



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

LÓPEZ-FARJEAT, LUIS XAVIER

¿TIENEN LOS ANIMALES NO HUMANOS UN YO? UNA POSIBLE RESPUESTA DESDE LA
FILOSOFÍA DE LA MENTE DE AVICENA.

Signos Filosóficos, vol. XV, núm. 30, julio-diciembre, 2013, pp. 71-88

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34329965003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿TIENEN LOS ANIMALES NO HUMANOS UN YO?

UNA POSIBLE RESPUESTA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE DE AVICENA*

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT**

Resumen: En varios pasajes de sus obras psicológicas, Avicena sugiere que los animales no humanos tienen un yo. Aquí argumentaré que, a partir de las características que le atribuye a la percepción, hay razones de peso para sospechar que los animales no humanos efectivamente tienen un yo: el impulso natural en ellos hacia la supervivencia, la familiaridad con su propio cuerpo, su capacidad para tender hacia aquello que les resulta conveniente y huir de lo peligroso de acuerdo con sus propias circunstancias, así como el modo de relacionarse con el mundo, son conductas que, como se verá, requerirían la presencia de un yo.

PALABRAS CLAVE: AUTOCONOCIMIENTO, COGNICIÓN ANIMAL, FILOSOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA MEDIEVAL, TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN

DO ANIMALS HAVE A SELF? A POSSIBLE RESPONSE FROM AVICENNA'S PHILOSOPHY OF MIND

Abstract: *In several passages from his psychological works Avicenna suggests that non-human animals have a self. Here I argue that from the Avicennian description of perception, there are strong reasons to suspect that non-human animals have a self: their natural self-preservation impulse, the familiarity they have with their own body, their capacity to move towards what they perceive as convenient and to avoid what is dangerous according to their own circumstances, and the way each one rela-*

* Agradezco a Jorge Morales las críticas y observaciones hechas a una versión anterior de este trabajo.

** Facultad de Filosofía-Universidad Panamericana, llopez@up.edu.mx

tes to the world, are behaviors that, as will be shown, would require the presence of a self.

KEY WORDS: SELF-AWARENESS, ANIMAL COGNITION, ARABIC PHILOSOPHY, MEDIEVAL PHILOSOPHY, THEORY OF PERCEPTION

Que la filosofía de la mente comenzó en el siglo XVII, en especial con Descartes, es algo cuestionado desde hace algunos años entre ciertos sectores académicos, los cuales han encontrado en la obra psicológica de Avicena planteamientos sorprendentemente modernos en temáticas como la relación mente-cerebro, las explicaciones fisiológicas de la percepción o el desarrollo de facultades propiamente mentales como la memoria y la imaginación.¹ En otros lugares me he ocupado de distintos aspectos de lo que no dudaría en llamar su *filosofía de la mente*: el contenido cognitivo de la percepción y de la teoría del conocimiento intencional, algunos aspectos relacionados con la percepción auditiva y la capacidad de animales humanos y no humanos para configurar lenguajes con significado, así como el autoconocimiento en animales humanos y no humanos.² Cuando discute problemas cognoscitivos, Avicena tiende a contrastar entre las operaciones cognitivas de los animales no humanos con los humanos y, con frecuencia, haciendo de lado la capacidad abstractiva de los humanos, encuentra varias similitudes. No es extraño, por lo tanto, su convencimiento de que los animales no humanos son capaces de reconocer aspectos del mundo y de direccionar su comportamiento conforme a éstos.

Si bien, como se verá, Avicena sostiene que en los animales no humanos la ausencia de un aparato conceptual no es un impedimento para reconocer aspectos y captar significados, parece necesario explicar cómo pueden ser capaces de unificar, ordenar y clasificar los datos de la experiencia, así como reaccionar ante ellos como si tuviesen una conciencia

¹ Lagerlund, 2007a: 1-16; 2007b: sn, prólogo; Black, 2000: 59-75; Kaukua y Kukkonen, 2007: 95-119.

² López-Farjeat, 2013: 83-110; 2012: 121-140; 2010: 125-144; López-Farjeat y Morales, 2010: 251-270.

fenoménica o *yo*. En efecto, el animal no humano reconoce su entorno: un perro doméstico, por ejemplo, no mira en su dueño a un sujeto cualquiera, sino a quien habitualmente lo alimenta, lo pasea, lo regaña o juega con él. Situaciones de este tipo sugieren que la estructura mental del animal no humano no se limita sólo a percepciones simples de cualidades sensibles, sino a los distintos aspectos que las acompañan. Esto es precisamente lo que Avicena pretendía explicar a partir del conocido ejemplo que pasaría a la posteridad, a saber, el de la oveja capaz de percibir propiedades no materiales como hostilidad y peligro en el lobo (Avicena, *Shifā' : al-Nafs* 1.5, 1959: 45; 1972: 89). Es abundante la literatura secundaria donde se ha discutido esta capacidad, que según Avicena poseen los animales para captar lo que suele denominarse *intenciones* (*ma'ānī*) o *atributos connotacio-nales*.³ No lo es, en cambio, la literatura dedicada a explorar el supuesto cognitivo que al parecer explicaría tal capacidad animal, a saber, la presencia de un *yo*. Dicho llanamente, si los animales no humanos reconocen aspectos poseedores de un significado de acuerdo con el tipo de relación que cada uno sostiene con el mundo, ¿no estaríamos presuponiendo la presencia de un *yo*?

A continuación discutiré esta posibilidad a partir de unos cuantos pasajes donde Avicena sugiere, de manera un tanto escueta, la necesidad de una especie de *yo* en los animales no humanos. Argumentaré que, a partir de las características que le atribuye a la percepción, hay razones de peso para sospechar que los animales no humanos tienen un *yo*: su impulso natural hacia la supervivencia, la familiaridad con su propio cuerpo, su capacidad para tender hacia aquello que les resulta conveniente y huir de lo peligroso de acuerdo con *sus propias* circunstancias, y el modo como cada uno se relaciona con el mundo, son conductas que, como veremos, requerirían la presencia de un *yo*.

³ Algunos ejemplos significativos son: Black, 1993: 212-258; 2000: 59-75; Hasse, 2000: 127-155; Lagerlund, 2007a: 1-16; 2007b: 11-32; Kaukua, 2007: 35-69. Para el origen de la discusión en la filosofía antigua y su desarrollo postaviceniano véase: Perler, 2001.

AUTOCONOCIMIENTO Y PERCEPCIÓN

Uno de los pasajes más sorprendentes y discutidos de la obra filosófica de Avicena aparece en *De anima* de la *Shifāʿ* (*La curación*). Algunos han sospechado que, en cierto modo, ahí encontramos la antesala del cartesianismo.⁴ Se trata de la famosa exposición del llamado *argumento del hombre flotante*. En sus intentos por demostrar la existencia del alma individual o, como también suele denominarle, un *yo* en animales humanos, Avicena recurre a una admonición (*tanabbaha*) o, en términos contemporáneos, un *thought experiment* que, en su versión más conocida,⁵ plantea el siguiente escenario:

[...] uno de nosotros ha de pensar (*yutawahhama*) como creado de una sola vez y de manera perfecta, pero con su vista velada y sin poder mirar las cosas externas; ha sido creado suspendido en el aire o en el vacío, sin que la constitución del aire pueda tocarlo, de manera que tuviera que sentirlo; con sus miembros separados unos de otros de tal manera que no pueden encontrarse ni tocarse entre sí. En consecuencia, debe reflexionar sobre si puede afirmar la existencia de su propia esencia (*wujūda dhāti-hi*). No dudaría de que su esencia existe (*li-dhāti-hi mawjūda*), pero no podría afirmar, en cambio, la exterioridad de sus miembros, ni de sus órganos internos ya sea el corazón o el cerebro, ni nada externo. Al contrario, podrá afirmar su propia esencia (*dhāta-hu*), sin atribuirle longitud, anchura o profundidad. Si en este estado le fuera posible imaginarse (*yatajyayala*) una mano o cualquier otro miembro, no lo imaginaría como parte de su esencia ni como condición de su esencia. Tú sabes que lo que es afirmado

⁴ Véanse Druart, 1988: 27-48 y Marmura, 1986: 383-395.

⁵ En *Shifāʿ: al-Nafs* 1.1 el experimento aparece por primera vez en su versión más conocida. Avicena lo utiliza para establecer la existencia del alma y el modo en cómo ésta se relaciona con el cuerpo. En él ya se alude a que el alma/*yo* es la esencia del ser humano. El experimento aparece, por segunda ocasión, en *Shifāʿ: al-Nafs* 5.7 y en este caso Avicena argumenta que el alma es necesaria para que haya unidad en la percepción. Por último, Avicena se refiere al hombre flotante por tercera vez en su *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (*Observaciones y advertencias*, 1892: 119). A mi juicio, en este último caso encontramos una versión condensada de *Shifāʿ: al-Nafs* 5.7. Para un estudio comparativo de los tres pasajes véase Marmura, 1986: 383-395.

es distinto de lo que no es afirmado, y que lo que está próximo es distinto de lo que no está próximo. Entonces, la esencia cuya existencia ha sido afirmada es particular a él en tanto que es él en sí mismo (*huwa bi-`ayni-hi*), distinto de su cuerpo y de sus miembros, que no fueron afirmados. Entonces quien ha sido instruido (*mutanabbih*), posee un medio para afirmar la existencia del alma (*nafs*) como algo distinto del cuerpo o, mejor, sin cuerpo. (Avicena, *Shifā' al-Nafs* 1.1, 1959: 16; 1972: 36-37)⁶

Avicena es un dualista y en parte su intención aquí es reafirmar la necesidad de que el alma sea nuestra esencia. No obstante, por peculiar que pueda parecer, aunque el alma/yo es una sustancia independiente y ontológicamente completa, Avicena también la entiende como lo hizo Aristóteles, como el principio de las operaciones biológicas del cuerpo. Soslayo aquí la discusión que podría suscitarse si estuviésemos dispuestos a analizar los rasgos aristotélicos y neopláticos entremezclados en la filosofía de Avicena. Me interesa centrarme en dos cuestiones específicas que se derivan del escenario hipotético descrito en el experimento: *a)* la necesidad de la existencia de un yo y *b)* la necesidad de ese yo para unificar e integrar los datos de la experiencia sensible.

⁶ “Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare (*yatawahhamu*) debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese. Deinde videat si affirmat esse suae essentiae (*dhātihi*): non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari (*yatajyala*) manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae (*dhātihi*). Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae (*nafs*) aliud est quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam; si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam”.

Llama la atención, que en el *experimento del hombre flotante*, Avicena está planteando el acceso al *yo*, de manera ligeramente distinta a la sostenida en *De anima* de Aristóteles y en la filosofía empirista en general. En distintos pasajes, el Estagirita sostiene que el autoconocimiento es posible a partir de conocer un objeto del mundo.⁷ No obstante, de acuerdo con Avicena, el *yo* asegura que podemos conocer los objetos y, por lo tanto, sería más apropiado garantizar previamente el acceso al *yo*, lo cual además, como aparece descrito con claridad en el experimento, es algo distinto del cuerpo.

El *argumento del hombre flotante* sirve para mostrar que, independientemente de nuestras percepciones, existe de manera innata y permanente un *yo* que funge como la condición de posibilidad para la percepción. De acuerdo con el escenario descrito en el experimento, si fuésemos capaces de suspender nuestras percepciones, tanto las de los sentidos externos como las de los internos (recuerdos, imágenes, intenciones), entonces tendríamos acceso a nuestra propia esencia (*dhāti-hi*) que Avicena llama, hacia las líneas finales del pasaje, alma (*nafs*). Evidentemente, no sugiere en ninguna parte que el *experimento del hombre flotante* sea un requisito necesario para acceder al *yo*. En realidad, nuestro acceso es espontáneo, pero como el alma está unida al cuerpo, con facilidad somos vulnerables a confundir el *yo* con el cuerpo. A este último respecto, viene al caso referir un largo pasaje del *De anima* de la *Shifā'*, donde Avicena niega que el *yo* pueda ser el cuerpo o un miembro del cuerpo:

Esta cosa única en la que están reunidas estas facultades es aquello que cada uno de nosotros considera como su ser [...] siendo imposible que esto sea cuerpo [...]. Porque [si lo fuera,] este cuerpo habría de ser dos cosas. O bien el conjunto del cuerpo orgánico; en tal caso, si algo le faltara, no sería eso que nosotros percibimos, a saber, que somos un ser que existe; pero esto es así, porque yo sería yo mismo, aunque no supiera que tengo una mano, un pie o cualquier otro miembro, según lo que se ha dicho anteriormente en otros pasajes; al contrario, creo que son accesorios míos, y pienso que son instrumentos para mí, de los cuales me sirvo en las necesidades; si éstos no existieran, no precisaría de ellos,

⁷ Aristóteles, *De anima*: 2.5, 417a 18-20; 3.4, 429b 29-30a 1.

y yo sería siempre yo mismo, [aunque] ellos no existieran. Consideremos lo que ya hemos mencionado: si un hombre fuese creado [...], o bien [ese cuerpo] no sería el conjunto del cuerpo orgánico, sino un miembro particular; en tal caso, o ese miembro sería aquello que yo creo que es por sí mismo el yo, o la idea de aquello que yo creo que es el yo no sería ese miembro, aunque éste le fuera indispensable. Si este miembro —sea el corazón, el cerebro, cualquier otra cosa, un cierto número de miembros de esta cualidad— o el conjunto de miembros fueran lo mismo que aquello que percibo como el yo, entonces mi percepción de mi yo tendría que ser idéntica a mi percepción de esa cosa [miembro o conjunto de miembros], pues una cosa, considerada bajo un mismo aspecto, no puede ser percibida y no ser percibida. Y el caso no es así, porque yo sé que tengo un corazón y un cerebro tan sólo por la sensación, por oírlo y por la experiencia, pero no porque yo sepa que soy yo. Entonces, ese miembro, por sí mismo, no es aquello que yo percibo que soy yo por sí mismo, sino que es yo por accidente. Lo que es significado por lo que sé de mí, a saber, que yo soy yo, es aquello mismo que quiero expresar cuando digo: yo he sentido, yo he entendido, yo he hecho. Estas cualidades comprenden otra cosa [distinta de cualquier miembro], es aquello que llamo el yo. Si alguien dice: “tú no sabes tampoco que [el yo] es un alma”, entonces le contestaré que sólo lo sabré según la idea a la que llamo “alma”, y que tal vez no sé llamarlo por el nombre de alma. Cuando comprenda yo qué quiere decir “alma”, entonces comprenderé que es esto, y que es la que se sirve de los instrumentos que son propios de quien se mueve y de quien aprehende; no lo sabré en tanto que no comprenda la idea de “alma”. No ocurre lo mismo en lo que se refiere al estado del corazón o del cerebro, pues comprendo la idea de “corazón” y de “cerebro” sin conocer eso [que es el yo]. Cuando entiendo que el alma es aquello que es principio de estos movimientos y de estas percepciones que tengo y fin de ellas en este conjunto, entonces sé que, o bien ella es verdaderamente el yo, o bien es el yo que se sirve de este cuerpo, como si yo ahora no pudiera distinguir la percepción del yo separadamente, sin mezclarse con la percepción de que el yo está sirviéndose del cuerpo y está unido al cuerpo. (Avicena, *Shifā’ : al-Nafs* 5.7, 1959: 250-253; 1972: 161-165)

De esta manera, el alma/yo no puede confundirse con el cuerpo o con alguno de sus miembros, pues éste es un instrumento de aquél y precisamente por esa razón si nos imaginásemos sin nuestro cuerpo, según Avicena, no dejaríamos de ser nosotros mismos. Pero me interesa resaltar

que, de acuerdo con su argumentación, si el *yo* fuese reducible a un cuerpo o a uno de sus miembros, su percepción sería idéntica a la percepción de ese cuerpo o de su miembro. Si sucediese de este modo, bastaría con sentir que tenemos cuerpo u órganos específicos para descubrir que tenemos un *yo* y no seríamos capaces de distinguir entonces entre el *yo* y el cuerpo. En consecuencia, no seríamos capaces de construir juicios indicativos en primera persona como “yo tengo un cuerpo” o “yo tengo un cerebro”. Según Avicena, no podemos percatarnos exactamente del *yo* si nos mantenemos en el plano de la percepción. Si el *yo* fuese idéntico al cuerpo, deberíamos resolver además —en su teoría de la cognición— cómo podría el cuerpo percatarse por sí mismo de que siente o el cerebro no podría descubrir por sí mismo que entiende. Aunque podríamos percatarnos, como se afirma en el pasaje, de tener cerebro y corazón sin conocer el *yo*, ello no implica que el cerebro o el corazón basten para que pueda haber autoconocimiento: el *yo*, como se verá, está presente en un nivel primigenio, aunque estrictamente hay autoconocimiento o acceso al *yo* en un sentido más perfecto, cuando hay reflexión. Existe, pues, según Avicena, una sustancia distinta del cuerpo, el alma/*yo*, la cual, aunque hace posibles las operaciones del cuerpo, no es reducible a éste y más bien es quien unifica, ordena y clasifica los estímulos sensibles recibidos a través de los órganos corporales. En otras palabras, no puede haber percepción sin la presencia de un *yo*, aun cuando en ciertos momentos no somos plenamente conscientes de poseer ese *yo*.

Ahora bien, si en principio los animales no humanos están limitados a la percepción, parecería que no es posible concebir en ellos la presencia de un *yo* o, de haberlo, quizá sería un tipo peculiar o al menos no con las características del *yo* reflexivo propio de los animales humanos. Si en efecto, como se alude en el pasaje antes referido, no ha de confundirse el *yo* con la percepción del propio cuerpo, ¿qué sucedería en el caso de los animales no humanos que parecen estar limitados por su corporalidad?

LA PERCEPCIÓN EN LOS ANIMALES NO HUMANOS

Como mencioné, a lo largo de sus escritos psicológicos, especialmente, en *De anima* de la *Shifā'*, el libro segundo del *Kitāb al-Najāt* (*Libro de la salvación*) y también en la sección de las *Mubāḥathāt* dedicada al *De anima*, Avicena alude en repetidas ocasiones a las similitudes entre el aparato cognitivo de los animales humanos y no humanos. Ambos comparten las mismas facultades perceptivas externas e internas. Respecto a estas últimas, Avicena ubica en el cerebro cinco facultades: *a*) el sentido común (*ḥiss al-mushtarak*), el cual recibe las formas proporcionadas por los sentidos externos; *b*) la imaginación retentiva (*al-jayāl*); cuya función es retener las imágenes; *c*) la estimativa (*wahm*), que recibe intenciones retenidas por *d*) la memoria (*dhikr*); y, finalmente, *e*) la imaginación compositiva (*mutajayyilah*), una facultad permanentemente activa con el objetivo de componer y dividir tanto las formas como las intenciones. La estimativa (*wahm*) es la facultad más elevada en el animal no humano. Los animales humanos, en cambio, poseen además de todas las anteriores una facultad más elevada denominada *mufakkirah* (*cogitatio*): la imaginación (*mutajayyilah*) bajo el gobierno de la razón (Avicena, *Shifā'*: *al-Nafs*, 1.5, 1959: 45).

La estimativa es fundamental para entender el conocimiento animal. Ésta capta una serie de propiedades llamadas *intenciones* o significados (*atributos connotacionales*), asociadas con las formas sensibles y las imágenes, pero distintas de ambas. La estimativa explica cómo los animales captan contenidos del mundo y actúan conforme a ello. En otras palabras, el conocimiento animal no se reduce a la captación de datos sensibles en el ámbito de los sentidos externos, sino que los animales no humanos poseen una facultad mental para procesarlos y comportarse de determinada manera en función de sus tendencias, deseos, miedos, rechazos, preferencias y simpatías. En este sentido, los animales no humanos tienen la capacidad de direccionar su conocimiento y reconocer algunos aspectos por lo general relacionados con la supervivencia y que nos permite inferir que en ellos hay un impulso natural y espontáneo de conservación.

En distintos lugares, Avicena tiene en cuenta una serie de consideraciones biológicas que provienen, sin duda, aunque no exclusivamente, de los escritos biológicos dedicados a los animales, y que confirman que éstos poseen dicho impulso natural hacia la autoconservación. Ello puede constatarse empíricamente mediante el comportamiento animal. Por ejemplo, en un pasaje poco conocido de la sección dedicada a la música (*Jauāmi` ʿilm el-mūsīqā*) en la *Shifāʿ*, Avicena explica que los seres humanos están dispuestos de manera natural a conservar su propia especie y por ello se reproducen. La reproducción alienta a los animales a unirse, para lo cual la naturaleza les dotó de cierta capacidad para dar noticia de su presencia a los de su misma especie mediante habilidades comunicativas:

La imperiosa necesidad que tienen las especies de reproducirse hace que los animales se reúnan, si bien antes estaban dispersos. La naturaleza les dio la capacidad de comunicarse entre sí para informar de su presencia, y también se valen de esta capacidad en muchas otras circunstancias [como por ejemplo] cuando necesitan avisarse [entre ellos] de algún peligro del que carecen de concepto. Este tipo de cosas son evidentes y pueden constatarse a través de la experiencia, así que no hay lugar a dudas de que el Creador cuida de su creación. La providencia divina tiene en cuenta las necesidades de sus creaturas y [por tanto] les proporciona aquellas cosas que les son necesarias y útiles. (Avicena, 1956: 15)

De acuerdo con esta descripción, los animales poseen determinadas capacidades comunicativas que les sirven para asociarse, aparearse y, como se lee en el pasaje, para informar algunas experiencias como el peligro. Captar estas experiencias es posible gracias a la facultad estimativa, responsable de que los animales *entiendan* la hostilidad y la amistad, y puedan transmitirla a los demás animales de su especie. Ahora bien, si los animales son capaces de comunicarse entre sí, ello significa que son capaces de emitir sonidos con significado, ya sea para indicar la existencia de algún peligro, la aflicción de algún dolor físico o que éste ha cesado, o simplemente para mostrar su alegría. Este tipo de comportamiento confirma que el impulso de conservación natural de los animales no humanos les permite familiarizarse consigo mismos y con los de su especie. Quisiera insistir en la capacidad de los animales no humanos

para *familiarizarse consigo mismos* o *conocerse a sí mismos*. Al respecto, Avicena escribe:

Todo animal se conoce y percibe su alma como *un alma* (*yastash 'iru nafsa-hu nafsa-an wāhida*) que ordena y rige el cuerpo que se tiene. Si hubiese otra alma de la que el animal no es consciente, [un alma] que no es consciente del animal, y [un alma] que no estuviese ocupada con el cuerpo, ésta no tendría ninguna relación con el cuerpo y la relación solamente puede sostenerse de este modo. (Avicena, *Shifā' : al-Nafs*, 5.4, 1959: 234; 1972: 125)⁸

¿Cómo puede un animal no humano percibirse a sí mismo como un alma/yo? Habría razones para sospechar que es imposible. No es extraño que Descartes en algún momento haya considerado a los animales como autómatas,⁹ o que, por ejemplo, John McDowell no esté seguro de que los animales poseen una conciencia fenoménica (1994: 114). En contraste, Avicena está convencido de que las capacidades cognitivas de los animales no humanos no se limitan a la percepción sensorial: si los animales no humanos son capaces de reconocer atributos connotacionales que se perciben a través de lo sensible, pero no propiamente materiales (la hostilidad, el peligro, la amistad, etcétera), entonces podemos inferir que en realidad sus capacidades cognitivas no se limitan a la percepción sensorial y pueden detectar significados en el mundo, así como dirigir sus acciones de determinada manera y en conformidad con los acontecimientos percibidos.

Sin embargo, aparece enseguida un problema extra: si la estimativa posee un sustrato material (recuérdese que se encuentra en el cerebro), ¿cómo es posible entonces captar intenciones no materiales? Puesto en otros términos: las capacidades cognitivas del animal no humano parecen estar

⁸ “Omne autem animal cognoscit et percipit animam suam unam esse quae est imperans et regens suum corpus quod habet; si autem est ibi alia anima quam non percipit animal, nec quae occupatur circa suum corpus, tunc non pendet ex illo corpore: non enim pendet anima ex corpore nisi hoc modo”.

⁹ Podrían referirse distintos pasajes en los que Descartes sugiere equiparar el funcionamiento del organismo animal con el de una máquina. Basta recordar la quinta parte del *Discurso del método*.

determinadas por el cerebro; de ser así, puesto que, como leíamos en *De anima* (*Shifā' : al-Nafs*, 5.7, 1959: 250-253) de la *Shifā'*, el *yo* no es reducible a un órgano, entonces parecería que definitivamente los animales no humanos carecen de un *yo*. Por otra parte, Avicena insiste, como hemos visto, en la capacidad de los animales para captar aspectos del mundo que sobrepasan la percepción sensible. En consecuencia, y por esta última razón, al parecer, su teoría de la percepción en animales no humanos debería suponer la presencia de un principio no orgánico o inmaterial. Ello sería, efectivamente, el *yo/alma* del animal. Pero, ¿cómo entender este *yo*? ¿Hay acaso algún tipo de subjetividad en los animales no humanos?

Con la intención de encontrar posibles soluciones al problema anterior, podríamos suponer desde un planteamiento más contemporáneo, que quizá los animales no humanos podrían tener algo similar a lo que David Hume denominó un *centro de gravedad narrativo* que, como interpretó Daniel Dennett (1983: 343-390) desde una postura materialista, no tendría por qué implicar la necesidad de una sustancia inmaterial o metafísica distinta del cuerpo. En este sentido, para responder si los animales no humanos tienen un *yo*, bastaría con abandonar ese término y postular un centro de gravedad, incluso físicamente detectable. Esta solución sería convincente si no supiésemos que Avicena ha descartado por completo la posibilidad de que lo material puede percatarse de sus propios estados mentales, reportarlos y, además, reflexionar sobre ellos. La tentación de interpretar a Avicena como alguien cercano a Dennett arrojaría resultados verdaderamente satisfactorios si el primero estuviese seguro de que los procesos cognitivos de los animales no humanos están determinados por su corporalidad. Sin embargo, como se verá, su postura al respecto es algo incierta.

EL CUERPO QUE CADA *YO* POSEE

Aunque, como hemos visto en *De anima* de la *Shifā'*, hay distintos pasajes de los cuales podríamos inferir que los animales no humanos tienen un *yo*, en un pasaje pocas veces aludido de las *Mubāḥathāt* (*Discusiones*), Avicena analiza una vez más el tema y parece sugerir que en la percepción animal se da una suerte de *conciencia primigenia* (quizás una

especie de instinto de supervivencia). El animal no humano es, como he insistido, capaz de reconocer distintos aspectos del mundo y de reaccionar de manera adecuada ante ellos. Sin embargo, parecería a la luz del siguiente pasaje que ello no significa ser capaz de autoconocerse, esto es, de acceder a su *yo*, de modo genuino:

Tratemos ahora del conocimiento que el animal tiene de sí mismo —si es que hay un genuino autoconocimiento animal. Aunque la estimativa (*wahm*) se encuentra en la cima de las facultades cognitivas que el animal puede poseer, ésta se encuentra unida al cuerpo, así que no puede distinguirse o deshacerse de él. La estimativa es distinta del alma animal que es primariamente conciencia y no estimación, afirmación o conciencia de sí mismo. (Avicena, 1947: 184)¹⁰

Podríamos pensar que la estimativa puede fungir como el *centro de gravedad* físicamente detectable que permite al animal no humano reconocer y reaccionar ante las propiedades del mundo. Sin embargo, debería considerarse que el animal no sólo se relaciona con el mundo exterior, sino también con su propia corporalidad. Recuérdese el pasaje anterior del *De anima* de la *Shifā'* (1956: 234): el animal no humano tiene noticia de su propia corporalidad. Podríamos entonces esbozar desde ahora una conclusión: dada la familiaridad que todo animal es capaz de establecer en relación con su corporalidad, en los animales no humanos hay una especie de *yo* operando de manera espontánea; sin embargo, el animal no humano no es capaz de hacer de su propio *yo* primigenio un objeto de reflexión. En este sentido, el conocimiento del animal no humano respecto a su propio *yo* no sería equiparable al grado de autoconocimiento que podría tener un animal humano. Por esta razón algunos intérpretes de Avicena han distinguido, a mi juicio de manera acertada, entre un autoconocimiento primitivo y uno reflexivo (Black, 2008: 63-87; Kaukua, 2007: 100-147). Aunque el reflexivo es exclusivo de los animales humanos, el autoconocimiento primitivo se da tanto en animales humanos como en no humanos, pues el animal —incluido el humano— tiene un impulso innato de conservación de acuerdo con sus

¹⁰ Un magnífico análisis sobre lo que podría estar sugiriendo Avicena al referirse a un “genuino autoconocimiento” aparece en Kaukua, 2007: 111-118.

propias disposiciones naturales. Este nivel primitivo de autoconocimiento es esencial en la vida de todo animal, pues le permite familiarizarse innata y espontáneamente con el cuerpo que posee.

Quisiera sugerir entonces que la posesión de un *yo* no es privativa del animal humano capaz de reflexionar sobre sí mismo. Aunque la postura de Avicena es incierta en los pasajes aquí reunidos (mientras en *De anima*, *Shifāʿ: al-Nafs*, 5.4, 1959: 234, parece sostener que los animales tienen un *yo*, a partir de *Mubāḥathāt* § 305 podríamos sospechar que no es categórico al respecto), es suficientemente clara su resistencia a reducir la percepción animal a un acontecimiento meramente material. Si bien el animal no humano es incapaz de reflexionar sobre su propio *yo*, es capaz de percibirse a sí mismo con el cuerpo que posee y concebirse a sí mismo conforme a las determinaciones de su propia corporalidad: los felinos no se conciben a sí mismos volando, así como ningún canario se concibe a sí mismo nadando, ni existe un león marino que súbitamente sienta la necesidad de pastar. Todo animal tiene un impulso innato de conservación de acuerdo con sus propias disposiciones. Cada animal se aleja de lo que representa peligro *para sí mismo* y busca el alimento conveniente *para sí mismo*. En otras palabras, los animales no humanos son capaces de direccionar su comportamiento, lo mismo para alimentarse, como para aparearse o percatarse de aquellas situaciones que representan peligro o placer para ellos mismos.

En el nivel de la familiaridad con el propio cuerpo, Avicena plantea claramente que no existe ninguna diferencia fenomenológica esencial entre el autoconocimiento humano y el del animal no humano (Kaukua, 2007: 17); la única distinción entonces es la capacidad humana de considerarnos a nosotros mismos como objeto de reflexión. Ahora bien, la familiaridad de cada animal con el cuerpo que posee, su capacidad para tender hacia aquello que le resulta conveniente y huir del peligro, no serían posibles si las operaciones del animal no humano se redujeran a una serie de reacciones puramente materiales. El análisis realizado por Avicena sobre la estimativa establece, en efecto, que los animales son capaces de reconocer aspectos no materiales del mundo y, además, de manera relacional. Así, mientras para la oveja el lobo representa un peligro y entonces lo percibe como tal, no sucede lo mismo cuando el león percibe al lobo. Ciertamente, es problemático que la estimativa sea una

facultad cerebral y, sin embargo, no esté limitada a captar propiedades materiales. ¿Cómo resolver esta presunta inconsistencia? Precisamente haciendo notar que si las percepciones del animal tienen un sentido para sí mismo, entonces hay razones de peso para sospechar la presencia de un *yo* animal.

CONSIDERACIONES FINALES

“Todo animal se conoce y percibe su alma como *un* alma que ordena y rige el cuerpo que se tiene” (Avicena, *Shifā’ : al-Nafs*, 5.4, 1959: 234). ¿Podrá existir un alma perceptiva que no sea un *yo*? ¿Se percata el animal de sus propias percepciones sin subjetividad? Hasta aquí, quienes se resisten a admitir la presencia de un *yo* en animales no humanos podrían construir la siguiente conclusión: “los animales no humanos se dan cuenta de su existencia pero, al no poseer un *yo*, no son capaces de reflexionar sobre sí mismos ni sobre sus experiencias perceptivas y mucho menos sobre su conducta. En contraste, los animales humanos también tienen una experiencia innata y espontánea de su *yo* pero, además, poseen la capacidad de reflexionar sobre sí mismos y sobre sus experiencias perceptivas y conductas”. No obstante, no estoy seguro de que, al menos desde la filosofía de la mente de Avicena, la capacidad reflexiva de los humanos nos obligue a negar categóricamente la posibilidad de que los animales tengan un *yo*.

En el planteamiento de Avicena todo parece indicar que los animales no humanos poseen un acceso primigenio a sus percepciones, a sus emociones, a su corporalidad. Los animales no humanos se perciben a sí mismos de forma individuada y reconocen a los de su misma especie. En realidad, los animales humanos operamos de la misma manera aunque, evidentemente y como ya se ha mencionado, poseemos una capacidad reflexiva de la cual en apariencia el no humano carece. Sin embargo, esa capacidad reflexiva va desarrollándose paulatinamente conforme los animales humanos van perfeccionando sus capacidades cognitivas. Si analizamos las experiencias perceptivas de un niño en estado prelingüístico descubriríamos que éste —de un modo muy semejante al animal no humano— tiene acceso primigenio a su *yo* de manera espontánea.

En este nivel primigenio no es clara la diferencia entre las capacidades cognitivas de un animal humano y uno no humano. En otras palabras, no habría diferencia fenomenológica alguna lo suficientemente relevante entre el animal humano y el no humano en el nivel primigenio.

Aunque Avicena aceptaría una diferencia ontológica entre lo que él denomina *alma perceptiva* y *alma racional*, el modo en cómo concibe la percepción animal es bastante complejo y nos permite esbozar dos posibilidades: a) al negar que las capacidades cognitivas de los animales se limiten a la percepción sensorial, podemos inferir que, en efecto, los animales tienen un *yo*; b) al no ser lo suficientemente claro que este *yo* sea genuino ontológicamente hablando, entonces en el caso de los animales no humanos el *yo* sería algo así como el centro de gravedad de sus percepciones y, por lo tanto, no existiría brecha alguna entre los fenómenos físicos y los mentales. Sin embargo, como mencioné, esta última posibilidad parece no funcionar, pues nos obligaría a interpretar la teoría de la percepción de Avicena desde una perspectiva más allegada al materialismo. Ésta sería una ruta de interpretación muy controversial y, a mi juicio, poco acertada. Deberíamos concluir simplemente que los animales tienen un *yo* primario al cual son capaces de acceder de manera espontánea a través de sus experiencias perceptivas. Mediante la vinculación existente entre el *yo* y el cuerpo en el caso de los animales no humanos, Avicena postuló un problema que diez siglos después seguimos discutiendo, a saber, la continuidad entre fenómenos físicos y mentales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1978), *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- Avicena (1985), *Kitāb al-Najāt*, edición de Majid Fakhry, Beirut, Dar al-ʿAfaq al-Jadidah.
- Avicena (1972), *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* (I-II-III), edición de S. van Riet, Louvain/Leiden, E. Peeters/E. J. Brill.
- Avicena (1959), *Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, edición de F. Rahman, Londres, Oxford University Press.
- Avicena (1956), *al-Šifā' (Mathématiques. 3. Musique) (Jawāmi' ʿilm el-mūsiqā)*, edición de Zakariyya Yousef, El Cairo, Imprimerie Nationale.
- Avicena (1952), *Avicenna's Psychology*, traducción de F. Rahman, Londres, Oxford University Press.

- Avicena (1947), *Mubāḥathāt (Discusiones)*, edición de A. Rafi Badawi, El Cairo, Maktaba al-Nahada al-Masriya.
- Avicena (1892), *al-Isāhrāt wa al-Tanbīhāt (Observaciones y advertencias)*, edición de J. Forget, Leiden, Jacobus Forget Publisher.
- Black, Deborah (2008), "Avicenna on self-awareness and knowing that one knows", en Shahid Rahman, Tony Street y Hassa Tahiri (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, Springer, pp. 63-87.
- Black, Deborah (2000), "Imagination and estimation: Arabic paradigms and western transformations", *Topoi*, vol. 19, núm. 1, pp. 59-75.
- Black, Deborah (1993), "Estimation (Wahm) in Avicenna: The logical and psychological dimensions", *Dialogue*, vol. xxxii, núm. 2, pp. 212-258.
- Dennett, Daniel (1983), "Intentional systems in cognitive ethology: The 'panglossian paradigm' defended", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 6, núm. 3, pp. 343-390.
- Druart, Thérèse-Anne (1988), "The soul and body problem: Avicenna and Descartes", en Thérèse-Anne Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, Washington D. C., Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, pp. 27-48.
- 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.
- Kaukua, Jari (2007), *Avicenna on Subjectivity*, Jyväskylä, University of Jyväskylä.
- Kaukua, Jari y Taneli Kukkonen (2007), "Sense-perception and self-awareness: Before and after Avicenna", en Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki y Pauliina Remes (eds.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, Springer, pp. 95-119.
- Lagerlund, Henrik (2007a), "Introduction: The mind/body problem and late medieval conceptions of the soul", en Henrik Lagerlund (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, Springer, pp. 1-16.
- Lagerlund, Henrik (2007b), "The terminological and conceptual roots of representation in the soul in late ancient and medieval philosophy", en Henrik Lagerlund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Hampshire, Ashgate, pp. 11-32.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2013), "Avicenna on musical perception", en Luis Xavier López-Farjeat y Jörg Alejandro Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, París, Vrin, pp. 83-110.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2012), "Self-awareness (*al-shu'ūr bi-al-dhāt*) in human and non-human animals in Avicenna's psychological writings", en Alejandro Vigo (ed.), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, pp. 121-140.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2010), "El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena", *Acta Philosophica*.

Rivista Internazionale di Filosofia, vol. 19, pp. 125-144.

López-Farjeat, Luis Xavier y Jorge Morales Ladrón de Guevara (2010), “El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell”, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 42, pp. 251-270.

Marmura, Michael E. (1986), “Avicenna’s ‘flying man’ in context”, *The Monist*, vol. 69, núm. 3, julio, pp. 383-395.

McDowell, John (1994), *Mind and World*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.

Perler, Dominik (ed.) (2001), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill.

Luis Xavier López-Farjeat: Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Profesor-investigador en la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Panamericana, profesor del Posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y de la Maestría en Estudios Judaicos de la Universidad Hebrea de México. Ha sido investigador visitante del Center for Middle Eastern Studies de la Universidad de Texas, en Austin, e investigador residente del Center of Theological Inquiry, en Princeton. Es director asociado del “Aquinas and the Arabs International Working Group”. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Sus investigaciones se han enfocado al análisis sistemático de la filosofía y la teología árabe-islámicas clásicas, en la revisión de las interpretaciones árabes de la filosofía griega —especialmente Platón, Aristóteles y el estoicismo—, y en la ulterior influencia del pensamiento árabe-islámico en el desarrollo de la filosofía judía y cristiana. Ha publicado varios artículos especializados en libros y revistas arbitradas nacionales y extranjeras. Es co-editor de *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century* (París, Vrin, 2013) y del *Routledge Companion to Islamic Philosophy* (Londres/Nueva York, Routledge, 2014).

D.R. © Luis Xavier López-Farjeat, México D.F., julio-diciembre, 2013.