

Réplica a: Percepción, intencionalidad y lenguaje en el aristotelismo del s. XIII

Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana

El título de la comunicación del profesor Tellkamp es sugerente. Nos advierte que abarcará tres aspectos en las interpretaciones aristotélicas del siglo trece: percepción, intencionalidad y lenguaje. Los tres son fundamentales para explicar las teorías medievales del conocimiento. Desde ahora debo confesar que no soy un experto en la filosofía tomista. Por ello, las observaciones que haré estarán mucho más cargadas hacia las aportaciones de Avicena y otros filósofos árabes. Ello no excluye, claro está, los señalamientos generales que haré a ciertas cuestiones que todavía se discuten en la Filosofía.

Como se advierte desde el comienzo de este *work in progress*, en palabras del autor, el tema del lenguaje será secundario. En cambio, el de la percepción es medular. El profesor Tellkamp pretende mostrar algunos criterios que expliquen cómo los animales son capaces de llegar a un "conocimiento perceptivo complejo del mundo" que él denomina "conocimiento intencional", muy similar, advierte, al "conocimiento perceptivo humano". Su punto de partida es una confrontación entre la gnoseología de Ockham en el siglo XIV y algunas lecturas del siglo XIII del *De anima* aristotélico.

Según Guillermo de Ockham, los estados mentales de alto nivel — los intencionales— sólo pueden darse cuando se posee la capacidad de formar conceptos y proposiciones. Teóricamente, cuando

percibimos el mundo exterior nos enfrentamos con ciertas condiciones que, en principio, implicarían que toda percepción va acompañada de un juicio, una creencia o un contenido proposicional.

En el siglo XIII varios receptores de la filosofía árabe, en especial del pensamiento de Avicena y Averroes, intentaron explicar los procesos perceptivos y, por tanto, la cognición sensorial. El texto base en todos estos casos fue el *De anima* de Aristóteles. Según Jörg Tellkamp, varios de los intérpretes del siglo XIII lograron elaborar una teoría de la percepción que explicaba cómo también los animales superiores son capaces de un conocimiento perceptivo complejo del mundo, es decir, un conocimiento intencional, prácticamente idéntico al conocimiento perceptivo humano.

El profesor Tellkamp afirma que “La percepción se puede generalmente concebir como algún tipo de creencia o pensamiento acerca del mundo físico”. Quizá convendría esclarecer lo que ha de entenderse por “creencia” en el caso de un animal: ¿es instinto o, como sostendrá el profesor Tellkamp, es algo más que instinto? La *intentio* interviene ahí en donde el conocimiento descubre más que un objeto material dotado de unas características cualitativas y cuantitativas. El ejemplo más conocido a este respecto es el que utiliza Avicena: cuando la oveja se encuentra con el lobo, parece existir una especie de “creencia”, “algo preconceptual” acerca del objeto que percibe.

La tesis de Jörg Tellkamp es: “(...) la creación de un conocimiento perceptivo intencional depende esencialmente del funcionamiento de las facultades del aparato cognitivo, sobre todo, de los así llamados sentidos internos o interiores, junto con un conocimiento teórico, sea este instintivo (en animales) o teórico (en seres humanos)”. Hasta aquí la primera parte de la tesis que, a mi parecer, arroja un primer aspecto a considerar: ¿puede darse un conocimiento “teórico instintivo” en los animales? El profesor Tellkamp sigue enunciando su tesis: “La estructura de este aparato [el cognitivo] es isomórfico en los animales superiores y en los seres humanos, es decir que entre los animales no racionales y racionales existe una identidad estructural del aparato perceptivo”. A primera vista, esta “identidad

estructural" es más o menos convincente. No obstante, poco a poco el autor irá delimitando esa identidad que, quizá, se reduzca a una simple similitud. Tellkamp aclara de inmediato que las capacidades racionales del ser humano le permiten un grado mayor de complejidad en el conocimiento sensible de intenciones.

Una vez enunciada la tesis a demostrar, el profesor Tellkamp expone la *intentio* aviceniana. Aunque tiene razón en que la discusión a este respecto toma fuerza a partir de Avicena, me parece oportuno mencionar algunos rasgos interesantes que quizá podrían aportar algo a la discusión. Me refiero, en concreto, a algunas referencias de dos filósofos anteriores a Avicena: Al Kindi y Alfarabi, dos importantes herederos de las ideas del *De anima*. Del primero no diré demasiado; del segundo, a quien conozco un poco más, señalo algunas consideraciones que nos permitirían sospechar que basta con la imaginación y sus funciones para poder dar razón de eso que llamamos "aprehensión de la intención".

a) Al Kindi (796-873 aprox.) sigue el *De anima* de Aristóteles en *Sobre la esencia del sueño y la visión*. Analiza, entonces, el funcionamiento de las facultades sensible e imaginativa (el intelecto se estudiará en otro texto, la *Epístola sobre el intelecto*). Con la sensación percibimos imágenes de los objetos sensibles en su aspecto material mediante la intervención de los órganos sensibles. La imaginación es una facultad intermedia que actúa cuando el objeto material ya no está presente y, por tanto, la forma sensible se ha separado de su substrato material físico. Con ello, a Al Kindi le interesa dejar asentada la condición inmaterial del conocimiento. Le parece, además, que las imágenes proporcionadas por la imaginación son más puras que la forma sensible de los sentidos, puesto que ya no requieren de la intervención de los órganos. De ahí que la imaginación desempeñe un papel más activo que la facultad sensible (Cf. Ramón Guerrero; Tornero Poveda: *Obras filosóficas de al-Kindi*, Madrid: Coloquio 1986). Al Kindi no concibe la función de la estimativa y tampoco estudia lo que sucede en los animales. Sin embargo, piensa que la imaginación proporciona visiones al ser humano: las propiamente dichas y las alusivas. Éstas necesitan ser interpretadas; aquéllas son las que manifiestan las cosas antes de que

sucedan. No obstante, Al Kindi no está explicando el papel de la *cogitativa* sino el de los profetas. Interesa mencionarlo solamente como un antecedente de Alfarabi y como un filósofo que aún no piensa en la necesidad de concebir una nueva facultad como la estimativa o la *cogitativa* en el caso de los humanos.

b) Alfarabi (870-950 aprox.) admite, tanto en su *Epístola sobre la esencia del alma* como en los *Fusus al-madani*, que la sensación es el inicio del proceso cognoscitivo. Sin sensación no hay conocimiento. Alfarabi también le asigna un papel relevante a la imaginación, intermedio entre la sensación y el intelecto. Según él:

Cuando nace el hombre, la potencia que primero aparece en él, es aquella por la cual puede alimentarse la potencia *nutritiva*. Después de ésta aparece la potencia con que percibe los objetos del *tacto*, v. gr., el calor, el frío. Después el sentido del *gusto*, del *olfato*, del *oído* y el sentido propio de los colores y los visibles, como v. gr., los rayos de luz. Con tales sentidos se despierta un apetito o tendencia respecto del objeto percibido, deseándolo o aborreciéndolo. Después de éstas se desarrollan otras potencias para conservar las huellas de los sensibles aun después de cesar la observación de los sentidos (externos). Tal es la *imaginativa*, de la cual es también propio el componer unos sensibles con otros así como también el separarlos y dividirlos con diferentes composiciones y divisiones, falsas unas, verdaderas otras. Con ellas va ligado también cierto apetito o tendencia a lo que se ha imaginado (*La ciudad ideal*, trad. Manuel Alonso, Madrid: Tecnos 1995, pp. 55-56).

Para Alfarabi la imaginación juega un papel definitivo en el conocimiento. Tiene, además, tres funciones: la receptiva, la activa y la mimética. Esta última es la más compleja porque Alfarabi explica cómo gracias a ella, con la intervención del intelecto agente, algunos son capaces de representarse imágenes de la verdad metafísica. No ahondaré aquí en este tema. Es oportuno, en cambio, mencionar que para Alfarabi la imaginación en su papel activo, es capaz de proporcionar nuevas imágenes que bastarían para aportar

conocimientos que están más allá de la *aprehensión de la forma*. No es que Alfarabi polemice con la estimativa. Ni siquiera se la plantea. Lo que quiero aventurar aquí es que no habla de esa facultad porque podría ser la imaginación la que proporciona esos "elementos" que están más allá de la forma y que Avicena y Tomás de Aquino denominaron "intenciones". Aunque sé que Avicena y Tomás de Aquino polemizan con una consideración de este tipo, no está de más hacer mención de un filósofo que otorga ciertos "poderes" a la imaginación: ésta combina diversas imágenes provenientes de los sentidos externos y, en ocasiones, aporta datos extras al conocimiento.

c) Aunque no lo he anunciado con antelación, no quiero dejar de mencionar el parecer de Al- Ghazali (1058-1111) un teólogo-filósofo, receptor y crítico del pensamiento aviceniano en su *Intenciones de los Filósofos*. Ahí, al ahondar en el número de los sentidos internos, Al- Ghazali reproduce la lista del *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus* de Avicena, según la cual éstos son: el sentido común, la potencia de las formas (la imaginación), la fantasía, la estimativa y la memoria. Imaginación, estimativa y memoria se explican de la misma manera que lo hace Avicena. Sin embargo, al referirse a la fantasía, escribe: "(...) la fantasía se localiza en medio del cerebro y su función se reduce a mover, no a aprehender, esto es, rebusca en lo que hay en el arca de las formas y en el arca de las intenciones; y por eso está centralizada entre ambas y obra sobre ellas componiendo y dividiendo" (*Intenciones de los Filósofos*; trad. Manuel Alonso, Juan Flores, Barcelona, 1963, p.270). Salta a la vista que Al- Ghazali le atribuye a la fantasía las mismas funciones que Avicena a la estimativa (Cf. Avicenna: *De An. Sex. De Nat.*, V, 6, p.145).

Si algo hay de común en las lecturas árabes del *De anima* es el modo de explicar la operación gnoseológica: todo lo sensible transmite su impresión a los órganos de la sensación, se imprime en ellos y, posteriormente, se habla del momento de la percepción unitaria. Al momento de exponer los sentidos internos, Avicena distingue entre la aprehensión de la forma y la aprehensión de la intención. Lo que se percibe primeramente por los sentidos y,

después, por las facultades internas, es la forma de los objetos de los sentidos. En cambio, lo que se percibe por las facultades internas es la intención del objeto. Esta distinción es fundamental para comprender la exposición del profesor Tellkamp.

Cuando se aprehende una forma, el procedimiento causal es relativamente sencillo: actúan los sentidos externos, luego los internos. Este tipo de aprehensión, señala Tellkamp, corresponde a lo que Aristóteles denomina sensibles esenciales. Considero más exacto llamarles sensibles propios, pero quizá ésta es una observación nimia. Cuando estamos hablando no de la aprehensión de la forma sino de la intención, el proceso es el mismo. Sin embargo, en este caso la oveja no concluye con lo que es el lobo en sí, sino con lo que éste "significa" para ella. Por la *intentio* un objeto percibido connota algo con relación al sujeto. En este caso: el lobo es peligroso para la *oveja*. La peligrosidad del lobo no se capta por los sentidos externos. Parece, más bien, una actividad vinculada a la actividad de los sentidos internos o "facultades ocultas" y, en especial, podría ser la *vis aestimativa* la que actúa preponderantemente.

Concuerdo con Dag. N. Hasse en que las intenciones son atributos connotacionales, tal como acabo de decirlo líneas arriba. Esa connotación, a mi juicio, la aporta el sujeto. La palabra árabe utilizada por Avicena es *maīnan*, y su sentido es más amplio. *Maīnan* indica "significado" como algo indicativo: ¿qué indica una palabra, un objeto, un comportamiento? La respuesta no implica necesariamente una referencia al sujeto cognoscente. Esta apreciación filológica nos conduce a un problema: ¿el significado de las intenciones, es objetivo o solamente en tanto que éstas significan algo *para el sujeto*?

Una de las cuestiones más discutibles, en efecto, es la naturaleza de las intenciones. Tellkamp anota que aunque no son directamente captadas por los sentidos externos, éstas son atributos de los objetos físicos y no son exclusivas de la mente. ¿Son las intenciones rasgos que poseen una existencia real? Ello nos remite a un problema complejo. Me parece que las intenciones son reales solamente *secundum quid* y lo son sólo con relación a un sujeto. Ello quiere

decir que el lobo no es peligroso en sí mismo sino sólo para la oveja. Otro lobo o un león no lo percibirían como peligroso. Con ello quiero también decir que las intenciones pueden errar en muchas ocasiones. Desconozco si los animales le temen al fuego por algún tipo de instinto por la estimativa o porque deben quemarse alguna vez para "conocer" que el fuego es peligroso. De ser como en este último caso, estaríamos hablando de un conocimiento por experiencia y no de la *vis aestimatio*. Si optamos por la primera opción, entonces sí cabría la posibilidad de que las intenciones fueran "rasgos que poseen una existencia real", aunque siempre en relación al sujeto: todo parece indicar que el fuego es peligroso, al menos para todos los seres vivos a quienes una quemadura produce dolor.

Entonces podríamos pensar que quien ha errado es Avicena al elegir el ejemplo del lobo. Quiero aludir a un ejemplo más que parecerá gracioso. En los bestiarios medievales se registra el caricaturesco temor que le tienen los elefantes a los ratones. Así lo recoge T. H. White en *The Bestiary: a book of beasts* (New York: G. P. Putnam's Sons 1960): "El elefante también es temible para los toros... y sin embargo, los ratones le asustan". Eso podría explicarse porque los elefantes perciben que en el ratón hay algo poco conveniente para ellos mismos. Y, sin embargo, no es claro que el ratón pueda perjudicar al elefante. La oveja huye del lobo porque, en palabras de Tellkamp, "(...) percibe un hecho en el mundo, i.e. la hostilidad que acompaña la captación de los rasgos formales del lobo". En este caso, la percepción es acertada. Pero, ¿qué podríamos decir en el caso del elefante y el ratón?

El profesor Tellkamp observa que el concepto de 'instinto' es mucho más amplio que una mera relación entre estímulo y reacción. En efecto, el ejemplo de la oveja incluye la aprehensión activa de los aspectos generales del lobo, pero también respecto al sujeto. Tellkamp remite una vez más a Hasse, quien sostiene que los animales y los seres humanos no reaccionan inmediatamente a instintos sino que perciben causas reales para sus reacciones. Sin embargo, esas causas reales podrían ser un aspecto meramente fisiológico. Entonces podría decirse que la oveja olfatea ciertas

sustancias que hay en el lobo y ello le provoca una reacción inmediata, con lo cual podríamos considerar la reacción inmediata como un impulso fisiológico o una especie de acto reflejo. Con ello, no sería siquiera necesario recurrir a los sentidos internos. Otro ejemplo que ilustra esta posibilidad: cuando alguien le tiene miedo a los perros, su cuerpo desprende una sustancia que hace al perro más bravo. La reacción es fisiológica y puede ser que el paseante acosado por un perro, ni siquiera represente un peligro para el canino.

¿Cómo se captan las intenciones que no son propiamente conocidas? pregunta el profesor Tellkamp. Por *virtus aestimativa* que, según Avicena influido al igual que todos los árabes por la medicina galénica, se localiza en el ventrículo central del cerebro. Escribe Tellkamp: "Entre sus varias funciones [de la estimativa] hay que destacar la que permite adscripción de intencionalidad a un objeto percibido. Esto es posible, porque esta facultad da acceso a un tipo de estructura cognitiva de fondo, que en los animales es instintiva, y que en los seres humanos es modelada por la razón". A este respecto he de comentar tres cuestiones: primero, no he comprendido si el profesor Tellkamp se adscribe a la postura de Hasse, según la cual los animales no son solamente instintivos; segundo, si la estructura cognitiva de los animales es instintiva y la de los seres humanos es racional, ¿cómo puede sostenerse la identidad estructural entre ambos?; tercero, creo, además, que aunque la estructura cognitiva humana sí está moldeada por la razón, intervienen otros factores: desde los instintos hasta, siguiendo a Alfarabi y al propio Avicena, la imaginación y las emociones.

Para explicar el papel de la estimativa, el profesor Tellkamp acude a un texto de Avicena, *De anima* IV, 1: "Pero las cosas que no son sensibles por su naturaleza, son tales como la enemistad y la maldad y que de suyo se rehuyen, [es decir] lo que la oveja aprehende de la forma del lobo, y en general la intención que la hace huir de él. También aprehende la concordancia con sus congéneres y generalmente toda intención con la que se alegra con ellos. Estas son las cosas sensibles que el alma aprehende de tal manera que los sentidos no le muestren algo de ellas. Por tanto, la facultad por la que estas cosas son aprehendidas es una facultad distinta [es decir la

imaginativa – J. A. T.] y es llamada *aestimativa*". Sobre esta referencia quisiera hacer notar la importancia que tiene la *estimativa* como una "facultad motriz": la oveja huye. Además, hago notar que, aunque concuerdo con el profesor Tellkamp en que la *estimativa* y la facultad *imaginativa* son distintas, en Avicena puede polemizarse esta distinción. Me explico: Avicena habla de una "imaginación sensitiva" cuya función también es percibir significados no sensibles. En este sentido, remito una vez más a la posibilidad que señalaba líneas arriba al exponer cómo Alfarabi parece atribuir a la imaginación la capacidad de aportar significados que no están en la sensación o en la aprehensión de la forma. Lo diré en términos más coloquiales: parece que la imaginación aporta datos que completan nuestro conocimiento.

Una vez expuesto el papel de la *intentio* en Avicena, Tellkamp había redactado un breve apartado sobre el primer lector del *De anima* aviceniano, Juan Blund. Aunque en la última versión esta parte se ha omitido, ha de destacarse la aportación de este filósofo, a saber, la consideración de la *estimativa* como una facultad no judicativa sino dedicada a discernir. Esta aportación es, también, discutible: ¿qué tanto se distinguen el juicio y el discernimiento? Más adelante, Tellkamp se hará cargo de esta distinción con argumentos, a mi juicio, convincentes. Con respecto al papel de la *estimativa* en Juan Blund, considero que hay una afirmación algo oscura: ¿qué significa que "la *estimativa* aplica su conocimiento de fondo al estímulo sensorial"? ¿Podrá significar que la *estimativa* subjetiva el estímulo sensorial? Sin embargo, quizá ya no es tan oportuna esta observación.

Quizá no seré capaz de comentar atinentemente la última parte, la de Tomás de Aquino. No obstante, intentaré mencionar algunos aspectos que pueden enriquecer la discusión. Desde ahora ofrezco una disculpa, sobre todo a mi colega Jörg Tellkamp, si alguna de mis observaciones es obvia. Esta última parte es la más importante porque, con algunos referentes filosóficos del tomismo, Tellkamp anuncia que terminará de mostrar que el isomorfismo cognitivo de animales superiores y seres humanos se debe a la identidad estructural del aparato cognitivo. Esta es una consideración que, a mi

juicio, parece convincente aunque arriba señalé una cuestión que quizá la vuelve vulnerable: el animal es instintivo y en el ser humano la razón juega un papel modelador.

Conozco el libro del profesor Tellkamp (*Sinne, Gegenstände & Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*, Brill: Köln, 1999). La mayor parte de los temas de esta comunicación aparecen ahí y, por ello, sé que las objeciones que puedo hacer son mínimas. A mi parecer, hay ocasiones en las que no es del todo clara la diferencia que existe en Tomás de Aquino entre sensación y percepción. Por ejemplo, al comienzo del apartado tercero se lee que Tomás "(...) analiza la constitución del conocimiento sensible en diferentes pasos, que comienzan con los elementos básicos de la percepción (...)". Me parece que el análisis tomista comienza con la "sensación" y la percepción es posterior.

Más adelante, al explicar cómo los sentidos son alterados cuando captan su objeto propio, Tellkamp mencionaba en la primera versión de este escrito, que Tomás distingue cuatro tipos de cualidades, de las cuales solo es relevante la denominada "cualidad pasible". El profesor Tellkamp se refería a las *qualitates passibiles* como "aquellas propiedades de los objetos físicos que tienen la propensión de alterar otros objetos físicos". Tal definición le servía para explicar por qué los órganos sensoriales que son objetos físicos pueden ser alterados por cualidades sensibles.

Lo anterior podría conducir, creo, a una explicación del conocimiento como pura afección física. Si el conocimiento humano fuese sólo materialidad, todo objeto físico sería capaz de conocer. Conocer no sólo es estar materialmente inmutado. Quiero recurrir a un texto de la *Summa Theologica* en donde aparece un sentido distinto de intencionalidad. Se trata de un pasaje en donde Tomás descarta que el conocimiento sea sólo inmutación física:

Ahora bien, hay dos clases de inmutación: una física y otra espiritual. Física, cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Espiritual, cuando la

forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual; como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada. Pues bien, para la operación del sentido, se requiere una inmutación espiritual, en virtud de la cual se establezca en el órgano del sentido una representación intencional (*intentio formae*) de la forma sensible. De lo contrario, si bastase para sentir la sola alteración física, todos los cuerpos físicos sentirían al sufrir una alteración.

Tomás de Aquino parece utilizar el término *intentio* referido a una operación del intelecto y no a la estimativa. Brentano utiliza el término "intencionalidad" —no *intentio*— para superar el conocimiento como pura causalidad física. Tomás de Aquino, a mi juicio, no entiende el conocimiento de un modo naturalista. De ser así, el conocimiento dependería de las condiciones del órgano. Así, si la lengua de alguien está escaldada, conocería la miel como amarga y no habría manera de explicarle que es dulce. Por ejemplos como éste, considero relevante intentar distinguir entre sensación y percepción. Al haber un daño en el órgano sensorial, hay un defecto en la sensación. Sin embargo, podemos darnos cuenta de que hay algo extraño en el sabor de la miel, si tenemos noticia de que debería ser dulce, al menos al contacto con la lengua de los mamíferos sanos. ¿Por qué podemos percatarnos de un sabor extraño: por un acto del entendimiento o por uno de la percepción (considerando que Tellkamp se refiere a ella, como un "tipo de creencia del mundo exterior")?

Una "creencia sobre el mundo exterior", según Tellkamp, reposa sobre algún "tipo de teoría", explícita o implícita. La "teoría" en sentido impropio en el caso de un pájaro que toma palillos para construir un nido, se trata de una teoría implícita instintiva y, por tanto, según Tellkamp, ver ese palillo *como algo* (un elemento útil para la construcción) puede calificarse como un sensible accidental. Creo que lo más novedoso de este trabajo es esta consideración. Sin embargo, el problema de fondo persiste: ¿qué es lo que pone en marcha la *intentio*? ¿No será la intervención de la imaginación? Recuérdese que en *De anima* III, 10, 433 b 29 se lee: "Un animal no

es capaz de apetecer sin poseer imaginación". Este texto permite sospechar que tender hacia algo o huir de algo requiere del concurso de la imaginación. Por ello, he sugerido que la captación de intenciones necesita justificar su diferencia respecto de la imaginación. Tomás de Aquino parece hacerlo cuando afirma que "(...) la fantasía o la imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la estimativa" (*S. Th. I, q. 78, a 4 c*). No obstante, líneas más adelante, admite que la imaginación aprehende "(...) el entendimiento conoce en lo aprehendido por el sentido muchas cosas que el sentido no puede percibir. E igualmente la imaginación, aunque en menor escala" (*S. Th. I, q. 78, a 4, ad. 4um*).

Independientemente de cuál sea la facultad —la estimativa o la imaginación— que interviene en la captación de las intenciones, el hecho es que hay un *plus* cognitivo. El pájaro ve instintivamente en el palillo un elemento para su nido o la oveja ve instintivamente un peligro en el lobo. En efecto, parece haber algo de conocimiento en ambos casos, mejor dicho, de discernimiento. Pero, si a fin de cuentas ambas son reacciones instintivas, el conocimiento de ambos animales lo es en un sentido muy primario: discernir. Todo indica que el profesor Tellkamp tiene razón.

La estimativa y la cogitativa discernen. Gracias a ellas, los animales superiores y el ser humano captan "(...) bajo un aspecto intencional [algo] que no es encontrado sencillamente en la naturaleza". Esto se explica, según Tomás de Aquino, porque estas facultades "ejercen sus respectivas funciones sobre la base de estructuras subyacentes", calificadas por el profesor Tellkamp como un *background knowledge*. Dice él mismo enseguida: "En el caso de la *vis aestimativa* la estructura cognitiva subyacente pertenece a un conjunto de respuestas innatas o adquiridas a ciertos estímulos, respuestas que se podrían subsumir bajo el título de "instinto". Pero, ¿cómo reaccionan esos instintos? ¿Es una sugerencia de la imaginación o de la fantasía? ¿Es una respuesta a un estímulo fisiológico? O ¿la memoria permitirá acumular experiencias y, por tanto, reaccionar con antelación a ciertos estímulos? ¿Reaccionan

diferente los animales y los seres humanos siendo que la identidad de sus aparatos cognitivos es estructural pero no operativa?

Espero que estos señalamientos puedan fungir como un parámetro para discutir este magnífico y sugerente trabajo del profesor Tellkamp. Él mismo ha señalado que esta investigación no está terminada y, por tanto, espero que en la versión acabada continúe con el tema que apenas está esbozado en el último párrafo, a saber, la relación entre lenguaje y percepción.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.