

EL CONOCIMIENTO ANIMAL EN ARISTÓTELES Y AVICENA

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT*

PERCEPCIÓN, imaginación, intencionalidad, memoria y emociones, son capacidades que compartimos con los animales. Su constitución fisiológica y su aparato cognitivo es tan similar al nuestro, que con frecuencia nos preguntamos si éstos piensan en algún sentido. En muchas ocasiones, los animales muestran conductas que nos permiten adscribirles estados mentales. No obstante, hay quienes discuten esta última posibilidad. Searle,¹ McDowell,² Dennett,³ Davidson,⁴ Bermúdez,⁵ por mencionar algunos, se han ocupado del tema.

* Universidad Panamericana, Campus México, Augusto Rodin 498, Col. Insurgentes Mixcoac, CP 03920, Del. Benito Juárez, México, D.F. E-mail: llopez@up.edu.mx.

Este trabajo ha sido elaborado en el marco de actividades del proyecto FAI 2007-8, FIL 007-7. Agradezco las valiosas observaciones de los investigadores de la Universidad de los Andes, en Chile, especialmente a Patricia Moya y Jorge Mittelman. Asimismo agradezco las sugerencias de mi colega Jorge Morales.

¹ Cfr. J. SEARLE, *Animal Minds*, in IDEM, *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 61-76 (publicado anteriormente en 1994).

² Cfr. J. MCDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, Harvard 1994.

³ A mi juicio, uno de los trabajos más sugerentes de D.C. DENNETT es *Intentional Systems in Cognitive Ethology: The 'Panglossian Paradigm' defended*, «The Behavioral and Brain Sciences», 6 (1983), pp. 343-390. En este artículo se desarrolla en detalle la denominada 'teoría del sistema intencional', aspecto al que se refiere recurrentemente en artículos más actuales como los que se reúnen en su libro *Brainchildren* (MIT, Massachusetts 1998), especialmente en el capítulo titulado *Do Animals Have Beliefs?*, pp. 323-336.

⁴ Véanse principalmente los siguientes trabajos: D. DAVIDSON, *Radical Interpretation*, in IDEM, *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 125-40 (publicado anteriormente en 1973); IDEM, *Thought and Talk*, in IDEM, *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 155-70 (publicado anteriormente en 1975); y IDEM, *Rational Animals*, in IDEM, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Nueva York 2001, pp. 95-106 (publicado anteriormente en 1982).

⁵ El planteamiento de Bermúdez es de lo más interesante. Si bien a lo largo de *Thinking without Words* (Oxford University Press, Oxford 2003) pueden leerse densos capítulos en los que el autor muestra un sorprendente conocimiento de la neurología, la psicología y las ciencias cognitivas, en el capítulo tercero aparece una tesis sumamente básica y al mismo tiempo útil: la diferencia entre *thinking how* and *thinking that*. Creo que esta distinción es perfectamente trasladable al problema del pensamiento animal. Lo explicaría en los siguientes términos: los animales reconocen eventos del mundo (*thinking that*), mas no son capaces de elaborar explicaciones complejas de dichos eventos (*thinking how*).

Por ejemplo, Dennett admite que en los animales hay intencionalidad.⁶ No obstante, no puede hablarse del mismo nivel de intencionalidad que habría en los humanos. Según Dennett, en la intencionalidad de primer grado no hay creencias ni deseos y, por lo tanto, lo único que se da es la recepción de cierta información sin contenido mental alguno. En un segundo nivel pueden darse las creencias y los deseos, pero se excluye que puedan darse creencias sobre las creencias. Éste sería el caso de los animales que suelen responder a un estímulo exterior sin ser capaces de reconocer sus estados mentales. En otro nivel, Dennett se refiere ya a ciertos animales que tienen noción de sus estados mentales porque son conscientes de sus acciones. El nivel más alto de intencionalidad está reservado a los seres humanos, pues son los únicos capaces de modificar los estados mentales de los demás.

Dennett admite que en el mundo animal pueden darse criaturas que podríamos ubicar en cualquiera de los niveles descritos (exceptuando el último) y, por lo tanto, sugiere que algunos animales son capaces de procesar el contenido de sus percepciones y engendrar estados mentales, i.e., creencias.⁷ En este sentido, los animales no serían máquinas autómatas como se pensó en el cartesianismo del siglo diecisiete. Los animales mantienen una relación perceptiva con el mundo y ello les permite reconocer determinadas propiedades que influyen en la conformación de sus estados mentales. Si bien Dennett podría compartir esta última idea, también es consciente de lo problemático e incierto que resultaría establecer el nivel de intencionalidad de los animales. Tal vez esta incertidumbre es la que ha influido para que algunos nieguen que la percepción procure a los animales contenido alguno. Este último sería el caso, por ejemplo, de McDowell.

⁶ Véase principalmente el artículo ya aludido *Intentional Systems in Cognitive Ethology: The "Panglossian Paradigm"*, cit. pp. 343-390.

⁷ Así lo sostiene Dennett en *Do Animals Have Beliefs?*, cit., pp. 325-326, en donde alega a favor de un sentido 'permisivo' de "creencia" evitando, así, usos restrictivos del término, tal como sucedería, por ejemplo, con Donald Davidson. Según Dennett: «Donald Davidson (1975) [...] has claimed that only creatures with the concepts of truth and falsehood can properly be said to have beliefs, and since these are meta-linguistic concepts (I am simplifying his argument somewhat), only language-using animals such as human beings can have beliefs» (*ibidem*, p. 326). Pero, por otra parte, apelando a un criterio empírico «David Premack (1998) has claimed that chimpanzees – and perhaps only chimpanzees – demonstrate belief, while Jerry Fodor (1990) has suggested that frogs – but not paramecia – have beliefs» (*ibidem*, p. 326). En la controversia, Dennett se mantiene fiel a su concepción de la intencionalidad: «Do animals have beliefs? I have said yes, supporting my claim by pointing to the undeniable fact that animals' behavior can often be predicted (and explained and manipulated) using what I call the intentional stand (Dennett, 1971, 1987) – the strategy of treating them as "rational agents" whose actions are those they deem most likely to further their "desires" given their "beliefs". One can often predict or explain what an animal will do by simply noticing what it notices and figuring out what it wants» (*ibidem*, p. 325).

En *Mind and World* McDowell cuestiona la posibilidad de que los animales puedan tener alguna experiencia externa del mundo.⁸ A pesar de que empíricamente parecería evidente que algunos, sobre todo los mamíferos superiores, interactúan con el mundo e incluso muestran conductas que nos permitirían sospechar que reconocen ciertos rasgos de la realidad, McDowell piensa que, en estricto sentido, un ser vivo ‘entiende’ algo acerca del mundo solamente si tiene capacidades conceptuales. De este modo, para que pudiéramos decir que la percepción tiene contenidos, habría que suponer la existencia de un aparato conceptual. Por ello nuestras percepciones tienen un valor cognitivo: adquieren sentido porque nuestro aparato conceptual nos permite procesarlas espontáneamente.⁹ En nuestros actos perceptivos ya estarían presentes nuestras capacidades conceptuales y, como los animales carecen de estas últimas, sus actos perceptivos no pueden tener contenido, estructura o significado. Esta postura es contrastante con las epistemologías de corte aristotélico. Aristóteles sostuvo que aun los animales que ubicamos en la esfera más baja de la escala filogenética, la esponja por ejemplo, mantienen cierta relación con el mundo al tener al menos el sentido del tacto. Los mamíferos superiores comparten hasta cierto punto la estructura neurológica con los seres humanos. Aunque ello no quiere decir que los animales razonen, sí quiere decir que compartimos operaciones con ellos y que, tal como argumentaré, algunos ‘piensan’ en cierto sentido. Avicena, siguiendo el *De anima* de Aristóteles, sostendrá que los animales son capaces de captar algunos atributos connotacionales del mundo que, a mi juicio, podrían considerarse ‘creencias’.

1. ARISTÓTELES Y EL CONTENIDO COGNITIVO DE LA PERCEPCIÓN

El *De anima* de Aristóteles es un estudio sistemático del alma en tanto que principio de las operaciones biológicas que tenemos los vivientes. Por ello, una de las definiciones más conocidas del alma es la que aparece en 414 a11-12, ‘principio de vida’. En las gradaciones aristotélicas del alma, por demás conocidas, el alma animal se caracteriza por sus operaciones perceptivas. Y, en efecto, el libro segundo del *De anima* nos ofrece, en buena parte, una teoría de la percepción. En distintos lugares del *corpus*, Aristóteles afirma que la percepción es capaz de discernir sensaciones las cuales el animal asocia al placer o al dolor. El pasaje más conocido es *De anima* 413 b20-24: «allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito». Y en *Análiticos Posteriores* II, 19 se refiere a la sensación como una facultad que permite al hombre discernir. Hay pasajes más atrevidos como el que aparece en *De Motu Animalium* 700 b19-21 en el que Aristóteles afirma que la percepción y la imaginación son capaces de distinguirlo todo (κριτικὰ πάντα) y, en este sentido son, incluso, equiparables al intelecto.

⁸ Cfr. J. McDOWELL, *Mind and World*, cit., p. 114.

⁹ Cfr. *ibidem*.

La percepción en Aristóteles está integrada, como es sabido, por los cinco sentidos externos, y por otras facultades que presenta en el libro tercero del *De anima* y que, aunque no tienen un nombre preciso, los comentaristas posteriores (árabes, judíos y latinos) denominaron “sentidos internos” o “facultades internas”: en primer lugar, es necesario que exista un sentido interno cuya función sea dar unidad a los estímulos sensoriales de los sentidos externos y, al mismo tiempo, distinguir un estímulo de otro; otro sentido interno es la fantasía cuya función es la elaboración de imágenes de los objetos conocidos; la memoria, el tercer sentido interno, conserva las imágenes proporcionadas por la imaginación.

En el desarrollo aristotélico de la percepción, la imaginación (*φαντασία*) aparece recurrentemente vinculada a la sensación. Y es que en la conocida definición que Aristóteles nos ofrece en *De anima* 429 a1-2, la fantasía se describe como “un movimiento producido por la sensación en acto”. La imaginación está, pues, estrechamente unida a la sensación, aunque no se confunde con ella. Uno de los temas más controvertidos en la epistemología aristotélica es precisamente éste, el de la imaginación. De entrada, se discute si el vocablo ‘fantasía’ debiera traducirse como ‘imaginación’. También se discuten las funciones que Aristóteles le asigna como una facultad intermedia entre la sensación y el intelecto. No obstante, es claro que sólo hay imaginación si hay sensación (aunque en *De anima* 428a10 leemos que la excepción son la abeja, la hormiga y el gusano) y, en los racionales, es preciso que haya imaginación para que la intelección sea posible. Aristóteles habla, por tanto, de una fantasía perceptiva (*De anima* 433 b29-30) y de una fantasía racional (*De anima* 434 a7) a la que en ocasiones también denomina ‘fantasía deliberativa’.

Para los fines que persigo en este trabajo, viene al caso tener en mente el papel que juega la fantasía perceptiva. Las capacidades perceptivas las compartimos con los animales. Pero, como es sabido, Aristóteles concibe las capacidades intelectivas del alma racional un eslabón arriba de las capacidades perceptivas del alma animal. En el *De anima* da la impresión de que Aristóteles dedica poco espacio a analizar conductas animales que nos permitirían deducir que en ellos hay creencias. De hecho, como mencionaba líneas arriba, la fantasía perceptiva no puede involucrar ningún tipo de creencia. Aristóteles es claro a este respecto y le interesa debilitar la tesis contraria que podemos leer en Platón (*Sofista* 264 a1-b3). Así las cosas, los animales no pueden tener creencias y es imposible concebir que ‘piensan’ en algún sentido. El capítulo tercero del libro segundo del *De anima* podría leerse como una declaración contundente de las diferencias que existen entre el alma racional y la animal:

«En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas – como decíamos – mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, deliberativa, motora y discursiva (*διανοητικόν*). En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras

que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo (ὄρεξις); ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor – lo placentero y lo doloroso -, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto: todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto sólo accidentalmente: y es que en nada contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. [...] Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya» (414 a29-414 b19).

Las plantas solamente cuentan con la facultad nutritiva; los animales, además de la nutritiva, cuentan con la perceptiva y ello los vuelve más complejos. No es raro que en las formas de vida vegetal más sofisticadas sea difícil definir si algunos seres son vegetales o animales. Y en los seres humanos, se suman ambas y, además, las facultades intelectivas – διάνοια y νοῦς – que los vuelven únicos y los sitúa en el nivel de vida más excelso. Se ha establecido, pues, una clara diferencia entre los animales y los humanos. Pero Aristóteles es ambivalente. A pesar de las diferencias entre el alma sensitiva y el alma intelectiva, en el resto del corpus podemos encontrar pasajes en los que se sugiere que aun cuando los animales se ubican en un rango inferior, se comportan como si fuesen capaces de reconocer algunos significados del mundo. Por ello, hay razones para sospechar que la fantasía perceptiva aporta contenido cognitivo y los animales comparten con los humanos determinadas capacidades cognitivas que les permiten tener creencias. Es correcto, desde esta óptica, hablar de ‘mentes animales’. El carácter cognitivo de la percepción ha sido discutido recurrentemente en el aristotelismo contemporáneo y hay trabajos sumamente valiosos a este respecto.¹⁰ Llama la atención que en varias de esas discusiones

¹⁰ Haciendo un recorrido por trabajos que, a mi juicio, son ya clásicos en lo que al tema del pensamiento animal se refiere, nos encontramos con los planteamientos de W.W. FORTENBAUGH (*Aristotle, Animals, Emotion, and Moral Virtue*, «Arethusa», 4 (1971), pp. 137-165; IDEM, *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres, 1975), R. SORABJI (*Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-perception*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Gran Bretaña 1992, pp. 195-225; IDEM, *Animal Minds and Human Morals*, Cornell University Press, Nueva York 1993), M. BURNYEAT (*Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 15-26), M. NUSSBAUM y H. PUTNAM (*Changing Aristotle's Mind*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 27-56.), y muchos más. Richard Sorabji y Victor Caston han hecho notar que en Aristóteles está esbozada ya la relevancia epistemológica de la intencionalidad. En la percepción hay inten-

las aportaciones de los filósofos de la tradición islámica, especialmente, de Avicena, se pasen por alto. Pero antes de defender la relevancia del planteamiento avicenista en lo que respecta al carácter cognitivo de la percepción, recordemos algunos pasajes aristotélicos que podrían confirmarnos que Aristóteles está legitimando el pensamiento animal.

Tal parece que el comportamiento animal es una referencia indispensable para comprender el comportamiento humano. En *Metafísica* (I, 1, 980a27ss) Aristóteles habla del papel que tiene la sensación en los seres humanos y en algunos animales. Se refiere entonces a varias capacidades que tienen carácter cognitivo. De acuerdo con ese pasaje, algunos animales son capaces (a) de recordar, (b) de ser prudentes, (c) de aprender y (d) de participar, aunque sea un poco, de la *ἐμπειρία*. Estas capacidades nos permiten establecer que los animales mantienen una relación perceptiva con el mundo y, por lo tanto, los animales responden ante los estímulos externos y son capaces de procesar el contenido de sus percepciones: la memoria, determinado cálculo de las acciones, el aprendizaje y la experiencia, suponen que los animales son capaces de ordenar las percepciones que reciben. En la *Ética Nicomaquea* encontramos algunas observaciones en esta misma dirección: «[...] se dice que algunos ani-

cionalidad. Y ello es también lo que, según Sorabji, permite sostener que hay en Aristóteles una filosofía de la mente. Burnyeat ha formulado algunas críticas contra Sorabji y, a su vez, en contra de Hilary Putnam y Martha Nussbaum. Creo que Avicena podría aportar luces a una discusión como la anterior. De hecho, creo que si bien Milles Burnyeat destaca algunos aspectos que sí pondrían en duda la posibilidad de que en Aristóteles haya una filosofía de la mente, puede postularse que, definitivamente, en Avicena sí la hay. Y eso es lo que trataré de mostrar aquí. Es importante, pues, incluirlo en las discusiones relacionadas con la teoría de la percepción y la intencionalidad que desde hace algunos años han captado la atención de varios filósofos. Por ejemplo, Avicena encaja perfectamente en la interpretación que de Aristóteles nos presentan R. SORABJI (*Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-perception*, cit.) o V. CASTON (*Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis», xli/1 (1996), pp. 20-55; IDEM, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», 58/2 (1998), pp. 249-298). Caston critica la conocida tesis de Brentano sostenida en su *Psychology from an Empirical Standpoint* y considera que ésta es equivocada: la intencionalidad en Aristóteles no se ubica en el nivel de la sensación sino en el de la fantasía. Y, en efecto, algo similar sostiene Avicena: la imaginación y la facultad extra que él denomina 'estimativa', interactúan. Ésta capta 'intenciones' que están asociadas a las formas sensibles y a las imágenes retenidas en nuestra mente, y nos ofrece algo así como un *plus significativo*. En otras palabras, según Avicena las intenciones están por encima de la sensación y de la propia imaginación. Por su parte, en su defensa de una teoría de la intencionalidad en Aristóteles, Sorabji ha traído a colación a D. DAVIDSON y a D. DENNETT (*Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-perception*, cit., p. 206). Simpatiza con Dennett, pues encuentra una justificación de las actitudes y conductas de los animales asociadas a la intencionalidad. Una comprensión similar a la de Dennett, aunque no materialista, podría seguirse de la filosofía de la mente aristotélica y, por supuesto, también de la avicenista.

males son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida» (EN 1141 a26-28).

Pero estos pasajes no son definitorios. Si bien parecería que cierta 'prudencia animal' nos serviría para justificar que los animales son capaces de cierta previsión en sus acciones, en *Nicomachea* VI, 2, 1139 a19-20 leemos que la sensación no puede ser principio de ninguna acción (πρᾶξις), «y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción». En efecto, Aristóteles establece una clara diferencia entre las habilidades intelectivas de los humanos y las meramente perceptivas o sensitivas de los animales. No obstante, en los tratados dedicados a los animales, encontramos pasajes reivindicatorios de la percepción. A mi juicio, hay pasajes muy sugerentes que nos permiten avalar que es posible defender cierta lectura del corpus aristotélico a favor del contenido cognitivo de la percepción y, por ende, del 'pensamiento animal'. Eso es, además, lo que a mi parecer legitima las teorías de la intencionalidad de inspiración aristotélica¹¹ (desde la de Avicena hasta la de Sorabji o Caston, aun cuando todas ellas son muy distintas entre sí).

Como es obvio, no es posible reunir aquí todos los pasajes a partir de los cuales es posible inferir que Aristóteles concede que, en cierto modo, los animales piensan. Me ocuparé de unos cuantos que me parecen significativos. Comienzo con algunos pasajes de *Historia Animalium*. Especialmente útil es el libro octavo de dicho tratado. Desde el comienzo, Aristóteles se refiere a ciertos estados psicológicos que existen en los seres humanos y en los animales: la docilidad, la ferocidad, la dulzura, el coraje, la cobardía, la malicia, etc. Afirma, entonces, que en el plano intelectual se da cierta sagacidad que vuelve semejantes a humanos y animales. Leemos en 588 a30: «Así, lo que en el hombre es arte (τέχνη), sabiduría (σοφία) e inteligencia (σύνεσις), corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor». En el libro noveno habla de ciertas facultades naturales que corresponden a cada una de las afeciones del alma y son: astucia o simplicidad, coraje o cobardía, mansedumbre o agresividad (608 a15). Admite, además, que hay algunos animales que participan «de la capacidad tanto de aprender como de enseñar, capacidad transmitida ya por sus propios semejantes, ya por los hombres» (608 a18).

Poco más adelante, también en el libro noveno, puede leerse un pasaje en el que Aristóteles se refiere a la capacidad que tienen algunos animales para imitar comportamientos humanos y afirma, además, que en algunos animales podemos constatar que hay inteligencia:

¹¹ En el volumen D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, Perler ha reunido magníficos trabajos a este respecto. Me han sido especialmente útiles el de R. SORABJI (*Aristotle on Sensory Process and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat*, cit., pp. 49-61) y el de C. RAPP (*Intentionalität und phantasia bei Aristoteles*, cit., pp. 63-96).

«En términos generales, se pueden observar en los comportamientos vitales de los demás animales numerosas imitaciones de la vida humana y, sobre todo, en los pequeños más que en los grandes se puede constatar la sutileza de la inteligencia. Para empezar tomemos como ejemplo, en el caso de las aves, la nidificación de la golondrina. Pues la manera de construir de esta ave es idéntica al procedimiento empleado por el hombre a base de paja y barro. En efecto, la golondrina mezcla el barro con la paja y, si le falta el barro, se moja y después se revuelca con sus alas en el polvo. Además se hace un lecho de paja como las personas, disponiendo una primera capa dura y dando a su construcción unas dimensiones proporcionadas a su tamaño. Para criar a los pequeños, macho y hembra toman parte en la tarea. Dan de comer a cada uno de los pollos, sabiendo reconocer por la costumbre aquel que se ha anticipado a comer, para que no reciba dos veces la comida. Al principio los padres sacan ellos mismos el excremento de los pequeños, pero cuando éstos han crecido, les enseñan a girarse de espalda para que hagan sus necesidades fuera» (612 b18-33).

Algunos filósofos que niegan la inteligencia animal, piensan que cuando les asignamos a ciertas especies conductas supuestamente inteligentes, no hacemos sino asemejarlas a la conducta humana. Llama la atención que, en contraste, Aristóteles piense que los animales se comportan de manera semejante a los humanos porque ellos son capaces de imitarnos incluso en acciones complejas como la construcción.

Además de las razones anteriores, Aristóteles enuncia algunas otras, incluso de carácter fisiológico, que explican la inteligencia animal. En el libro segundo del *De Partibus Animalium* Aristóteles dedica varias líneas a explicar las cualidades de la sangre (si es ligera o espesa, turbia o pura, fría o caliente). Afirma, entonces, que:

«La sangre más espesa y más caliente produce más fuerza, en cambio una sangre más ligera y fría favorece la sensibilidad y la inteligencia. La misma diferencia hay también en los fluidos existentes análogos a la sangre; por ello las abejas y otros animales semejantes son más inteligentes por naturaleza que muchos animales sanguíneos, y entre los sanguíneos, los que tienen la sangre fría y ligera son más inteligentes que los contrarios. Pero los mejores son los que la tienen caliente, ligera y pura, pues tales animales están bien dotados a la vez para la valentía y la inteligencia» (*De Partibus Animalium* 648 a3-11).

Aristóteles considera, pues, que los tipos de sangre determinan el carácter y la inteligencia (*noēsis*). Tal como puede inferirse de los pasajes de *Historia animalium*, Aristóteles quiere decir que los animales son capaces de discernir. Por lo tanto, tal como afirma en *De Generatione Animalium*, en lo que respecta al animal, «su función no es sólo la reproducción (ya que esto es común a todos los seres vivos), sino que todos participan de un cierto tipo de conocimiento, unos más, otros menos, y otros muy poco. En efecto, poseen percepción sensorial y la sensación es un tipo de conocimiento» (731 a30-33).

2. AVICENA Y EL CARÁCTER COGNITIVO DE LA PERCEPCIÓN

Creo que los pasajes anteriores nos permiten defender que la percepción es cognitiva. Los animales se caracterizan por la percepción y ello no excluye que muestren comportamientos ‘inteligentes’. Dicho en otros términos, parece que Aristóteles es consciente de que varios comportamientos animales están direccionados al mundo y que las facultades perceptivas tienen un papel protagónico para que dicha direccionalidad sea posible. Este aspecto es definitivo en la epistemología de Avicena. Como recordábamos en el apartado precedente, la percepción sensorial incluye los sentidos externos y facultades como el sentido común, la imaginación y la memoria. Ahora bien, en Aristóteles las denominadas facultades internas o sentidos internos no están asociados a la actividad mental. Ésta es una diferencia radical entre Aristóteles y Avicena. Avicena está hablando específicamente de ‘facultades de la mente’; éstas tienen una ubicación cerebral y se explican incluso desde la ciencia médica: según Avicena, «el *sensus communis* se ubica en la parte anterior del ventrículo frontal del cerebro, la imaginación retentiva se ubica en la parte posterior del ventrículo frontal del cerebro, la imaginación compositiva se encuentra en el ventrículo medio del cerebro, la estimativa se localiza en la parte extrema del ventrículo medio del cerebro, y la memoria se localiza en el ventrículo posterior del cerebro». ¹² Como se ve, cada facultad interna posee un soporte orgánico y, por ello, Avicena afirma que los conceptos universales no se conocen a través de aquéllas. ¹³

Que el conocimiento que tenemos a nivel perceptivo externo e interno sea no-conceptual, no significa que no sea conocimiento. Significa, más bien, que en la percepción hay contenido cognitivo y, por tanto, no todo el conocimiento es necesariamente conceptual. Y ello se debe, en parte, a que Avicena ha superado el cardiocentrismo aristotélico y nos ofrece una explicación fisiológica mucho más definida y sofisticada en la que el cerebro y el sistema nervioso son definitivos para justificar una serie de capacidades cognitivas que están sugeridas, aunque explicadas con menor precisión, en las obras biológicas de Aristóteles, tanto en los tratados dedicados a los animales como en el *De anima* y los *Parva Naturalia* (especialmente el *De Memoria et Reminiscentia*).

La epistemología avicenista se encuentra sobre todo en su obra monumental *Kitāb al-Šifā’* (*Libro de la curación*) y, también en el *Kitāb al-Najāt* (*Libro de la salvación*). En resumen, Avicena nos presenta un cuadro epistemológico muy similar al que leemos en el *De anima* de Aristóteles. Tras una detallada explicación de la sensación externa, Avicena presenta su esquema general de los

¹² *Avicenna’s Psychology*, F. Rahman (trad.), Oxford University Press, Londres 1952, p. 31.

¹³ Cfr. *Avicenna’s Psychology*, cit., p. 41.

sentidos internos como sigue: el sentido común (*ḥiss al-mushtarak*) recibe las formas proporcionadas por los sentidos externos; la imaginación retentiva (*al-khayāl*) retiene las imágenes, la estimativa (*wham*) recibe intenciones que son retenidas por la memoria (*dhikr*); la imaginación compositiva (*mutakhayyilah*) es una facultad permanentemente activa que compone y divide tanto las formas como las intenciones.¹⁴

Como se ve, cada una de estas facultades juega un papel específico en la interacción que se suscita entre sentidos externos e internos. Y no sólo eso, sino que además serán indispensables para el conocimiento intelectual de los racionales. Las facultades internas son, pues, indispensables para cualquiera de nuestros actos cognitivos. Para postularlas el punto de partida para Avicena ha sido la ‘fantasía’ aristotélica, pero ha ampliado su comprensión y ha propuesto un grupo de facultades con múltiples operaciones.¹⁵ Con ello, Avicena aporta una visión completamente novedosa y bien recibida entre los pensadores del siglo XIII.

Avicena y Aristóteles coinciden en que la imaginación es una facultad que compartimos con los animales. Sin embargo, de acuerdo con Avicena, la imaginación puede interactuar con otras facultades cognitivas que los animales no poseen. En el *Kitāb al-Najāt* Avicena distingue entre la imaginación racional (*mufakkirah*) y la imaginación sensitiva o compositiva (*mutakhayyilah*).¹⁶ Una diferencia básica y útil para nuestro propósito es que la imaginación (*mutakha-*

¹⁴ Para mayor comprensión de las facultades internas en la epistemología de Avicena, hay varios trabajos sumamente destacables. El trabajo de H. AUSTIN WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, «The Harvard Theological Review», 28/2 (1935), pp. 69-133, es una referencia obligada, al igual que el artículo de M. WALIUR-RAHMAN, *The Psychology of Avicena*, «Islamic Culture», IX/2 (1936), pp. 335-358. El de Wolfson es prácticamente un estudio canónico que, sin embargo, ha sido ya actualizado y mejorado gracias a las observaciones de Deborah Black, especialmente en D. BLACK, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Tradition*, «Topoi», 19 (2000), pp. 59-75 y en *Estimation (Wahm) in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions*, «Dialogue», XXXII (1993), pp. 212-258. (También Richard C. Taylor ha puntualizado algunos aspectos de la comprensión que nos ofrece Wolfson de la cogitativa en Averroes, en R.C. TAYLOR, *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden 1996, pp. 217-255). Sin duda, también hay que incluir la introducción y las notas explicativas que nos ofrece F. RAHMAN en *Avicenna's Psychology*, cit., la traducción al inglés del libro segundo, capítulo sexto, del *Kitāb al-Najāt*. En un clásico de Steneck, en el que en realidad se ocupa de los sentidos internos en Alberto Magno, hay también consideraciones útiles para aproximarnos a la comprensión avicenista de éstos. Me refiero a N.H. STENECK, *Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses*, «Isis», LXV (1974), pp. 193-211.

¹⁵ En sus notas explicativas al *Kitāb al-Najāt*, F. Rahman concluye, en efecto, que la estimativa, como el resto de los sentidos internos, no son sino diferenciaciones de la fantasía aristotélica (cfr. F. RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, cit., p. 83), tesis que comparto con él.

¹⁶ Cfr. F. RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, cit., p. 31.

yyilah) bajo el dominio de la estimativa (*wahm*) es lo propio del animal; en cambio, la imaginación bajo el dominio de la razón es lo propio de los seres humanos y, en este caso, Avicena utiliza el término *mufakkirah* traducido en el mundo latino como *cogitatio*:

«Después está la facultad denominada imaginativa en relación con el alma animal, y la facultad cogitativa en relación con el alma humana. Ésta es una facultad ubicada en el ventrículo medio del cerebro, en el *cerebellar vermis*, y su función es combinar y dividir a voluntad cualquier [forma] en la imágenes. Después, está la facultad estimativa, ubicada en la parte trasera del ventrículo medio. Ésta percibe los atributos connotacionales no perceptibles por los sentidos pero que se dan sin embargo en objetos sensibles particulares, como la facultad con la que la oveja juzga que hay que huir del lobo y amar al cordero. Podría actuar también en objetos de la imaginación combinándolos y dividiéndolos» (*Šifā'*, *al-Nafs*, 1.5.45; 2007: 182).

A pesar de que en este pasaje se asocia la cogitativa al alma racional, en otros momentos Avicena insiste en que la cogitativa no reemplaza ni a la imaginación ni a la estimativa en los racionales. Los seres humanos también tenemos estimativa.¹⁷ La aclaración es pertinente: si bien solamente los humanos tenemos cogitativa, la estimativa es común a los animales y a los humanos y, en este último caso, es importante para explicar la captación de cualidades afectivas (la hostilidad, la amistad, etc.), la percepción incidental, varias de nuestras creencias éticas y también a partir de ella se explica la creatividad.¹⁸ De acuerdo con Avicena, la estimativa (*wham*) capta una serie de propiedades llamadas 'intenciones' o significados.

Las intenciones están asociadas a las formas sensibles y a las imágenes pero son distintas de ambas. Avicena utiliza un término ambiguo, *ma'nan*, que en la filosofía árabe adquiere un sentido técnico y que, como bien señala D. Black, refiere a una forma aprehendida que *denota* el objeto de cualquier facultad cognitiva.¹⁹ Por ello, en este sentido, tanto las formas como las imágenes

¹⁷ Prácticamente todos los intérpretes de Avicena en el mundo latino entendieron que la estimativa era una facultad exclusivamente animal y su equivalente en el racional era la cogitativa. Pero en *De anima*, 4.1, 167, Avicena menciona que dicha facultad también existe en nosotros. Ello, a mi juicio, nos serviría para explicar cómo es que, en cierto modo, los niños pre-lingüísticos 'entienden'. También los humanos poseemos, pues, una facultad estimativa a la que Avicena le asigna múltiples funciones cognitivas, entre ellas, tal como se lee en el *Canon de Medicina (al-Qānūn fi'l-ṭibb)*, el que se engendren determinadas creencias u opiniones que no son estrictamente racionales y, sin embargo, son asentidas, tal como sucede cuando reconocemos y damos por sentado que alguna persona es amistosa u hostil (cfr. AVICENNA, *The Canon of Medicine (al-Qānūn fi'l-ṭibb)*, Laleh Bakhtiar, O. Cameron Gruner y Mazar H. Shah (trads.), Great Books of the Islamic World Inc., Chicago 1999, § 560, § 561).

¹⁸ Cfr. D. BLACK, *Estimation (Wahm) in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions*, cit., pp. 219-258.

¹⁹ Cfr. IDEM, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Tradition*, cit., p. 60.

podrían ser intenciones. Las intenciones son, pues, ‘atributos connotacionales’. Conuerdo con D. Black en que el vocablo, traducido entre los latinos como *intentio*, puede tener un sentido similar al que se le da en la filosofía contemporánea: *direccionabilidad* de los estados mentales hacia los objetos.²⁰

²⁰ La teoría de las intenciones de Avicena parecería muy alejada de las teorías de la intencionalidad contemporáneas. Así lo hace notar D.N. HASSE (*Avicenna's De anima in the Latin West*, The Warburg Institute, Londres-Turín 2000, pp. 132-136), quien mira con reservas la interpretación de Avicena desde categorías más modernas. Por supuesto, en un análisis reservado exclusivamente a la comprensión de la filosofía aviceniana habría que considerar elementos tanto históricos como metafísicos e incluso religiosos que nos permitirían reconstruir las fuentes, las pretensiones y alcances del filósofo persa. Sin embargo, mi intención no es emprender una exégesis rigorista sobre lo que Avicena quiso exactamente decir. Me conformo con mostrar que cierto tratamiento del problema de la intencionalidad no resulta en absoluto ajeno a los planteamientos de la filosofía contemporánea, y que nos permite sugerir que la teoría de Avicena no sólo puede dialogar con aquélla. Hasse considera que el lector moderno de Avicena se sorprendería al encontrarse con que una característica de su teoría de las intenciones es que éstas tienen un estatuto ontológico independiente. Hasse interpreta que para Avicena la intención es algo en el objeto y no en el sujeto que percibe. Se pregunta entonces si es posible que las intenciones existan independientemente del observador y responde afirmativamente en el caso de las propiedades sensibles de los objetos, como la temperatura del fuego. Pero, a mi juicio, eso no sucede en el caso de lo dañino o malo, que son intenciones que habría que comprender de manera relacional. Para seguir con el caso del fuego, una cosa es captarse su temperatura y otra su peligrosidad. Sin embargo, Hasse cree que no debemos interpretar estas relaciones como algo mental, sino como una constitución ontológica independiente. El argumento de Hasse para defender esta independencia ontológica de las intenciones, es la capacidad de un tercero para percibir una intención como espectador ajeno. Por ejemplo, una niña puede percibir la simpatía de una oveja por su pastor. Este hecho hace pensar a Hasse que la intención tiene un peso ontológico que trasciende una mera relación mental. En otro trabajo, escrito en colaboración con mi colega J. MORALES (*El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell*, «Thémata», 42 (próxima aparición, noviembre de 2009), hemos defendido una posición intermedia entre el ontologismo de Hasse y un subjetivismo radical que considerara que toda intención es meramente una construcción mental. Nuestra postura ha sido la siguiente: no creemos, por un lado, que la simpatía de la oveja por su pastor sea sólo un producto de su vida mental, ni tampoco, por el otro, que el pastor tenga una propiedad que lo haga objetivamente agradable (como alega Hasse). Más bien, ciertas características de los objetos provocan ciertas relaciones intencionales. En el caso de la niña, la oveja y el pastor, la simpatía de la oveja es fruto tanto del comportamiento del pastor como de la estructura mental de la propia oveja; y que la niña pueda percibir esta simpatía no convierte a esa intención en algo ontológico y, como tal, independiente de la mente de la oveja. Si cargamos las tintas a la ontologización parecería que la mente no tiene un papel activo al captar la intención, por lo que las intenciones quedarían indiferenciadas del resto de los sensibles. Captar una intención sería como captar un sensible propio, como un color o un sonido, y esto es justo lo que Avicena rechaza. Por otro lado, un subjetivismo extremo conduciría a la conclusión también indeseable de que no hay nada en las propiedades del mundo que no hayan sido puestas por el sujeto. Pero si este fuese el caso, las intenciones serían o bien aprendidas a través de la experiencia o bien arbitrariamente establecidas por el sujeto; ambas conclusiones

En el caso de Avicena se trata, sin embargo, de la direccionalidad de nuestro conocimiento hacia propiedades que no son materiales pero se perciben a través de lo sensible.

Mucho se ha escrito sobre esta particular comprensión de las intenciones. Avicena les asigna características puramente negativas: no son materiales (*De anima* 4.1, 167), aunque siempre se perciben en conjunción con lo sensible. Por ello, en este sentido, se trata de ‘significados del mundo’ que son irreducibles a la mera experiencia sensorial, que tampoco se reducen a imágenes y mucho menos son conceptuales. Sin duda, el ejemplo más conocido y que la posteridad debe a Avicena es el de la oveja que percibe el peligro en el lobo:

«El atributo connotacional (intención) es algo que el alma percibe a partir del sensible sin que los sentidos externos lo perciban previamente, por ejemplo, la oveja percibiendo el atributo connotacional de ‘enemistad’ en el lobo o el atributo connotacional de ‘temerle y huir de él’ sin que los sentidos externos lo perciban en absoluto». ²¹

Este ejemplo es un paradigma preciso para efectos de este trabajo. La oveja no ‘huele’ peligro ni ‘ve’ hostilidad pues, en efecto, el peligro y la hostilidad están cargados de significado y, a nivel perceptivo externo, la oveja no ve más que una masa de pelos oscuros, unas fauces amarillentas y huele la carne del lobo. La vista y el olfato se limitan a proporcionar estímulos que, posteriormente, alguna facultad mental es capaz de ‘procesar’ para dotarlos de significado. En este sentido, Avicena se encontraría en la misma sintonía que McDowell, a quien me referí al inicio, dado que lo visto y lo oído no tienen connotación alguna en sí mismos. No obstante, Avicena va más lejos cuando sugiere que cuando hay un agente con determinado aparato cognitivo capaz de darle significado a esos estímulos, entonces, estamos percibiendo intenciones. En contraste con McDowell y en sintonía con Dennett, para Avicena los animales no requieren de un aparato conceptual para captar significados.

La captación de intenciones no debe confundirse, en modo alguno, con los datos recibidos a través de la percepción externa. Tampoco son significados que hayamos obtenido por la intervención del intelecto o por algún proceso de conceptualización, pues los animales no poseen intelecto ni son capaces de formar conceptos y, sin embargo, todo indica que sí captan significados. En cierto modo, podríamos admitir que todos nuestros actos epistémicos es-

rechazadas por Avicena. Además, esta opción conduciría a posturas epistemológicas muy discutibles como el escepticismo o el idealismo. Una postura intermedia podría evitar estos extremos de la paradoja, aunque con justa razón se podría contra-argumentar que no es posible ofrecer una delimitación clara de qué aporta el sujeto y cuáles son las intenciones que objetivamente están en el mundo. No obstante, soslayo por ahora esta discusión.

²¹ AVICENNA, *Sections on Psychology from The Cure*, in *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, McGinnis, J., Resiman, D. (trads., eds.), Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis / Cambridge 2007, p. 181.

tán acompañados de intenciones. Y creo que Avicena también piensa de esta manera: nuestras tendencias y deseos, nuestros miedos y rechazos así como nuestras preferencias y simpatías, están asociadas a una intención que lleva, tanto a humanos como a animales, a comportarse de determinada manera. En este sentido podemos hablar de creencias aun en los animales.

3. LA COGNICIÓN ANIMAL

No es mi intención tergiversar planteamientos filosóficos ni ser anacrónico. Tampoco lo es defender programáticamente la postura de algún filósofo como si fuese posible hallar resoluciones definitivas a los problemas epistemológicos. Lo que he querido defender es que, en la filosofía aristotélica y en la avicenista, hay argumentos que nos permiten decir que los animales tienen estados conscientes e intencionales que constituyen una experiencia estructurada en su relación con el mundo, aun cuando no poseen un conocimiento conceptual y carecen de un lenguaje abstracto.

El principal argumento que se esgrime en la filosofía contemporánea para negar la posibilidad de estados intencionales a los animales es, precisamente, la carencia de lenguaje. Un chimpancé, un perro, un delfín o un animal cualquier, no pueden tener pensamientos del orden “pienso que x ” o “creo que x ”. En principio, un delfín no puede formular la proposición x y no puede, además, tener una actitud particular hacia ella.²² Una estructura mental de carácter proposicional implica la posesión de un lenguaje. Dadas estas premisas la conclusión natural es negar todo tipo de pensamiento a animales no humanos. Davidson considera que es necesario un criterio lingüístico para atribuir pensamiento a alguna criatura, y este pensamiento estará conformado por

²² Y digo, “en principio”, porque en las ciencias cognitivas uno de los casos de inteligencia animal más estudiados es el de los delfines. Los resultados de las investigaciones en este terreno son sorprendentes e incluso difícilmente creíbles para algunos filósofos. Por ejemplo, en *Exploring the Cognitive World of the Bottlenosed Dolphin*, Louis M. Herman escribe: «Semantics and syntax are considered the core attributes of any human natural language (Pavio and Begg 1981), Our studies of language comprehension have revealed capabilities in the dolphin for processing both semantic and syntactic information (Herman et al. 1984; Herman 1986; Herman and Uyeyama 1999). The primary syntactic devise used in our language studies has been word order. The dolphin is capable of understanding that changes in word order change meaning. It can respond appropriately, for instance, to such semantic contrasts as surfboard person fetch (take the person to the surfboard) and person surfboard fetch (take the surfboard to the person). In these language studies, the dolphin demonstrated an implicit representation and understanding of the grammatical structure of the language. For example, the language-trained dolphin Akeakamai was able to spontaneously understand logical extensions of a syntactic rule (Herman et al. 1984) and was able to extract a semantically and syntactically correct sequence from a longer anomalous sequence of language gestures given by human (Herman et al. 1993a)» (M. BEKOFF, C. ALLEN, G.M. BURGHARDT (eds), *The Cognitive Animal*, MIT, Massachusetts 2002, pp. 278-279).

actitudes proposicionales (principalmente creencias y deseos).²³ Sin embargo, cabe preguntarse si toda vida mental debe estar constituida sólo por actitudes proposicionales.

Sin embargo, a mi juicio, este último es un criterio extremadamente rígido, no se diga para los animales, sino para un humano adulto. Si el criterio para legitimar nuestras creencias fuese que éstas deberían estar sujetas a una claridad y distinción absolutas, tendríamos muy pocas creencias. Sería pretencioso, por ejemplo, exigirle a un sujeto que distinguiera con nitidez sus emociones. Un melancólico no sabe, a ciencia cierta, cuál es exactamente la emoción que está experimentando: ¿es tristeza, pesar, nostalgia, amargura, aflicción, descontento?²⁴ De hecho, tal parece que nunca experimentamos una única pasión: el iracundo siente a la vez tristeza, decepción, impotencia y muchos otros sentimientos. Ahora bien, el que algunas de nuestras creencias sean no-proposicionales no excluye que muchas otras sí lo sean. Pero esto último no tiene que suceder necesariamente: los contenidos de las creencias no necesariamente son proposiciones, ni estructuras lingüísticas o ni siquiera algo claramente definido. Creo que la epistemología de Avicena se ajusta perfectamente a lo anterior. Por ello, creo que en su teoría de las intenciones hay aportaciones útiles para la filosofía contemporánea:

1) Avicena sostiene que la percepción que compartimos los seres humanos con los animales supone una apertura al mundo exterior. Ello ya es cierto conocimiento que no se limita a la captación de cualidades sensibles, sino a un significado de éstas que no presupone un aparato lingüístico-conceptual.

2) Esos significados son lo que Avicena denomina intenciones o atributos connotacionales. Dichos atributos no son propiedades de los objetos pero se perciben conjuntamente a través de ellos. Ello supone una direccionalidad hacia el mundo y, como tal, nos garantiza que el conocimiento que obtenemos del mundo no es arbitrario. Si bien el conocimiento está condicionado por el sujeto, a la vez está limitado por los atributos connotacionales que percibimos, tanto humanos como animales, a través del mundo.

Avicena nos ofrece una respuesta a los incisos que planteaba en las primeras líneas. Nos ayuda a comprender que, en efecto, hay contenido cognitivo en la percepción, y que los estados intencionales de los animales se dirigen al mundo. Los animales son capaces de captar rasgos no sensibles de los objetos y de las relaciones con ellos. Esto es lo que Avicena quiere decir cuando afirma que los animales son capaces de discernir, asociar e incluso comunicar determi-

²³ Cfr. D. DAVIDSON, *Thought and Talk*, cit., pp. 155-70; y IDEM, *Rational Animals*, in *Subjective, Intersubjective, Objective*, cit., pp. 95-106.

²⁴ Avicena también asocia las intenciones con las emociones: la amistad o la hostilidad no se captan por ninguno de nuestros sentidos externos. Por ello, Avicena entiende, como mencionamos líneas arriba, que son intenciones o atributos connotacionales.

nados contenidos que si bien son propiedades accidentales del mundo, solamente se perciben a través de él. Los animales reconocen dichas propiedades sin un aparato lingüístico conceptual. Ello significa que el conocimiento proposicional no es la única vía en que puede conocerse el mundo: la percepción intencional ya es una forma de conocimiento. La carencia del lenguaje proposicional-conceptual típico de los seres humanos no impide que los animales discernan, asocien e incluso consigan articular cierto tipo de “lenguaje intencional” con el cual logran transmitir sus propios estados mentales y estados de cosas en el mundo como el peligro, el miedo, el placer, el dolor, el enojo o la alegría.

A pesar de las similitudes entre el aparato cognitivo humano y el animal, es claro que sigue existiendo una brecha significativa entre ambos. Avicena pensaría que la brecha es gradual, pues las facultades intelectivas propiamente humanas suponen las que sí compartimos con los animales. En los animales el pensamiento intencional es el grado máximo de conocimiento, mientras que los humanos alcanzan otras capacidades mentales que les permiten silogizar, conceptualizar y abstraer. A pesar de que podríamos estar de acuerdo en que sigue existiendo una brecha entre humanos y animales creo que la filosofía, siguiendo el ejemplo de Aristóteles y Avicena, no debe subestimar los resultados de las investigaciones dedicadas al conocimiento animal.²⁵

No es extraño encontrar que, curiosamente, algunas investigaciones de los últimos años, constatan, en cierto modo, lo que Aristóteles y Avicena admiten, a saber, que en los animales hay algunas conductas ‘inteligentes’. Es posible ir más allá de ejemplos típicamente avicenistas (ya sea el de la oveja y el lobo o el del ave que construye nidos).²⁶ En este sentido, es pertinente que los filósofos revisemos con atención los descubrimientos más recientes sobre las habilidades sensoriales de las abejas y su capacidad para crear mapas cognitivos, las destrezas lingüísticas de los delfines, la articulación de ciertos sonidos con significado en algunos primates o el que los caninos discriminen determinadas drogas.

²⁵ Un volumen sumamente útil para conocer tales resultados es *The Cognitive Animal*, cit. Por mencionar algunos ejemplos, en el capítulo sexto James L. Gould se pregunta *Can Honey Bees Create Cognitive Maps?*; a mi juicio, la tercera parte del libro es la más interesante de todas, pues está dedicada a la comunicación, el lenguaje y el significado en los animales: delfines, primates, perros domésticos, aves, etc.

²⁶ Aristóteles también nos ofrece ejemplos específicos. Por ejemplo, en ARISTÓTELES, *Historia Animalium*, IX, 611 a15-22 leemos: «Entre los cuadrúpedos salvajes, la cierva no es de ninguna manera, la menos inteligente, por dos razones: por parir al borde de los caminos (pues las fieras no se acercan a estos sitios a causa de las personas) y porque después del parto se pone a comer el corion. Después corre en busca de la planta *séselis* y, cuando la ha comido, vuelve con sus crías. Además, conduce a las crías a sus refugios para acostumbrarlas a saber dónde hay que refugiarse. Se trata de una roca escarpada con una sola entrada, donde se dice que hace frente al enemigo y rechaza los ataques».

ABSTRACT: Perception, imagination, intentionality, memory, and emotions are capacities that we have in common with non-human animals. Animals' physical constitution and cognitive apparatus are so similar to ours that we frequently ask ourselves if they «think», at least in a wide sense. Plenty of times, animals show behaviors that allow us to ascribe them mental states. The latter, however, is an often-discussed possibility that has been debated by contemporary philosophers and scholars working on cognitive sciences. Within Ancient and Medieval philosophy there is an especial emphasis in the similarities between the animal and human cognitive systems. This paper argues that both philosophers, Aristotle and Avicenna, offer some epistemological considerations that may justify animal knowledge.

KEYWORDS: perception, intentionality, De anima, Medieval Islamic epistemology, Aristotle, Avicenna.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Tomás Calvo (trad.), Gredos, Madrid 1978.
- *Metafísica*, V. García Yebra (trad.), Gredos, Madrid 1982.
- *Tratados de Lógica I*, M. Candel Sanmartín (trad.), Gredos, Madrid 1982.
- *Tratados de Lógica II*, M. Candel Sanmartín (trad.), Gredos, Madrid 1988.
- *Ética Nicomáquea*, J. Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid 1988.
- *History of Animals (Books VII-X)*, D. M. Balme (trad.), Loeb Classical Library, Londres 1991.
- *Investigación sobre los animales*, J. Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid 1992.
- *Reproducción de los animales*, E. Sánchez (trad.), Gredos, Madrid 1994.
- *On the Soul*, W. S. Hett (trad.), Loeb Classical Library, Londres 2000.
- *Partes de los animales. Marcha de los animales*, E. Jiménez (trad.), Gredos, Madrid 2000.
- *On the Soul*, W. S. Hett (trad.), Loeb Classical Library, Londres 2000.
- *On the Parts of Animals*, James G. Lennox (trad.), Clarendon Press, Oxford 2001.
- AVICENNA, *Avicenna's Psychology*, F. Rahman (trad.), Oxford University Press, Londres 1952.
- *Avicenna's De anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, F. Rahman (ed.), Oxford University Press, Londres 1959.
- *Kitāb al-Najāt*, Majid Fakhry (ed.), Dar al-'Afaq al-Jadidah, Beirut 1985.
- *The Canon of Medicine (al-Qānūn fi'l-ṭibb)*, adapted by Laleh Bakhtiar, O. Cameron Gruner and Mazar H. Shah (trads.), Great Books of the Islamic World Inc., Chicago 1999.
- *Sections on Psychology from The Cure*, in *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, McGinnis, J., Resiman, D. (trads., eds.), Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge 2007.
- BEKOFF, M.; ALLEN, C.; BURGHARDT, G. M. (eds.), *The Cognitive Animal*, MIT, Massachusetts 2002.
- BERMÚDEZ, JOSÉ LUIS, *Thinking without Words*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- BLACK, DEBORAH, *Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, «Dialogue», xxxii (1993), pp. 212-258.

- *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, «Topoi», 19 (2000), pp. 59-75.
- BURNYEAT, MILLES, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?, Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Gran Bretaña 1992, pp. 15-26.
- CASTON, VICTOR, *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis», xli/I (1996), pp. 20-55.
- *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», 58/2 (1998), pp. 249-298.
- DAVIDSON, DONALD, *Radical Interpretation*, (1973), *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 125-140.
- *Thought and Talk*, (1975), *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 155-170.
- *Rational Animals*, (1982), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Nueva York 2001, pp. 95-106.
- DENNETT, DANIEL, *Intentional Systems in Cognitive Ethology: The "Panglossian paradigm" defended*, «The Behavioral and Brain Sciences», 6 (1983), pp. 343-390.
- *Do Animals Have Beliefs?*, in *Brainchildren*, MIT, Massachusetts 1998, pp. 323-336.
- FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle, Animals, Emotion, and Moral Virtue*, «Arethusa», 4 (1971), pp. 137-165.
- *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres 1975.
- HASSE, DAG NIKOLAUS, *Avicenna's De anima in the Latin West*, The Warburg Institute, Londres-Turín 2000.
- HERMAN, LOUIS M., *Exploring the Cognitive World of the Bottlenosed Dolphin*, in *The Cognitive Animal*, MIT, Massachusetts 2002, pp. 275-283.
- LÓPEZ FARJEAT, LUIS XAVIER; MORALES LADRÓN DE GUEVARA, JORGE F., *El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell*, «Thémata», 42 (próxima aparición, noviembre de 2009).
- MCDOWELL, JOHN, *Mind and World*, Harvard University Press, Harvard 1994.
- NUSSBAUM C. MARTHA; PUTNAM, HILARY, *Changing Aristotle's Mind*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Gran Bretaña 1992, pp. 27-56.
- RAPP, CHRISTOF, *Intentionalität und phantasia bei Aristoteles*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 63-96.
- SEARLE, JOHN, *Animal Minds*, in *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 61-76.
- SORABJI, RICHARD, *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-perception*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Gran Bretaña 1992, pp. 195-225.
- *Animal Minds and Human Morals*, Cornell University Press, Nueva York 1993.
- *Aristotle on Sensory Process and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 49-61.
- STENECK, NICHOLAS H., *Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses*, «Isis», LXV (1974), pp. 193-211.
- TAYLOR, RICHARD C., *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden 1999, pp. 217-255.

WALIUR-RAHMAN, MUJTAZID, *The Psychology of Avicenna*, «Islamic Culture», ix/2 (1936), pp. 335-358.

WOLFSON, HARRY AUSTRYN, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, «The Harvard Theological Review», 28/2 (1935), pp. 69-133.