas personas inocentes, a las que –y a nosotros mismos– nos encanta decir: es bueno que tú, que nosotros, seamos.<sup>86</sup>

Estas reflexiones nos llevan desde la discusión técnica sobre los estados mentales en el contexto del problema de la mente entendida como espejo del mundo, hasta la cuestión fundamental de *quienes son para nosotros* aquellos a los que consideramos parte de una comunidad. Una vez que la diferencia antropológica no puede asentarse en las confortables ideas heredadas, el espejo (ahora roto) de la mente se nos libera de la insistencia de (no) reconocer a otros a través de tan artificiosa metáfora.

### **Discusión**

La diferencia humano-animal a través del problema de los fundamentos del conocimiento nos lleva hasta la idea de “mente”. La filosofía atesoró la división tradicional de ambos dominios, al punto que “cognición animal” se consideró una contradicción hasta fines del siglo XX. Su aspiración, *la mente como espejo de la naturaleza*, en la dimensión gnoseológica del antropocentrismo, obtura los estudios cognitivos hasta que finalmente se revela como dependiente de una determinada condición de sujeto (humano) que fue perdiendo su preciada base con la emergencia de investigaciones etológicas. Elementos teóricos como la noción de animalcentrismo, las discusiones sobre mente, conciencia y cognición en los demás animales, a los que sumamos el concepto de *conversación*, confluyen en nuestra intuición: formas alternativas de comprender la subjetividad facilitan construir sentidos que abandonan las pretensiones onto-gnoceocéntricas del antropocentrismo en favor de un habitar en comunidades conversacionales, que también pueden (deben) ser, inter/multi-especie.

---

86. J. Hartman, “Animals are good people too” ..., ed. cit., p. 5.