

de la mente a estas otras instancias me parece un error. De otro lado, estoy en desacuerdo con Hohwy cuando marca una distinción tan tajante entre la mente y el mundo: el hecho de que el cerebro reciba información del mundo revela que hay una permeabilidad que justificaría sostener que hay un vínculo interactivo sólido entre mente y mundo. Por supuesto que al trabajar dentro un marco representacional se debe considerar un sismo entre el hecho del mundo y su representación, pero siempre y cuando se pueda garantizar un vínculo causal entre uno y otro no veo por qué tendría que renunciarse a la objetividad y certeza de las representaciones mentales. Después de todo, si hay un límite en la evidencia, este es poroso y permite interacción entre la mente y el mundo, entonces se podría decir que las representaciones de la mente son supervisadas de cerca por los hechos del mundo y no habría razón para temer al escepticismo. Por último, creo que el debate de fondo es más central y está vivo en el corazón mismo de la producción de las ciencias cognitivas. En este terreno hay una confianza excesiva en los estudios empíricos que dan un rol central al cerebro como sustento de la mente. Pero no es claro aún hasta qué punto somos idénticos a nuestro cerebro. Habría que pensar si una teoría cerebral que enfoca procesamientos inconscientes y más o menos mecánicos, puede dar cuenta de la riqueza de nuestra vida mental consciente. En caso de que se concluya que no, entonces PEM no sería una teoría satisfactoria (al menos no en el grado que Hohwy parece pensar). Pero si desconocemos completamente la importancia del cerebro en los estudios de la mente, es difícil ver cómo podría

sustentarse un proyecto de naturalización de lo mental y un nuevo fantasma, el del subjetivismo, aparecería.

JUAN SEBASTIÁN NOVOA TOLEDO
 Universidad de Edimburgo /
 Universidad Nacional de Colombia -
 Edimburgo / Bogotá
 - Escocia / Colombia
 jsnovoat@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.68435>

Crelier, Andrés. “Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos.” *Areté* 28.2 (2016): 263-281.

El objetivo de Andrés Crelier, en “Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos”, es argumentar que los animales no-humanos operan o actúan con base en razones. Su propuesta se divide en tres momentos: a) razones y acción individual, b) deliberación y c) comunicación de razones sin lenguaje. A partir de estos temas, el autor plantea la existencia de una racionalidad animal por fuera de los límites impuestos por el lenguaje. Es pertinente subrayar que, aunque el texto cuenta con una riqueza conceptual y argumentativa que le permite al lector entrar en la discusión concienzudamente, hay por lo menos tres dificultades que, hasta donde alcanzo a ver, surgen del empeño de Crelier en contra del *lingualismo*. Quisiera detenerme a explicar en qué consisten dichas dificultades y, para ello, cito tres afirmaciones del autor.

1. “[L]a capacidad de operar con razones parece reservada para los animales humanos, ya sea como bastión del ‘lingualismo’ o como candidato para la diferencia antropológica” (Crelie 264). El problema que encuentro con la posición de Crelie en este punto es que no se detiene a examinar con detalle las implicaciones filosóficas, tanto mentales como sociales, de afirmar racionalidad en los animales. El lingualismo de impronta davidsoniana limita la racionalidad a la esfera del lenguaje, porque justamente es allí donde podemos comunicarnos y comprender los estados mentales de los demás. En “Animales racionales”, Davidson dice: “[p]ara ser una criatura racional pensante, esa criatura debe ser capaz de expresar muchos pensamientos, y, sobre todo, ser capaz de interpretar el habla y los pensamientos de los demás” (148). Esto significa que solamente a través del lenguaje podemos saber si realmente un individuo tiene actitudes proposicionales. Sin embargo, de esto no se sigue la exclusión *per se* de los animales no-humanos, a costa de sostener un estatus antropológico. No se niega que estos sean capaces de acciones susceptibles de explicación en términos de una especie de racionalidad; lo que se niega es que, en ese caso, se dé efectivamente un uso correcto del concepto de racionalidad.

Mi crítica tiene que ver fundamentalmente con que la idea de que el lenguaje sea un requisito para tener racionalidad, no implica que nuestra forma de hablar sobre racionalidad animal sea equivocada; por el contrario, es metafóricamente correcta. En “Racionalidad animal. Un debate psicológico en perspectiva hermenéutica”, el profesor Miguel Ángel Pérez Jiménez defiende esta hipótesis. Sostiene

que la atribución literal de racionalidad a animales no-humanos no está justificada, en cuanto que la racionalidad presupone una simetría psicológica, esto es, una buena aplicación de los conceptos de razón y pensamiento, algo que parece ocurrir únicamente en relación con los seres humanos. Es en este sentido que “racionalidad” adquiere un uso antropológico y hermenéutico, pues “el lenguaje psicológico parece estar hecho a la medida de las necesidades de comprensión recíproca que tenemos los seres humanos” (Pérez 2011 279). Entretanto, cuando se habla de razón y pensamiento en los animales no-humanos, hay una asimetría psicológica, porque, cuando decimos que un animal es capaz de operar con base en razones, lo que sucede realmente es que asemejamos su conducta observable a nuestro propio comportamiento: suponemos que lleva a cabo nuestros procesos mentales.

No obstante, ¿qué justifica una atribución metafórica y no literal de racionalidad a los animales no-humanos? Siguiendo a Davidson, tendríamos que apuntar hacia la carencia de lenguaje. A pesar de que este señalamiento es bastante fuerte, creo que el marco proporcionado por el filósofo estadounidense ayuda a entender cómo se llega hasta ese punto. Que el lenguaje sea un requisito para la existencia de racionalidad, tiene que ver al menos con dos cosas que Crelie no profundiza y que impide analizar las premisas que sostiene la conclusión lingualista: a) la identificación de la compleja red holista de actitudes proposicionales, y b) la comunicación de dichas actitudes proposicionales que posibilita la comprensión intersubjetiva de un individuo (*cf.* Davidson 1982 142).

2. “[L]a flexibilidad comunicativa del gesto de señalar, que funciona gracias a la comprensión de entornos y problemas compartidos, [...] les permite a los chimpancés comunicar una gran variedad de cosas” (Crelier 278). A mi juicio, el tema de los gestos como un patrón de comunicación de los animales no-humanos debió ser uno de los pilares del texto de Crelier. Haberse dedicado cuidadosamente a la interpretación de los gestos hubiera sido un punto más interesante para abordar la racionalidad animal. Esta es una apuesta trabajada por Pérez en “Un primate de tercera y una persona de segunda. Sobre el valor del rostro, la mirada y la piel para comprender a un extraño”, texto en el que se explica cómo podría extenderse la propuesta interpretacionista de Davidson, con el objetivo de dotar de sentido la familiaridad que tenemos con los animales no-humanos, gracias a la cual creemos que podemos adscribirles racionalidad sin ningún problema.

Una de las posibilidades que abre la extensión de la propuesta interpretacionista davidsoniana es la de considerar que las expresiones corporales de un animal hacen las veces de “reflejo” de sus estados mentales. De acuerdo con lo anterior, podemos inferir que un animal siente tristeza o alegría, porque vemos en su rostro y en su comportamiento en general indicios de dichas sensaciones. Así, pues, no sería necesario buscar racionalidad en los animales no-humanos, dado que nada nos conduciría hacia un lugar distinto del análisis interpretativo de la propia conducta animal.

Lo anterior me genera dudas acerca de la forma en que, no solo Crelier, sino también otros autores, conciben la

racionalidad en animales no-humanos. Creo que el error está en suponer que esta racionalidad debe ser igual o muy similar a la nuestra. En este sentido, hay una especie de interés, que resulta vano, en querer transferir la racionalidad humana a los animales, ya que no tenemos ninguna certeza de que su vida mental sea idéntica a la nuestra.

3. “Si es correcto afirmar, como sostienen algunas corrientes filosóficas, que la capacidad de dar razones está ligada con, o es condición de, ser un agente moral –tema que no trataré–, entonces los argumentos a favor de que es posible dar razones sin lenguaje ampliarían en algún sentido la esfera de los seres morales.” (Crelier 264)

Aunque Crelier declara abiertamente que no trata de entrar en la discusión de los seres morales, el tono que tiene su texto parece abordar la relación ser racional-ser sujeto moral. De hecho, como él mismo lo manifiesta, dar cuenta de este asunto le otorga relevancia a su propuesta. No obstante, no encuentro por qué para el autor la racionalidad es condición para ser sujeto moral. La impresión que me queda sobre esto es que hay saltos en su argumentación, puesto que hay otros elementos, además de la racionalidad, que no están considerados y que influyen en que un agente sea considerado moral.

Sospecho que Crelier cree que, si negamos la racionalidad animal, estamos obligados a negar también la inteligencia de los animales y su integración a la esfera de los seres morales; pero no sé hasta qué punto haya una relación tan estrecha entre estos aspectos. Podría pensarse, por un lado, que los animales son inteligentes, dado que tienen la facultad de adaptarse “fácilmente” a una

situación concreta solucionando un problema práctico. Este es de hecho uno de los motivos que nos permiten atribuirles vestigios de vida mental. Por otro lado, sobre la esfera moral, el asunto se torna todavía más delicado, y abordarlo rebasaría los objetivos del presente comentario. Empero, no comparto la sugerencia de Crelier según la cual se necesita afirmar racionalidad en los animales para integrarlos a la esfera de los seres morales. La responsabilidad que tenemos con los animales no-humanos no necesita demostración alguna de racionalidad, puesto que debe darse independientemente de sus condicionamientos naturales y de sus vidas mentales.

Bibliografía

- Davidson, D. "Animales racionales." [1982]. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003. 141-155. Trad. Olga Fernández Prat.
- Pérez, M. A. "Un primate de tercera y una persona de segunda. Sobre el valor del rostro, la mirada y la piel para comprender a un extraño." *Universitas Philoshopica* 57 (2011): 262-293.
- Pérez, M. A. "Racionalidad animal. Un debate psicológico en perspectiva hermenéutica." *Racionalidad, lenguaje y acción. Aproximaciones analíticas*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2016. 35-58.

JESICA SABINA ÁLVAREZ ARIZA
Corporación Universitaria Minuto
de Dios - Bogotá - Colombia
jesi3alvarez@gmail.com / jalvarezari@uniminuto.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.68476>

Castillo Merlo, Mariana. "A través del espejo y lo que Platón encontró allí. Mímesis entre lógos y alétheia." *Praxis Filosófica* 42 (2016): 33-58.

A partir de una exposición y argumentación sólida, el texto persigue la querrela de su la "Mímesis entre el Lógos y Alétheia". Además, adopta en su formalidad un hilo conductor de ideas que permiten al lector considerar cada tesis esbozada en el planteamiento filosófico de Platón. La reflexión etimológica, poética, artística, política y educativa, que conlleva el estudio de la imitación, da cuenta de un artículo coherente al explicar las causas de la *mímesis* en la indagación de la autora y del mismo Platón como problema de la *polis*.

El título aprovecha la inquietud alegórica de un objeto como el espejo para explicar el reflejo alrededor del concepto de *mímesis*, y pienso que no se limita al mero acto de reflejar sino que involucra volver sobre el reflejo, o reflexionar. Se vuelve la mirada a todo lo que puede ser imitado tanto en lo material como en lo discursivo, sea oral o escrito. Para esto, creo que la utilización de la literatura, como bien se explica en las conclusiones del texto, permite llegar a una evidencia del trabajo investigativo y, a su vez, pone de manifiesto el roce interdisciplinar entre la filosofía y la literatura; y, en el caso de Platón, filosofía y poesía, con la utilización del mito. Es decir, más allá de un conflicto entre ellas, se hace presente un uso provechoso de cada una. Tal vez esa fue la crítica más contundente de Platón a los poetas, su poca seriedad frente al acto de