

EL CONTENIDO COGNITIVO DE LA PERCEPCIÓN: AVICENA Y MCDOWELL*

Luis Xavier López Farjeat, Jorge F. Morales Ladrón de Guevara.
Universidad Panamericana (México)

Resumen: Uno de los problemas más discutidos en filosofía de la mente es si la percepción tiene contenido cognoscitivo, tanto en animales como en seres humanos. El objetivo de este trabajo es argumentar que sí. Nuestra intención es ponderar la postura de algunos filósofos de la mente contemporáneos con una solución ofrecida por la filosofía medieval. La discusión en torno al contenido no-conceptual de la percepción en autores como McDowell, Bermúdez, Crane, Brewer y otros, está polarizada. Creemos que hacen falta análisis matizados. Para lograr este propósito recurriremos a Avicena quien, desde nuestra óptica, ayuda a equilibrar el problema y a encontrar una posible respuesta. Como iniciador de la filosofía de la mente tal como las comprendemos hoy en día, Avicena y su teoría de la intencionalidad permiten comprender cómo desde la percepción está presente ya la cognición y sin necesidad de contenidos conceptuales.

Abstract: One of the most discussed issues in philosophy of mind is whether perception has a cognitive content, both in animals and in humans. The purpose of this paper is to defend an affirmative answer. Our intention is to weigh up the stances of some contemporary philosophers of mind with the solution offered by the medieval philosophy. The discussion around the nonconceptual content of perception in authors like McDowell, Bermúdez, Crane, Brewer and some others, is polarized. We think several nuances are required. In order to achieve this goal, we will appeal to Avicenna. From our point of view, he helps to balance the problem and to find a possible answer. As the founder of the philosophy of mind as we understand it today, Avicenna and his theory of intentionality allow to understand how cognition is already present in perception, without the aid of conceptual contents.

Uno de los problemas más discutidos en filosofía de la mente es si la percepción tiene contenido cognoscitivo, tanto en animales como en seres

* Este trabajo se redactó en el marco del proyecto CONACYT J49596-H. Agradecemos los valiosos comentarios de Jörg Tellkamp y a los colegas que participaron en el Seminario de Profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, que nos ayudaron a mejorar este trabajo.

humanos. El debate suele establecerse en términos kantianos donde la mera percepción se opone a la conceptualización. Filósofos analíticos neo-kantianos consideran que las meras percepciones no pueden ser inteligibles a menos que las operaciones conceptualizadoras estén presentes ya en las experiencias perceptivas. Los anti-kantianos, por su parte, piensan que la sola percepción es capaz de entregar contenidos cognoscitivos. Si esto último es el caso, hay al menos tres consecuencias relevantes con respecto a los procesos cognitivos de animales no humanos: a) podemos sospechar que los animales, en algún sentido, conocen, b) que el conocimiento no depende necesariamente de un aparato lingüístico-conceptual, c) que la brecha epistemológica que usualmente consideramos nos separa de los animales, puede ponerse en entredicho. Si no hay conocimiento en la percepción, la brecha entre humanos y animales sería clara. Pero ello complicaría la explicación del desarrollo cognoscitivo del ser humano: ¿cómo se explica, por ejemplo, que un recién nacido —a quien difícilmente podríamos atribuirle capacidades conceptuales— súbitamente capte significados y gradualmente los convierta en lenguaje?

En este trabajo optaremos por defender que la percepción sí tiene contenido cognoscitivo y que, por tanto, (a), (b) y (c) son ciertos. Nos concentraremos en demostrar únicamente (b), aunque (a) y (c) están implicadas. Nuestra tesis, i.e., que la percepción tiene contenido cognoscitivo, descalfica al automatismo de origen cartesiano y de veta conductista, pues resulta insuficiente para explicar el comportamiento de animales superiores y de seres humanos pre-lingüísticos. Nuestra intención es ponderar la postura de algunos filósofos de la mente contemporáneos con una solución ofrecida por la filosofía clásica. Desde nuestro punto de vista, la discusión en autores como McDowell, Searle, Bermúdez, Dretske, Dennett, Crane, Brewer y otros, está polarizada. Creemos que hacen falta análisis matizados. Para lograr este propósito recurriremos a un filósofo medieval que, desde nuestra óptica, ayuda a equilibrar el problema y a encontrar una posible respuesta. Por desconcertante que pueda parecer, nos referimos a Avicena, el iniciador de la filosofía de la mente y filosofía de la psicología tal como las comprendemos hoy en día.¹ Específicamente, es el

¹ Habitualmente suele atribuirse el inicio de la filosofía de la mente a Descartes. No obstante, creemos que en Avicena y sus intérpretes medievales y renacentistas existe ya un tratamiento de estos problemas que representa un giro significativo con respecto al paradigma clásico. Ejemplo de esto es la relación mente-cerebro, la atención que brinda a las explicaciones fisiológicas de la percepción, el desarrollo de facultades propiamente mentales (memoria, imaginación, etc.). Esta misma apreciación la comparte Henrik Lagerlund (2007a, 2007b), Deborah Black (2000) y Jari Kaukua y Taneli Kukkonen (2007). Lagerlund es contundente: “La filosofía de la mente o psicología filosófica contemporáneas remontan su origen casi exclusivamente a René Descartes. [...] Una razón de esto es que la filosofía contemporánea de la mente se

fundador de las teorías modernas de la intencionalidad.² Como veremos a lo largo del artículo, este concepto es clave para comprender el carácter cognoscitivo de la percepción.

Avicena es un aristotélico heterodoxo o, en otros términos, un neoplatónico aristotelizante. Es importante 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. Richard Sorabji (1992) y Victor Caston (1998, 2002) han discutido seriamente la teoría aristotélica de la intencionalidad. Caston crítica 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 la sensibilidad y a las imágenes retenidas en nuestra mente, y nos ofrece un plus significativo. En otras palabras, según Avicena las intenciones están por encima de la sensación y de la propia imaginación, como insistiremos a lo largo de este trabajo. Por su parte, en su defensa de una teoría de la intencionalidad en Aristóteles, Sorabji ha traído a colación a Donald Davidson y a Daniel Dennett (1992: 206). Simpatiza con Dennett, pues encuentra una justificación de las actitudes y conductas de los animales asociadas a la atribución de intencionalidad. Una comprensión similar —aunque con múltiples matices— podría seguirse de la filosofía de la mente aristotélica y, por supuesto, también de la avicenista.³

Evidentemente, en algún momento habrá que confrontar el punto de vista de algunos especialistas en la filosofía de Avicena, específicamente

ocupa casi exclusivamente del llamado problema mente-cuerpo, i.e., el problema de cómo el significado, la racionalidad y la experiencia consciente se relacionan con el mundo físico, y ellos piensan que Descartes fue el primero en formular este problema. [...] Este conjunto de problemas, o al menos algunos problemas de este conjunto, pueden remontarse a la recepción y latinización del pensamiento árabe y la filosofía aristotélica en el siglo XII". (2007a: 4) En otro trabajo, Lagerlund insiste una vez más "que hace no más de diez años hubiese sido raro referirse a la filosofía de la mente premoderna. La visión de que la filosofía de la mente comenzó en el siglo XVII, principalmente con René Descartes, era que y quizá todavía lo es, una opinión común. Pero esta visión de la historia de la filosofía está en vías de ser completamente corregida". (2007b: prólogo) A lo largo de esta compilación, se insiste en la importancia que tiene Avicena en el desarrollo de la filosofía de la mente en el siglo XIII y posteriores: representacionalismo, el lenguaje de lo mental e intencionalidad son los tópicos centrales.

² Así lo sostiene, en un artículo clásico, Spiegelberg (1936).

³ Una colección de ensayos fundamental para la comprensión del desarrollo de las teorías de la intencionalidad desde el mundo antiguo hasta el medieval, es Perler (2001).

de Dag Nikolaus Hasse, quien piensa que las distinciones en la teoría de las intenciones del filósofo persa no han sido bien rescatadas por las teorías contemporáneas de la intencionalidad, e inclusive pensará que no se puede interpretar a Avicena, en ningún sentido, como un filósofo moderno (2000: 128-36). Aunque sus razones tienen cierto peso, nada impide que se puedan establecer ciertos paralelismos en el planteamiento del problema, así como en las valoraciones contemporáneas.

I

Entre los críticos de nuestra tesis pondremos atención principalmente a la postura de John McDowell. En *Mind and World* rechaza cualquier posibilidad de que los animales puedan tener percepciones que sean en algún grado conocimiento. De hecho, niega que puedan tener experiencia externa alguna (1994: 114). Esto significa que en los animales no se da siquiera aquello que habitualmente denominamos percepción, al menos no una percepción que sirva como justificación del conocimiento. Parecería, sin embargo, que gracias a la percepción los animales tienen noticia acerca del mundo y se percatan de distintas situaciones, tanto agradables como riesgosas. Los animales y los niños pre-lingüísticos son capaces de percatarse de que, por ejemplo, la tortura está acompañada de hostilidad y agresividad. En realidad, los animales y los bebés tienen conductas complejas, las cuales son signo de experiencia e interacción con el mundo (ver Bermúdez & MacPherson 1998: 11).

Según McDowell, el entendimiento humano está “inextricablemente implicado en las entregas mismas de sensibilidad” (1994: 46) y “las capacidades conceptuales son ya operativas en la experiencia misma” (1994: 62). Esta interpretación neo-kantiana de la sensibilidad elimina la posibilidad de una percepción significativa libre de conceptos. Toda percepción deberá estar guiada por la espontaneidad o racionalidad, es decir, por la conceptualización. Las percepciones con contenido no-conceptual son ciegas desde la perspectiva de McDowell.

Así, su propuesta rechaza lo que Sellars denominara ‘El Mito de lo Dado’, según el cual el conocimiento es de naturaleza normativa: “Al caracterizar un episodio o estado como conocimiento, no estamos dando una descripción empírica de dicho episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar o ser capaz de justificar lo que uno dice”. (1956: 298-9) Con esto las nociones mismas de conocimiento empírico o contenido no-conceptual se tornan en sí mismas ininteligibles. Todo contenido mental que se precie de ser conocimiento,

por definición, debe ofrecer razones que lo justifiquen. Sin embargo, las meras percepciones, al pertenecer al espacio lógico de la naturaleza, simplemente están ahí, a diferencia del espacio lógico de las razones, donde se pueden justificar los contenidos mentales (ver McDowell 1994, xi-xxiv).

En diversos lugares (1989: 293-5; 1991: 311n29, 312-13n34; 1994: 49-50, 182), McDowell intenta desmarcarse de la terrible consecuencia que sería negarle a criaturas no-rationales las capacidades perceptivas que les permitirían tener experiencias tanto internas (dolor, placer, etc.) como externas (experiencias visuales, táctiles, auditivas, etc.). No obstante, McDowell considera que una cosa sería negarle percepciones y sensaciones a los animales, y otra cosa decir que éstas representan propiamente experiencias del mundo exterior e interior. Un perro, dice McDowell, claro que puede sentir dolor; sin embargo, esto no representa para él ningún tipo de representación de un mundo interior.

A pesar de que esta interacción con el mundo y con la propia conciencia parece evidente, McDowell alega que el acto de conocer está inextricablemente ligado a las capacidades conceptuales. En otras palabras, en los actos perceptivos deben estar ya operantes las capacidades conceptuales y, como los animales carecen de estas últimas, sus actos perceptivos estarían exentos de cualquier estructura o justificación y, por ello, no alcanzan a ser propiamente actos cognitivos: “La espontaneidad del entendimiento, el poder del pensamiento conceptual, es quien trae a la vista a la conciencia y al yo. Las criaturas sin capacidades conceptuales carecen de autoconciencia y —como parte de este mismo paquete— de experiencia de la realidad objetiva”. (1994: 114)

Lo anterior sólo puede significar una cosa: McDowell niega a los animales conciencia fenoménica y percepciones, lo cual ya es bastante más que negar simplemente que su conocimiento no está justificado. En un primer momento, así lo reconoce: “Se sigue que los meros animales no pueden disfrutar de «experiencia externa» [...]. Y eso puede parecer comprometerme con la idea cartesiana de que las bestias son autómatas”. (1994: 114) En el post scriptum a la sexta conferencia, en un intento por moderar su postura, niega sostener que los animales no tienen mente. Dice estar, “comprometido a negar en el caso de los meros animales precisamente, y sólo, algo correlativo con la posesión de espontaneidad. [...] El punto es sólo que los animales mudos no tienen libertad kantiana. Esto es perfectamente compatible con reconocer que ellos pueden ser, a su manera, listos, ingeniosos, inquisitivos, amigables, etc. No sugiero que se encuentren de alguna manera «confundidos». (1994: 182)

En esta aclaración del post scriptum la posición de McDowell ya no queda clara. En la conferencia había sostenido que niños pre-lingüísticos y animales ni siquiera tenían acceso a experiencia externa, mientras que en el addendum dice que pueden hacer muchas cosas, inclusive ser inteligentes “a su manera” y no estar confundidos.

En lo que respecta a los niños pre-lingüísticos, McDowell establece claramente que “los bebés humanos son meros animales, distinguibles sólo en su potencial, y nada oculto ocurre a un ser humano durante su crianza” (1994: 123). Por lo tanto, podemos asumir que en esta etapa de su desarrollo, los bebés no tendrían espontaneidad alguna. Es de llamar la atención la manera en que, aun suponiendo que tuviera razón, McDowell desestima el problema de establecer cómo y cuándo los niños humanos adquieren o, más probablemente, desarrollan la espontaneidad. Desestima pues, en pocas líneas, todo el importante trabajo de psicología del desarrollo que se ha hecho en las últimas décadas; desde Piaget hasta Spelke.⁴

Así las cosas, la postura neo-kantiana de McDowell defiende que el contenido de la percepción está justificado y es accesible únicamente a los sujetos racionales. Esto, sin embargo, contrasta con las epistemologías de corte aristotélico. En la filosofía antigua y medieval si algo comparten los animales y los seres humanos es precisamente la percepción. 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. Ni qué decir de los mamíferos superiores que, como sabemos hoy, 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 mentales con ellos.⁵ Si acaso por ello, Avicena, siguiendo el De

4 En años recientes Elizabeth Spelke se ha convertido en una importante figura de la psicología infantil. Entre algunos de los trabajos más recientes de Spelke y sus colaboradores se encuentran: “The development of language and abstract concepts: The case of natural number” (2008), “Thinking of Things Unseen: Infants’ Use of Language to Update Mental Representations” (2007), “Conceptual precursors to language” (2004).

5 Aunque Aristóteles propiamente no habla de operaciones mentales, a lo largo del *corpus* podemos distinguir una postura ambivalente en lo que se refiere a la inteligencia animal. Por una parte, en el *De anima* (414a29-414b19) parece distinguir claramente que la percepción animal no es conocimiento en sentido propio. Por otra parte, en otros lugares del *corpus* (*Metafísica* 980a27ss., *Ética Nicomaquea* 1139a19-20, 1141a26-28) y especialmente en los tratados de los animales (*Historia Animalium* 588a30, 608a18, 612b18-33, *De Partibus Animalium* 648a3-11, *De Generatione Animalium* 731a30-33) Aristóteles parece convencido de la posibilidad del conocimiento animal e inclusive de ciertas capacidades para calcular, prever, etc. Si estas atribuciones son en sentido propio o impropio está a discusión, pero no deja de llamar la atención lo mucho que concede a los animales.

anima de Aristóteles, pensará que los animales son capaces, incluso, de captar algunos significados del mundo, cuestión que discutiremos enseguida.

II

Precisamente la postura de Avicena es la que atacaría McDowell cuando rechaza que la sensibilidad perceptiva que posee un animal es suficiente para representar al mundo. En contraste, cuando Avicena explica el proceso cognoscitivo,⁶ postula una facultad denominada estimativa (*wham*) que capta una serie de significados o atributos connotacionales:

(...) la facultad estimativa [está] localizada en la parte posterior del ventrículo medio. Percibe atributos connotacionales no perceptibles por los sentidos, y que sin embargo se encuentran en los objetos sensibles particulares, como la facultad en la oveja que juzga que este lobo es algo de lo que hay que huir y que este cordero es algo que se debe querer. Parece que opera también sobre los objetos de la imaginación combinándolos y dividiéndolos. (2007: 182)

Los atributos connotacionales están asociados a la sensibilidad y a las imágenes pero son distintos de ambas. La estimativa la poseen tanto los animales como los seres humanos⁷ y podemos decir, sin reserva alguna, que se trata de una facultad mental (tiene, incluso, una ubicación en el cerebro)⁸.

6 La epistemología avicenista podemos encontrarla sobre todo en su obra monumental *Kitāb al-Šifā'* (*Libro de la curación*) (1959) y, también en el *Kitāb al-Najāt* (*Libro de la salvación*) (1952). 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 sentidos internos como sigue: el sentido común (*hiss 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.

7 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. No obstante, en el Avicena árabe la estimativa es también una facultad humana imprescindible para explicar cuestiones como la captación de cualidades afectivas (la hostilidad, la amistad, etc.), la percepción incidental, varias de nuestras creencias éticas, la creatividad y la experiencia estética (véase Black, 1993: 219-58). No es extraño que compartamos la misma facultad con animales con los que compartimos una estructura biológica similar. Esta estructura es condición de posibilidad de los actos cognitivos que compartimos.

8 En efecto, Avicena explica que el sentido común se localiza en la parte delantera del ventrículo frontal del cerebro, que la imaginación retentiva se ubica en la parte trasera de ese mismo ventrículo, la imaginación compositiva está localizada en

Se desconoce por qué Avicena utilizó el término ‘intenciones’ (ma‘nan), que aquí hemos traducido como ‘atributos connotacionales’. No obstante, a la luz de sus obras epistemológicas podemos reconocer que le está dando al vocablo un sentido técnico: en la filosofía árabe significa una forma aprehendida que denota el objeto de cualquier facultad cognitiva (ver Black 2000: 60). Por ello, tanto las formas como las imágenes podrían ser intenciones. Pero para comprender qué son las intenciones sin recurrir a la terminología medieval, podemos prescindir de la diferencia entre formas e imágenes y conceder que las intenciones son ‘significados’ o ‘atributos connotacionales’. El término árabe ma‘nan, traducido entre los latinos como *intentio*, tiene, como ha observado acertadamente Deborah Black, un sentido similar en la filosofía contemporánea: direccionalidad de los estados mentales hacia los objetos (2000: 60). El tema es relevante en filósofos como Tim Crane, Daniel Dennett y John Searle, por mencionar algunos. Searle, por ejemplo, define la intencionalidad como “la propiedad de muchos estados y eventos mentales a través de la cual éstos están dirigidos a, o son acerca o de, objetos y estados de cosas en el mundo” (1983: 1).⁹ No queremos, en modo alguno, sostener que Searle y Avicena o Searle y sus contemporáneos mantengan posiciones idénticas. No obstante, sí creemos que el problema está pensado desde parámetros semejantes.

Avicena no nos ofrece una explicación directa de lo que entiende por intenciones. Se refiere a ellas de manera negativa:

La facultad estimativa (...) recibe las intenciones que en sí mismas son no-materiales, aunque accidentalmente se dan en la materia. Esto es porque la forma, el color, la posición, etc., son atributos que no pueden encontrarse más que en los cuerpos, pero el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable, etc., son en sí mismos entidades no-materiales y su presencia en la materia es accidental. La prueba de que no son materiales es esta: si su esencia fuera ser material, entonces el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable serían inconcebibles como accidentes en un cuerpo. Pero algunas veces son concebidos en sí mismos a parte de la materia. Es claro que en sí mismos son no-materiales y su presencia en la materia es completamente accidental. Este es el tipo de entidades que la facultad estimativa percibe y, por tanto, percibe objetos no-materiales que abstrae

el ventrículo medio del cerebro, la estimativa en el extremo del ventrículo medio y la memoria, finalmente, en el ventrículo trasero del cerebro (1952: 31).

⁹ Las definiciones con las que inician su reflexión sobre la intencionalidad Crane (2009) y Dennett (1987) no son sustancialmente distintas.

de la materia (1952: 39-40).

Los ejemplos que utiliza para esclarecer qué son dichas propiedades, se relacionan con el apetito y el movimiento, con lo placentero y lo doloroso. A través de ellos, Avicena nos muestra que tanto los animales como los seres humanos (incluso, los humanos en estado pre-lingüístico, diríamos nosotros) somos capaces de reconocer aspectos o significados del mundo que superan la mera experiencia sensorial, que no provienen de la imaginación y que tampoco son significados precisamente conceptuales. Cabe aclarar que estos significados son captados por un aparato cognitivo común a la especie, y no a los individuos. Recordemos el famoso ejemplo 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 (2007: 181).

En este ejemplo: Ninguna oveja ‘huele’ peligro ni ‘ve’ hostilidad pues, en efecto, éstos implican un significado que sobrepasa la mera experiencia sensorial. Cualquier oveja ve una masa de pelos grises y unas fauces amarillentas y huele la carne del lobo. La vista y el olfato proporcionan estímulos que, posteriormente, alguna facultad mental es capaz de “procesar” para dotarlos de significado.

En la misma sintonía que McDowell, lo visto y lo oído no tienen connotación alguna en sí mismos. A diferencia de McDowell, Avicena sugiere que cuando hay un agente con determinado aparato cognoscitivo capaz de darle significado a esos estímulos, entonces, percibimos atributos connotacionales. En contraste con McDowell, para Avicena los animales no requieren de un aparato conceptual para captar significados.

Avicena explica que esa misma capacidad para captar intenciones existe en los seres humanos, lo cual, en cierto modo, explicaría cómo es que los niños pre-lingüísticos entienden (ver 1959: 167). También los humanos poseen 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-tibb*), 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 (ver 1999: 560-1).

Tanto los animales superiores como los seres humanos captamos intenciones que no pueden confundirse con los contenidos de la mera per-

cepción.¹⁰ No son tampoco significados que hayamos obtenido por la intervención del intelecto o algún proceso de conceptualización, pues los animales no poseen intelecto ni es fácil demostrar que son capaces de formar conceptos, al menos no conceptos complejos, y sin embargo sí captan significados (ver Povinelli 2003; Santos et al. 2006, 2007). Son, pues, percepciones que no están en lo sensible pero no pueden ser captadas sin lo sensible. La captación de atributos connotacionales interviene, a nuestro juicio, en todos nuestros actos epistémicos. Y, en cierto modo, Avicena también piensa de esta manera. Por ejemplo, según Avicena, nosotros podemos aceptar o rechazar algo por la captación de estos atributos: a una persona puede resultarle desagradable un recipiente con miel porque alguien le ha hecho notar el parecido entre la miel y la bilis.¹¹ En este caso, la sugestión de ese símil oscurece la razón y, aunque esa persona sepa que lo que está sobre la mesa es miel y no bilis, no se atreverá a probar el líquido del recipiente porque capta en la miel la intención asociada a la bilis, es decir, el asco. En síntesis, nuestras tendencias y deseos, nuestros miedos y rechazos así como nuestras preferencias y simpatías, están asociadas a una intención.

A partir de esta relación entre intenciones y deseos podemos encontrar una diferencia entre los animales superiores y los seres humanos. Avicena sabe, como es lógico, que existe esa diferencia: los animales superiores responden a las intenciones, a esa especie de instinto que les permite captar significados, i.e., el peligro que supone para la presa el acecho del cazador; los seres humanos, en cambio, poseemos además un intelecto que guarda una curiosa relación con la estimativa. En efecto, la estimativa puede hacer que el intelecto sobre-interprete y, en este sentido, lo vuelve vulnerable: podemos fallar, podemos formular juicios erróneos cuando confiamos en las intenciones. El recipiente sobre la mesa tiene miel y no bilis, y una persona ha decidido no probarla porque la percibe como algo desagradable sin serlo realmente. No obstante —y he aquí una llamada de atención ante un problema controversial—, Avicena

10 Las intenciones pueden ser tanto naturales o instintivas como aprendidas. La experiencia es importante sólo para las intenciones aprendidas: el perro no le teme al palo a menos que haya sido golpeado con uno. Si esto es así, el perro atribuirá al palo la intención de hostilidad sólo después de tener la experiencia hostil. Las naturales, en cambio, dependen sólo de la estructura cognitiva que posee ya el animal, independientemente de las experiencias previas que tenga: la oveja no tiene que ver a un lobo comerse otra oveja para temerle.

11 Éste es un ejemplo sumamente útil para explicar el problema de la percepción incidental (ver Black 1993: 7). La asociación que se lleva a cabo en estos casos, puede ser causa del error en nuestro conocimiento. Habitualmente tendemos a asociar algunos estímulos sensoriales: por ejemplo, cuando vemos un líquido de color naranja y lo asociamos 'automáticamente' con el sabor naranja.

nos dice que, en los seres humanos, puede darse también que la estimativa se vuelva casi racional o, al menos, pueda cooperar con el intelecto (una distinción más frente a los animales).¹² Por ello, los humanos podemos convertir los deseos en emociones o estados afectivos mucho más sofisticados de los que consigue un animal.

III

La teoría de las intenciones de Avicena parecería muy alejada de las teorías de la intencionalidad contemporáneas. Así lo hace notar Hasse (2000), quien mira con reservas la interpretación de Avicena desde categorías modernas. En este sentido, la nuestra le resultaría, por decir lo menos, heterodoxa. 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, nuestra intención es rescatar cierto tratamiento del problema de la intencionalidad que no resulta en absoluto ajeno a los planteamientos de la filosofía analítica contemporánea. Este rescate nos permite sugerir que la teoría de Avicena no sólo puede dialogar con aquélla, sino que inclusive puede aportar algunos elementos no considerados en la discusión actual.

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.¹³ De hecho, considera que “difícilmente se podría llamar teoría de la intencionalidad en el sentido de que tiene que ver con contenidos de actos o estados mentales”. (2000: 132) Hasse da prioridad a una interpretación de Avicena según la cual la intención es algo en el objeto y no en el sujeto que percibe. Se pre-

¹² Hay que reconocer que McDowell, en este aspecto, distingue claramente entre la percepción animal y la percepción humana, al punto de racionalizar también la percepción, aunque a un grado que, como hemos hecho notar, excede la correcta descripción de la vida mental animal. “No necesitamos decir que nosotros tenemos lo que los meros animales tienen, contenido no-conceptual, y tenemos algo más también, pues podemos conceptualizar esos contenidos y ellos no. Al contrario, podemos decir que tenemos lo que los meros animales tienen, sensibilidad perceptual de los rasgos de nuestro medio ambiente, pero la tenemos de una forma especial. Nuestra sensibilidad perceptual de nuestro medio ambiente se continúa en el ámbito de la facultad de la espontaneidad, que es la que nos distingue a nosotros de ellos”. (1994: 64)

¹³ Esta discusión requiere muchos matices dada la ambigüedad y la diversidad de enfoques que tiene el tema a lo largo del *corpus* aviceniano (especialmente en los comentarios al *De anima*, pero incluso en la *Metafísica* y en algunos tratados lógicos). Un artículo reciente en el que se abordan de manera allegada a la nuestra estos mismos problemas es el de Jari Kaukua y Taneli Kukkonen (2007).

gunta entonces si es posible que las intenciones existan independientemente del observador y es que lo dañino o malo son intenciones o atributos connotacionales que están accidentalmente en los objetos y por lo tanto, son relacionales, lo cual dificulta darles un estatuto independiente del observador. Sin embargo, Hasse cree que no debemos interpretar estas relaciones como algo mental, sino que tienen una constitución ontológica independiente. (2000: 136) 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 con el objeto.

Nosotros optaremos por una posición intermedia entre el ontologismo de Hasse y un subjetivismo radical que considerara que toda intención es meramente una construcción mental (Hume, por ejemplo). No pensamos, por un lado, que la simpatía de la oveja por su pastor sea sólo un producto de su vida mental (como argumentarían probablemente muchos autores contemporáneos), 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 las cualidades sensibles. Captar una intención sería como captar un dato sensible, como un color o un sonido; pero esto es justo lo que Avicena rechaza. Además, si el lobo fuera en sí mismo peligroso, esa peligrosidad debería poder ser captada por cualquiera simpliciter, es decir, no de modo relacional. Pero esto es falso porque el lobo no es peligroso para el lobato. 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 rechazadas por Avicena. Además, esta opción conduciría a posturas epistemológicas muy discutibles como el escepticismo o el idealismo.

Una postura intermedia como la nuestra evitaría estos extremos de la paradoja, aunque con justa razón se podría objetar que no ofrecemos una delimitación clara de qué aporta el sujeto y cuáles son las intenciones que objetivamente están en el mundo. Esto es hasta cierto grado insalvable, pero una alternativa satisfactoria para romper con esta dificultad se halla en lo que Wittgenstein denomina visión aspectual. Y, por extraño que parezca, la explicación de Avicena coincide en algunos puntos con ella. En la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* (1953), especialmente en la sección XI, Wittgenstein analiza ampliamente la noción de ‘ver’ distinguiendo entre dos modos de emplear esta palabra. El primero es simple y directo, analogable a la mera percepción. El otro modo de ver, en cambio, arroja una información que trasciende el puro dato sensible. A este modo de ver, Wittgenstein le denomina aspectual. El ver simple o continuo se produce gracias a los sentidos externos, mientras que la percepción de un aspecto depende ya de estructuras mentales internas. El ejemplo que utiliza Wittgenstein es el de la cabeza de pato-conejo de Jastrow. Una mirada simple no arroja más que ciertos trazos, mientras que una visión aspectual nos permite ver esa figura como pato o como conejo. ¿Es realmente un pato o es realmente un conejo? ¿Somos nosotros quienes construimos esos aspectos? Wittgenstein sugiere que realmente hay dos aspectos en esa imagen, pero sólo pueden ser percibidos si se tiene el concepto adecuado de pato y de conejo.

Avicena, de modo análogo, considera que las intenciones realmente están en el mundo —aunque de manera accidental—, pero sólo pueden ser captadas por los sujetos que se relacionen con ellas de la manera requerida. El lobo realmente es peligroso para la oveja, aunque no haya una propiedad ontológica en el lobo que sea la ‘peligrosidad’, pues para que aquél sea realmente peligroso, el sujeto que se relaciona intencionalmente con él debe tener el aparato cognitivo adecuado, como es el caso de una oveja. Es oportuno aclarar que a pesar de las posibles similitudes entre estos planteamientos, Wittgenstein considera que el aparecer de los aspectos depende de experiencias previas, teorías o lenguajes que tenga el observador. Avicena, por su parte, considera que la captación de intenciones se da a la par de la experiencia y, en este sentido, a diferencia de Wittgenstein, se acerca más a una explicación de los instintos.

IV

Hasta aquí el contraste entre Avicena y McDowell es claro. Por una parte, el filósofo musulmán admite que puede darse la captación de signi-

ficados no-conceptuales. Por otra, McDowell niega incluso la atribución de percepciones externas tanto a los animales como a los humanos pre-lingüísticos. Si la percepción del mundo exterior se pone en entredicho, con mayor razón se niega la posibilidad de los significados perceptuales no-conceptuales. Frente al radicalismo conceptual de McDowell existen posturas moderadas que son más coincidentes —aunque no idénticas— con la de Avicena.

Un caso en la filosofía contemporánea es John Searle. Para una comparación pertinente entre Searle y Avicena, habría que comenzar por aclarar que las motivaciones que les llevan al problema de la intencionalidad son distintas. Una de las preocupaciones de Searle es cómo evitar que los estados conscientes tengan por objeto representaciones mentales o *sense data* pues, de ser así, el sujeto no tendría ningún conocimiento acerca del mundo y sólo tendría acceso a sus propias representaciones mentales. La intencionalidad es, entonces, para Searle, un rasgo distintivo de la conciencia que permite que ésta se encuentre dirigida al mundo y no esté, por decirlo de alguna manera, encarcelada en sí misma. Avicena, por su parte, aunque también reconoce la direccionalidad del conocimiento intencional, está tratando de explicar cómo es que los animales y los seres humanos reconocemos significados del mundo que sobrepasan las cualidades sensibles y no son todavía conceptuales. Aun con motivaciones distintas, ambos coinciden, a nuestro juicio, en los aspectos (a) y (b) que considerábamos al inicio de nuestro planteamiento, y que McDowell descalificaría: a) los animales conocen en algún sentido y b) el conocimiento no depende necesariamente de un aparato lingüístico-conceptual. Con (a) queremos decir que los animales tienen estados conscientes e intencionales que constituyen una experiencia estructurada en su relación con el mundo, aun cuando, como decimos en (b), no poseen un conocimiento conceptual al carecer de un lenguaje abstracto.

Searle afirma que los animales tienen estados intencionales o ciertos tipos de pensamiento, y con ello se refiere principalmente a creencias y deseos (1994: 62-9). La estructura mental del animal no se limita únicamente a percepciones simples de cualidades sensibles, sino a los distintos aspectos de esas percepciones. Cuando un perro doméstico observa que su dueño ha llegado a casa, no mira a un hombre cualquiera sino a aquél que usualmente lo alimenta, juega con él o lo regaña. Seguramente no lo percibe en tanto un investigador de algún departamento de filosofía o ni siquiera en tanto su dueño, pero sí tiene la creencia de que ese individuo le es amigable.

El principal argumento para negar la posibilidad de estados intencio-

nales a animales no-humanos es la ausencia de lenguaje. Un mono, un perro o un delfín no pueden tener pensamientos del orden “pienso que x” o “creo que x”. Sin duda un delfín no puede formular la proposición x. En consecuencia, x, en tanto proposición, no puede ser el contenido de un estado mental particular.¹⁴ 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 (1973, 1975, 1982) considera que es necesario un criterio lingüístico para atribuir pensamiento a alguna criatura, y este pensamiento estará conformado por actitudes proposicionales (principalmente creencias y deseos). Sin embargo, cabe preguntarse si toda vida mental debe estar constituida sólo por actitudes proposicionales.

De acuerdo con Davidson, creer que x, en términos proposicionales, implica tener una creencia bien determinada, pues un hablante competente de una lengua conoce supuestamente el significado de x y puede distinguirlo con claridad del significado de y ó z. Este argumento es el que respalda a quienes, como Davidson, niegan una vida mental a los animales. No obstante, parece que el criterio de tener un lenguaje y distinguir claramente el significado de ciertas proposiciones es extremadamente rígido, no se diga para los animales, sino para un humano adulto. Si el criterio para legitimar nuestras creencias fuera que éstas deben estar sujetas a una claridad y distinción absolutas, aunado a que para tener una creencia hace falta, según Davidson, tener el concepto de creencia, en realidad tendríamos muy pocas creencias. Sería pretencioso, por ejemplo, exigirle a un sujeto que distinguiera con nitidez sus emociones.¹⁵

14 Al menos esa sería la intuición *prima facie*, pues los resultados de las investigaciones en este terreno son sorprendentes y difícilmente asimiladas por algunos filósofos. Por ejemplo, en Louis M. Herman dice: “La semántica y la sintaxis se consideran los atributos fundamentales de cualquier lenguaje natural humano (Pavio & Begg 1981). Nuestros estudios sobre la comprensión del lenguaje han revelado las capacidades del delfín para procesar la información tanto semántica como sintáctica (Herman *et al.* 1984; Herman 1986; Herman and Uyeyama 1999). La primera herramienta sintáctica usada en nuestros estudios lingüísticos ha sido el orden de las palabras. El delfín es capaz de entender que los cambios en el orden de las palabras cambian el significado. Éste puede responder apropiadamente, por ejemplo, a contrastes semánticos como llevar a la persona a la tabla de surf (*surfboard person fetch*) y llevar la tabla de surf a la persona (*person surfboard fetch*). En estos estudios del lenguaje, el delfín mostró una representación implícita y una comprensión de la estructura gramática del lenguaje. Por ejemplo, el delfín entrenado en el lenguaje Akeakamai fue capaz de entender espontáneamente las extensiones lógicas de reglas sintácticas (Herman *et al.* 1984) y fue capaz de extraer una secuencia semántica y sintácticamente correcta de una secuencia anómala más larga de gestos lingüísticos dados por humanos (Herman *et al.* 1993a)”. (2002: 278-9)

15 En la literatura sobre emociones, éstas suelen caracterizarse casi unívocamente como la combinación de actitudes proposicionales, especialmente creencias y deseos. Como muestra de ello ver Solomon 1976, 2006 y Gordon 1987.

Un sujeto que cree estar triste tendría que ser capaz de distinguir con claridad la tristeza de la melancolía, la nostalgia, la depresión, la congoja, el pesar, la desdicha, el descontento, la aflicción o la amargura.¹⁶

V

La relación con el mundo no se da, en primera instancia, de modo lingüístico o proposicional, sino intencional. Es dentro de un campo consciente intencional que un organismo puede sostener ciertas creencias sobre el mundo. Sin la intencionalidad, el lenguaje no podría remitir a los objetos a los que de hecho remite. La intencionalidad es una propiedad de la mente que le permite dirigirse al mundo exterior y no está ligada esencial o primariamente al lenguaje. Por esta razón, es posible atribuir creencias y deseos y muchos estados mentales más a animales y niños pre-lingüísticos, sin la necesidad de que impliquen un componente lingüístico.¹⁷

Esto no significa que muchas de las creencias de los humanos lingüísticos sean no-proposicionales. Si algunas de ellas no estuvieran determinadas por el lenguaje, no sería posible explicar creencias que implicaran cuantificadores, relaciones socio-políticas complejas como nuestros sistemas legales o distintas prácticas dialógicas. No obstante, tenemos que reconocer que por lo menos algunas de nuestras creencias no requieren actitudes proposicionales determinadas. Los contenidos de las creencias no necesariamente son proposiciones, ni estructuras lingüísticas o ni siquiera algo claramente definido. Esto es, en resumen, lo que hemos venido argumentando. Es, al mismo tiempo, lo que creemos que Avicena defendió. Por ello detectamos en la teoría de las intenciones del filósofo persa aportaciones útiles para la filosofía contemporánea. En concreto:

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 lingüís-

16 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. Y lo mismo se puede sospechar de Aristóteles. (Ver Fortenbaugh 1971).

17 Para una explicación alternativa, pero que tampoco requiere de la presencia de lenguaje para la posesión de creencias y deseos ver Millikan 1998. En este artículo Millikan defiende la tesis de que los conceptos son habilidades que pueden poseer tanto niños pre-lingüísticos como animales y por lo tanto, en el caso de los niños, sirven como un marcador mental en el cual el lenguaje se ancla cuando el niño entra en edad de desarrollarlo. Algo similar sostienen MacIntyre 1999 y Taylor 2002. Este último en discusión directa con McDowell.

tico-conceptual.

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. Lo cual supone una direccionalidad hacia el mundo y, como tal, nos garantiza que el conocimiento que obtenemos de éste 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. Esta comprensión relacional o co-dependiente del conocimiento funge como una barrera contra el escepticismo y el idealismo.

Avicena nos ofrece una respuesta a los incisos que planteábamos al comienzo. Nos ayuda a comprender que, en efecto, los animales conocen en algún sentido, pues los estados intencionales se dirigen al mundo. Y en su caso, tal conocimiento siempre está orientado hacia la acción. 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 determinados contenidos que, si bien no son propiedades del mundo, solamente se perciben a través de él. Cuando los animales reconocen dichas propiedades no requieren un aparato lingüístico conceptual. Ello implica que el conocimiento proposicional no es la única vía en que se puede conocer, pues la percepción intencional es ya 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 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, tanto Avicena como nosotros, consideramos 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 alcanzamos otras capacidades mentales que nos permiten silogizar, conceptualizar y abstraer. En este sentido, hemos dado respuesta a las tres cuestiones que nos habíamos propuesto resolver y, además, creemos haber mostrado que Avicena es un interlocutor valioso para la filosofía contemporánea.

Referencias

- Avicenna. 1952. *Avicenna's Psychology*, F. Rahman (trans.), London: Oxford University Press.
- 1959. *Avicenna's De anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Šifā'*, F. Rahman (ed.), London: Oxford University Press.
- 1999. *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī'l-tibb)*, adapted by Laleh Bakhtiar, O. Cameron Gruner and Mazar H. Shah (trans.), Chicago: Great Books of the Islamic World Inc.
- 2007. "Sections on Psychology from *The Cure*", *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, McGinnis, J. & D. Reisman (trads. & eds.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Bermúdez, José Luis & Fiona MacPherson. 1998. "Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience", *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 6: 1-33.
- Black, Deborah. 1993. "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue* XXXII: 212-58.
- 2000. "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19: 59-75, (Kluwer Academic Publishers: Printed in the Netherlands).
- Caston, Victor. 1998. "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58: 249-98.
- 2002. "Aristotle on Consciousness", *Mind* 111: 751-815.
- Crane, Tim. 2009. "Intentionalism", en *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*, Ansgar Beckermann, Brian McLaughlin & Sven Walter (eds.), Oxford: Oxford University Press. (En prensa)
- Davidson, Donald. 1973. "Radical Interpretation", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Nueva York: Clarendon Press, 2001: 125-40.
- 1975. "Thought and Talk", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Nueva York: Clarendon Press, 2001: 155-70.
- 1982. "Rational Animals", en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Nueva York: Clarendon Press, 2001: 95-105.
- Dennett, Daniel. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fortenbaugh, W. W. 1971. "Aristotle, Animals, Emotion, and Moral Virtue", *Arethusa* 4: 137-65.
- Gordon, Robert. 1987. *The Structure of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasse, Dag Nikolaus. 2000. *Avicenna's DE ANIMA in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*. Londres / Turín: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore.
- Lagerlund, Henrik. 2007a. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", en *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Henrik Lagerlund (ed.), Dordrecht: Springer: 1-16.

- Lagerlund, Henrik (ed.). 2007b. "Forword", *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate: Hampshire.
- Kaukua, Jari & Taneli Kukkonen. 2007. "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", en *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki y Pauliina Remes (eds.), Dordrecht: Springer: 95-119.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- McDowell, John. 1989. "One Strand in the Private Language Argument", reimpresso en *Mind, Value & Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998: 279-96.
- McDowell, John. 1991. "Intentionality and Interiority in Wittgenstein", reimpresso en *Mind, Value & Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998: 297-321.
- McDowell, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, con una nueva introducción, 1996.
- Millikan, Ruth G. 1998. "A common structure for concepts of individuals, stuffs, and real kinds: More Mama, more milk, and more mouse", *Behavioral and Brain Sciences* 21: 55-100.
- Perler, Dominik (ed.). 2001. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill.
- Povinelli, Daniel J. 2003. "Behind the Apes Appearance: Escaping Anthropocentrism in the Study of Other Minds", *Daedalus* 133: 29-41.
- Santos, Laurie R. et al. 2007. "The origins of cognitive dissonance: Evidence from children and monkeys", *Psychological Science*, 18: 978-83.
- Santos, Laurie R. et al. 2006. "The evolution of our preferences: Evidence from capuchin monkey trading behavior", *Journal of Political Economy*, 114(3): 517-37.
- Searle, John. 1983. *Intentionality*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Searle, John. 1994. "Animal Minds", en *Consciousness and Language*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002: 62-76.
- Sellars, Wilfrid. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Publicado originalmente en H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis: 253-329.
- Solomon, Robert C. 1976. *The Passions*. New York: Doubleday.
- Solomon, Robert C. 2006. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, Richard. 1992. "Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense perception", en *Aristotle's DE ANIMA*, Martha Nussbaum & Amélie Rorty (eds.), Oxford: Clarendon Press: 195-226.
- Spiegelberg, H. 1936. "Intentionen und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl", traducido en *The Philosophy of Franz Brentano*, Linda McAlister (ed.), Londres: Duckworth: 108-27.
- Spelke, Elizabeth S. 2004. "Conceptual precursors to language", *Nature* 430: 453-6.
- Spelke, Elizabeth S. 2007. "Thinking of Things Unseen: Infants' Use of Language

to Update Mental Representations”, *Psychological Science* 18(8): 734-9.

Spelke, Elizabeth S. 2008. “The development of language and abstract concepts: The case of natural number”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 137(1): 22-38.

Taylor, Charles. 2002. “Foundationalism and the Inner-Outer Distinction”, en Reading McDowell. *On MIND AND WORLD*, Nicholas H. Smith (ed.), Londres: Routledge.

Luis Xavier López Farjeat
Universidad Panamericana
llopez@up.edu.mx

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara
Universidad Panamericana
jorge.moralesl@up.edu.mx