

---

# FILOSOFÍA ANIMAL

MARKUS WILD

---

## ABSTRACT. ANIMAL PHILOSOPHY

The philosophy of animal minds addresses questions concerning the mental life of animals, the difference between animals; and humans, and our moral relation to animals. In the first part, the question of animal thought is answered positively by a naturalistic conception of belief ascription in the case of animals, and some objections are answered. Teleosemantics is introduced as a promising account of animal thought. In the second part, the philosophy of animal minds will be expanded to a special kind of animal, namely human beings. An argument based on animalism for the explanatory continuity between humans and other animals in their mental faculties is introduced.

KEY WORDS. Animal philosophy, animal mind, naturalism, teleosemantics, animalism, anthropological difference.

---

## INTRODUCCIÓN.

### ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA ANIMAL?

((1)) Es posible hacer una distinción entre filosofía animal en sentido amplio y filosofía animal en sentido estrecho. En sentido amplio, la filosofía animal se ocupa de tres áreas de problemas: el área referida a las facultades mentales de los animales, el de la diferencia entre hombre y animal, y el de nuestra relación moral con los animales. Cada una de estas áreas ha sido y es terreno de discusiones, en las que no pocos de los participantes se inclinan hacia posiciones escépticas (Brandt, 2009; Janich, 2010; Hoerster, 2004). La filosofía animal en sentido estrecho adopta una actitud confiada, sosteniendo que podemos atribuir genuinas facultades mentales a los animales sin lenguaje; que no existe una diferencia de principio entre el hombre y el animal, y que tenemos deberes morales directos frente a animales no humanos. Además, la filosofía animal en sentido estrecho representa también un acceso metodológico a los problemas de la filosofía. Se trata tanto de una doctrina filosófica como de una heurística, defendida en gran cantidad de escritos filosóficos (Allen & Bekoff, 1997; MacIntyre, 1999; Bermúdez, 2003; Perler & Wild, 2005; Hur-

---

Philosophisches Seminar, Departement Philosophie und Medienwissenschaft, Universität Basel, Basel, Switzerland. / markus.wild@unibas.ch

ley & Nudds, 2006; Wild, 2006, 2008; Lurz, 2009). Una de sus intuiciones primarias puede formularse de manera sencilla. Existe algo incorrecto en las teorías filosóficas determinadas a negarles a los animales pensamiento o conciencia. Esta intuición no refleja ninguna sensibilidad cercana a la locura romántica por los animales o de protección animal fanática, sino que refleja más bien nuestra manera cotidiana (históricamente refrendada) de pensar y hablar acerca de los animales, y tiene en cuenta la rica investigación empírica sobre facultades cognitivas en éstos. Una segunda intuición de la filosofía animal afirma lo siguiente. Existe también algo incorrecto en las teorías filosóficas determinadas a comprender a los hombres no como animales. Esta intuición no surge de manera inmediata a partir de intuiciones cotidianas irreflexivas sino que se opone incluso a ellas. Así pues, quien afirma A debe también afirmar B. Al menos así argumentaré en lo que sigue.

((2)) En la filosofía en general, y ciertamente desde sus comienzos, los animales cumplen un papel destacado. Tanto Aristóteles como Descartes pretenden diferenciar de manera clara al hombre del animal sin que se vuelva incomprensible el hecho de que los hombres son seres vivos y que los animales se mueven por el mundo de modo inteligente (Sorabji, 1993; Wild, 2006). La pregunta “¿qué es el hombre?” pertenece a las cuestiones centrales de la filosofía. El mejor camino hacia una respuesta pasa por el animal. ¿Qué diferencia al hombre del animal? El núcleo de la respuesta afirma que el hombre, a diferencia del animal, es un ser vivo pensante. A partir de esta respuesta nuclear surgen dos asuntos: (1) El hombre es ciertamente un ser vivo, pero no un mero animal; tesis que puede denominarse “excepcionalismo”. La tesis contraria, según la cual el hombre es un animal entre los animales, puede denominarse “animalismo <sup>1</sup>”. (2) Puesto que el hombre, a diferencia de los animales, es el ser vivo pensante, se sigue que los animales no piensan. Esta tesis puede denominarse “diferencialismo” y a su contraria “asimilacionismo”. El asimilacionismo parte de características en común que el hombre y el animal comparten, e intenta diferenciar distintos niveles mentales. El diferencialismo parte de una diferencia de principio entre el hombre y los otros seres vivos. Esta diferencia es usualmente vista en el pensamiento y las condiciones que lo hacen posible, como la abstracción, la autoconciencia, el lenguaje, la temporalidad, la comunidad, etc. La determinación del hombre como ser vivo pensante (excepcionalismo) posiciona al hombre fuera del reino animal y al animal fuera del ámbito del pensamiento (diferencialismo). La filosofía animal, tal como la entiendo, es animalista y asimilacionista. Define al hombre como un animal entre los animales y posiciona al hombre y al animal dentro del ámbito del pensamiento. La tercera área de la filosofía animal, la ética animal, depende indirectamente de las dos primeras, en

tanto las cuestiones acerca de la conciencia animal y la diferencia antropológica son parte de toda ética animal. La ética animal resulta importante para la filosofía práctica en cuanto tal. Las posiciones éticas pueden ser evaluadas con base en si son capaces de captar nuestro juicio moral reflexivo, según el cual resulta moralmente incorrecto, por el propio animal [*um des Tieres willen*], infringirle dolor o sufrimiento (Wolf, 1990).

((3)) De este modo, tanto en la filosofía teórica como en la práctica los animales pueden servir como una suerte de piedra de toque. ¿En qué medida las posiciones filosóficas pueden hacer justicia a nuestras intuiciones reflexivas y a nuestros juicios sobre los animales? Aquí está la raíz de la intuición primaria formulada al inicio. Esta intuición habla a favor del asimilacionismo, al que me dedicaré en la primera parte de este trabajo. La segunda intuición no surge, en cambio, de modo inmediato a partir de intuiciones cotidianas reflexivas. Sin embargo, como sostuve, quien afirma A (el asimilacionismo) tiene también que afirmar B (el animalismo). Al animalismo me dedicaré en la segunda parte de este trabajo. No tocaré aquí el tema de la ética animal.

#### I. ¿PUEDEN PENSAR LOS ANIMALES?

##### I.1. ARGUMENTOS A FAVOR DEL ASIMILACIONISMO

((4)) En esta parte me ocupo de la primera área de la filosofía animal, las facultades mentales de los animales. Mi objetivo consiste en formular argumentos a favor de las facultades mentales en animales y en refutar contrargumentos. A su vez, habrá de mostrarse que no atribuimos al hombre y al animal facultades mentales diferentes en cuanto a su clase, sino facultades mentales de la misma clase. De este modo, los animales no ven en otro sentido que nosotros (aunque vean de una manera fisiológicamente diferente). De modo semejante, los animales tampoco tienen pensamientos en otro sentido que nosotros, aunque nosotros dispongamos de otros (más) contenidos pensables u otros (más) canales para obtener y procesar esos contenidos. Lo mismo vale para las sensaciones de dolor. La idea central afirma entonces: cada facultad mental conforma una clase común en el hombre y en el animal, y las diferencias específicas entre hombre y animal no son de principio. Como filósofo, me interesa la clase. Las diferencias específicas pertenecen al terreno de la investigación empírica.

((5)) El área de las facultades mentales de los animales está dominada por dos preguntas: (A) ¿Pueden pensar los animales? (B) ¿Tienen los animales conciencia? La división entre pensamiento y conciencia puede sorprender al principio. Sin embargo, es algo usual tanto en la filosofía como en la etología cognitiva <sup>2</sup>. Así, numerosos filósofos distinguen entre estados

mentales intencionales (paradigmáticamente, creencias) y estados mentales no intencionales (paradigmáticamente, dolor). Los pensamientos son estados mentales que tratan de algo y tienen un contenido. El dolor, en cambio, es un estado mental que a primera vista no trata de algo sino que es básicamente sentido. Es posible adoptar tres posiciones de principio frente a (B) (Shettleworth, 1998). (i) Ningún animal no humano está provisto de conciencia en un sentido interesante. (ii) Quizás algunos animales tengan conciencia, pero dado que “conciencia” se refiere a estados subjetivos privados que sólo pueden expresarse lingüísticamente, la conciencia animal no puede ser objeto de investigación. (iii) Algunos animales poseen claramente conciencia y la investigación debería esforzarse por una comprensión más adecuada de este fenómeno. La mayor parte de los investigadores de la conducta parecen aceptar (ii). La división entre pensamiento y conciencia se vuelve comprensible sobre este trasfondo. La atribución corriente de estados conscientes como dolor o miedo va en la dirección de (iii), que refuerza con claridad la intuición primaria mencionada en (1), lo cual pone bajo presión a posiciones como la (i). En lo que sigue me ocuparé ejemplarmente de (A), y dejaré (B) de lado.

((6)) En el siglo pasado, la articulación de la respuesta central [*Kernantwort*] que afirma que el hombre es el ser vivo que piensa ha estado decisivamente caracterizada por el “giro hacia el lenguaje” (*linguistic turn*). En filosofía, esto vale tanto para la posición analítica como para la hermenéutica o la estructuralista. Así, sólo puede hacerse filosofía analítica mediante un análisis del lenguaje (Dummett, 1988). En la hermenéutica, el ejercicio equivalente se expresa en el *dictum* de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1985, 478). El giro lingüístico ha conducido a un “cuadro lingüístico” (*linguistic picture*) del pensamiento, es decir, a aquella extensa familia de analogías, metáforas, modelos, estrategias explicativas y dogmas que le dan de algún modo al lenguaje una prioridad sobre el pensamiento o que tratan al lenguaje y al pensamiento como igualmente originarios (Stalnaker, 1984). A mi modo de ver, la defensa del pensamiento animal requiere una restricción del cuadro lingüístico. Un argumento a favor de este cuadro es el que afirma que no conocemos ninguna otra analogía para el pensamiento. Incluso si uno admite el escepticismo de principio respecto de la introspección ligado con dicho argumento, la respuesta al mismo resulta patente. Lo que ofrece un modelo del pensamiento es la conducta de los animales humanos y no humanos. Nosotros (seres lingüísticos) atribuimos pensamientos a los animales (sin lenguaje) con base en su conducta (no lingüística). Asimismo, es una cuestión abierta si los animales se atribuyen recíprocamente pensamientos. Si es cierto que los animales atribuyen pensamientos a los de su misma especie, entonces no lo hacen según el modelo del lenguaje.

Todo indica que los animales y los niños pequeños atribuyen a sus congéneres ciertos estados intencionales (como percepciones y propósitos) (Johnson, 2000; Tomasello, et al., 2003). No existe, por lo tanto, ninguna razón para incluir a todo el conjunto de los estados intencionales dentro del cuadro lingüístico.

((7)) Llegamos a la pregunta acerca de si los animales piensan. Esta pregunta (llamémosla F) no debe responderse en esa formulación general. Hay que distinguir entre tres variantes de F. (i) Al preguntar: “¿En qué piensas?” hacemos referencia a pensamientos. Entonces respondemos: “Pienso en X” o “Creo que esto es así y así”. En su primera variante, la pregunta F expresa F1: ¿Tienen los animales pensamientos?. Podemos hablar aquí de “pensamientos” si entendemos, entre otras cosas, lo que los filósofos llaman “creencias” (*belief*). Un conocido ejemplo de atribución de pensamientos a animales es el del perro de Malcolm (Malcolm, 1977): un perro persigue a un gato que, al dar la vuelta a la esquina de la casa, se dirige a toda velocidad por el jardín hacia una haya, pero a último momento cambia súbitamente de dirección y se trepa a un arce. El perro no se ha percatado de esta última maniobra, se queda bajo la haya y ladra. ¿Por qué lo hace? Cree que el gato está en la haya, y este pensamiento lo lleva a quedarse bajo la haya y ladrar. (ii) En segundo lugar, F puede referirse a procesos de pensamiento. Así, exigimos a alguien que “reflexione bien”, con lo cual le pedimos que saque conclusiones. En esta segunda variante, F expresa F2: ¿Pueden los animales sacar conclusiones? [*nachdenken*] Resulta conocido el perro de Crisipo (Floridi, 1997), que sigue un rastro y llega a una encrucijada de caminos. Allí olfatea el primer camino y el segundo, y toma finalmente el tercero sin olfatearlo. ¿Qué ha hecho el perro? Ha extraído una conclusión, y este proceso de pensamiento explica su conducta. (iii) En tercer lugar, F puede referirse a la propia atención hacia determinados pensamientos o bien hacia determinados procesos de pensamiento, o a la evaluación de su verosimilitud<sup>3</sup>. Aquí se toma como objeto de atención o bien los propios pensamiento y el propio pensar, o bien los pensamientos y el pensar de otros. Puede hablarse de “lectura de pensamientos”, expresión que ha de designar la capacidad de referirse a los propios pensamientos —o pensar— al de otros, sin que el nombre de “reflexión” o “teoría de la mente” prejuzgue aquí acerca de la dirección que toma la explicación. En la tercera variante, F expresa F3: ¿Pueden los animales leer los pensamientos? En las tres variantes de F, “animales” se refiere a animales no humanos (seres carentes de lenguaje). De este modo, F1 expresa más exactamente: ¿Pueden los animales (en tanto seres incapaces de lenguaje) tener pensamientos? Aquí puede traerse a colación el hablar como diferencia antropológica, pero no el pensar, pues el pensar es justamente lo que se encuentra en discusión.

((8)) Puede hacerse una distinción entre tres reacciones frente a (F): (i) (F) puede responderse de manera absolutamente negativa, en tanto se responda de manera negativa a todas las variantes. De modo análogo, existen respuestas absolutamente positivas a (F), que afirman desde (F1) hasta (F3). (ii) También puede responderse a (F) de manera parcialmente negativa o positiva, en tanto se responda de manera negativa o positiva a al menos una de sus variantes. Así, numerosos investigadores empíricos y filósofos se rehúsan a dar una respuesta afirmativa a (F3), pero no a (F1) y (F2). (iii) Finalmente, pueden darse respuestas diferenciadas a (F). Una reacción a (F1) podría ciertamente conceder que los animales tienen pensamientos, pero agregar que los pensamientos animales son de otra clase que los nuestros. En este caso, resultan concebibles respuestas absolutas y parcialmente diferenciadas. Por ejemplo, quien reacciona de manera diferenciada a (F1) y (F2) puede todavía reaccionar de manera negativa a (F3). O puede darse una respuesta diferenciada a todas las variantes de (F). Personalmente, yo mismo defiendo una respuesta absolutamente positiva. Al margen de cómo sea el conjunto de todas las opciones completas, resulta seguro que (F1) posee un lugar especial. En efecto, el tener pensamientos es tanto un presupuesto para su conexión en el pensar como también para la lectura de pensamiento. Los procesos de pensamiento consisten en la unión de contenidos de pensamiento y la lectura de pensamiento consiste en “leer” (representarse, tener conciencia de) contenidos de pensamiento. Me ocuparé de (F1) de manera exclusiva. En lo que sigue, presentaré primero argumentos a favor de la respuesta positiva a (F1) y criticaré a continuación respuestas negativas y diferenciadas a (F1).

((9)) ¿Qué habla a favor de que los animales tienen pensamiento? En la literatura filosófica existen cinco argumentos a favor de la atribución de pensamientos —en términos generales, de estados intencionales— a los animales. Estos argumentos, que son más que variantes de argumentos por analogía, justifican nuestra praxis cotidiana del siguiente modo. No les atribuimos pensamiento a los animales en un sentido análogo o impropio, sino que les atribuimos dichos estados de manera justificada porque los animales disponen de pensamiento en un sentido propio y no por analogía. Más aún, el núcleo de los trabajos empíricos de la etología cognitiva está representado por el progreso controlado, y en todo caso sujeto a revisión, de esta praxis atributiva. En lo que sigue, quisiera afirmar que esas prácticas atributivas pueden ser entendidas como teorías descriptivas de los estados intencionales de los seres vivos, y que en su forma controlada representan una teoría científica sobre esos estados intencionales. Con otras palabras, en lo que respecta a los estados intencionales de

los animales (incluidos nosotros), quisiera abogar por un realismo intencional naturalista.

((10)) El primero (y más débil) de los cinco argumentos es el de la continuidad evolutiva. Atribuimos pensamientos a los hombres; los hombres y los animales (superiores) se encuentran estrechamente emparentados desde un punto de vista evolutivo, en consecuencia, los animales (superiores) también tienen pensamientos. Volveré en la segunda parte (en el punto 32) a este argumento, que contiene en lo esencial una idea central de mis reflexiones. El segundo argumento se relaciona de manera directa con la praxis lingüística. Atribuimos pensamiento a los animales cuando describimos y comprendemos su conducta y sus percepciones. Un análisis cuidadoso de los conceptos mentales allí empleados muestra que la conducta de los animales satisface las condiciones de aplicación de estos conceptos. En consecuencia, los animales poseen pensamiento. Esta posición ha sido desarrollada de manera sistemática en los trabajos de H.-J. Glock (Glock, 2005, 2009). Si bien estoy de acuerdo con los resultados de esta posición, no comparto algunos de sus supuestos metodológicos y la veo más bien como una posición heurística. Este último sentido resulta importante, pues muestra que no existe *prima facie* ningún problema con las atribuciones de estados mentales a los animales. He aquí un ejemplo de esta clase de argumentación, referida al conocimiento: cuando el perro "Argos" oye un gato, corre hacia la puerta y ladra. Si se le abre la puerta, Argos corre hacia el jardín hacia la dirección donde cree que se encuentra el gato. Por lo general, Argos acierta. Entonces persigue al gato hacia fuera del jardín. Si Argos no encuentra enseguida al gato en el jardín, corre buscándolo a lo largo de la cerca. Esto tiene que ver con que los gatos deben correr a lo largo de la cerca para poder abandonar el jardín. Ahora bien, Argos tiene con seguridad alguna noción del gato que oye, ve o persigue; asimismo, puede representarse de manera confiable los paraderos de los gatos. Pero volvamos a la situación inicial: Argos oye un gato en el jardín, corre hacia la puerta y ladra. En primer lugar, resulta completamente adecuado afirmar que Argos sabe que hay un gato en el jardín cuando es verdad que hay un gato en el jardín. En segundo lugar, Argos trata al gato como un idéntico objeto distal, incluso más allá de sus percepciones sensibles: lo oye, lo ve, lo persigue. Y cuando no lo ve, lo busca. De este modo, Argos sabe el paradero de un objeto distal idéntico a una clase particular, a saber, a un gato. Argos tiene una compañera en el hogar, la gata "Susí". Nunca le ladra ni la persigue por el jardín. Es claro que la trata de un modo diferente que a los otros gatos. Presumiblemente, su categorización del entorno se diferencia de la nuestra. Para Argos, existen los seres de la especie de los gatos, por un lado, y Susi por el otro, sin que tengan nada que ver entre sí. Nosotros en cambio clasificamos a ambos

como gatos. Pero esta distinción resulta irrelevante para el conocimiento que tiene Argos. Él sabe que hay un gato en el jardín, y yo puedo saber que hay un gato en el jardín. Sólo que el concepto de gato que tiene Argos no es mi (nuestro) concepto de gato. De este modo, existe aquí una asunción bien fundada acerca de que los animales tienen conocimiento. Puesto que el conocimiento implica tener creencias [*Überzeugungen*], Argos también las tiene. Sin embargo, a mi modo de ver, lo que precisamos además de esta clase de reflexiones es una teoría naturalista sobre lo que se ha descrito correctamente en estos casos de atribución.

((11)) El tercer argumento es el de los sistemas intencionales (Dennett, 1971, 1983). Según el enfoque de esos sistemas, los conceptos para lo mental son conceptos teóricos cuya aplicación sigue principios generales de la psicología cotidiana. A estos principios pertenecen, por ejemplo, la búsqueda de satisfacer las necesidades y los deseos, el papel instrumental de las percepciones y las creencias para lograr esta satisfacción o el papel inferencial de las creencias. Sobre el trasfondo de una presuposición general de racionalidad, estos principios cumplen la tarea de atribuir a los sistemas estados que explican o predicen su conducta. En tanto la conducta de los animales se puede explicar o comprender con la ayuda de tales principios y los presupuestos de racionalidad, se trata de sistemas intencionales. Con mayor precisión, los sistemas intencionales son aquellos cuya conducta podemos explicar y predecir (sólo) de ese modo, es decir, aquellos frente a los cuales tenemos que adoptar la actitud intencional. Tener estados intencionales consiste en la interpretabilidad (explicabilidad y predictibilidad) de un sistema desde la perspectiva de la actitud intencional. Con relación a los estados intencionales, este argumento representa un instrumentalismo. A mi manera de ver, aquí debe empezar la crítica. No todos los aspectos de los estados mentales se apoyan en conductas interpretables, en especial con respecto a la conciencia que se tiene de ellos. Así, en tanto la conciencia sea de la percepción o la vivencia lo sea del dolor, no se trata para nada de entidades teóricas postuladas sino de estados del animal mismo, independientes del intérprete. Esta crítica puede generalizarse si uno piensa que esta posición está obligada a atribuir intencionalidad en la misma medida a los seres vivos y a las máquinas. *Prima facie* se hace una distinción entre la intencionalidad de las máquinas, de carácter derivado, y la intencionalidad natural de los seres vivos. Mientras que la intencionalidad de las máquinas se toma, por así decirlo, prestada de los constructores y usuarios, los seres vivos no son construidos y usados en el mismo sentido que las máquinas. ¿Por qué habría que renunciar a esta distinción? Además, la actitud intencional se encuentra ya en los niños pequeños, de quienes no se puede exigir una asunción de racionalidad (Johnson, 2000), la cual no resulta entonces necesaria para

adoptar la actitud intencional. Finalmente, según el presupuesto de racionalidad, la intencionalidad en un sentido no instrumental le corresponde solamente a los seres vivos genuinamente racionales en tanto sean intérpretes de sí mismos. ¿Pero por qué habría que hacer depender el tener estados intencionales genuinos de una respuesta positiva a (F3) del lado de los receptores de la atribución de estados intencionales? Aquí, las condiciones de la atribución y las condiciones de la posesión de estados intencionales se chocan unas con otras.

((12)) En tanto las críticas introducidas se desvanecen cuando se abandona el instrumentalismo y el racionalismo, nos llevan a un cuarto argumento. La idea es que los conceptos de lo mental y los principios de la psicología cotidiana son partes de una teoría (revisable) descriptiva (no instrumental) sobre lo mental. Tener estados intencionales (como pensamientos) consiste en que los animales se forman representaciones de su entorno, las cuales gobiernan su conducta. Quizás una representación de esta clase se realiza como un determinado estado cerebral, que cumple su papel de guiar la conducta con base en su constitución; quizás lo cumple además en tanto estado cerebral global o en tanto estado mental. Sea como fuere, el estado que cumple ese papel surge a raíz de ciertos *inputs* (percepciones) y causa determinados *outputs* (conducta). Llamamos pensamiento a un estado de esa clase cuando se trata de una criatura capaz de aprender, alerta, curiosa y flexible. Cuando el perro de Malcolm cree que el gato está en el árbol, se ha desarrollado un estado que cumple el papel que captamos con la atribución de creencias. Lo mismo ocurre con el perro de Crisipo. Si el papel de guiar la conducta se entiende como uno causal, entonces estos aspectos funcionales cotidianos pueden unirse con una faceta naturalista en el sentido de las ciencias naturales. Un estado que causa una conducta corporal (biológica) ha de ser él mismo de naturaleza corporal (biológica). (Prefiero “biológico” porque ha de tratarse de rasgos de los seres vivos *qua* seres vivos.) Como veremos en el último argumento, las investigaciones empíricas introducen estados intencionales de manera sistemática para explicar la conducta animal. En consecuencia, los estados intencionales se ubican dentro del ámbito explicativo de las ciencias naturales, y ese es el aspecto naturalista. Ambos aspectos —el funcionalista cotidiano y el naturalista científico— dan juntos como resultado un realismo intencional. Ciertamente, existe aquí la exigencia de ofrecer una explicación acerca de cómo los estados biológicos (por ejemplo, las estructuras neuronales) pueden ser intencionales. Puede denominarse a este problema el “problema de la intencionalidad”; al que me dedicaré desde el punto ((24)) hasta el ((29)).

((13)) En quinto lugar, uno puede remitirse a la ciencia natural. Desde un punto de vista epistemológico, sus respuestas son las mejores que tenemos frente a los fenómenos naturales. Entonces resulta cierto que la conducta de los animales pertenece a los fenómenos naturales. Si la ciencia natural introduce buenas razones empíricas para explicar la conducta de los animales con ayuda de estados intencionales, deberíamos aceptar esas razones. De otro modo sería epistemológicamente errado no aceptarlas. Pues bien, con el desarrollo de la etología cognitiva se han acumulado las evidencias de que existen buenas razones para atribuir estados intencionales a los animales <sup>4</sup>, y resulta entonces justificada esa atribución a los animales (Allen & Bekoff, 1997; Bermúdez, 2003). A mi modo de ver, este argumento no se sustenta por sí solo porque no desarrolla ninguna concepción acerca de los estados intencionales. Aun así, puede ser una parte del cuarto argumento. Aquí es posible realizar tres objeciones referidos al antropomorfismo, a una teoría del conocimiento naturalizada y al diferencialismo. Antes de que explique cómo entiendo al realismo intencional naturalista, debo decir algo respecto de estas objeciones puesto que también conciernen al cuarto argumento, que he aceptado.

((14)) Para empezar, el antropomorfismo se toma como un peligro. Se trata de una reacción exagerada. Si es tomado como reproche, el antropomorfismo —entendido como la introducción de vocabulario intencional para explicar la conducta animal— presupone que el ámbito propio de aplicación de expresiones intencionales son las personas humanas, y que la transferencia a ámbitos extrahumanos resulta injustificada. Así entendido, el reproche supone una respuesta a la pregunta que está en cuestión, a saber, si la aplicación del vocabulario está justificada. Sin embargo, el vocabulario intencional no se aprende solamente con la conducta humana ni se aplica exclusivamente a ese ámbito, sino que se lo aprende y aplica de igual manera a la conducta animal. Es cierto que el reproche podría querer decir que la adquisición y el uso de vocabulario intencional para agentes no humanos representa ya una transferencia injustificada, y, de nuevo, el reproche presupone la respuesta a la pregunta. Quizás el reproche quiera decir que la transferencia es innecesaria e ingenua, pues para explicar la conducta animal el vocabulario intencional resulta superfluo. Sin embargo, las razones empíricas mencionadas provienen justamente de investigaciones que muestran que este vocabulario no resulta superfluo. En estos casos, la aplicación no es tampoco ingenuo sino reflexiva y controlada, y no encuentro ninguna dificultad para un antropomorfismo también reflexivo y controlado. Resulta incluso indispensable desde un punto de vista metodológico, si es que las hipótesis sobre la intencionalidad animal han de ser puestas a prueba. En última instancia, puede suponerse que el reproche contiene un principio de simplicidad. Según

éste, habría que preferir las explicaciones más simples, aunque no resulta para nada claro qué ha de significar esto. Las explicaciones asociacionistas no son más simples que las intencionalistas (Heyes & Papineau, 2006) y sistemas simples como el de las abejas de miel disponen de complejas capacidades cognitivas y comunicativas (Giurfa & Menzel, 1997). Resulta incierto el valor del “cánon de Morgan”, según el cual no debemos explicar una conducta como resultado del ejercicio de una facultad mental de orden superior si se la puede interpretar como resultado de una capacidad mental de orden inferior (Allen-Hermanson, 2005; Fitzpatrick, 2005). Incluso si se está de acuerdo con el cánon de Morgan, sólo se sigue de él que con buenas razones pueden atribuirse capacidades psíquicas de orden más alto. Justo por ello el argumento científico remite a buenas razones. ¿Se acuerda alguien de cuál era en realidad el problema con el antropomorfismo?

((15)) El punto de partida para un segundo reparo frente al argumento científico se encuentra en el naturalismo, ahí presupuesto, respecto de la teoría del conocimiento. Quine abogó por considerar a la teoría del conocimiento como parte de la ciencia natural (de la psicología) (Quine, 1969). En su mayoría, los teóricos del conocimiento rechazan esta exigencia<sup>5</sup>. Una disciplina normativa como la teoría del conocimiento no puede ser parte de una disciplina descriptiva. El argumento científico se basa en que el conocimiento obtenido científicamente nos impone una obligación epistémica de aceptación a raíz de su carácter fiable. ¿Por qué tiene validez el principio de aceptación? Preguntas de esta clase no pueden ser respondidas dentro de una determinada disciplina científico-natural, puesto que cada una de tales disciplinas debe tener en cuenta de antemano tales principios. Una respuesta sencilla a este problema afirma que el conocimiento empírico obtenido en las ciencias naturales representa una mera ampliación controlada de formas cotidianas de obtener conocimiento, y que no existe *prima facie* ninguna razón para dudar de la confiabilidad de esas formas. Ahora bien, al parecer esta respuesta sólo desplaza el problema que, en efecto, resurge y, a pesar de las opciones escépticas que aquí emergen, parece plausible fiarse del conocimiento empírico metodológicamente asegurado. No exijo más del argumento científico, que remite a material fundamentado empíricamente a favor de la tesis de filosofía animal, según la cual los animales son criaturas genuinamente intencionales, y se ejerce con ello una presión explicativa frente a quienes critican o se oponen a esta tesis.

((16)) Arribo finalmente a la objeción más seria desde un punto de vista filosófico, a la que en el punto ((2)) he llamado “diferencialismo”. Esta objeción afirma que, sea cual sea la praxis atributiva que sigamos en la vida cotidiana o en la ciencia, la reflexión filosófica sobre las condiciones de tales

atribuciones muestra que los animales no las satisfacen. De esto se sigue que en la vida cotidiana o en la etología cognitiva aplicamos conceptos intencionales de modo diferente al caso de personas, o los aplicamos de modo sistemáticamente equivocado, o los aplicamos sólo por analogía, o los aplicamos de igual modo pero metafóricamente, o algo parecido. No importa cómo describamos los resultados —esa es una tarea de los diferencialistas, no mía— se concluye con que los animales no satisfacen las condiciones de aplicación del vocabulario intencional. En lo que sigue, impugnaré las razones a favor de esa tesis y explicaré luego el realismo intencional naturalista.

## 1.2 CRÍTICA DEL DIFERENCIALISMO

((17)) Ante todo, quisiera abocarme a una respuesta positiva diferenciada a (F1). Según ella, los animales pueden por cierto tener pensamientos simples pero no complejos. La diferencia entre pensamientos simples y complejos no es sólo cuantitativa, de modo que los hombres pudieran y debieran reflexionar sobre más cosas que los animales en el establo y en el bosque. Se trata más bien de diferencias cualitativas, de modo que resultaría justificado decir que los animales disponen de otra clase de pensamientos. Mencionaré algunas diferencias mencionadas a menudo entre los pensamientos animales simples y los pensamientos humanos complejos, que han de constituir una distinción en la clase de pensamiento que animales y hombres tienen. Ninguna de esas consideraciones me parece convincente.

((18)) “Probablemente los animales puedan clasificar objetos de su entorno, de determinado tipo y en cuanto tales, ipero no pueden, sin embargo, comprender su propia clasificación (por ejemplo explicándola, extrayendo de allí conclusiones, mejorándola o enseñándola, etc.)!” El argumento de que los animales, a diferencia de nosotros, no pueden comprender las clasificaciones de objetos de su entorno, desemboca bien en la idea de que los animales carecen de un lenguaje o bien en la de que no pueden leer pensamientos. En el segundo de los casos, la discusión se ha desplazado hacia (F3), donde ciertamente la concepción de que los hombres, a diferencia de los animales, pueden referirse a sus propios pensamientos presupone que los animales disponen de pensamientos en el sentido de (F1), sólo que no pueden justamente referirse a ellos. Quien responde positivamente a (F1) afirma que hablar un lenguaje no hace ninguna diferencia respecto de (F1) —la posesión de pensamientos— porque le atribuye pensamientos, del mismo tipo y en la misma medida, tanto a los seres lingüísticos como a los carentes de lenguaje. Afirmar: “ipero justamente la diferencia consiste en hablar un lenguaje!” sólo dice que el lenguaje hace una diferencia. Entonces, ¿en qué consiste la misma? ¿Por

qué deberíamos en general pensar que la capacidad de comprender los principios de las clasificaciones hace una diferencia en la posesión de pensamientos sobre los objetos clasificados? Quisiera ilustrar eso con un ejemplo. ¿Qué podría querer decir que los animales comprenden qué es la cooperación? No todos los animales que cooperan tienen una comprensión de la cooperación (Chalmeau, et al., 1997). Aun así, algunos animales cooperan y se muestran sensibles respecto de las condiciones de éxito de la cooperación (Hirata & Futwa, 2007; Drea & Carter, 2009). Un estudio sobre cooperación en elefantes asiáticos muestra que estos animales son sensibles de estas condiciones de éxito. Se trata de aprender que el alimento sólo puede ser alcanzado tirando en común de ambos extremos de una soga que rodea como un cinturón a una caja puesta sobre rieles. El estudio muestra, entre otras cosas, lo siguiente: (i) Si se deja que un elefante llegue más temprano a la soga, éste espera a su compañero. (ii) Si el cabo de la soga resulta inalcanzable para un elefante, el compañero no intenta tirar de la soga. (iii) Un elefante aprendió por sí solo que no necesitaba tirar de la soga con su trompa, que sólo tenía que poner la pata sobre la misma. (Plotnik, et al., 2011). Los puntos (i) y (ii) muestran que los elefantes son sensibles a las condiciones de éxito. Comprenden que sólo alcanzan la meta juntos, y no tiran de la soga juntos de manera accidental. El punto (iii) muestra que los elefantes están en condiciones de diferenciar entre las actividades cooperativas y sus propios fines subjetivos. Los elefantes muestran por lo tanto en su conducta que son sensibles al menos a dos de las condiciones de éxito de la cooperación y que pueden diferenciar entre la actividad cooperativa y el fin de esa actividad. No veo ninguna razón que hable en contra de que los elefantes no sólo cooperan sino que también comprenden lo que tienen que hacer para cooperar. La circunstancia de que no lo puedan explicar no habla en contra de que tengan una comprensión de la cooperación.

((19)) "¡La atribución de pensamientos a animales no genera, a diferencia de lo que sucede con los hablantes, ningún contexto intensional!" Si el perro cree que el gato está en el árbol, y este gato se llama Susi, no se sigue de allí que el perro crea también que Susi está en el árbol. Tampoco en las atribuciones de pensamientos a animales las expresiones correferenciales pueden ser remplazadas conservando la verdad. El problema es aquí más profundo. Davidson concluye que "a menos que haya una conducta que pueda ser interpretada como lingüística, la evidencia no será adecuada para justificar las distinciones finas que solemos hacer al atribuir pensamientos" (Davidson, 1984, 164). ¿Cómo entonces podemos determinar con precisión el contenido de lo que el perro cree? Según Davidson, sin lenguaje carecemos de un medio adecuado de grano fino. Ante todo, hay que decir contra esto que la falta de indicaciones precisas sobre lo que se

piensa (indeterminación del contenido) no es ninguna prueba de que no se piense (ausencia de pensamientos). En segundo lugar, en el caso de los animales podríamos contentarnos con atribuciones de *re*. Afirmamos que el perro piensa algo sobre el gato (que está en el árbol) y que piensa algo sobre el árbol (que el gato está en él) sin hacer que nuestros conceptos de gato y árbol constituyan el contenido de sus pensamientos sobre el gato y los árboles (sin atribuírselos de *dicto*). Los animales carecen de nuestros conceptos de árbol o gato. Por ello sólo les atribuimos de *re* contenidos de pensamiento, no de *dicto* (Armstrong, 1973). Sin embargo, es cierto que también tenemos que poder decir algo sobre el contenido de los pensamientos animales mismos, no sólo sobre los objetos referidos por nuestros conceptos. Existe una posibilidad de atribuirles a los animales también contenidos de *dicto*. La observación precisa y el experimento controlado son medios para determinar tales contenidos. Las atribuciones de *re* sólo constituyen los puntos de partida hipotéticos para la observación y el experimento, que permiten luego atribuciones de *dicto*. Se trata entonces, en primer término, de un problema epistemológico (¿cómo sé qué piensa exactamente el perro?), no ontológico (¿tiene el perro pensamientos?). Así las cosas, los problemas epistemológicos no pueden ser negados, y ponen al investigador empírico en una situación difícil, pero no revelan ninguna verdad profunda sobre la atribución de pensamientos en el caso animal. De modo característico, el “cuadro lingüístico” del pensamiento reacciona de modo exagerado<sup>7</sup>.

((20)) “¡Los animales carecen de la integración característica de los pensamientos complejos en redes inferenciales!” Es casi imposible negar que disponer de contextos inferenciales es para nosotros una característica destacada. Aún así, la diferencia no puede consistir en que los animales no se encuentran por principio en condiciones de ubicar a sus pensamientos en contextos inferenciales locales. Los razonamientos sobre la estructura social cambiante del grupo conforman, para los animales sociales, una capacidad importante y relativamente bien estudiada. Resulta completamente sensato pensar que los animales generan otros contextos inferenciales, como también lo hacen las personas y los grupos de personas diferentes. Existen entonces diferencias por entero cuantitativas en este terreno —nos encontramos ya en (F2)— y probablemente la conformación de redes inferenciales en los animales se encuentre localmente restringida. Esto significa que nosotros (seres lingüísticos) podemos atribuir pensamientos a los animales (seres no lingüísticos) sin asumir que estos pensamientos se encuentran integrados en redes inferenciales. Es evidente que no resulta imposible hacerlo. ¿Quizás no resulte justificado? Es posible una justificación sobre la base de la conducta. Además, no hay que descartar que los animales dispongan de determinadas convicciones de fondo. El

ejemplo de los elefantes cooperativos en el punto (18) muestra que los animales son guiados por convicciones de fondo con respecto a determinadas tareas. Así, el elefante tiene la convicción de que alcanzará el alimento tirando de esta soga, además tiene la convicción ligada con ella de que no puede realizar esto él solo, y tiene la convicción adicional —también ligada— de que no habrá de realizar esto si el compañero de cooperación no puede alcanzar la soga. Hay que tener en cuenta que el requerimiento de que el contenido de un pensamiento esté constituido por las relaciones inferenciales en las que se encuentra, por así decirlo, integrado en la vida mental de un sujeto, conduce a la consecuencia poco atractiva de que dos sujetos sólo pueden tener el mismo pensamiento si comparten la totalidad de las convicciones de fondo o de las inferencias. Más aún, queda abierta la pregunta acerca de si el contenido de los pensamientos depende de una red inferencial y no más bien de componentes del pensamiento (Fodor & Lepore, 1992). Crisipo, yo y el perro de Malcolm podemos referirnos a un árbol determinado en el pensamiento; podemos incluso tener el mismo pensamiento (que el gato se encuentra en él) sin que concordemos, en todo o sólo en la mayor parte, en nuestras convicciones de fondo sobre los árboles y los gatos.

((21)) “¡A pesar de esto, no puede negarse que al disponer de lenguaje, las criaturas tienen a su disposición contenidos que las criaturas carentes de lenguaje no están por principio en condiciones de pensar!” De acuerdo. En efecto, es posible encontrar fácilmente ejemplos. Los animales no pueden pensar pensamientos que tratan del lenguaje. No pueden pensar en cosas para cuya existencia la comunicación lingüística resulte constitutiva. Tampoco pueden referirse a hechos esencialmente ubicados en un sistema representativo lingüístico. No pueden referirse a algo muy alejado en el espacio o en el tiempo. No pueden referirse a contenidos modificados en un sentido modal (lo que podría ser, lo que debe ser, lo que es, lo que habría sido si, etc.) o a contenidos modificados en un sentido normativo (lo que debe ser, lo que es lícito). En una palabra, no pueden comprender pensamientos para cuya exposición se precisa lenguaje. Pero estas diferencias hacen una diferencia respecto del alcance del contenido pensable, no una diferencia de principio respecto de lo que son los pensamientos. En última instancia, la comunicación basada en el lenguaje no sólo es un medio que pone a disposición de las criaturas sin lenguaje un contenido en principio inaccesible, sino también un medio, no disponible para criaturas sin lenguaje, para adquirir rápidamente contenido pensable y para guardarlo a largo plazo. Pero los canales y vehículos para adquirir contenido pensable no hacen ninguna diferencia entre las clases de pensamiento. Tú y yo podemos pensar que el gato está en el árbol. De igual modo, el perro piensa que el gato está en el árbol. Nuestro pensamiento representa

algo (el gato) como siendo así y así (encontrándose en el árbol); el contenido representado puede ser correcto o incorrecto, y el pensamiento explica lo que hacemos. En hombres y animales, esta clase no se diferencia por principio.

((22)) Naturalmente, también existen respuestas completamente negativas que le niegan a los animales incapaces de lenguaje la posesión de pensamientos. Éstas afirman que hay facultades constitutivas para tener pensamientos y que los animales no las poseen. La facultad que se destaca es naturalmente el lenguaje. Una conocida respuesta completamente negativa proviene de D. Davidson (1984, 1985). Dicho con brevedad, afirma que una respuesta positiva a (F1) depende de una respuesta positiva a (F2), y ésta, por su parte, depende de una respuesta positiva a (F3); y aquí hay que indicar que la capacidad por la que se indaga en (F3) está unida con la posesión de un medio social de comunicación de la complejidad del lenguaje natural. La respuesta de Davidson ha sido criticada de muchas maneras, que no quisiera repetir aquí en detalle (Allen, 1992; Beisecker, 2002; Glock, 2005; Jamieson, 2009). La primera afirmación de Davidson es que tener pensamientos —aquí es mejor hablar de creencias [*Überzeugungen*]— implica disponer del concepto de creencia. Sólo el que puede tener creencias sobre (sus) creencias tiene creencias. Una respuesta positiva a (F1) implica entonces una respuesta positiva a (F3). Esta afirmación permite dos reacciones. (i) Si se les concede pensamientos a los animales, también se les debe conceder de manera necesaria pensamientos sobre pensamientos. ¡Concedámosles así pensamientos sobre pensamientos! Existe sobre esto creciente evidencia (Smith, et al., 2003). (ii) Uno puede negar que la posesión de creencias exija que se tengan creencias sobre creencias. El argumento de Davidson para dar este paso es rechazado como insuficiente incluso por simpatizantes de esta posición: descansa en la idea de que la sorpresa acerca de que *p* no es el caso, implica la creencia de que la creencia de que *p* es falsa, lo cual es entonces una creencia sobre una creencia. Es cierto que las creencias son algo que puede ser revisado, pero esto no implica que para revisar una creencia *C* uno tenga que poder formarse la metacreencia *MC* de que *C* es falsa. Basta con que *C* pueda ser rechazada con base en pruebas. Como pruebas alcanzan, por ejemplo, las informaciones obtenidas a través de la percepción.

((23)) La segunda afirmación de Davidson es que sólo los hablantes disponen del concepto de creencia. Si tener creencias presupone disponer del concepto de creencia, sólo los hablantes tienen creencias. Dado que los animales no hablan, no tienen creencias. El pensamiento central es aproximadamente el siguiente: puesto que las creencias tienen un contenido, son en esencia algo que puede ser verdadero o falso. Pero la verdad y la falsedad presuponen un concepto de objetividad y, por cierto, en el

sentido de la idea de la existencia de un mundo objetivo independiente de nuestras creencias. A su vez, la idea de un mundo objetivo en este sentido presupone una perspectiva y una referencia compartidas. La única posibilidad para establecer una perspectiva y referencia compartidas es la posesión de un lenguaje público. Así, sólo los hablantes tienen pensamientos. Ahora bien, esta reflexión muestra quizás que sólo los hablantes pueden tener pensamientos enjuiciables como verdaderos o falsos sobre objetos de un mundo concebido como independiente de sus pensamientos. Pero no muestra que las criaturas no puedan tener pensamientos verdaderos o falsos sobre objetos de su entorno. Se trata de dos problemas filosóficos diferentes (Burge, 2010). Davidson intenta mostrar condiciones constitutivas de nuestra concepción de la objetividad, es decir, de nuestra posesión de creencias verdaderas sobre objetos independientes de la mente en tanto independientes de la mente. Resulta obvio que el correspondiente ser pensante tiene que estar en condiciones de entenderse de manera conceptual o lingüística como una criatura que representa y también al modo de algo diferente de los objetos representados en el mundo. La otra cuestión indaga por las condiciones constitutivas de la representación de objetos materiales y sus propiedades por parte de seres vivos. Pero aquí no resulta para nada obvio que para poder formarse representaciones de objetos en el entorno, un ser pensante deba disponer de la capacidad de comprenderse de manera conceptual o lingüística como una criatura que representa en un mundo y como diferente de los objetos representados en ese mundo. ¿Cómo entonces pueden los seres vivos formarse representaciones de objetos en el entorno? Como lo anuncié en el punto (12), llego con esto al problema de la intencionalidad y a la conclusión del cuarto argumento sobre pensamientos animales.

### 1.3. CÓMO PUEDEN PENSAR LOS ANIMALES: TELEOSEMÁNTICA

((24)) He empleado el término “intencionalidad” e “intencional”, y ahora quisiera dar una explicación conocida como “teleosemántica” de la intencionalidad (Dretske, 1988; Millikan, 1984, 2004; Wild, 2010). Se trata de una explicación que entiende a los estados mentales de los animales capaces de aprender como estados representacionales con determinadas funciones naturales. La “teleosemántica” es una teoría en la cual las funciones naturales cumplen un papel decisivo porque la función de las capacidades que producen representaciones les ofrecen a esas representaciones una finalidad (telos). La finalidad es la medida (norma) de la cual depende la corrección o incorrección de una representación. Los filósofos emplean el término intencionalidad para expresar que los fenómenos mentales “tratan” de algo o se “dirigen” hacia algo. Un pensamiento trata siempre de algo, un deseo es un deseo del algo, una experiencia es una experiencia de algo, un propósito aspira a algo. Los pensamientos, los deseos, las expe-

riencias, los propósitos, son ejemplos de estados intencionales. La intencionalidad puede ser entendida o bien como que los fenómenos mentales se dirigen a un objeto (“objeto” en sentido amplio), o bien como que los fenómenos mentales tienen un contenido. La intencionalidad significa entonces no sólo el estar dirigido hacia algo (objeto) sino el estar dirigido hacia algo como algo<sup>8</sup> (contenido). Hay tres aspectos importantes respecto de la estructura de la intencionalidad. (i) En primer lugar, los estados intencionales tratan sobre algo (un objeto) y lo representan bajo un determinado aspecto. Así, este último (el objeto) es un gato (aspecto), o el gato (objeto) es negro, duerme, huye, se come un ratón o trepa a un árbol (aspectos). El objeto y el aspecto conforman juntos el contenido intencional; mediante ellos algo (el objeto) es representado como algo (aspecto). (ii) En segundo lugar, los contenidos pueden ser presentados en diferentes modalidades. Puedo ver, oír, saber o soñar que el gato trepa alto al árbol. (iii) En tercer lugar, las representaciones pueden estar dirigidas hacia algo que no importa si existe o no. Nuestra mente puede estar dirigida hacia cosas que no existen. Se trata de una manera dramática de expresar que las representaciones pueden ser falsas. Éstas representan al mundo como siendo así y así, pero el mundo no siempre es así. De este modo, los estados intencionales (i) tienen un contenido (objeto y aspecto), (ii) se presentan en una modalidad, (iii) pueden ser verdaderos o falsos.

((25)) Si podemos explicar cómo puede un ser vivo en cuanto tal formarse representaciones intencionales de los objetos de su entorno, tendremos una solución al problema de la intencionalidad. La pregunta es cómo podemos explicarlo en el sentido del realismo intencional naturalista. He aquí un ejemplo sencillo que quisiera analizar. El hecho de que el ojo de un pájaro sea capaz de percibir visualmente formas es el resultado de la evolución (filogenética) y de un proceso de maduración (ontogenético). El ojo del pájaro posee una (o más de una) función natural innata que le sirve para orientarse. Llamemos “Huguito” a un pájaro. Cuando Huguito aprende a diferenciar determinadas formas (mariposas) de otras (flores), adquiere una representación de esas formas que podrá guiar su posterior conducta. Mediante ensayo y error, Huguito adquiere la capacidad de diferenciar en su entorno de manera confiable el alimento de lo que no es alimento. Supongamos ahora que hay dos clases de mariposas parecidas en su aspecto exterior, y que una es tóxica y la otra no. Huguito se encuentra primero con una mariposa tóxica S y la devora. Se siente mal y lo expulsa. La siguiente vez que encuentra una mariposa de esa clase la deja tranquila. Más tarde, Huguito se encuentra con una mariposa no tóxica S\*, que tiene el mismo aspecto visual que S. Huguito no descubre el mimetismo y la rechaza. Al rechazar a S\*, es manifiesto que Huguito guía su conducta de acuerdo con S, a pesar de que es S\* a quien percibe.

No es (solamente) la percepción actual de  $S^*$  lo que guía su conducta, sino la percepción de esa mariposa ( $S^*$ ) como  $S$ . Huguito adquiere (mediante un aprendizaje) una representación de una determinada mariposa  $S$  como no comestible (aspecto), y esa representación guía su conducta frente a  $S^*$  (objeto). Con todo,  $S^*$  es comestible y de ese modo Huguito está equivocado.

((26)) Ahora el análisis. (i) El primer elemento de esta historia son las capacidades innatas de percepción. Asumamos que el ojo del pájaro dispone de mecanismos constantes y la capacidad para distinguir colores. Estos mecanismos y capacidades tienen la función de representar visualmente objetos en el entorno del pájaro. (ii) El segundo elemento es el aprendizaje por ensayo y error, y mediante éste Huguito aprende a clasificar determinados objetos de su entorno. La capacidad general de esta clase de aprendizaje es innata, y tiene la función de clasificar objetos en el entorno del pájaro de acuerdo a propiedades que le resultan relevantes. La capacidad de clasificar determinados objetos en el entorno como comestibles/no comestibles es adquirida. Su esencia consiste en la función de llevar adelante esta clasificación de manera confiable. (iii) El tercer elemento es el encuentro con  $S$ , que en primer término es un objeto clasificado como comestible pero que causa un malestar. Huguito aprende a evitar objetos como  $S$ . De este modo,  $S$  desaparece de la clasificación como comestible. Algo en el pájaro ( $R$ ) ha adquirido la función de llevar a cabo esta clase de reclasificación. (iv) El cuarto elemento de la historia es el encuentro con  $S^*$ , un objeto comestible que sin embargo Huguito, con base en el aspecto perceptible y a  $R$ , clasifica como  $S$  y en tal medida como no comestible. Pero se trata de un error, puesto que  $S^*$  es comestible. Podemos explicar la relación perceptiva con el objeto  $S^*$  por referencia a la función innata del ojo del pájaro. La relación no perceptiva con  $S$  como diferenciación (o reclasificación) dentro de la clasificación aprendida comestible / no comestible, puede ser explicada mediante el  $R$  adquirido y su función. En la situación decisiva, Huguito ve el objeto  $S^*$  como  $S$  con base en  $R$ . La función de  $R$  es representar objetos singulares como  $S$  (la clase surge mediante clasificación), y la descripción de *re* de la representación "como  $S$ " puede ser precisada mediante la descripción de *dicto* "como no comestible en ese aspecto". Tenemos aquí entonces los elementos de la intencionalidad y la forma cruda de un pensamiento: una representación cuyo contenido guía (y con ello nos explica) la conducta del animal, que corresponde a un modo no perceptivo y que resulta errónea. Decimos: "El pájaro cree que la mariposa no tóxica no es comestible". Esta atribución describe correctamente (*cum grano salis*) un estado intencional del animal. En el análisis de este estado que recién he presentado hice uso además de un material respetable desde un punto de vista naturalista.

Tenemos con esto la idea central de un realismo intencional naturalista. Para explicar la intencionalidad, ¿he usado realmente sólo un material naturalista respetable? El primer concepto importante del análisis es el de representación, pero las representaciones tratan sobre algo. ¿No presupone ese concepto la intencionalidad? El segundo concepto importante es el de función. ¿En qué sentido es naturalista ese concepto?

((27)) Las representaciones pueden ser entendidas como copias [*Abbildungen*]. La sombra de un árbol copia al árbol, pues existen relaciones de isomorfía entre la forma de la sombra y la forma del árbol. Lo que subyace a estas relaciones de isomorfía es una transformación sistemática que se corresponde con la relación entre el árbol y el sol. La sombra proyectada por un árbol es un patrón producido por determinadas condiciones-de-árbol-y-sol. Sin embargo, la sombra no es en cuanto tal ninguna representación del árbol, pues no es el producto de un mecanismo que tenga la función de producir ese patrón. En cambio, el patrón sobre la retina del ojo del ser vivo que ve la sombra es una copia en el sentido relevante. Aquél tiene la función de representarse patrones que surgen de la distribución de la intensidad lumínica en el entorno. Entre el patrón en la retina y el patrón en la sombra existen igualmente relaciones de isomorfía. Puesto que tales relaciones son transitivas, también existen entre el patrón en la retina y la forma del árbol. Incluso aunque la función de la retina sea producir determinados patrones —lo cual no es la tarea de la condición-de-árbol-y-sol— no tenemos todavía ningún contenido para el patrón de la retina, dado que éste guarda relaciones de isomorfía con numerosas estructuras. Ciertamente, un animal (como poseedor de retinas) puede aprender a utilizar a las sombras como lugares de descanso. Algo en el animal adquiere la función de ver a las sombras como lugares de descanso.

((28)) Entiendo por “función” un efecto seleccionado. Los efectos pueden ser seleccionados mediante el proceso de selección natural. La función de la producción de melatonina de la glándula pineal es regular el ritmo de sueño y vigilia. La glándula pineal produce melatonina para regular el ritmo de sueño y vigilia. Del mismo modo, el corazón late para bombear sangre, el salmón tiene aletas para nadar, el topo tiene grandes patas delanteras para cavar, etc. Todas estas cosas tienen funciones que son productos de la selección natural. Se trata de funciones naturales. F es la función natural de un rasgo R; cuando R produce normalmente F en un determinado entorno, R se hereda y R existe porque F tiene un valor adaptativo. Los seres vivos que tienen R, y que por ello producen F en un entorno determinado, tienen más posibilidades de reproducirse. Los efectos también pueden ser seleccionados mediante un proceso de aprendizaje. Ante todo, las funciones naturales surgen mediante procesos selectivos pertenecientes a la historia de la especie y, además, variantes de ellas

pueden ser adquiridas mediante procesos de aprendizaje pertenecientes a la historia individual. Aprender consiste en adquirir un cambio adaptativo de conducta frente a modos alternativos de conducta que no son adaptativos. Mediante ensayo y error se desechan modos inadecuados de comportarse y se refuerzan los adecuados. Por eso dichos cambios de conducta tienen también una función. Para atribuir estados intencionales, exigimos una cierta complejidad y flexibilidad en los modos que tiene un ser vivo de comportarse. Esto se alcanza tan pronto como los animales aprenden y continúan diferenciando lo aprendido. Al aprender el perro que la sombra le ofrece un lugar tranquilo de descanso, o al aprender el pájaro que S tiene mal sabor, algo en estos animales (R) adquiere la función de representarse lugares de descanso o el tener mal sabor. Finalmente, las funciones pueden también ser seleccionadas de manera consciente o deliberada (al perseguir un fin, al solucionar un problema, en la fabricación de un artefacto, etc.). En cada caso, la función es un efecto seleccionado.

((29)) ¿Por qué importan aquí las funciones? Algo que tiene una función puede cumplirla (más o menos bien) o puede no cumplirla. En el segundo caso, la cosa está rota o faltan las condiciones para su funcionamiento. Los ojos pueden funcionar bien o mal; en caso de ceguera o oscuridad total, no funcionan. Una representación R representa F si R tiene la función de copiar F (o según la preferencia teórica, la de llevar información sobre F, covariar con F, depender de modo asimétrico de instancias de F, etc.). Lo decisivo para la teleosemántica es menos la relación de representación entre R y F (utilicé la relación de copia) que la función. Una representación (una copia) de un objeto bajo un aspecto puede cumplir o no cumplir su función (innata o adquirida). De manera correspondiente, una representación puede ser verdadera o falsa. Así, R tiene para nuestro pájaro la función de representarse determinados objetos como no comestibles. Sin embargo, en el caso de S\*, R no cumple esa función porque S\* es comestible. De igual modo, el aparto cognitivo del perro de Malcolm tiene bajo ciertas condiciones la función de representarse un determinado gato (el que recién ha estado persiguiendo) como en ese árbol (que está ahora frente a sus ojos). Pero el gato no se encuentra en ese árbol. Sucede que el perro cree que el gato está en ese árbol. Nosotros tenemos derecho a hacer esta atribución de pensamiento. Se trata de una descripción correcta, en el marco de la psicología cotidiana, de un estado intencional natural.

((30)) En el punto ((26)) afirmé que Huguito posee la forma cruda de un pensamiento. Podemos elevar las exigencias para tener pensamientos y refinar la forma cruda. Me remitiré brevemente a tres opciones. (i) ¿Qué sucede con los conceptos? Tener un concepto significa ante todo poder hacer distinciones. De tanto en tanto se objeta aquí que también los imanes pueden distinguir entre el hierro y lo que no lo es, o las garrapatas pueden

distinguir temperaturas; pero los imanes y las garrapatas no han aprendido esta capacidad. Aun así, el criterio es muy débil. Además del criterio de la capacidad de distinguir podemos proponer algunos otros. Un animal no sólo debería poder distinguir confiablemente X de no X, también debería ser capaz de constatar algunas de sus propias distinciones erradas, y aprender a partir de allí a distinguir mejor entre X y no X. (ii) En el punto ((23) distinguí entre dos problemas de la objetividad; el segundo de ellos trataba acerca de lo que era para un ser vivo representarse objetos en su entorno. Davidson afirma que se requiere la intersubjetividad. Esto puede ser cierto con respecto al primer problema; para el segundo alcanza con la intrasubjetividad. Un perro tiene dos oídos y puede determinar la dirección de la cual proviene una voz. Tenemos aquí un triángulo intrasubjetivo de dos órganos sensoriales y un objeto. El perro puede tanto ver como oír al gato. Tenemos aquí un triángulo intrasubjetivo de dos modalidades sensoriales y un objeto. También podemos subir aquí las exigencias a los seres vivos con pensamientos: sólo hay pensamiento si un ser vivo puede representarse las cosas o sucesos de su entorno mediante diferentes canales sensoriales. (iii) Las explicaciones de psicología cotidiana parten de que alguien hace algo porque tiene la necesidad o el deseo de hacer X. El deseo por sí solo sería ciego pues debe estar informado. El pensamiento solo sería impotente, y debe estar motivado. Sólo juntos causan una conducta. Así, una explicación de una conducta incluye tanto pensamientos como motivaciones, necesidades o deseos. Por consiguiente, es preciso un bosquejo de teoría sobre los estados motivadores. Existen al menos dos clases de estados motivadores: necesidades y deseos. Los primeros apuntan a cambiar los estados fisiológicos, los segundos a cambiar las condiciones del entorno. En seres vivos como las ranas, los estados que informan y los que motivan no están separados. La información "alimento de rana" es siempre también motivo para lanzar la lengua e intentar atraparlo. Toda información es una orden. En un ser vivo, los pensamientos aparecen justo cuando los estados que informan y los que motivan se desarrollan de manera independiente.

## II.

### ANIMALISMO Y CONTINUIDAD EXPLICATIVA

((31)) "Durante más de treinta y cinco años, los investigadores han estado demostrando mediante *tests* tanto de campo como de laboratorio, que las capacidades de los animales no humanos para resolver problemas complejos forman un continuo con las de los humanos" (Pepperberg, 2005, 469). Estas investigaciones ponen en cuestión al excepcionalismo. Frente a esto se hacen valer tres puntos generales. (i) El excepcionalismo es sencillamente un hecho manifiesto. En comparación con los animales, el

hombre es una criatura excepcional. Esto es algo que no puede ser negado, debe ser más bien explicado. (ii) Debe haber algo responsable de que el hombre sea una criatura excepcional, que resulta de una propiedad biológica del hombre (Penn, et al., 2008) o bien se debe al desarrollo de un entorno cultural particular (Sterenly, 2003) o bien al desarrollo de sistemas simbólicos (Cassirer, 1944). (iii) En última instancia, aquel aspecto que hace del hombre una criatura singular transforma cada una de las facultades mentales que comparte con los animales. No quisiera precisar o criticar estos tres puntos generales, sino más bien argumentar a favor de una posición respecto de la filosofía animal que puede tomarlos en consideración. El punto que resaltaré consiste en la modificación, mencionada en ((10)), del argumento de la continuidad.

((32)) Darwin también defiende una tesis continuista: “No existe ninguna diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos superiores respecto de sus facultades mentales <sup>10</sup>”. Darwin resalta por cierto más adelante: “No puede haber dudas sobre la gran importancia de las facultades intelectuales, puesto que el hombre les debe mayormente a ellas su posición predominante en el mundo <sup>11</sup>” (128). ¿Se contradice Darwin? No. A lo que Darwin quiere llegar es a la continuidad explicativa. Incluso las capacidades del hombre “habrían sido perfeccionadas o promovidas mediante selección natural <sup>12</sup>” (128). La selección natural explica la existencia y el funcionamiento tanto de las capacidades mentales animales como de las humanas. En cuanto al principio explicativo, no existe ninguna diferencia entre el hombre y el animal. Quizás el hombre sea extraordinario, quizás existan importantes diferencias biológicas, culturales y simbólicas, quizás estas diferencias transformen el ejercicio de las capacidades mentales que el hombre y el animal comparten. Incluso así, el punto de la continuidad explicativa consiste en que para explicarlo no pueden usarse otros medios explicativos que para explicar las capacidades animales. Darwin se remite a la selección natural como principio explicativo unificante. Este principio también está en la base de la teleosemántica. Su concepto central —la función natural— fue explicado en el punto ((28)) como el del efecto seleccionado. El principio que explica el surgimiento y el perfeccionamiento de las funciones es la selección natural. Para la filosofía animal, la exigencia es entonces explicar las capacidades que caracterizan al hombre también de manera teleosemántica. No es aquí el lugar para tocar siquiera este proyecto de gran alcance. Más bien se trata de introducir dos reflexiones que apoyan la idea de la continuidad explicativa. La primera concierne al animalismo, la segunda a la naturaleza de la construcción filosófica de teorías.

((33)) La idea de Darwin afirma lo siguiente. El hombre es en esencia un animal. Por consiguiente, los rasgos humanos característicos pueden ser

entendidos como rasgos animales. Pero los rasgos animales son biológicos. De este modo, los rasgos humanos característicos pueden ser entendidos como rasgos biológicos. Si la intencionalidad es un rasgo humano característico, entonces, incluso la intencionalidad puede ser concebida como un rasgo biológico. Eso es lo que hace la teleosemántica. Esto articula la primera intuición del punto ((1)) impulsada por la teleosemántica. La articulación de la segunda intuición consiste en una defensa de la idea de Darwin. La continuidad explicativa (al igual que con los otros animales, los rasgos humanos característicos pueden ser explicados como rasgos biológicos) se apoya en una continuidad metafísica que afirma lo siguiente: el hombre es en esencia un animal. La continuidad metafísica autoriza la continuidad explicativa de los naturalistas. ¿Cuál es el fundamento para echar a hombres y animales a la misma olla metafísica? El animalismo (Olson 1997). Éste afirma que cada persona humana es numéricamente idéntica en cada caso con un animal. El animalismo es así una tesis sobre lo que el hombre es desde un punto de vista metafísico: un animal. Como los otros animales, los hombres pueden ser estudiados por los biólogos y tratados por los médicos; como los otros animales, el hombre es un ser vivo, una estructura compleja que se mantiene a sí mismo y a sus semejantes mediante desarrollo, asimilación, reproducción y autorientación; como los otros animales, el hombre pertenece a una especie biológica. También podría hablarse de “seres vivos”. Sólo que la denominación “animal” resulta más precisa, pues no somos ni hongos ni plantas.

((34)) ¿Cómo se desarrolla el argumento del animalismo? Veamos la siguiente situación. Estoy sentado ahora en mi silla pensando algo o reflexionando sobre algo. Puedo así decirme a mí mismo: “soy el ser que piensa sentado sobre mi silla”. Precisamente sobre esta silla se encuentra también un animal. La pregunta es ahora: ¿soy idéntico al animal? Formulada en primera persona, el argumento a favor de una respuesta positiva a esta pregunta dice lo siguiente: hay un animal humano sentado aquí. Ese animal piensa. Soy el ser pensante sentado aquí (dicho de otro modo, la única cosa pensante sobre mi silla no es otra cosa que yo). En consecuencia, soy este animal (que piensa justo ahora). La idea es que soy en esencia un animal. Si el animal deja de existir, dejo yo de existir. Si esto es así, entonces no soy ni una sustancia inmaterial, ni un conjunto de estados mentales, ni un análogo funcional de un *software*, ni una persona constituida por un animal, ni un cuerpo o un cerebro, etc., sino un animal. Lo que se quiere decir es que los hombres son animales, y que todos los rasgos interesantes que se les atribuye a los hombres para formular diferencias son rasgos animales. Pero los rasgos animales se entienden como biológicos más allá de toda disputa, es decir, se los puede entender sobre la base de la biología. Si resulta cierto que los hombres son en esencia animales, también los

rasgos característicos humanos se podrán entender sobre la base de la biología.

((35)) Dirijamos ahora nuestra atención a la continuidad explicativa. Entre otras cosas, ésta consiste en que para responder preguntas filosóficas genuinas sobre la naturaleza de la intencionalidad o del lenguaje, puede partirse de que los recursos explicativos son los mismos en el hombre y en el animal. Más allá de todas las enormes diferencias entre el hombre y los otros animales, estos recursos explicativos son para Darwin los de la teoría de la evolución mediante selección natural. Justo estos recursos fueron tomados en cuenta por la teleosemántica. La teoría de Darwin y la teleosemántica unifican criterios. Entonces la unificación —como puede verse— es aquella forma de desarrollo teórico que caracteriza a las explicaciones científicas y filosóficas. Las unificaciones tienen un poder explicativo. La idea central es que comprender y explicar consisten en exponer una representación unificante de fenómenos diferentes. Comprendemos X cuando vemos cómo se une con otros fenómenos en una totalidad. Comprender significa ver un patrón común en la multiplicidad. Comprendemos el suceso X si lo podemos insertar en una totalidad T. Si advertimos el suceso X sin T, sabremos por cierto que X ha ocurrido, pero no lo comprenderemos. Las explicaciones deberían mostrar nexos entre los fenómenos cuya conexión parecía antes problemática, incomprensible e incluso incierta. En teorías sobre la explicación científica, la unificación ha sido defendida como un principio independiente. Tomado en sí mismo, este principio no parece estable. Algunos autores sostienen que las teorías de la unificación sólo pueden ser genuinamente explicativas si se las une con una teoría causal sobre la explicación. Es cierto que esto se aplica a muchas teorías de las ciencias naturales, donde el poder explicativo debe ir acompañado de un poder pronosticador. La construcción de teorías filosóficas, en cambio, puede ser concebida bajo el lema “unificación sin explicación causal”. La teoría darwinista de la evolución es un ejemplo central de poder unificante. Darwin indica que su teoría unifica una gran cantidad de hechos. Si se sigue la línea de pensamiento según la cual el momento central de la construcción de teorías filosóficas consiste en la unificación, si se acepta además que este es también el aspecto central del poder explicativo de la construcción de teorías, tanto en las ciencias naturales como en filosofía, y si se considera la teoría, de Darwin de la selección natural como paradigma de este poder unificante, entonces al naturalista de la filosofía animal le resultará natural hacer uso de este recurso de la biología por motivos filosóficos.

((36)) Una razón importante de la explicación continuista de la intencionalidad en hombre y animal consiste en que, según el animalismo, los hombres pueden ser considerados animales. Otra razón expresa que

aplicamos un vocabulario intencional, con buenas razones, a determinados animales (humanos y no humanos) tanto en la vida cotidiana como en la etología cognitiva. La teleosemántica ofrece los argumentos centrales para un proyecto unificador correspondiente. Este proyecto es el de la filosofía animal.

- 1 La expresión “animalismo” suena como una horrible traslación al alemán de una palabra acuñada en inglés; de hecho, el animalismo (*animalism*) contemporáneo es una tesis sobre la identidad humana (Olson, 1997). Se trata originalmente de una palabra alemana acuñada por W. Sombart. Bajo la denominación “animalismo” se incluyen posiciones que consideran al hombre como parte del mundo natural de los animales.
- 2 La expresión “etología cognitiva” fue acuñada en 1978 por Griffin, quien buscó ampliar la etología clásica (investigación sobre el comportamiento) de K. Lorenz y N. Tinbergen mediante explicaciones genuinamente cognitivas. Cf. Ristau, 1991; Bekoff & Jamieson, 1996; Allen & Bekoff, 1997; Shettleworth, 1998;; Hurley & Nudds, 2006.
- 3 La calificación de “determinados” no resulta irrelevante. En efecto, en este contexto no puede tratarse de si los animales están en condiciones de reflexionar sobre los pensamientos o el pensar en general (su esencia, sus condiciones necesarias). Esta es la tarea de la filosofía, y no se trata de preguntar si los animales pueden filosofar. Nadie querrá concebir la capacidad de filosofar como condición para pensar entendido en los sentidos F1 a F3 (excluyendo quizás a Hegel y Heidegger).
- 4 Cf. las contribuciones en Hurley & Nudds, 2006. Resultan impactantes los estudios sobre Alex de Pepperberg, 2002. Entre los estados mentales explicativamente relevantes están, por ejemplo, conocer (Hampton, et al., 2004), inferir (Bond, et al., 2003), recordar (Clayton et. al. 2003), comprender (Heinrich & Bugnyar 2005), extraer reglas (Murphy et. al. 2008), el autoconocerse (Plotnik et. al. 2006), el hacer juicios acerca de sí mismo (Smith, et al., 2003; Call, 2010), o el atribuir percepciones a congéneres (Hare, et al., 2000; Flombaum & Santos, 2007).
- 5 Existen voces que consideran que el proyecto tiene buenas perspectivas (Kornblith, 2002; Bishop & Trout, 2005).
- 6 En inglés en el original: “unless there is behaviour that can be interpreted as speech, the evidence will not be adequate to justify the fine distinctions we are used to making in the attribution of thought”. La traducción me pertenece. (N. del T.)
- 7 Bermúdez 2003 ha desarrollado una propuesta concreta acerca de cómo funcionan las atribuciones *de dicto* en el caso de los animales.
- 8 Todos los filósofos que se ocupan de la mente están de acuerdo en que *algunos* fenómenos mentales muestran intencionalidad. Algunos filósofos afirman que *todos* los fenómenos mentales *y solamente ellos* se caracterizan por la intencionalidad. No comparto esta posición, conocida como “intencionalismo” o “representacionalismo”. En primer lugar, también hay intencionalidad fuera de lo mental, y en segundo lugar, algunos fenómenos mentales no son completamente intencionales, como las sensaciones corporales o las percepciones.
- 9 “For over 35 years, researchers have been demonstrating through tests both in the field and in the laboratory that the capacities of nonhuman animals to solve complex problems form a continuum with those of humans” (Pepperberg, 2005, 469). La traducción me pertenece. (N. del T.)
- 10 “There is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties” (2003, 66). La traducción me pertenece. (N. del T.)

- 11 "Of the high importance of the intellectual faculties there can be no doubt, for man mainly owes to them his predominant position in the world" (128). La traducción me pertenece. (N. del T.)
- 12 "would have been perfected or advanced through natural selection" (128). La traducción me pertenece. (N. del T.)

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allen-Hermanson, S. (2005), "Morgan's canon revisited," *Philosophy of Science* 72: 608-31.
- Allen, C. (1992), "Mental content," *British Journal for the Philosophy of Science* 43: 537-53.
- Allen, C. & Bekoff, M. (1997), *Species of Mind. The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Armstrong, D. (1973), *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beisecker, D. (2002), "Some more thoughts about thought and talk," *Philosophy* 77: 115-24.
- Bekoff, M. & Jamieson, D. (eds.) (1996), *Readings in Animal Cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (2003), *Thinking Without Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bishop, M. & Trout, J. D. (2005), *Epistemology and the Psychology Of Human Judgment*. New York: Oxford University Press.
- Bond, A. B., Kamil, A. C. & Balda, R. P. (2003), "Social complexity and transitive inference in corvids," *Animal Behaviour* 65: 479-87.
- Brandt, R. (2009), *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bugnyar, T. et al. (2007), "Ravens judge competitors through experience with play caching," *Current Biology* 17: 1804-8.
- Burge, T. (2010), *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Call J. (2010), "Do apes know that they could be wrong?" *Animal Cognition* 13: 689-700.
- Cassirer, E. (1944), *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.
- Chalmeau, R., Visalberghi, E. & Gallo, A. (1997), "Capuchin monkeys, *Cebus apella*, fail to understand a cooperative task," *Animal Behaviour* 54: 1215-25.
- Darwin, Ch. (2003), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Gibson Square Books.

- Davidson, D. (1984), "Thought and talk," in *Inquiries into Truth and Meaning*, Oxford: Clarendon Press, pp. 155-179.
- Davidson, D. (1985), "Rational animals," in E. Lepore & B. McLaughlin (eds.), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. New York: Blackwell.
- Dennett, D. (1971), "Intentional systems," *Journal of Philosophy* 68: 87-106.
- Dennett, D. (1983), "Intentional systems in cognitive ethology," *Behavioral and Brain Sciences* 6: 343-55.
- Drea, C. M. & Carter, A. N. (2009), "Cooperative problem solving in a social carnivore," *Animal Behaviour* 78: 967-77.
- Dretske, F. (1988), *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dummett, M. (1988), *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fitzpatrick, S. (2005), "Doing away with Morgan's canon," *Mind & Language* 23: 224-46.
- Flombaum, J. I., & Santos, L., R. (2005), "Rhesus monkeys attribute perceptions to others," *Current Biology* 15: 447-52.
- Floridi, L. (1997), "Scepticism and animal rationality. The fortune of Chrysippus' dog in the history of Western thought," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79: 27-57.
- Fodor, J. & Lepore, E. (1992), *Holism. A Shopper's Guide*. Oxford: Blackwell.
- Giurfa, M. & Menzel, R. (1997), "Insect visual perception. Complex abilities of simple nervous systems," *Current Opinion in Neurobiology* 7: 505-13.
- Glock, H.-J. (2005), "Begriffliche Probleme und das Problem der Begriffe," in D. Perler & M. Wild 2005, 153-87.
- Glock, J.-H. (2009), "Can animals act for reasons?" *Inquiry* 52: 232-54.
- Griffin, D. R. (1978), "Prospects for a cognitive ethology," *Behavioral and Brain Sciences* 4: 527-38.
- Hampton, R. (2001), "Rhesus monkeys know when they remember," *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 98: 5359-62.
- Hampton, R., Zivin, A., & Murray, E. (2004), "Rhesus monkeys (*Macaca mulatta*) discriminate between knowing and not knowing and collect information as needed before acting," *Animal Cognition* 7: 239-46.
- Hare, B., Call, J., Agnetta, B. & Tomasello, M. (2000), "Chimpanzees know what conspecifics do and do not see," *Animal Behavior* 59: 771-85.
- Heinrich, B. & Bugnyar, T. (2005), "Testing problem solving in ravens. String-pulling to reach food," *Ethology* 111: 962-76.
- Heyes, C. & Papineau, D. (2006), "Rational or associative? Imitation in Japanese quail," in Hurley & Nudds, 2006, 187-95.
- Hirata, S. & Fuwa, K. (2007), "Chimpanzees (*Pan troglodytes*) learn to act with other individuals in a cooperative task," *Primates* 48: 13-21.
- Hoerster, N. (2004), *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*. München: C.H. Beck.
- Hurley, S. & Nudds, M. (2006), *Rational Animals?* Oxford: Oxford University Press.
- Jamieson, D. (2009), "What do animals think?," in Lurz 2009, pp. 15-34.
- Janich, P. (2010), *Der Mensch und andere Tiere. Das zweideutige Erbe Darwins*, Berlin: Suhrkamp.
- Johnson, S. (2000), "The recognition of mentalistic agents in infancy," *Trends in Cognitive Sciences* 4: 22-8.

- Kitcher, Ph. (1989), "Explanatory unification and the causal structure of the world," in P. Kitcher & W. Salmon (eds.), *Scientific Explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 410-505.
- Kornblith, H. (2002), *Knowledge and its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Lurz, R. W. (ed.) (2009), *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1999), *Dependent Rational Animals*. Chicago: Open Court 1999.
- Malcolm, N. (1977), "Thoughtless brutes," in *Thought and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Millikan, R. (1984), *Language, Thought, and other Biological Categories*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Millikan, R. (2004), *Varieties of Meaning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Murphy, R. A., Mondragon, E. & Murphy, V. A. (2008), "Rule learning by rats," *Science* 319: 1849-51.
- Olson, E. T. (1997), *The Human Animal*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Penn, D. C., Holyoak, K. J. & Povinelli, D. J. (2008), "Darwin's mistake. Explaining the discontinuity between human and non-human minds," *Behavioral and Brain Sciences* 31: 109-78.
- Pepperberg, E. (2002), *The Alex Studies. Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pepperberg, E. (2005) "Intelligence and rationality in parrots," in Hurley & Nudds, pp. 469-88.
- Plotnik, J. M., de Waal, F., & Reiss, D. (2006), "Self-recognition in an asian elephant," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103: 17053-7.
- Plotnik, J.M. et al. (2011), "Elephants know when they need a helping trunk in a cooperative task," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108: 5116-21.
- Quine, W.V.O. (1969), "Epistemology naturalized," in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, pp. 69-90.
- Ristau, C. A. (ed.) (1991), *Cognitive Ethology. Essays in honour of Donald Griffin*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Smith, J., Shields, W., & Washburn, D. (2003), "The comparative psychology of uncertainty monitoring and meta-cognition," *Behavioral and Brain Sciences* 26: 317-73.
- Sorabji, R. (1993), *Animal Minds and Human Morals*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stalnaker, R. C. (1984), *Inquiry*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sterelny, K. (2003), *Thought in a Hostile World. The Evolution of Human Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Tomasello, M., Call, J., & Hare, B. (2003), "Chimpanzees understand psychological states. The question is which ones and to what end," *Trends in Cognitive Science* 7: 153-6.
- Wild, M. (2006), *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, Berlin: de Gruyter.
- Wild, M. (2008), *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Wild, M. (2010), *Biosemantik. Repräsentation, Intentionalität, Norm* (Habilitationsschrift Humboldt-Universität zu Berlin, 2010).
- Wolf, U. (1990), *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M.: Klostermann.